



Universidad de Guanajuato

Campus Guanajuato-Valenciana

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Departamento de Filosofía

El concepto de Habitar mundonomía para el presente

TESIS

Que para obtener el grado de Doctor en Filosofía

Presenta:

Vanaquen Navarro Ramón

Asesora:

Dra. Mónica Uribe Flores

Guanajuato, México. Enero 2018.

El concepto de habitar

mundonomía para el presente.

Vanaquen Navarro Ramón, 2018.

vanarquen@hotmail.com

Guanajuato, Guanajuato, México.

Tesis realizada con el apoyo del Programa Nacional de Becas CONACYT.

Universidad de Guanajuato



DOCTORADO EN FILOSOFÍA

TESIS

El concepto de Habitar

mundonomía para el presente

Vanaquen Navarro Ramón

Asesora:

Dra. Mónica Uribe Flores

Sinodales:

Dr. Rodolfo Cortés del Moral

Dr. Javier Corona Fernández

Dra. Patricia Castillo Becerra

Dr. Luis Fernando Macías García

Dr. Cuauhtémoc Nattahi Hernández Martínez

En el corazón, se enciende una pequeña flama ante el acto amoroso o compartimiento sincero; nuestro movimiento sólo es posible con el calor.

El movimiento en que resultó esta tesis es más fruto de actos amorosos y compartimientos sinceros, que de esfuerzos intelectuales. Este corazón, mío, está ardiendo.

Agradecer no es decir, agradecer es arder.

Queden estas líneas como testimonio del agradecimiento que me inflama.

Gracias, mis cómplices amadas, Paola y Deni.

Gracias Juana y Manuel, mis padres; Edgar, Iván y Juanita, mis hermanos; Ivanna y Matheo, los primeros bebés de la familia.

Gracias familia Ramón y Navarro, mi cuna.

Gracias familia Rivalcaba y a nuestro bello pilar, Marta Laura.

Gracias Mónica, compañeras del pensar, profesoras y miembros del programa de Doctorado de la facultad de Filosofía.

Gracias amigas y compañeras en lucha.

Gracias Universidad de Guanajuato y al conacyt que con la beca otorgada pude realizar este proyecto.

Gracias por leer esta tesis.

El fuego te es dado. Comparte la flama.

¡Enciéndelo todo!

*.- ¡Solo tu nombre es mi enemigo! ¡Romeo,
rechaza tu nombre; y, a cambio de ese nombre
que no forma parte de ti, tómame a mí toda
entera!*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 0.- METODOLOGÍA ANALÍTICA: EL DISCURSO Y LA RACIONALIDAD	7
0.1.- ELEMENTOS DEL ANÁLISIS DISCURSIVO	10
0.1.1.- Enunciado	10
0.1.2.- Discurso	13
0.1.3.- Práctica discursiva	17
0.2.- ORDEN Y CONTENIDO DEL ANÁLISIS: NIVELES DE COMPOSICIÓN DE PRÁCTICAS DISCURSIVAS	20
0.2.1.- Conciencia cotidiana o sentido común	23
0.2.2.- Prácticas especializadas o corrientes de opinión	26
0.2.3.- Elaboraciones teóricas	28
0.3.- DIAGNÓSTICO: RACIONALIDAD	30
<i>primera sección: momento hermenéutico</i>	
CAPÍTULO 1.- “HABITAR” EN LA RACIONALIDAD CONTEMPORÁNEA	33
1.1.-SENTIDO COMÚN DE ‘HABITAR’	34
1.1.1.- Predisposición a organización de conceptos: sintáctica	35
1.1.2.- Preformación del objeto: semántica	38
1.1.3.- Indicación etimológica	42
1.1.4.- Afiguración de ‘habitar’	45
1.2.- PRÁCTICA ESPECIALIZADA DE “HABITAR”: ARQUITECTURA	48
1.2.1.- Escisión discursiva: “alojar”	50
1.2.2.- Condicionamiento enunciativo: “utilidad”	54
1.2.3.- Reducción enunciativa: “habitabilidad”	56
1.2.4.- Encubrimiento discursivo: “función” y “necesidad”	57
1.2.5.- Concreción del encubrimiento: “usuario” y “cliente”	63
1.2.6.- Extraontologización de “habitar”	67
1.3.- ELABORACIONES TEÓRICAS DE “HABITAR”: FILOSOFÍA	73
1.3.1.- Iván Illich: <i>habitar romántico</i>	73
1.3.2.- Martín Heidegger: <i>habitar poético</i>	82
1.3.2.1.- La disputa intransigente de la extraontologización	87
1.3.2.2.- Alternancia entre entornos discursivos	90
1.3.2.3.- Comportamiento discursivo-conceptual-enunciativo	124
1.3.3.- Paul Ricoeur: <i>habitar análogo</i>	130
1.3.4.- Filosofía de “habitar”: <i>des-extraontologización y oblicuidad</i>	138
CAPÍTULO 2.- PRÁCTICA DISCURSIVA DE “HABITAR” Y LA RACIONALIDAD	144
2.1.- REGLAS DE ENUNCIACIÓN Y ELEMENTOS DE DISPERSIÓN	145
2.1.1.- Desatención del componente mítico	153
2.2.- LA PRÁCTICA DISCURSIVA DE “HABITAR”	156
2.3.- LA RACIONALIDAD CONTEMPORÁNEA DE “HABITAR”	163
2.4.- CRISIS DE “HABITAR”	166
2.4.1.- Sentido común como base crítica	167
2.4.1.1.- ‘Habitar’ transitivo en la hegemonía de la extraontologización	169
2.4.1.2.- ‘Habitar’ intransitivo insinuado en elaboraciones teóricas	170
2.5.- LÍMITE ENUNCIATIVO Y FIN DEL DIAGNÓSTICO	172





CAPÍTULO 3.- HÁBITO, EL CONSTITUTIVO DEL HABITAR	175
3.1.- ANÁLISIS PERFORATIVO AL ARCHIVO DE HABITAR: “HÁBITO”	176
3.1.1.- <i>Hábito-costumbre</i>	179
3.1.2.- <i>Hábito-disposición</i>	181
3.1.3.- <i>Hábito-vestido</i>	184
3.1.3.1.- Hábito-edificio: vinculación con la extraontologización	196
3.1.4.- <i>Hábito-categorial</i>	202
3.1.5.- <i>Hábito-cosa/incorporación</i>	209
3.1.6.- <i>Hábito-vitalista</i>	215
3.2.- ANÁLISIS DE LA ENUNCIACIÓN HISTÓRICA Y SU FONDO CONCEPTUAL.....	223
3.2.1.- <i>Hábito-corporización</i>	238
3.3.- CONCEPTUALIZACIÓN DE HÁBITO	245
3.3.1.- <i>Imagen de rueda: hábito revolucionante</i>	248
3.3.2.- <i>Concreciones elementales: autopoiesis</i>	250
3.3.3.- <i>Concreciones desde la complejidad: continuum en red</i>	260
3.3.3.1.- Imagen de red: urdimbre de hábitos	265
3.3.4.- <i>Comportamiento enunciativo del concepto de hábito</i>	268
3.3.5.- <i>Diagnóstico de “hábito” rumbo a habitar</i>	272
3.3.5.1.- Consistencia superficial-conceptual de la enunciación histórica del “hábito”	280
3.4.- CONCEPTO DE HÁBITO	286
3.4.1.- <i>Oblicuidad</i>	289
CAPÍTULO 4.- EL CONCEPTO DE HABITAR	293
4.1.- HÁBITO DE HÁBITOS: FIGURACIÓN LINGÜÍSTICA DEL CONCEPTO	294
4.1.1.- <i>Habitar humano</i>	299
4.2.- ESENCIALIDAD: HUMANIDAD HISTÓRICA	305
4.2.1.- <i>Materialidad</i>	307
4.2.2.- <i>Posibilitación</i>	313
4.2.3.- <i>Espacialidad</i>	318
4.2.4.- <i>Temporalidad</i>	324
4.3.- LÍMITE: NO-HABITAR	330
4.4.- EXISTENCIALIDAD: PERSONIFICACIÓN HISTÓRICA	341
4.4.1.- <i>Inauguración</i>	343
4.4.2.- <i>Consistencia</i>	361
4.4.3.- <i>Potencialidad</i>	390
4.4.4.- <i>Materialización</i>	403
4.4.5.- <i>Modalidad</i>	424
4.5.- SUPERCOMPLEJIDAD: PERSONA ACTUAL	441
4.6.- TOTALIZACIÓN DEL HABITAR	459
4.6.1.- <i>Apunte para el habitar contemporáneo</i>	461
4.6.2.- <i>Imagen de super-red/fluido: habitar de hábitos</i>	465
CONCLUSIONES	471
BIBLIOGRAFÍA	476

Introducción

Nadie dudará en aceptar que habita, ni dudará en aceptar que habitamos; la mayoría de ellas pondrá su primera relación con edificios, construir y con el espacio, pero muy pocas personas pondrían, de primera intención, que la relación primera y fundamental de habitar es con el hábito. En los capítulos tres y cuatro, vamos a fundamentar y describir el concepto de habitar desde una reconceptualización del hábito sin apelar a agentividades externas como las que se promueven en enunciados del tipo de “necesidades”, “naturaleza”, “vida”, “progreso”, “sujeto/objeto”, “esencia/existencia”, “hombre”, “causa/efecto”, etc.; en los capítulos uno y dos, se verá que son ese tipo de enunciados los que fundamentan la descripción-acontecimiento contemporáneo de habitar. En el capítulo cero proponemos la metodología con la que hacemos el análisis de la conceptualización contemporánea de habitar, análisis con el que tendemos un puente hacia el hábito, y desde éste, a la reconceptualización de habitar que culmina la presente investigación.

Es cierto que la filosofía, como una disciplina más del saber, todavía señala de forma no unánime su objeto y qué es aquello con lo que contribuye a las sociedades globalizadas actuales. De su división en analítica y continental, debates internos se suscitan que van de un lado al otro, donde la inmersión en los conceptos a partir de sus términos y a partir de sus historicidades teóricas arroja rendimientos para una y otra respectivamente. En este sentido, no pretendemos determinar cuál es el objeto “útil” de la filosofía para las sociedades actuales, ni mucho menos establecer cuál rama de la división de la filosofía contemporánea tiene “mejor” rendimiento. Nuestra inmersión en la filosofía es a tenor de que es la herramienta más *útil* para aclarar un concepto, y que lo *mejor* para ello es considerar al término y a su historicidad teórica con equilibrada ponderación; en este caso, estamos en un emprendimiento por el concepto de habitar.

Con la reflexión sobre habitar queremos proponer una *mundonomía*, así, como una ordenación de mundo. La enunciación cotidiana de habitar refiere corrientemente a “estar dentro de un edificio” y supone desde lejos un orden de mundo con relación al propio edificio: construcción y diseño con todo lo que implica. Pero la enunciación filosófica de habitar propone una ordenación fundamental de mundo en la que tal concepto participa, tal es el caso de Martin Heidegger principalmente, al que se pueden sumar Iván Illich y Paul Ricoeur, que son los autores que analizaremos aquí. La pretensión de mundonomía, es considerando la regularidad de profundidad con que se relaciona habitar en estos filósofos, o en la disciplina de arquitectura cuando enarbola frases generales como “el modo de ser de la humanidad es el habitar”. Pues bien, partimos del supuesto de que todo concepto de

habitar se inclina a exponer una cierta ordenación de mundo, y en este sentido, nuestra pretensión de mundonomía se situaría en el espacio *mesocósmico*, intermedio de las descripciones del acontecer fáctico, propias de las ciencias sociales, y de las construcciones ontológicas, propias de la misma filosofía. Considerando lo dicho, sostendríamos que cada autor o disciplina que teoriza sobre habitar pone de manifiesto una cierta ordenación del mundo, una “mundonomía” sin utilizar tal término, pues recién lo acuñamos para nosotros aquí; entonces, nuestra pretensión por el habitar es lo mismo que la pretensión de mundonomía, pero ésta emerge de aquel en tanto que es habitar el concepto que la habilita, y así, nuestro análisis ha de pasar por evaluar usos terminológicos y teóricos con máximo interés sobre el concepto mismo y no sobre el sistema del autor, sus referencias, o su tratamiento por otros autores. El máximo interés por el concepto de habitar, en tanto mundonómico, se desprende precisamente por el máximo interés por el habitar mismo, si concedemos otra frase profunda o general como “los seres vivos habitamos el planeta”.

Pues bien, partimos de un máximo interés por el concepto de habitar, y así se intitula la tesis. Para aclararnos al respecto de *qué* es lo que propiamente buscamos, nos apoyaremos en el texto *¿Qué es la filosofía?* (1993) de Deleuze y Guattari: “El concepto expresa el acontecimiento, no la esencia o la cosa. Es un Acontecimiento puro, una haecceidad, una entidad...” (Deleuze. 1997, p. 26). Si por el “concepto” estaríamos buscando el acontecimiento expresado en él; no se trata de la descripción de comportamientos de seres y en lugares concretos, toda descripción supone conceptos que son los que la habilitan. “El concepto es el perímetro, la configuración, la constelación de un acontecimiento futuro.” (Deleuze. 1997, p. 37). Tampoco se trata de ninguna de las siguientes dos formas de representación: ni al acontecimiento sucede y luego se le pone nombre para referirse a él, ni que el nombre se acuña en un momento primordial para que empiece a brotar de él, el acontecimiento; por mucho que se requieran explicaciones previas y detalladas, hay que quedarnos en la relación recíproca entre concepto y acontecimiento, todo lo que acaece está perfilado, comprendido y asimilado mediante el concepto que lo expresa, y en adelante, para toda la tesis se deberá leer “acontecimiento” al mismo tiempo que “concepto”; se diría que buscamos el concepto que expresa el acontecimiento de “habitar”. “Pero el concepto no viene dado, es creado...” (Deleuze. 1997, p. 17) Es decir, si hoy podemos referirnos a algo como “habitar” es porque tenemos ese concepto, creado en algún momento, que nos deja ver algo que acontece aquí en forma de “habitar”. “Por supuesto, los conceptos nuevos tienen que estar relacionados con problemas que sean los nuestros, con nuestra historia y sobre todo con nuestros devenires.” (Deleuze. 1997, p. 33). Con todo esto establecemos inicialmente que, nuestra investigación está condicionada a indagar en los conceptos ya creados, y nos ceñiremos desde ahora a buscar solo aquellos que son vigentes para nuestra actualidad. “...para empezar, los conceptos tienen y seguirán teniendo su propia firma, sustancia de Aristóteles, cogito de Descartes, mónada de Leibniz, condición de Kant...” (Deleuze. 1997, p. 14). Y aquí nos preguntamos ¿de quién es habitar?, no hay ningún propietario de habitar

entre los filósofos, y más bien, no es en absoluto un concepto protagonista en el elenco de conceptos centrales de la historia de la filosofía, pero en este sentido, hay que reconocer a Martín Heidegger como el autor con quien más se le asocia y aunque se pueden encontrar otros autores relevantes, ciertamente son muy pocos, de entre ellos aparecen Iván Illich y Paul Ricoeur; los tres mencionados *firman* cada uno por su parte, un concepto de habitar y nos tocará a nosotros indagar qué acontecimiento señalan sus conceptos y de qué manera se constituyen. Pero aquí sucede algo: el concepto de habitar, creado en algún momento como todos, que tiene mayor vigencia, y cabe decir mayor difusión, es el que está “firmado” por la arquitectura. Con el texto que hemos citado no se sostendría que la arquitectura crea conceptos ni mucho menos los firma, pues Deleuze y Guattari están promoviendo la creación de conceptos desde la filosofía como la disciplina que en rigor puede y debe hacerlo; pero en este sentido, sí conceden que las demás disciplinas usan conceptos creados y relacionados a acontecimientos, pero de forma indigna al no ser filosóficas, esto sucede porque “el lenguaje se ve sometido a penalidades y usos incomparables, que no definen la diferencia de las disciplinas sin constituir al mismo tiempo sus cruzamientos perpetuos.” (Deleuze. 1997, p. 30) Como sea, tenemos habilitación para convocar el concepto que es utilizado por la disciplina junto con los de los tres filósofos. No obstante, es claro que la circulación de “habitar” no se restringe a la arquitectura y filosofía, está presente en otros ámbitos, lo utilizan políticos, ambientalistas, literatos, es más, en el habla cotidiana es plenamente vigente; entonces, debemos aclarar los criterios con los que para la inclusión de usos de habitar desde diferentes procedencias para nuestro análisis.

Pues bien, partiendo de nuestro máximo interés, que es también un compromiso radical, nosotros buscamos el concepto de habitar como el acontecimiento que es perfilado desde su circulación efectiva actual, esto quiere decir que nuestra indagatoria se localiza inicialmente en la racionalidad contemporánea; localizado ahí, el concepto de habitar apunta a su propio problema: *que el concepto de habitar perfila el acontecimiento de “habitar contemporáneo” con una apariencia inmediata, generalizada y creciente de urbano, globalizado, tecnológico, violento, discriminante y contaminante.* Si se puede coincidir en que eso llamado “habitar contemporáneo” tiene las características mencionadas, y si se coincide en que juntas, cada una o alguna sola, representa un problema, entonces, aquí hay tres posibles vías de acción: 1) no considerar nada, y más bien plantear un problema filosófico sobre habitar desde alguna tradición o autor de filosofía, dirigida a ser una monografía sobre lo que se dice en alguna obra o varias al respecto, y concluir lo críticamente loable que es su decir, junto con su mucha o poca correspondencia con la realidad actual; 2) considerar el problema como la *realidad*, determinar que la filosofía es “inútil” y lanzarnos a “hacer algo” para remediarlo; 3) determinar que si hay una “realidad” que aparece como “habitar contemporáneo”, es porque hay un concepto o conceptos operando ahí que posibilitan en su medida ese acontecer, y lanzarnos a “hacer algo” pero con el concepto de habitar en nuestra mira. Esta última opción es la que aquí tomamos.

Nosotros, entonces, queremos llegar a enfrentar el “habitar contemporáneo” en lo único donde podemos enfrentarlo en *realidad*: en su concepto, que es donde se perfila su acontecimiento y donde se origina su “realidad”. Y eso solo puede ser por medio de la filosofía, ponernos a “hacer algo” es pensar el concepto de la forma más radical posible para nosotros. Entonces, una institución universitaria alberga esta investigación en filosofía, que no es tal por ceñirse a una tradición filosófica, sino por utilizar recursos filosóficos de cara a un pretendido concepto y a un señalado problema; utilizar armamentos filosóficos para lanzarnos a un concepto en su expresión múltiple dentro de la racionalidad contemporánea es poner a la *filosofía en ofensiva*.

Ahora, señalar el “habitar contemporáneo” como problema, y que nosotros queremos llegar a enfrentarlo, no significa que es nuestro objetivo inmediato, pues para destacarlo, tratarlo o siquiera distinguirlo, es necesario habilitar ya un concepto de habitar y si aquí estamos generando la apertura para convocar diferentes conceptos circulantes, el primer paso no puede ser otro que suspender la propia noción de habitar. A partir de ahora “habitar” será leído solo entre comillas aun cuando no las tenga, en el entendido que no partimos de una definición o descripción previa, hemos vaciado ese concepto y solo tenemos un conjunto de letras; “habitar” será entonces analizado solo en sus ámbitos de enunciación dentro de los diferentes discursos que convoquemos para ver ahí mismo qué comportamiento conceptual desarrolla y de qué manera. Con este concepto vaciado, la primera sección de la tesis se dirige a obtener un diagnóstico sobre el comportamiento de habitar en diferentes discursos que circulan con vigencia en la racionalidad contemporánea, analizando si corresponden entre sí o si se diversifican, si se oponen o se solidarizan, de esta manera podremos evaluar si hay unificación o dispersión de la práctica conceptual de habitar, y en última instancia, verificaremos de qué manera esa práctica conceptual puede caracterizar a la misma racionalidad contemporánea. Buscamos diagnosticar el concepto contemporáneo de habitar y diagnosticar la racionalidad contemporánea con él, en sus posibilidades; buscamos discernir si el concepto promueve un unificado o diverso acontecimiento de “habitar” en la actualidad, y si con ese acontecimiento así promovido, la racionalidad contemporánea adquiere características distinguibles. Con esto llegaremos al final de la primera sección de la tesis para reconocer una *crisis* y sus características, esto lo ilustramos con la siguiente cita de Deleuze y Guattari:

Hasta ahora, cada cual confiaba en sus conceptos como en una dote milagrosa procedente de algún mundo igual de milagroso, pero hay que sustituir la confianza por la desconfianza, y de lo que más tiene que desconfiar el filósofo es de los conceptos mientras no los haya creado él mismo... Los conceptos (...) solo pueden ser valorados en función de los problemas a los que dan respuesta y del plano por el que pasan. Y si cabe sustituir unos conceptos por otros, es bajo la condición de problemas nuevos y de un plano distinto con respecto a los cuales [los anteriores] pierdan todo sentido... (Deleuze. 1997, p. 11, 32)

El diagnóstico nos permitirá determinar los problemas, los planos y la presencia de los conceptos de habitar en la racionalidad contemporánea. Hasta aquí llegará la primera sección de la tesis; sección que por sus características se presenta como *momento hermenéutico*.

La segunda sección de la tesis tomará los parámetros ya obtenidos de la conceptualización de habitar en la valoración de la crisis de los problemas y planos a los que apunta su diagnóstico, y como toda *crítica* tomada en su potencia es un momento transitorio que apunta hacia otro momento, ahí, nos asumiremos en la filosofía como creativa respecto a los elementos conceptuales de “habitar”, determinando si se les conserva, tuerce, discrimina, destierra, recompone, si emergen otros, o si se pueden crear otros más. Al final, pues, presentaremos una *propuesta* de concepto filosófico de habitar, donde ya será presentado sin comillas en el entendido que se está en camino de reconstituir su concepto; esto corresponde a un exhorto de Deleuze y Guattari al respecto de los conceptos, “...tienen que empezar por fabricarlos, crearlos, plantearlos y convencer a los hombres de que recurran a ellos. ... Los planos hay que hacerlos, y los problemas, plantearlos, del mismo modo que hay que crear los conceptos.” (Deleuze. 1997, p. 11, 33). Hasta aquí llegará la segunda y última sección de la tesis que, por sus características, se presenta como *momento heurístico*.

Con base en lo ya dicho, hemos aclarado que la inicial construcción del diagnóstico se localiza en la racionalidad contemporánea, convocando las conceptualizaciones vigentes que circulan en ella, y para determinar cuántas, cuáles y el modo de su tratamiento vamos a empezar a establecer la metodología de análisis planteando la problemática de investigación, construida por dos preguntas dentro de sí misma correspondiendo con las dos secciones de la tesis:

Asistimos a una actual producción, reproducción y (re)programación del “habitar contemporáneo” que depende de una comprensión conceptual de “habitar”. ¿Qué elaboraciones discursivas insertas en la racionalidad contemporánea sustentan esa comprensión de habitar? ¿Qué concepto filosófico de habitar puede habilitarse?

Con esto, es claro que la obtención los diferentes conceptos a analizar será ofrecida por medio de las *elaboraciones discursivas* en que se hallen; esto significa que ya para nosotros, filosofía y arquitectura son dos discursos en su especificidad, pero sin grado de jerarquía entre ellos por más que repitan reclamos milenarios desde su auto-asumida autoridad, y nos conduciremos desde ahora con una *equidad discursiva*, que va permitir recibir las vibraciones y resonancias de los conceptos en su propia instancia. El discurso es el primer plano del análisis y se articula entre conceptos y racionalidad; para esto, vamos a construir una metodología exprofeso echando mano de un tipo de análisis apropiado a lo que ya establecimos, a saber, el *análisis discursivo-enunciativo* que Michel Foucault propone en *La arqueología del saber* (1979), complementado con el *ordenamiento analítico de las prácticas discursivas y racionalidad* propuesto por Rodolfo Cortés del Moral (2000 y 2007). Foucault aporta las herramientas de análisis efectivo, *enunciativo* y *discursivo*; y Cortés del Moral

aporta las herramientas de orden y estructuración del análisis, *los niveles de composición de prácticas discursivas* y su *concepto de racionalidad*. Foucault pone en el “enunciado” el nivel más básico del análisis, y esto parece que desvirtúa nuestra indagatoria por el “concepto” entendido en la correspondencia básica con Deleuze y Guattari; el uno tiene su mira en la arqueología y los otros en la filosofía creativa; el uno es nuestra referencia metodológica que solo tiene carácter de superficie analítica, y los otros son nuestra referencia filosófica que solo tienen carácter de profundidad conceptual. La coincidencia entre ambos está en su posicionamiento del “acontecimiento” como desdoble tanto del “concepto” como del “enunciado”, que al instrumentarse con Foucault se trata del “proyecto de una descripción pura de los *acontecimientos discursivos* como horizonte para la búsqueda de las unidades que en ellos se forman.” (Foucault. 1979, p. 43). El “enunciado” apunta al análisis como acontecimiento-discursivo, y el acontecimiento-conceptual apunta a la creación filosófica. Entonces la primera sección instrumenta el enunciado así comprendido como herramienta analítica, y la segunda sección instrumenta el concepto como herramienta de reconstrucción creativa; tenemos un trayecto iniciado por el interés máximo y radical en habitar, a desarrollar su indagatoria como enunciado, regresando después a su reconstrucción como concepto. Entonces, nuestra investigación comienza con el *capítulo cero: Metodología analítica*, y representa el mero inicio de la investigación pero no forma parte de la respuesta a las preguntas de la problemática, por lo que tampoco es parte de las dos secciones de la tesis; aquí es funcional hacer corresponder solo el contenido de la disertación sobre habitar con su numeración iniciando en el capítulo uno y sección uno, precediéndoles el cero, donde se plantea la metodología de análisis sin entrar todavía en el contenido sobre el tema principal.

Cuando nosotros nos interesamos en construir una metodología ex-profeso para nuestros objetivos, queremos asumir una postura que deseche la posibilidad de leer este proyecto en uno de dos extremos: ni el *esencialismo* de pretender que el término ‘habitar’ en sí mismo guarda su verdad conceptual trascendiendo lenguas, tiempos, lugares y pone en la etimología el mayor de sus argumentos; ni el *relativismo* que pretende a los conceptos como meros usos lingüísticos y/o teóricos, defendiendo una repartición arbitraria de sentidos históricos, pudiendo encontrar significados determinadamente opuestos en una misma entrada léxica, con relación solo con una específica realidad empírica o específica construcción teórica autorizada para legitimar el concepto. Ninguna de las dos es panorama posible de nuestra conclusión. Ni esencias, ni relatos. Discursos.

Capítulo 0.-
Metodología analítica:
el discurso y la racionalidad

Tenemos un concepto vaciado de contenido, no presuponemos su definición o tratamiento en algún autor o disciplina y lo utilizaremos como “habitar”, la pura sucesión de letras. Vaciando el concepto, analizamos no su contenido sino sus relaciones, para lo que instrumentamos un análisis discursivo en donde observaremos cómo son las relaciones las que dotan de contenido y estatuto a un enunciado dentro del discurso, nunca hay un enunciado aislado que así exprese su constitución y comportamiento. El objetivo general de la investigación está en describir el acontecer enunciativo, discursivo y práctico-discursivo del concepto de habitar dentro de la racionalidad contemporánea a partir de sus relaciones, para lo que habilitamos cuatro conceptos analíticos: *enunciado*, *discurso*, *práctica discursiva* y *racionalidad*. El objetivo del presente capítulo es describir estos cuatro conceptos que con su aplicación se divide nuestra metodología en dos partes: enunciado, discurso y práctica discursiva son las herramientas de análisis efectivo aglutinadas como *análisis discursivo* y con lo que abordaremos “habitar”, y, la racionalidad con su constitución por tres niveles de prácticas discursivas son las herramientas de *orden y estructuración del análisis*. Estos conceptos analíticos nos van a permitir introducirnos de forma circunscrita a las diferentes enunciaciones de “habitar” para analizarlos en las formas siguientes: en sus relaciones enunciativas inmediatas con otros enunciados, en su articulación general dentro de cada discurso, en su efectiva enunciación como práctica discursiva general actual, en su participación en la racionalidad contemporánea y en la caracterización de esta en su aspecto de “habitar”.

Convocamos a dos autores en nuestra metodología analítica, Michel Foucault que propone una *arqueología* para el análisis histórico del saber, y Rodolfo Cortés del Moral que, con base en la propuesta de Foucault, delinea su propio proyecto analítico en la descripción de racionalidades. Nosotros estamos buscando solo el *enunciado* de “habitar” en un emprendimiento más modesto, describirle con las herramientas analíticas más adecuadas de entre las que ofrecen ambos autores y no tratar a los autores en sí mismos; es claro que al tomar sus herramientas no podemos abstraernos de los proyectos generales de los autores, cosa que es positiva aquí cuando esta tesis comparte sus planteamientos básicos. Esto nos lleva a describir no solo las herramientas de forma aséptica, sino la perspectiva filosófica que también hay que adoptar al implementarlas.

La forma más accesible de considerar un “análisis discursivo” es atender lo que se *dice*, pero hay que evitar igualar el discurso con comunicación de mensajes como “obras”, emisores como “autores”, receptores como “lectores”, pues el discurso no empieza en su emisión y tampoco termina en su recepción, se verá que, al contrario, es el discurso la instancia que posibilita la transmisión de mensajes. Y si tradicionalmente se concibe la comunicación como reflejo del pensamiento: “obras” como testimonios del pensamiento, “autores” como los ejercitantes del pensar, “lectores” como reactivadores del pensar, el discurso aparece como un efecto del pensamiento, y un análisis aparece buscando el pensamiento que está detrás de los enunciados, su “lejana presencia del origen”, y así, la tradicional “historia de las ideas” busca restablecerle su origen al discurso, porque el origen es lo

esencial y aparece accesible en tanto que obras, autores y lectores son la continuidad del pensamiento en forma discursiva. Por el contrario, en la perspectiva que adoptamos, autores, obras y lectores son más bien fenómenos del discurso, ellos se instalan en él, es el discurso quien ejercita y posibilita el pensamiento, por lo que aquellas categorías tradicionales las desatendemos por ahora; si seguimos la suspensión de estas formas tradicionales de “continuidad con el origen”, ¿cuál es la perspectiva que adoptamos con Foucault?

Una vez suspendidas esas formas inmediatas de continuidad se encuentra, en efecto, liberado todo un dominio inmenso (...): está constituido por el conjunto de todos los enunciados efectivos (hayan sido hablados o escritos), en su dispersión de acontecimientos y en la instancia que le es propia a cada uno. Antes de habérselas, con toda certidumbre, con una ciencia, con unas novelas, o con unos discursos políticos, o con la obra de un autor o incluso con un libro, el material que habrá que tratar en su neutralidad primera es una multiplicidad de acontecimientos en el espacio del discurso en general. Así aparece el proyecto de una *descripción pura de los acontecimientos discursivos* como horizonte para la búsqueda de las unidades que en ellos se forman.¹

Entonces, nos instalamos en el inmenso espacio del discurso en general donde todos los fenómenos discursivos, todos los decires en la historia, están en ese espacio relacionados unos con otros de diversas maneras, se recrean, surgen y cambian cotidianamente adoptando múltiples formas, entre las que se hallan las tradicionales, pero ninguna tiene jerarquía ahistórica o “natural”; ya desde el principio adoptamos una perspectiva de *equidad discursiva*. Este inmenso espacio define la *modalidad de la aparición del lenguaje*, el discurso se inscribe propiamente en el lenguaje. Y dentro de este inmenso espacio, inabarcable, complejo y múltiple, se halla el enunciado “habitar”. Y entonces ¿qué es lo que se busca con este análisis?, se responde:

... se trata de captar el enunciado en la estrechez y la singularidad de su acontecer; de determinar las condiciones de su existencia, de fijar sus límites de la manera más exacta, de establecer sus correlaciones con los otros enunciados que pueden tener vínculos con él, de mostrar qué otras formas de enunciación excluye. No se busca en modo alguno, por bajo lo manifiesto, la garrulería casi silenciosa de otro discurso; (...) La pregunta adecuada a tal análisis se podría formular así: ¿cuál es, pues, esa singular existencia, que sale a la luz en lo que se dice, y en ninguna otra parte?²

Aquí, nos apropiamos de la pregunta planteada en la cita para reformularla y ser guía de nuestro análisis y misión del diagnóstico: *¿cuál es, pues, esa singular existencia, que sale a la luz en decir “habitar”, y en ninguna otra parte?* Con esta pregunta damos con nuestro objetivo principal, destacar

¹ Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI editores. 6ta. Edición. México, 1979. p. 43

² *Ibidem*. p. 45

la singular modalidad de existencia de “habitar”, describir su acontecimiento y dar con su concepto, y para dar con ello, la estrategia es un análisis discursivo del enunciado “habitar”.

0.1.- Elementos del análisis discursivo

Al construir nuestra metodología, no se trata solo de un esqueleto abstracto con el cuál medir “habitar”, sino se trata de una estructura junto con su propia y particular perspectiva, que es la del análisis de un enunciado dentro de la racionalidad contemporánea en sincretismo de las posturas de ambos autores que convocamos aquí. En este tema vamos a presentar las herramientas básicas que permitirán su descripción: enunciado, discurso, práctica discursiva y racionalidad.

0.1.1.- Enunciado

El espacio del discurso en general engloba todos los enunciados efectivamente producidos, y ellos delimitan sus propias instancias; si bien, cualquiera puede entender el discurso como “un conjunto de enunciados”, este no es una pre-estructura que va ingresando enunciados para constituirse, sino al revés, la proliferación de enunciados posibilita la formación y difusión de discursos. El nivel enunciativo se encuentra en el límite del lenguaje y los enunciados tampoco son estructuras dadas que vienen a relacionarse posteriormente, el enunciado es producto de la función enunciativa o enunciación. Entonces, “enunciación” apunta al ejercicio que produce enunciados, “espacio del discurso” apunta a la relacionalidad entre enunciados en su propia instancia y producción propia que no es reflejo posterior al pensamiento sino que lo posibilita, y “lenguaje” apunta a la existencia humana en oposición y más allá de ser “reflejo del pensamiento”; vemos que estos tres coinciden, enunciación, espacio del discurso y lenguaje, pero en su coincidencia apuntan a aspectos distintos: el ejercicio del lenguaje entiéndase como enunciación, y ello hace aparecer el espacio del discurso donde se hallan todos los enunciados efectivos. Ahora sí, veamos qué es el enunciado.

Basta que exista un signo o signos materiales agrupados para que exista el enunciado, el signo material es el “umbral de existencia del enunciado”. Palabra oral o escrita son las figuras inmediatas, pero también toda producción gráfica, acústica u objetual, una posición corporal, un movimiento, tienen su grado de materialidad y siendo materiales al fin, pueden ser enunciados; pero la mera existencia material de un signo no es automática existencia de un enunciado, debe ser algo más que eso:

Se llamará enunciado la modalidad de existencia propia de este conjunto de signos: modalidad que le permite ser algo más que una serie de trazos, (...) modalidad que

le permite estar en relación con un dominio de *objetos*, prescribir una posición definida a todo *sujeto* posible, estar *situado* entre otras actuaciones verbales, estar dotado en fin de una materialidad *repetible*.³

Ser *algo más* que signos materiales, se puede seguir con cuatro características, que en la reciente cita destacamos en cursivas, y a continuación vamos a desarrollar.

1) Siendo algo más que signo material y a partir de ello, el enunciado no es cosa dicha de una vez para siempre, sino signos necesariamente *repetidos*. Solo repitiéndose un enunciado, permanece, una vez que su sola enunciación lo ingresa al espacio del discurso; éste espacio estará así lleno de constantes intermitencias enunciativas, y en esa intermitencia, el enunciado adquiere un comportamiento que llamaremos dinámico, “aparece con un estatuto, entra en unas tramas, se sitúa en campos de utilización, se ofrece a trasposos y a modificaciones posibles, se integra en operaciones y en estrategias donde su identidad se mantiene o se pierde.” (Foucault, 1979, p. 177). La descripción del enunciado debe considerar su repetitividad dinámica, lo que significa captar la variación en su *uso*, los modos de su *estabilización*, y de esto, los grados de *institucionalización* que se pueden generar y fijar.

2) Siendo algo más que signo material repetible y a partir de ello, el enunciado no es una estructura doble de significado/significante que sería la forma tradicional que relaciona la dupla pensamiento/realidad, sino que tiene un co-relato paralelo y entre ellos se condicionan recíprocamente. Al ser co-relativo no hay enunciado en sí mismo, pero ser *co-referencia* significa que en la misma enunciación aparece la cosa a la realidad, “El referencial del enunciado forma el lugar, la condición, el campo de emergencia, la instancia de diferenciación de los individuos o de los objetos, de los estados de cosas y de las relaciones puestas en juego por el enunciado mismo; define las posibilidades de aparición y de delimitación de lo que da a la frase su sentido”. (Foucault, 1979, p. 151, 152). Al igual que el concepto en el campo filosófico perfila el acontecimiento, el enunciado en el espacio del discurso perfila la aparición de un referente que está “fuera” de sí, pero al mismo momento de referirlo, ambos adquieren existencia. No se puede enunciar algo que no exista, y lo que existe es porque se enuncia. El enunciado pues, toma aquí mayormente su carácter de “función enunciativa”, viene a ser mera relacionalidad entre posibilidades que se concretan unificándose en la misma enunciación, en este sentido, la materialidad de los signos no es la unidad del enunciado, pero como umbral de existencia, su unidad tiene a los signos materiales como su base y se formaliza al referenciar en co-relato. El enunciado es algo más que signos materiales en tanto tiene y genera un dominio de objetos referenciales: individuos, objetos, estados de cosas, eventos, etcétera. La descripción del enunciado debe considerar que, por su variabilidad dinámica, está sujeto de co-relatar su referencial de forma variable, por ejemplo, dos idénticas ‘palabras’ de tiempos distantes

³ *Ibidem*. p. 180

no apuntan solo por esa idéntica inscripción al mismo referencial de idéntica manera, y en el mismo sentido, dos 'palabras' distintas pueden coincidir en el mismo referencial; es tarea del análisis precisar este comportamiento.

3) Siendo algo más que signo material repetible-referencial y a partir de ello, el "enunciado" no se encuentra solo por sí-mismo en el espacio del discurso, sino que siempre se halla en un *dominio asociado*. Quizás, esta es la característica más fácil de captar. Ningún enunciado está aislado, ni emerge puro, ni se extinguiría solitariamente, "no hay enunciado en general, enunciado libre, neutro e independiente, sino siempre un enunciado que forma parte de una serie o de un conjunto, que desempeña un papel en medio de los demás, que se apoya en ellos y se distingue de ellos" (Foucault, 1979, p. 166). Entonces el enunciado que pertenece al espacio dinámico del discurso, no solo se asocia con otros, sino que en ello obtiene su propia modalidad de existencia, ahí adquiere sentido y él mismo da sentido a otros; ahora, considerando el dinamismo del enunciado, no solo arraigará asociación con un solo dominio de enunciados, sino que atravesará varios, o vinculará dominios no relacionados, o bien, generará incompatibilidad entre dominios. Entonces, el espacio del discurso es una complejísima red de enunciados que se comportan de forma dinámica y múltiple en él. La descripción del enunciado debe considerar el, o los dominios, en que sea hallado.

4) Siendo algo más que signo material repetible-referencial-asociado, y a partir de ello, el "enunciado" no es una mera emisión de un autor original, sino la misma asignación de subjetividad. Evidentemente toda formulación ha de ser proferida por alguien en algún momento y lugar concreto, pero ese alguien no domina el espacio del discurso, no hay un alguien que domine el lenguaje, sino que es éste el que le habilita para ejercer la enunciación en tanto función. "Si una proposición, una frase, un conjunto de signos pueden ser llamados "enunciados", no es en la medida en que ha habido, un día, alguien que los profiriera o que dejara en alguna parte su rastro provisorio: es en la medida en que puede ser asignada la posición de sujeto." (Foucault, 1979, p. 159) De tal manera que, si el espacio del discurso reúne todos los enunciados efectivos, en eso, reúne global e históricamente a todos los individuos enunciantes, y todos ellos constituyen a su vez dicho espacio; esta es la única manera concreta de retratar la relación humanidad-enunciados(discurso), la función enunciativa atraviesa a todos los individuos y entre todos los individuos la constituyen. Entonces el enunciado dentro de ese espacio, con su dinamismo, constituye los sujetos asignándoles posicionamiento en su misma instancia, ya sea autorizando a ciertos individuos para hablar, y no otros, así como unos reciben/producen cierta enunciación y no otra. La descripción del enunciado debe considerar los modos en que asigna y reparte subjetividad en los individuos.

Hasta aquí, hemos expuesto las cuatro características del enunciado en tanto que es algo mucho más que un conjunto de signos: *repetible-referencial-asociado-subjetivante*. Y en la compleja y múltiple red que constituye el espacio discursivo, se encuentra "habitar" como un enunciado efectivo,

materialmente producido, relacionado con otros enunciados, con sus referenciales y cierta asignación de subjetividad. Si el enunciado no existe de manera aislada, hasta aquí solo tenemos las características de uno solo en un conjunto de enunciados, entonces pasamos a ver las características que les atraviesan como discurso, la siguiente herramienta analítica.

0.1.2.- Discurso

Un cierto conjunto de enunciados no es un discurso por su simple agrupación; el discurso se constituye por un conjunto de enunciados, sí, pero en tanto pertenece a una sistematicidad de relaciones regulares entre discursos, esa sistematicidad es la formación discursiva. Tampoco hay discurso libre, autónomo ni originariamente individual, el discurso sí remite a individuos particulares, pero en tanto reúnen grupos constituidos o instituidos que en su discursividad observan la regularidad de relaciones enunciativas. El discurso es unidad de análisis, pero todo discurso pertenece a un régimen de discursividad o formación discursiva, colectiva e históricamente producida, y es que el discurso no se presenta monolítico con su propio dinamismo, sino que es atravesado por relaciones enunciativas regulares que lo revelan en determinada enunciación concreta. Las relaciones enunciativas que revelan discurso tienen correspondencia con las cuatro características del enunciado y a continuación las vamos a describir.

1) Cuando el enunciado solo es lo que es por ser repetible, las relaciones repetidas entre enunciados apuntan a la *identidad y persistencia en los temas*, que no se trata de constatar la unidad del enunciado en tantos lugares se le halle, sino de poner a prueba esa unidad sin establecerla como meta del análisis; entonces un primer criterio es buscar los *puntos de difracción* del enunciado, grados de equivalencia o incompatibilidad tras ser repetido (Foucault, 1979, p. 107). En este sentido, entre varios discursos ha de analizarse los intercambios o polémicas entre ellos. Por otro lado, estas relaciones pueden dejar de ser legibles cuando el discurso está sujeto también de prácticas no-discursivas (Foucault, 1979, p. 111); su inteligibilidad es opaca, o bien, deslumbrante; opaca pues por prácticas no-discursivas podemos entender las que se remiten a un espacio de subjetividad como la voluntad y el deseo que no precisan de ser percibidas en el espacio del discurso para desarrollarse plenamente, pero que influyen en él; y deslumbrantes donde la apropiación de discursos es verificada fácticamente en prácticas cotidianas, de las cuales una descripción suficiente es harto difícil por su expansión, volatilidad y expresión que aparecen altamente variables; en este caso nos tocará identificar cuando aparezcan relaciones que apunten a prácticas no-discursivas y por lo tanto no descriptibles; derivado de esto, no podemos convocar ciertos discursos al análisis que están constituidos por el “deseo”, que en tanto no-discursivo, su repetitividad no revela una persistencia en sus temas sino más bien una dispersión creativa, tal es el caso de los ejercicios *poéticos*,

novelescos o imaginarios del discurso. Ahora, la relacionalidad temática del discurso solo se constata en su existencia repetible en tanto material, como la obvia la impresión en papel o la oralidad, que suceden cuando el discurso alcanza un cierto grado de institucionalización y condiciona la ulterior producción, estabilización o utilización de enunciados, en que se fijan o neutralizan los mismos. Así, nuestro análisis de “habitar” se remitirá a los documentos en que se reproduce su enunciación, para poner a prueba su identidad o difracción temática en sus relaciones con otros enunciados.

2) Cuando el enunciado solo es lo que es en función de su referente, se tejen relaciones entre enunciados referidas a *uno y mismo objeto*; es mediante el discurso, en su despliegue temporal, que los enunciados llegan a fijar su referencia a un solo objeto. Entonces se trata de “Definir esos *objetos* sin referencia al *fondo de las cosas*, sino refiriéndolos al conjunto de las reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso y constituyen así sus condiciones de aparición histórica.” (Foucault, 1979, p. 78). Parece que lo más consabido tradicionalmente, es que muchos enunciados están co-referidos a los mismos objetos desde hace mucho tiempo y parecen ser la misma cosa, pero eso solo sucede por el discurso y en el discurso, pues en él se perfila la referencia cada vez más arraigada entre un enunciado y su referente desde su progresiva repetición institucionalizada. Así, es posible detectar las superficies de emergencia del enunciado, primeras, en tanto las relaciones más inmediatas que han de existir para hacer aparecer su objeto, las formas de su delimitación y las rejillas de su especificación (Foucault, 1979, p. 68); la “semántica” de las palabras parece ofrecer inmediatamente las relaciones entre enunciados que definen sus objetos y un análisis discursivo puede tomarla en cuenta, pero no quedarse solo en ella y más bien desconfiar de su veracidad. Si es en la instancia del discurso donde se fijan los objetos, ello no quiere decir que se fijan para siempre, sino que en el dinamismo temporal del espacio del discurso emergen nuevos objetos, nuevas relaciones entre enunciados que los fijan, y así, su mera irrupción implica un reacomodo de esas relaciones revelando que, tanto el espacio discursivo como los mismos objetos del enunciado, son elementos históricos y dinámicos. El discurso forma dinámica y sistemáticamente los objetos de los que habla. (Foucault, 1979, p. 81). Así, nuestro análisis de “habitar” deberá destacar qué objeto se forma discursivamente en/con este enunciado, cómo se constituyen esas relaciones para delimitarlo y especificarlo, y así mismo tenemos habilitado el recurso a los comportamientos semánticos.

3) Cuando el enunciado solo es lo que es en un dominio asociado, las relaciones entre enunciados desarrollan una *organización de conceptos*; los enunciados no se agrupan arbitrariamente solo por pertenecer a un conjunto, sino que comportan cierta sistematicidad en su agrupación. Se trata de describir los conceptos que aparecen por su regularidad y coherencia, así como la emergencia simultánea o sucesiva de desviación, hasta la distancia y eventual incompatibilidad en el juego de apariciones y dispersión de que está sujeto todo concepto en el dinámico espacio discursivo (Foucault, 1979, p. 91). Atendemos entonces las relaciones de sucesión entre conceptos: orden,

dependencia, combinaciones y esquemas retóricos (Foucault, 1979, p. 92), y los de coexistencia: campos de presencia, de intercambio entre discursos o enunciados, dominio de memoria o ruptura, y las cesiones de vigencia (Foucault, 1979, p. 93). Aquí también se destacan los procedimientos de intervención, precisando el impacto de las relaciones por medio de las técnicas de reescritura, transcripción, modos de traducción, aproximación y sistematización entre viejos y nuevos conceptos. Aunque solo a veces sea posible marcar puntos de emergencia o extinción de los conceptos, la descripción aquí va a mostrar los juegos conceptuales durante la vigencia de los mismos y, por lo tanto, no es un objetivo el señalar alguna de las características esperadas de todo análisis “histórico”: fecha y lugar de origen/defunción, autor/creador, antecedentes y resurrecciones. En la organización de conceptos, hay un nivel más básico que puede ser tomado en cuenta, un nivel que Foucault llama “preconceptual” y que atiende, antes de las relaciones, a los conceptos mismos en sus características específicas que se corresponden a análisis gramaticales, fonéticos o sintácticos, que no son para el análisis discursivo, un criterio prescriptivo o de legitimación, sino un campo enunciativo más, y por lo tanto sujetos de análisis (Foucault, 1979, p. 100). Así, nuestro análisis de “habitar” deberá describir los modos en que se organiza conceptualmente con otros enunciados en ordenamiento y coexistencia, en los procedimientos de intervención, y así mismo tenemos habilitado el recurso a los comportamientos gramaticales.

4) Cuando el enunciado solo es lo que es al distribuir subjetividad, de entre las relaciones se desarrollan *formas de encadenamiento entre enunciados*; las relaciones enunciativas que toman la distribución de subjetividad de cada enunciado se intensifican generando encadenamientos. Los individuos parlantes así adquieren subjetividad llevándolos a investir caracteres de autoridad o de disfuncionalidad, en función del discurso. La subjetividad se dispersa en las formas de encadenamiento enunciativo, constituyendo múltiples ámbitos de institucionalidad y jerarquía, desde donde los individuos hablan. “¿Quién habla?, ¿Quién, en el conjunto de todos los individuos parlantes tiene derecho a emplear esta clase de lenguaje?, ¿Quién es su titular?, ¿Quién recibe, de él su singularidad, sus prestigios y de quién, en retorno, recibe ya que no su garantía al menos su presunción de verdad? ¿Cuál es el estatuto de los individuos que tienen -y solo ellos- el derecho reglamentario o tradicional, jurídicamente definido o espontáneamente aceptado, de pronunciar semejante discurso?” (Foucault, 1979, p.82). En este sentido, las posiciones que adopta el sujeto en la red de enunciados se mostrarán destacando el carácter del discurso si está destinado a la prescripción de actitudes, la comunicación o ámbitos pedagógicos referenciados a los espacios en que se difunden tales discursos. En este caso, desde el principio tenemos la necesidad de incluir “autores” de filosofía a nuestro análisis, no como creadores de un enunciado singular de habitar, sino porque sus documentos, su “obra” legada y repetida hasta nuestros días, es la constancia de un enunciado que participa históricamente en el espacio del discurso; un individuo ensimismado no origina enunciados, la apoteosis tradicional del “autor” deja siempre de lado todas las relaciones que

posibilitan su ejercicio; no solo la lengua que habla es producto de miles de años del ejercicio del lenguaje, sino que su misma producción apela a enunciaciones circulantes en su tiempo; en este caso, un mentado “autor” lo que valiosamente sí estará haciendo es generar nuevas relaciones entre enunciados ya existentes y en dado caso, acuñar un nuevo agrupamiento de signos para condensar en un enunciado esas relaciones, y si ese enunciado llega a permanecer al espacio del discurso, es solo por la repetitividad que ya no depende solo del autor sino de relaciones más complejas que siguen siendo del discurso y ya muy lejos del dominio de aquel. Valorar un enunciado con *firma de autor*, es solo en consideración de todo lo que gira alrededor para que en efecto sea reconocido, y al mismo tiempo, es imposible imaginar la cantidad impresionante de enunciados que no llegaron a permanecer en el espacio del discurso vigente. Tenemos los autores que tenemos, al mismo tiempo que no tenemos muchos autores a los que siquiera se puede acceder a, ya no su obra, sino su nombre. Así, nuestro análisis de “habitar” deberá describir qué sujetos se constituyen en su relacionalidad con otros enunciados, qué ámbitos institucionales se configuran ahí, y qué caracteres discursivos se promueven (prescriptivos, pedagógicos, comunicativos).

Hasta aquí exponemos las cuatro relacionalidades entre enunciados, que derivan de las cuatro características del enunciado. Cuando ciertos conjuntos van desarrollando regularidad en sus relaciones, al tiempo que son repetidos y reproducidos; tenemos que la regularidad de relaciones configura *formaciones discursivas*, y es en el ejercicio de esas relaciones enunciativas regulares que un conjunto de enunciados conforma *discurso*, éste es la puesta en operación enunciativa desde una formación discursiva. “La formación discursiva es el sistema enunciativo general al que obedece un grupo de actuaciones verbales, sistema que no es el único que lo rige, ya que obedece además, y según otras dimensiones, a unos sistemas lógico, lingüístico, psicológico.” (Foucault, 1979, p. 196); para el análisis discursivo los sistemas lógico, lingüístico y psicológico siguen operando, precisamente, porque son formaciones discursivas habilitadas en el espacio del discurso con alto grado de legitimidad y autoridad, pero operan aquí de forma paralela a la dimensión analítica del discurso por lo que es posible salir de su autoridad para nuestro análisis. Una formación discursiva que congrega la regularidad de las relaciones enunciativas, en función del mismo dinamismo y variabilidad del enunciado, se configura y reconfigura constantemente para incorporar nuevos elementos a su regularidad, modificando a su vez los dominios que pone en relación (objetos, subjetividad, instituciones, organización de conceptos), entonces la formación discursiva es un sistema de regularidad y dispersión, de repartición y concentración, de enunciados. Así, para nuestro análisis, tomamos en cuenta formaciones discursivas ya constituidas que incluyen “habitar” en su discurso, como la arquitectura y la filosofía, y posterior a esta investigación, podremos detectar si el enunciado “habitar” puede ser guía para una formación discursiva específica que no se ha institucionalizado.

Conforme a las descritas formas de relacionalidad entre enunciados, el análisis no consiste en meramente enlistarles, para nosotros, tenemos el “discurso” como herramienta analítica habilitada con la cual vamos a recorrer los textos pertinentes destacando las distintas relacionalidades en dos formas, y que serán los resultados concretos de cada discurso a analizar:

- *Relaciones enunciativas*: en consideración a un plano horizontal con el enunciado “habitar”, destacaremos las relaciones que se tejen con otros enunciados en la precisión de su objeto, organización de conceptos a su alrededor y la repartición de subjetividad; aquí se irán destacando relaciones como dependencias, orden, presencia, combinaciones con enunciados, la delimitación y especificación de su objeto, y, si son pertinentes análisis semánticos y/o sintácticos.
- *Comportamientos discursivos*: considerando un plano vertical con el enunciado “habitar”, destacaremos las relaciones que lo atraviesan, más aún, aquellas en que parece no participar, en la identidad y persistencia de temas e igualmente en la repartición de subjetividad; aquí se irá destacando continuidad y difracción de relaciones, la localización de prácticas no-discursivas influyendo en el discurso, los ámbitos institucionales y caracteres del discurso.

En ambos casos, conforme a nuestra atención centrada en un enunciado específico, las formas de llamar a las relaciones detectadas y a describir, recibirán su propio calificativo pues en tanto construimos nuestra metodología con un texto que describe en general el discurso, no se esperaría que enliste exhaustivamente todas las posibles relaciones y comportamientos de acontecer dentro de los discursos. A partir de las relaciones, es posible encontrar reglas de enunciación, con lo que pasamos al siguiente tema.

0.1.3.- Práctica discursiva

Práctica discursiva es, literalmente, la puesta en ejercicio del discurso; aquí no se debe entender la expresión de un individuo, su ejercicio racional o su competencia lingüística. En tanto el discurso supone una regularidad de relaciones enunciativas compartidas en una formación discursiva, ahora estamos en un nivel más amplio cuando los discursos operan efectivamente en el general espacio del discurso y entran en relación en formas similares, donde las relaciones enunciativas se fijan, solidifican y adquieren constancia temporal mayor llegando a ser, ahora, *reglas* de enunciación. La práctica discursiva más que el simple ejercicio como tal, es la puesta en operación de las reglas de enunciación y se aglutinan como formación discursiva, estas reglas delimitan determinadamente lo que se puede decir y lo que no; la consecuencia de ello es la misma construcción de realidad al

conferir identidad a los objetos, comportamientos, a las personas mismas. Podemos llamarle práctica discursiva a uno o varios enunciados, a uno o varios discursos, pero atendiendo siempre a las reglas que condicionan su ejercicio y aparición. Práctica discursiva es el flujo operativo de las reglas y son ellas quienes la caracterizan.

Práctica discursiva (...) es un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa.⁴

Con esto se ponen las condiciones para diferenciar niveles dentro de la magna temporalidad que representa el espacio del discurso, desde su mínima escala en el enunciado que en sus relaciones se amplía a la de la formación discursiva y discurso, y luego, en una escala y temporalidad más amplia aparece la práctica discursiva que estaría abarcada por algo que Foucault refiere como *apriori histórico*, en pocas palabras significa que “las cosas ya están efectivamente dichas” (Foucault, 1979, p. 215). Esto no quiere decir que no se pueda añadir algo más al espacio del discurso, o bien, que tengamos en mente el acceso a un “gran libro de la historia” como una gran biblioteca de todo lo dicho y hecho por la humanidad. Si bien, debemos tomar enunciados y discursos sobre “habitar” de lo efectivamente dicho en la historia, debemos desechar la posibilidad de acceder a “toda la historia”, como si fuera una línea y con ello, precisamente, dejamos de pensar en una linealidad del tiempo. Esto se expresa por el concepto de *archivo* como la suma de los sistemas de enunciados que rigen históricamente lo que puede ser dicho y lo que no, con el que se define el nivel particular del discurso en su propia instancia y temporalidad; “ha de dar cuenta del hecho de que el discurso no tiene únicamente un sentido o una verdad, sino una historia, y una historia específica que no lo lleva a depender de las leyes de un devenir ajeno” (Foucault, 1979, p. 216). El archivo pone su atención en las relaciones discursivas sobre los vectores del tiempo y en las sistematicidades de enunciación que así se tejen; entonces, el archivo nos va a permitir ampliar la mirada para observar regiones trans-temporales tejidas discursivamente, no solo a nivel de uno o varios discursos contemporáneos. La descripción del archivo despliega sus posibilidades a partir de “los discursos que acaban de cesar precisamente de ser los nuestros”; presenta cortes que nos separan de lo que no podemos ya decir, y de lo que cae fuera de nuestra práctica discursiva, *comienza con el exterior de nuestro propio lenguaje* y empieza al margen de nuestras prácticas discursivas. Así vale para nuestro diagnóstico:

...no porque nos permita hacer el cuadro de nuestros rasgos distintivos y esbozar de antemano la figura que tendremos en el futuro; pero nos desune de nuestras continuidades: disipa esa identidad temporal en que nos gusta contemplarnos a nosotros mismos para conjurar las rupturas de la historia... El diagnóstico así

⁴ Foucault, Michel. *Op. Cit.* p. 198

entendido no establece la comprobación de nuestra identidad por el juego de las distinciones. Establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras.⁵

Atender al archivo en sus vectores históricos no es establecer la cronología de “habitar” (antecedente-origen-evolución-extinción), ni tampoco evaluar la vigencia o legitimidad de un determinado comportamiento discursivo de este enunciado. Atender al archivo es considerar que podemos y vamos a remitirnos a discursos, sí contemporáneos, pero también a aquellos distantes en el tiempo sin la necesidad de establecer un puente de significado entre aquellos y los actuales, sino para destacar las relaciones de enunciación de estos y aquellos, y ponerlas en el mismo juego de análisis. “Vigencia” de un determinado sentido actual de habitar surgido en un tiempo pretérito no es una búsqueda de nuestro proyecto, sino la vigencia de ciertas reglas presentes en discursos que no parezcan tener relación directa con las comprensiones actuales de habitar. No es el archivo un almacén de enunciados desactivados ni un repositorio de enunciados en espera de su reactivación, “el archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares” (Foucault, 1979, p. 219), y por lo tanto, nos lleva a considerar que lo que ha sido dicho en la historia no se sujeta solo a las leyes del pensamiento o la gramática, ni por meras circunstancias arbitrarias, sino por el juego de relaciones complejas e históricas que se tejen en el espacio discursivo. Por lo tanto, la descripción del archivo de “habitar” está sujeta no a la plena identificación de todos los enunciados que hayan sido dichos en la historia y en el globo, sino a la demarcación de las reglas que, partiendo del “habitar” que circula hoy, puedan ser suficientemente identificadas y descritas.

...en suma, que si hay cosas dichas -y éstas solamente-, no se debe preguntar su razón inmediata a las cosas que se encuentran dichas o a los hombres que las han dicho, sino al sistema de la discursividad, a las posibilidades y a las imposibilidades enunciativas que éste dispone.⁶

Puede verse así, que el archivo es una instancia que no viene a sumarse a la escala dividida en cuatro niveles (enunciado, discurso, práctica discursiva, racionalidad), sino que viene a ser un eje temporal que los articula, y al cual hay que acudir con objetivos bien definidos, avanzando con pasos medidos, pues sería imposible hacer una delimitación, aún provisional, y más si recordamos que el análisis discursivo no funciona para restablecer un “origen”, pero sí tiene dimensiones amplísimas. De esta manera, las reglas que constituyen toda práctica discursiva trascienden los enunciados de un discurso y formación discursiva; considerando el eje histórico del archivo, la práctica discursiva apela y reúne diferentes temporalidades y consistencias discursivas en su ejercicio, desde las

⁵ Foucault, Michel. *Op. Cit.* p. 222-223

⁶ *Ibidem.* p. 219

arcaicas de la lengua, las de la construcción histórica de un determinado saber, las de la emergencia de nuevos códigos de comunicación o los de la creación de nuevos enunciados dentro de la misma práctica. Las reglas de enunciación condensan tanto los enunciados como el archivo, tanto los contenidos como las temporalidades, y observan el comportamiento dinámico, múltiple y variable del espacio del discurso en su propia dimensión histórica; así como los enunciados nunca se hallan aislados y su surgimiento siempre remite a un conjunto de ellos, en la misma forma, las prácticas discursivas remiten de forma múltiple a otras prácticas discursivas, enunciados y discursos.

Entonces, del capítulo uno que contendrá el inicial análisis de discursos en que se enuncia “habitar” destacando *relaciones enunciativas y comportamientos discursivos*, pasaremos al capítulo dos para hacer la evaluación de las regularidades y dispersiones de relaciones y comportamientos, buscando condensarles para detectar las *reglas de enunciación que atraviesan y dan emergencia* a “habitar”, a partir de ellas se podrá poner una consideración histórica del archivo; por lo tanto, obtener y describir una serie de reglas que posibilitan y hacen emerger la enunciación de “habitar” como es en la racionalidad contemporánea, es lo que se espera al final del diagnóstico. Ahora, pasamos a describir la forma de ordenar y estructurar el análisis diagnóstico.

0.2.- Orden y contenido del análisis: niveles de composición de prácticas discursivas

A partir de aquí, ingresaremos las propuestas conceptuales de Rodolfo Cortés del Moral; la conexión con las herramientas que ya hemos expuesto está precisamente en que dicho autor utiliza como fundamento la misma propuesta de Foucault que ya hemos descrito. De la "práctica discursiva" pasaremos a un nivel más amplio, cuando Cortés del Moral reúne las prácticas discursivas en tres diferentes niveles con el concepto de *niveles de composición de las prácticas discursivas*, que “se trata en estricto sentido de un rudimento hermenéutico-reflexivo de formas de objetividad y subjetividad que se hallan implicadas en los procesos, saberes y formas de vida que definen a la racionalidad contemporánea.” (Cortés, 2007, p. 44), esto nos coloca ya en las exigencias de nuestro planteamiento general de diagnosticar el “habitar” vigente y circulante, correspondiente con los problemas, historia y devenires, precisamente nuestros. Desde el principio hemos mencionado la circulación de "habitar" en discursos actuales –arquitectura, filosofía, ciencias, literatura y habla cotidiana– dependientes, en cada caso, de una sistematicidad discursiva histórica, y así, ingresar directamente a los discursos nos inclina a dar por hecho la sistematicidad discursiva histórica de reglas de enunciación; ahora, como son estas reglas las que atraviesan y hacen emerger al enunciado, entonces, el ordenamiento analítico no será a partir de los discursos en sí, sino en una

estructura que permita obtener un diagnóstico de reglas operantes en el enunciado generalizable a la racionalidad contemporánea vista en los niveles de composición de prácticas discursivas; en este respecto, ya discriminamos la inclusión de la literatura, entendida como la reunión de textos líricos como poesía y narrativa, que su comportamiento discursivo se inclina hacia las prácticas no-discursivas, orientadas a transfigurar reglas de enunciación para poder decir lo que dicen, lo que les inhabilita para su descripción en nuestro diagnóstico. Así, solo tenemos la filosofía, arquitectura, ciencias y habla cotidiana, a la espera de resolver el orden del análisis⁷.

Ahora nos centramos en los niveles de composición de prácticas discursivas que estructuran el análisis; estas tienen una presentación primordialmente social, intersubjetiva, comportando respectivamente una “*universalidad determinada*, remitida a las especificaciones del contexto histórico-social del que forma parte constitutiva” (Cortés, 2007, p.62), si en “universalidad” entendemos una cohesión y consistencia de tipo interna de cada nivel de composición, ello no quiere decir los niveles sean herméticos o cerrados, sino más bien, que en su apertura llegan a desarrollar “comportamientos *específicos* y por las relaciones activas de los mismos. Vistas en su consistencia característica, representan los modos del actuar y del conocer que a medida que consiguen satisfacer las necesidades objetivas y subjetivas prevalecientes, se *institucionalizan* en el interior del sistema social.” (Cortés, 2007, p. 82), de la misma manera, la institucionalización que llegan a constituir los diferentes niveles, son producto de las mismas prácticas discursivas, ya que “éstas no se producen naturalmente en una cantidad y duración fijas”, y entonces, esa conformación institucional en dimensión histórica-social se presenta como un “conjunto interactuante de procesos o grupos de procesos, es la mediación creciente o decreciente, pero en todo momento *cambiante* tanto en su configuración como en sus orientaciones o tendencias generales.” (Cortés, 2007, p. 79). Como las prácticas discursivas que constituyen los niveles de composición se observen en un carácter *implicante* entre ellas y entre los niveles, tendremos entonces un entramado general, deja ver que el conjunto completo de “la producción de *prácticas discursivas*, contemplada como acaecer histórico objetivo y subjetivo multicausal, equivale en cada caso a la producción de una racionalidad.” (Cortés, 2007, p. 67). Observar la composición en niveles de las prácticas discursivas habilita la visión de racionalidad en última instancia.

⁷ Cortés del Moral se apoya en Foucault para su propuesta, pero usa el concepto de “prácticas inteligibles” previo a justificar el uso de “prácticas discursivas”; hay que considerar que entre una y otra no se seguiría polémica importante si se entiende la idea de que el existir de cosas o situaciones no-discursivas, es algo que se gesta al interior de las propias prácticas del discurso, y en este sentido, Cortés mismo indica en su momento que, su “noción... será reemplazada por la de *prácticas discursivas* bajo la acepción que le confirió Foucault durante su investigación arqueológica” (Cortés. 2001, p. 36); por lo tanto, cuando nosotros citemos algún fragmento que contenga la mención a “prácticas inteligibles” le sustituiremos en cursivas con “*prácticas discursivas*” para mantener el hilo de la lectura.

Podemos proponer que, así como las formaciones discursivas se constituyen por la regularidad de relaciones entre enunciados, y las prácticas discursivas se constituyen por reglas de enunciación que rigen y se producen por las anteriores, la consideración de una escala más amplia pone frente a nosotros el manajo completo de prácticas discursivas (reglas de enunciación) que atraviesan el espacio del discurso en un horizonte histórico determinado, contemporáneo en este caso; de entre ese gran manajo de prácticas, su tendencia institucionalizante y carácter implicante, permite reconocer los tres niveles generales en que ellas se agrupan contribuyendo a establecer consistencia y cohesión interna con la que adquieren universalidad social determinada, pero no estática ni permanente sino en constante dinamismo. De tal manera que la atención a un determinado nivel representa una serie de reglas de enunciación institucionalizadas por el discurso pero de manera más profunda que la de su práctica efectiva, presentándose como un *pre-regulación de las prácticas*, dominando su producción conforme a su regulación previa, adecuando otras para integrarles, o discriminando otras más en tanto no corresponden en mayor medida con la pre-regulación; estas pre-regulaciones del discurso no serían estructuras primordiales sino construidas históricamente en función del archivo. El “nivel de configuración de prácticas discursivas” es el entramado de reglas de enunciación construidas en el espacio del discurso que caracteriza regionalidades del mismo en correspondencia geográfica y temporal; estas regionalidades tienen tendencia expansiva cada vez más amplia según la misma sociedad se amplía. Cada nivel de composición de prácticas discursivas no es otra cosa que ámbitos diferenciados de producción, difusión o censura de prácticas discursivas ordenadas de forma general en una racionalidad, entonces, veamos el boceto de ordenamiento en niveles para la racionalidad contemporánea y así para nuestra investigación.

...el análisis inicial del pensamiento moderno permite identificar en principio tres niveles, que corresponden a los ámbitos de la vida cotidiana, las prácticas especializadas (destinadas a la producción y reproducción social) y las elaboraciones teóricas. [...] es en estricto sentido un recurso analítico que consideramos apropiado para los fines de esta primera aproximación, por lo que de ninguna manera deberá ser entendida con una estructura universal e invariable.⁸

Aceptando que la construcción y configuración histórica de pre-reglas generales desde la modernidad se mantienen en la racionalidad contemporánea, con una estructura de tres diferentes niveles, entonces, nosotros haremos corresponder los discursos concretos que enuncian “habitar” con cada uno de los tres niveles de composición de prácticas discursivas. Un diagnóstico sobre el “habitar” en la racionalidad contemporánea es posible si los tres niveles que le componen son localizados y descritos en función de discursos que concreta e importantemente involucran “habitar”.

⁸ Cortés del Moral, Rodolfo. *Sobre el concepto de racionalidad*. Universidad de Guanajuato. Pliego Filosofía. Guanajuato. 2007. p.87

0.2.1.- Conciencia cotidiana o sentido común

Las prácticas discursivas de este nivel “son el resultado del hacer inmediato practicado, repetido y rectificado a partir de las exigencias de los asuntos cotidianos” (Cortés, 2007, p. 92). Se da en “comportamientos que para los sujetos individuales aparecen como dados en el entorno mismo y se presentan como los medios más naturales para dar expresión y realidad a sus propias necesidades y expectativas dentro del entorno” (Cortés, 2007, p. 90). Las prácticas de este nivel tienen un carácter harto heterogéneo con elementos de diversa naturaleza, pero aquellos con mayor consistencia tienen formas de instituciones culturales como creencias o tradiciones, y de las complejas interrelaciones en este nivel, se figuran y perfilan los contenidos de átomos discursivos como palabras, símbolos y comportamientos que van a asimilar contenidos ajenos socio-históricamente incluyéndolos a la conciencia cotidiana. Se destacan tres características importantes:

1.- La realidad cotidiana es siempre colectiva y anónima, por tanto, se identifica con la conciencia de todos y de nadie,

...Incluso sus más asiduos practicantes no pueden pasar de ofrecerle una fidelidad relativa e intermitente, pero así también sus más declarados críticos no pueden menos que obedecer a sus dictados con motivo de los diversos trámites de la actividad ordinaria...⁹

2.- Aunque se remite a la vida cotidiana y la praxis inmediata, los procesos formativos de este nivel requieren de su fijación en la praxis social a través de largos periodos de tiempo, y su presentación más accesible sería algo así como las costumbres y la tradición. “Una práctica cotidiana se forma atravesando el desempeño práctico de numerosas generaciones y épocas, hasta exhibir algunas veces raíces arcaicas” (Cortés, 2007, p. 91).

3.- Así como su decurso temporal, el radio espacial de las prácticas de este nivel se presenta de amplio rango llegando a atravesar sociedades enteras en naciones geográficamente delimitadas.

Así mismo, ese vasto dominio que le caracteriza propicia la parcelación de sus prácticas de acuerdo con los usos e inercias de cada contexto local. Los hábitos y convicciones pueden gozar de una observancia tan dilatada y recurrente que desde cierto punto de vista parecen extenderse a la humanidad entera, pero en esa misma medida sufren matizaciones y especificaciones en cada región determinada, y a la postre, por una especie de bifurcación y bipartición, desembocan en la emergencia de nuevos hábitos y convicciones que guardarán un parentesco variable y a menudo tendiente a la disolución de los originales.¹⁰

⁹ *Ibidem.* p. 92

¹⁰ *Ibidem.* p. 93-94

Entonces, las principales características de este nivel son: pertenencia general anónima, presentación tradicional epocal y diseminación trans-nacional. Cuando la dinámica de este nivel se relaciona con tradiciones o creencias, es accesible conceder una cierta dificultad a cualquier indicio de cambio; en este caso es necesario ampliar la visión en la misma medida que lo que este nivel abarca espacio-temporalmente para observar que hay cambios, ajustes y adaptaciones continuas en función de complejas circunstancias y factores (Cortés, 2007, p. 94); aunque en el mismo sentido, nosotros podemos ver en desdoble, a fechas recientes que la rápida modificación del sentido común es posible si volteamos a ver la búsqueda y labor de discursos de poder que requieren de la modificación de comportamientos para adecuarlos a sus intereses, como el marketing para acelerar el consumo, o los discursos políticos para incluir a los ciudadanos en políticas públicas como cuidado de la salud, educación sexual, etcétera.

A consecuencia de crisis o transformaciones radicales ocurridas en cualquier otro ámbito de la realidad social, los hábitos y convicciones de la conciencia cotidiana, incluidos los de mayor arraigo y antigüedad, llegan a ser suprimidos de las prácticas cotidianas, o mejor dicho, se producen prácticas alternativas capaces de resolver las exigencias y necesidades impuestas por el mundo-circundante y cuya repetición da pie al establecimiento de nuevos hábitos y convicciones.¹¹

Con esta breve descripción, se podrá adivinar que no se encuentra amplia bibliografía sobre el registro de las convicciones u opiniones de la sociedad al respecto de “habitar”. Los dos autores que hemos convocado coinciden en que el abordaje actual de lo cotidiano y común está apenas teorizado¹². Por ello es que el ámbito que puede corresponder con prácticas discursivas de este nivel es el *habla común*, en tanto lengua se identifica como la conciencia de todos y de nadie, materializada en prácticas colectivas y anónimas, con un decurso temporal epocal, una diseminación espacial trans-nacional, y representada en la praxis inmediata de los individuos que, por tanto, aquí analizaremos inicialmente ‘habitar’ como palabra utilizada de forma generalizada en el habla hispano-lingüística contemporánea.

En consideración de la magna extensión espacio-temporal de la lengua, nos remitimos al único registro del habla lo suficientemente común como para que cualquiera tenga acceso a ella, y que, además, dicho registro sea asumido en el ámbito de su propio discurso como un criterio de pre-regulación de las prácticas discursivas efectivas; este registro se conforma por los diccionarios de la lengua de la Real Academia Española. Entonces, convocamos a la descripción del ‘habitar’ como término léxico de la lengua española para tomar inicialmente la definición de diccionario como fuente

¹¹ *Ibidem.* p. 95

¹² “...el estudio del sentido común es hasta la fecha un asunto considerablemente descuidado por parte de todos los dominios de la investigación social” (Cortés. 2007, p. 115). “... las prácticas cotidianas, apenas conceptualizadas, apenas teorizadas, del capitalismo naciente.” (Foucault. 1979, p. 111)

donde se recoge el uso cotidiano de la palabra para los hablantes de una lengua, siendo evidente que así conforma un sentido común, tanto al recoger el significado circulante del término como al acotar ese significado para los nuevos hablantes que acuden al diccionario para saber lo que “quiere decir”. Este recurso lingüístico no significa otra cosa que un análisis de relaciones enunciativas en tanto descripción de su *objeto y repartición de subjetividad*: “El análisis de los contenidos léxicos define, ya sea los elementos de significación de que disponen los sujetos parlantes en una época dada, o bien la estructura semántica que aparece en la superficie de los discursos ya pronunciados.” (Foucault. 1979, p. 79). La descripción léxica de “habitar” en la RAE es en sí misma un discurso y el primero a convocar para nuestro análisis.

En segundo término, lo “cotidiano” es modo de discursividad propio del sentido común que no necesariamente es del tiempo presente y actual, por lo que podemos indagar, en su medida posible, una cotidianidad no-contemporánea considerando el eje analítico del archivo. La lengua es un proceso histórico que nos lleva a considerar la vinculación enunciativa histórica de ‘habitar’, es decir, nos conduce a rastrear su discursividad en estratos lingüísticos más profundos, en este caso, en las lenguas que representan el antecedente del actual “habitar” para destacar las relaciones enunciativas y discursivas que hayan sido tejidas en sus propias cotidianidades; es factible convocar una exploración etimológica. Habilitar el recurso etimológico es solo como una instancia del análisis, que no se le asigna autoridad inmediata, nuestra intención no es decir la “verdad de las palabras” sino el comportamiento discursivo de habitar en el nivel de sentido común pero extendido temporalmente a donde el enunciado persiste históricamente en otras lenguas; de aquí tomaremos un primer conjunto de enunciados que se relacionan directamente en etimología, y un segundo conjunto será de los que se agrupen con las etimologías detectadas. El tratamiento actual de una etimología arcaica representa en sí misma un discurso que hay que describir también para nuestro análisis, en este respecto Foucault mismo lo ilustra: “Cuando se encuentra en una gramática latina una serie de palabras dispuestas en columna: *amo, amas, amat*, no se trata de una frase, sino del enunciado de las diferentes flexiones personales del presente de indicativo del verbo *amare*.” (Foucault. 1979, p.137) El recurso etimológico corresponde específicamente con la descripción del archivo de “habitar”, que no vamos a establecer cronología, evolución de sentido, establecimiento de legitimidad, sino indagar la vigencia de las reglas de enunciación que en el enunciado pueden ser encontradas, para poner a prueba cómo se constituye lo que puede ser dicho y lo que no para el “habitar” vigente, y esta es forma de llegar al exterior de nuestro propio lenguaje si encontramos en la etimología un discurso que ya no es el nuestro. La metodología que construimos aquí corresponde con la perspectiva de los autores a los que apelamos, y contrario a las suspicacias que puedan generar los recursos elegidos para este nivel de composición, los mismos autores consignan el valor que puede tener un análisis que incluye etimologías, dentro de sus propuestas:

...lo que corresponde al análisis enunciativo no es despertar a los textos de su sueño actual para volver a encontrar, por encantamiento, las marcas todavía legibles en su superficie, el relámpago de su nacimiento; de lo que se trata, por el contrario, es de seguirlos a lo largo de su sueño, o más bien de recoger los temas añejos del sueño, del olvido, del origen perdido, y buscar qué modo de existencia puede caracterizar a los enunciados independientemente de su enunciación, en el espesor del tiempo en que subsisten, en que están conservados, en que están reactivados y utilizados, en que son también, pero no por un destino originario, olvidados, y hasta eventualmente destruidos.¹³

Y Cortés del Moral establece una tarea de enfrentar los efectos de la saturación de un concepto, en su caso el de racionalidad, que podemos analogar para nuestro proyecto “haciéndose cargo en cada caso de un concepto determinado con el fin de identificar las sedimentaciones semánticas que ha acumulado a través de su rendimiento precedente” (Cortés, 2007, p.14), lo que correspondería con el tratamiento histórico que aquí proponemos para “habitar”. La descripción etimológica, es en sí misma un discurso y el segundo hallazgo de enunciados a convocar para nuestro análisis.

Con esto, ya tenemos habilitado el primer nivel de composición de prácticas discursivas para el análisis del “habitar” en su circulación dentro del habla cotidiana, en dos discursos concretos: la *descripción* léxica y la *etimológica*. Ahora podemos pasar al segundo nivel de composición, para describirlo y proponer los enunciados-discursos que pueden ser convocados al respecto.

0.2.2.- Prácticas especializadas o corrientes de opinión

En el segundo nivel se localizan las prácticas discursivas especificadas una a una en sus propios marcos de acción y que son representadas en mayor medida bajo la forma de disciplinas. “De hecho, la organización disciplinaria de la actividad productiva y la cultura en el mundo moderno viene a ser la determinación diferencial más sobresaliente de la configuración de la racionalidad moderna.” (Cortés, 2007, p. 98) Esta organización disciplinar se describe de la siguiente manera.

...son, por ejemplo, las que se ponen en juego a propósito de la conducta moral, del trabajo artístico, de los procedimientos jurídicos, de las obligaciones religiosas, etcétera; pero también hacen acto de presencia en el capo de las tareas educativas, de las necesidades de asistencia médica y de cualquier otro sector o problemática que involucre cierto grado de especialización y organización técnica (en sentido amplio), incluyendo virtualmente a los llamados campos profesionales.¹⁴

¹³ Foucault, Michel. *Op. Cit.* p. 209

¹⁴ Cortés del Moral, Rodolfo. *Op. Cit.* p. 96

Su característica principal es que tienen una delimitación concreta por los objetos que se determinan desarrollar en su producción discursiva y por lo tanto observan cometidos u objetivos para sus discursos.

...representan un hacer deliberado y evaluado de acuerdo con las especiales demandas de su adscripción, y por otro, en razón de la especificidad expresa y ponderada que poseen los móviles y objetivos que les impulsan (...) atienden a tareas estipuladas y de éstas extraen el indicador de su validez; su origen y sustento no se encuentran en el examen metódico de principios generales ni su meta es la organización sistemática de sus conocimientos operantes, aunque unos y otra sean susceptibles de una sistematización creciente y se aspire a ésta como a un perfeccionamiento deseable.¹⁵

Considerando lo anterior, las prácticas discursivas de este nivel ponen un discurso en torno a “necesidades” como el eje de su producción y fundamentación, las que han de ser problematizadas y concretadas para generarles soluciones técnicas. Entre “necesidades” y “soluciones” se sistematizan discursivamente sus desarrollos, lo que “parece conducir a la aparición de necesidades nuevas y más sofisticadas, que a su vez imponen o redoblan la demanda de innovaciones. Ello supone el incremento de la mediación de las prácticas y los objetos, las situaciones o acontecimientos en que se ejercen.” (Cortés, 2007, p. 99) De tal manera que resulta en su denominación paralela como *corrientes de opinión*, que “se relacionan entre sí a través de una competencia implícita o explícita (...) relación polémica que mantienen al interior de cada dominio establecido. (Cortés, 2007, p.100)

Cuando este nivel ostenta la determinación más sobresaliente en la racionalidad contemporánea, sus prácticas discursivas tienen un *carácter tendencial hacia la hegemonía sobre otros discursos*: se constata cuando se hace hablar a un especialista en determinada circunstancia, concediendo que, por ese carácter de especialización, su opinión tiene un peso de autoridad automático. Otra característica importante de estas prácticas es que observan un desarrollo creciente y progresivo, tienden a un proceso de fijación de los métodos y saberes que generan. Así, es entendible que a mayor grado de acumulación de saberes y métodos de intervención en el espacio social también surge dentro de sí una mayor dinámica en la movilidad de sus prácticas, generando alternativas, bifurcaciones o multiplicaciones de sus discursos. Sin embargo, esto no es obstáculo para su progresiva institucionalización, pues generan así sus propios espacios de producción discursiva ampliando los gremios de especialistas que participan de ellos, y logran así, estrategias discursivas dominantes en el espacio del discurso contemporáneo.

¹⁵ *Ibidem.* p. 97

Con todo esto, no identificamos una práctica discursiva especializada o disciplina que tenga a habitar como su objeto principal; no obstante, sí hay una que tiene preponderancia sobre el habitar como ninguna otra. Tomaremos la disciplina de *arquitectura* como la práctica discursiva dentro de las prácticas especializadas que puede ofrecer un discurso y un número de enunciados a analizar con máxima relevancia sobre el concepto de nuestro interés. Si bien otras prácticas especializadas, que anteriormente referíamos como ciencias, pueden aportar elementos importantes para “habitar”, por lo pronto, seleccionar a la arquitectura dará suficiencia a nuestro objetivo en tanto práctica preponderante que hace un uso específico del enunciado; estando la arquitectura en el nivel más sobresaliente de la racionalidad contemporánea podemos esperar que su enunciación tenga hegemonía.

0.2.3.- Elaboraciones teóricas

El tercer nivel abarca las prácticas “sistemáticamente organizadas que implican la habilitación expresa de lenguajes, criterios metodológicos e instancias de validación susceptibles de revisión crítica” (Cortés, 2007, p. 100). Su característica principal es que se dirige a la producción discursiva validada como “conocimiento” para lo cual establece criterios formales que avalen el estatuto epistemológico de sus prácticas. Si bien es cierto que en todos los niveles de composición hay producción de conocimiento, solo en este nivel “deja de figurar como producto colateral y se convierte en objetivo principal, para cuya procuración tiene lugar la concurrencia de diversos discursos especializados que fijan el estatuto de sus objetos, a la par de los procedimientos, recursos y esquemas conceptuales necesarios para su tratamiento”. (Cortés, 2007, p. 101)

Atendiendo a su denominación, son *elaboraciones* precisamente en tanto requieren de elaborar sus objetos dado que estos no se encuentran en la percepción inmediata. Esto no quita el hecho de que arrancan y desembocan en los hechos reales, tanto sus objetos tienen un grado de realidad, aunque no de inmediata percepción, y que sus productos se aterrizan tras una serie de procesos de adecuación y contraste con las prácticas especializadas, contribuyendo al desarrollo de técnicas, conocimientos o comportamientos aplicables a algún ámbito de la vida humana. “Se trata de una construcción, esto es, implica transformación de materiales que en el presente caso consisten en el cúmulo de experiencias informaciones, antecedentes, pronósticos y versiones distintas concernientes al comportamiento y entramado causal de los fenómenos.” (Cortés, 2007, p. 103). En este sentido podemos destacar dos características que le aseguran la producción de discursos en la forma de conocimiento:

- 1.- Sistematización: en doble aspecto, primero, integrando los elementos pertenecientes a otras prácticas discursivas y sistematizándoles en sus producciones.

Los objetos y referentes de las otras prácticas discursivas (...) ingresan a este dominio en la medida en que son sometidos a un proceso de resignificación merced al cual son desconectados de los sentidos, intencionalidades y creencias con que se hallan asociados en los otros niveles, son recortados y codificados mediante patrones analíticos derivados de categorías teóricas y quedan situados en relaciones y coordenadas espacio-temporales distintas de las que intervienen en su representación empírica, de manera que finalmente aparecen como resultado de una construcción, como la síntesis de múltiples mediaciones discursivas.¹⁶

Y en el segundo aspecto de la sistematización se ofrecen productos con alto grado de mediación, trabajo reflexivo y sintético, lo que resulta en formas de objetividad y subjetividad mayormente delimitables y susceptibles de control.

...tenemos la sistematicidad propia de algunos sectores del trabajo teórico, tales como las ciencias y las disciplinas filosóficas, cuyas elaboraciones han conseguido asumir la forma específica de sistema, esto es, de conjunto consistente y formalizable de proposiciones teóricas referentes a un campo temático dado.¹⁷

2.- Función crítica: que también observa un doble aspecto.

De una parte, acoge los objetos o fenómenos con el fin de convertirlos en “problemas”, esto es, objetos de trabajo teórico, procedimiento indispensable en virtud de lo antes dicho acerca de que semejante trabajo no encuentra los motivos de su aplicación como cosa dada. ... Por otra parte, la función crítica se endereza contra los rudimentos del trabajo teórico: los supuestos básicos, disposiciones metodológicas y criterios que emplea en cada caso. Con ello se torna palpable la causa del rigor y la sistematicidad que ostentan las elaboraciones teóricas ante las demás prácticas.¹⁸

La dinámica entre estas prácticas está marcada por una permanente y diversa interlocución, la cual se da a lugar en el seno de comunidades e instituciones directamente abocadas a ese efecto (Cortés, 2007, p. 100). El lugar propio de este tipo de prácticas está en espacios institucionales diseñados para su desarrollo: academias, universidades, laboratorios y se ponen en marcha un sin número de recursos para sostener tal sector social. Como estamos considerando estas prácticas desde un punto de vista discursivo, no podemos imaginar su dinámica como individuos geniales que discuten determinadas proposiciones, aunque la mayoría de sus enunciados puedan asumir autor y fecha de nacimiento, todos sus productos son fruto de un trabajo colectivo, de una actividad intersubjetiva (Cortés, 2007, p. 104). Esta interlocución presenta su carácter polémico como el lugar más propicio para la generación de los conocimientos que persiguen; la puesta en marcha de la función crítica hace que las interlocuciones sean minuciosas y exhaustivas lo que redundará en un máximo grado de

¹⁶ *Ibidem.* p. 101

¹⁷ *Ibidem.* p. 113

¹⁸ *Ibidem.* p. 108

refinamiento de sus productos discursivos que suele desbordar los términos de las teorías iniciales que dieron marcha a tal proceso (Cortés, 2007, p. 106).

De tal manera que encontraremos precisamente en los discursos filosóficos la representación de este nivel de elaboraciones teóricas. Acudiremos entonces a *tres filósofos*, Iván Illich, Martín Heidegger y Paul Ricoeur, que incluyen el habitar en sus tratamientos y con atención distinta, pero sin llegar a ser el concepto de mayor preocupación para cada uno de ellos, es decir, es un concepto sistematizado, pero no protagonista.

Llegando a este punto hemos logrado dar orden y consistencia a nuestra convocatoria de discursos para nuestro análisis. Y ahora, con arribar a los niveles de composición de prácticas discursivas se abre el último nivel de análisis que permite nuestra construcción del emplazamiento teórico que aquí desarrollamos.

0.3.- Diagnóstico: racionalidad

Como ya habíamos adelantado, con la reunión de los tres niveles de composición de prácticas discursivas, tenemos una visión de conjunto la racionalidad. El nombre “racionalidad” está relacionada con la saturación del concepto “razón” que ha dominado el discurso de la filosofía en los últimos siglos, a éste, la racionalidad como concepto pone distancia de su comportamiento metafísico y se elabora desde una comprensión más bien histórica y de múltiples presentaciones, y de este manera Cortés del Moral propone una definición preliminar: “Así como en el horizonte actual se impone la afirmación de que no existe la verdad absoluta y universal sino un entramado multidimensional de diversos géneros y alcances, es necesario igualmente el reconocimiento de que no existe la razón (un orden único, total e inmutable), sino *formaciones racionales*, es decir, racionalidades históricamente determinadas que constan de vastas constelaciones de *prácticas discursivas*”. (Cortés. 2007, p. 34). Esto alude a un sentido más dinámico y desmitificado, mismo que se ha ido construyendo precisamente en la filosofía de las últimas décadas.

Desde el inicio de la construcción de nuestra metodología y la perspectiva que adoptamos con ella, caracterizamos el espacio del discurso mediante el enunciado como unidad compleja, dinámica, plena de comportamientos múltiples y en continuo proceso de figuración y configuración; entonces, para asir el diagnóstico del enunciado “habitar” en la racionalidad contemporánea, proponemos la siguiente imagen: en el general espacio del discurso pueden encontrarse un incontable número de puntos intermitentemente apareciendo y desapareciendo, que serían los enunciados, relacionados entre sí de maneras diversas tejiendo líneas; hay conjuntos de puntos que son discursos (los textos que abordaremos), mientras que los conjuntos de puntos y líneas diferenciables son formaciones

discursivas (filosofía, arquitectura, habla cotidiana); cuando alejamos la, las líneas se aparecen y desaparecen, se vinculan y se re-vinculan de manera diferente y constante, pero hay unas que se re-tejen entre puntos adquiriendo consistencia en un comportamiento cada vez más estable y regular que llegan a ampliar dramáticamente su grosor y longitud, se vuelven prácticas discursivas, que atraviesan y producen puntos y conjuntos de puntos cada vez más adecuados a su lineamiento y estos puntos ya no intermiten, sino logran permanencia y brillo cada vez más intenso, y así, con mayor durabilidad; alejándonos mucho más en la perspectiva y así la escala temporal, vemos los puntos y líneas más brillantes pero nunca han dejado de intermitir puntos y líneas de diversos tamaños relacionándose todos con todos de manera constante y cambiante, en esto que estamos sumamente alejados del nivel en que iniciamos, las líneas y puntos de mayor tamaño y brillo se mantienen durante más tiempo pero inevitablemente cambian, aumentándose o empequeñeciéndose. Así que nunca ha dejado de haber reacomodos y ajustes en estos elementos, todos asumen también un color específico y se tejen entre sí generando una visión multi-cromática, que de entre eso, aparece claramente que son tres colores los que más resaltan, los tres niveles de composición de prácticas discursivas. Cuando ponemos atención en el fondo de esta imagen, que sería un fondo indeterminable pero desde donde se desplantan los puntos y a donde se dirigen líneas que desaparecen en la lejanía histórica tras el espacio del discurso actual, vemos que la lejanía aparece cada vez más insondable porque son líneas de discursos que ya no son los nuestros, y desde los contornos y líneas ya visibles, límites del archivo, nosotros regresamos la mirada concentrándola en el centro de esta imagen donde tenemos el mayor fulgor y dinamismo entre puntos y líneas, la racionalidad contemporánea, están todos los tamaños posibles y un movimiento hirviente en sus reacomodos, surgimientos y extinciones, es una totalidad complejísima que no podemos abarcar siquiera con la vista pero que está ahí y podemos atender cualquier sector para inmediatamente ver el mismo comportamiento turbulento. De entre esta vorágine, centramos nuestra atención y detectamos un solo punto, que no es siquiera el de mayor brillo, pero es rápidamente identificable, solo sabemos que es un punto y que está ahí. Ese punto, es “habitar”, nuestro análisis consiste en revisar cada línea que le atraviesa y hacia qué otros puntos conecta, en qué conjunto de puntos genera conexiones, qué características tienen cada una de las líneas que lo conectan; para esto hemos seleccionado solo los tres colores de líneas con mayor fulgor y dimensión que prestándoles atención son un manojo de líneas que también hay que desmenuzar, y de éstas seleccionamos las más latentes y gruesas en su dimensión, por supuesto, también vemos que hay líneas que se proyectan a distancias inalcanzables donde no se alcanza a ver su término; todas estas líneas y los puntos a donde llegan, en los conjuntos a donde llegan, vamos a describir en la primera sección de esta tesis. Logrando esto, tendremos el diagnóstico del estado de ese punto en que nos concentramos, y con su mediante no obtendremos el diagnóstico general de la racionalidad

entera, sino solo el de su actual configuración discursiva vista solo mediante y a través del concepto de habitar; tendremos más bien una *racionalidad contemporánea del habitar*.

Con la imagen que acabamos de describir transmitimos el espíritu del diagnóstico que pretendemos, donde la racionalidad y el archivo son sus últimas escalas. Amén de que los textos de Cortés del Moral describen “racionalidad” de manera sistemática, ofrecemos en su sustitución, una imagen que sintetiza nuestra comprensión, no del texto que es fuente de nuestra inspiración, sino de nuestro objetivo y proceder, de la inspiración misma.

Si recordamos, la pregunta que ya guía nuestro análisis y el objetivo del diagnóstico es la siguiente: *¿Cuál es pues, esa singular existencia, que sale a la luz en decir “habitar” y en ninguna otra parte?* En el primer capítulo implementaremos la descripción de las líneas y puntos relacionados, en los parámetros que aquí establecimos dentro de los discursos ordenados según los tres niveles de composición; al final, en el segundo capítulo haremos un recuento de las relaciones enunciativas y comportamientos discursivos detectados con “habitar”, que a partir de los más regulares podremos describir la o las prácticas discursivas que ahí se forman, para con ello, señalar una respuesta provisional a la pregunta establecida, esto es, señalar la singular existencia contemporánea que sale a la luz en “habitar”, su acontecimiento presente. Decimos de manera provisional pues en efecto, este no es un análisis hasta exhaustivo, y nos faltarían cantidad de herramientas para ofrecer una respuesta absolutamente entera, además que no podemos abarcar más allá de los sectores discursivos que hemos seleccionado. Sin embargo, el diagnóstico será solvente a corresponder con el comportamiento enunciativo-discursivo y conceptual más generalizado, y a través del cual nosotros podremos decidir si las potencialidades del concepto se llenan en su práctica discursiva. Trataremos de insertar una *crisis*, y en ese momento crítico insertado, verificaremos si es posible presionar el concepto hasta que extraigamos de él, al menos, una línea de fuga hacia el seguimiento de su propia potencialidad en función de su discursividad efectiva pero no quedándonos solo con ella. El concepto de habitar es entonces una realidad enunciativa-discursiva-conceptual-empírica en posibilidad de ser construida; construir el acontecimiento-existencia de habitar. Hasta aquí llegará la primera sección de la tesis que debe su conformación y operación a la metodología que análisis que hemos logrado construir en este capítulo cero.

Capítulo 1.- “Habitar” en la Racionalidad Contemporánea

Hemos establecido tres discursos a analizar ordenados según los tres niveles de composición de prácticas discursivas para obtener los comportamientos discursivos y las relaciones enunciativas tejidas en/con “habitar”. Empezamos pues, el trayecto.

1.1.-Sentido común de 'habitar'

Iniciamos con “habitar” así entrecomillado, destacando así su carácter de enunciado y al mismo tiempo suspender las nociones previas del mismo teniendo para su análisis un concepto vaciado de contenido, sin embargo, por los recursos que involucramos en este primer tema sobre el sentido común analizaremos inicialmente el propio término: ‘habitar’, así entre comillas sencillas como la yuxtaposición de signos literales que aparecen el enunciado “h-a-b-i-t-a-r”, e indagar así su comportamiento con los recursos léxico y etimológico; estos recursos se han hecho pertenecer a un análisis de tipo disciplinar lingüístico, con esto, no implicamos que el solo análisis lingüístico sea directamente un examen del sentido común, sino que es necesario invertir los papeles: para tener un análisis más preciso y profundo de las enunciaciones en el sentido común, es posible acceder a ciertos análisis lingüísticos en tanto que pueden aclarar el comportamiento discursivo general del enunciado seleccionado. Esto significa que nuestros análisis tendrán correspondencia con las expresiones que puedan ser encontradas en discursos cotidianos sobre habitar, sin profundizar ampliamente en la descripción especializada de la lingüística; ella es aquí una herramienta descriptiva y no prescriptiva. La lengua es un evento cotidiano, y la lingüística es una forma sistematizada de describir dicho evento. Los diccionarios de la Real Academia Española, (RAE) forman el acervo de documentación sobre la lengua con los que nos apoyaremos. Así, la *entrada léxica* ‘habitar’ para la lengua española se puede encontrar definida históricamente por la RAE.¹⁹

1992 ACADEMIA USUAL	1925 ACADEMIA USUAL	1884 ACADEMIA USUAL	1817 ACADEMIA USUAL	1780 ACADEMIA USUAL
tr. Vivir, morar. Ú. t. c. intr.	tr. Vivir, morar en un lugar o casa.	a. Vivir, morar en un lugar ó casa.	v. a. Vivir, morar en algún lugar ó casa. <i>Habitare</i> .	v. a. Vivir, morar en algún lugar, ó casa. <i>Habitare</i> .

Considerando la entrada léxica, observamos tres relacionalidades a describir de este verbo: 1) atendiendo la especificación sintáctica, vemos que en los dos diccionarios más recientes se señala como transitivo *tr.*, y solo en el último se señala su comportamiento intransitivo *U. t. c. intr.* (útese también como intransitivo), ambos refieren a la forma en que se organiza comúnmente ‘habitar’ con otros términos y esto es aquí la característica enunciativa de una predisposición a la *organización de conceptos* (orden, dependencia, combinaciones), en referencia a su *capacidad sintáctica*; 2)

¹⁹ Instituto de Investigación Rafael Lapesa de la Real Academia Española (2013): *Mapa de diccionarios*. En: <http://web.frl.es/ntilnet> [Consulta: 26/07/2015]

atendiendo a las definiciones, es evidente la tendencia a ser cada vez más breves relacionándose al final solo con “vivir, morar”, lo que pone aquí la característica enunciativa de la tendencia a *formación de su objeto*, su superficie de emergencia y formas de especificación-delimitación del enunciado, en referencia a su *capacidad semántica*, hay que decir que aunque los aspectos sintáctico y semántico se implican necesariamente, los describiremos por separado en tanto que cada uno arroja relaciones enunciativas distinguibles; 3) atendiendo la raíz etimológica que solo se señala en los dos diccionarios más antiguos, con el latín *habitare*, pone la indicación a relaciones históricas del *archivo*, hacia enunciados que probablemente han cesado de ser los nuestros, en referencia a su *indicación etimológica*. Estas tres características detectadas en la entrada léxica de ‘habitar’, son por lo pronto *capacidades* en referencia a cómo se *puede* comportar enunciativa-discursivamente el enunciado desde la descripción lingüística del habla corriente: la capacidad sintáctica aquí solo es “predisposición” pues no pone la efectiva organización de conceptos en los discursos, la capacidad semántica aquí solo es “tendencia” pues no pone la efectiva formación del objeto de ‘habitar’ en los discursos sino pone una pre-formación, y el archivo abierto por la raíz etimológica aquí solo es “indicación” de la dirección donde encontraremos otros enunciados históricos en relación a ‘habitar’, de los cuales habremos de describir en sus relaciones ya que entremos en ello.

1.1.1.- Predisposición a organización de conceptos: sintáctica

Este tema explora las formas en que ‘habitar’ se *puede* organizar con otros conceptos, su capacidad sintáctica como verbo; se puede ver rápidamente que hay una doble capacidad al establecer dos diferentes comportamientos sintácticos, transitivo e intransitivo. Esto, primero establece una jerarquía: puede decirse que su uso transitivo es más común cuando se le describe inicialmente así en su definición y posteriormente, como adicional, se dice que puede usarse también como intransitivo; esta jerarquía se refuerza si consideramos que el uso transitivo está señalado en el diccionario de 1925 y el uso intransitivo se señala solo en el más reciente, el de 1992. Parece ser que el transitivo es el más usado y más tradicional, y el intransitivo el más reciente y menos común. Pero ¿qué significa esta cuestión de la transitividad?

La definición tradicional de transitividad se basa en la existencia de acciones realizadas por un agente (el sujeto) que pasan o se trasladan a un objeto. (...) Léxicamente, los verbos transitivos son verbos que requieren de la presencia de un complemento que complete su significado.²⁰

²⁰ Rodríguez Ramalle, Teresa María. *Manual de Sintaxis del Español*. Castalia, Madrid, 2005. pp. 208, 209. Como ya se señala en esta cita, la participación de términos técnicos de la semántica estructural en los papeles temáticos (agente,

En el uso transitivo de ‘habitar’, no se puede decir simplemente: **la mujer habita*, pues requiere siempre de especificar su objeto: *habita un lugar, habita una casa, habita sus sueños*. El sujeto y el objeto del habitar siempre estarán presentes cuando su uso es transitivo, el *habitante* y *lo habitado*.

En cuanto a los sujetos, normalmente representan una <<causa externa>> (Levin y Rappaport-Hovav 1995 y Demonte 2001), esto es, la transformación que puede sufrir el objeto -tema o paciente- tiene su origen en una causa que ejerce su control sobre el evento y que puede ser un agente, como entidad que realiza consciente y deliberadamente una acción: *Los niños arreglaron su habitación*, una causa o desencadenante no animado de una situación: *El viento reavivó las llamas*, o en ocasiones incluso un instrumento o entidad inanimada que, por mediación de un agente, origina un determinado estado de cosas: *El coche destrozó la valla*.²¹

Así, el sentido transitivo de ‘habitar’ predispone su organización en el discurso a *depender* siempre de un sujeto como su «causa externa» quien lo realiza consciente y deliberadamente, y a un objeto con o en que se realiza; el objeto directo es la básica señal de transitividad: *algún día habitaremos el espacio exterior*. Ahora pasemos a la intransitividad.

Los verbos intransitivos se han caracterizado tradicionalmente como aquellos que carecen de un objeto directo y que solo disponen de un argumento sujeto. Semánticamente, la estructura de un verbo intransitivo es más compleja de lo que puede indicar su representación sintáctica, pues el papel temático del argumento que aparece en la posición de sujeto puede variar desde el agente hasta el tema o paciente (...) mientras que un predicado como *romper* implica la idea de una causa o agente que interviene sobre el paciente transformándolo, en el caso de verbos como *florecer, nacer, estornudar* o *salir*, la acción tiene su origen y recae sobre el único argumento del verbo, que puede ser agente, tema o paciente. Dicho argumento suele poseer una predisposición innata a verse afectado por el verbo. Por ello, estos verbos se denominan de <<causa interna>> (Levin y Rappaport-Hovav 1995, Demonte 2002), pues el origen de la transformación o proceso que afecta al único argumento reside en éste, por oposición a los de causa externa [transitivos] ... Hay verbos de causa interna que poseen como sujeto un paciente afectado, como en *Las flores crecen rápidamente* o un tema, como en *Juan salió precipitadamente*, pero también existen verbos agentivos en los que el sujeto agente tiene la propiedad de ser el responsable de la acción que ocurre en sí mismo, manifestada como un movimiento o como una actividad física interna: *Pedro corre, Los niños gritaron, Juan Sonríe*.²²

tema, paciente, etcétera) es la evidencia de la inseparabilidad de los aspectos sintáctico y semántico; pero en el análisis que vinculamos a la semántica en el subtema siguiente, es característico de la semántica léxica. Esta precisión es para evitar confusión cuando las citas hagan referencias a los papeles temáticos con las palabras “semántica” y “significado”; lo propiamente semántico se tratará en el tema posterior.

²¹ Rodríguez Ramalle, Teresa María. *Op. Cit.* p. 210

²² *Ibidem*, pp. 220, 221

En el uso intransitivo de 'habitar' sí se puede decir simplemente, como lo hará Heidegger: *somos los que habitan*, sin señalar su objeto. Su complejidad es evidente cuando tiene una «causa interna» propia, la que puede coincidir con un sujeto actor deliberado como «agente» pero también a algo o alguien que se ve afectado por el verbo sin participación en ella, el papel del sujeto siendo «paciente» o «tema»; como en los ejemplos de la cita anterior, el verbo intransitivo *florecer* es claro que la causa interna es la “naturaleza” de la flor, su genética, pues solo las flores florecen y para hacerlo no precisan más que permanecer vivas al paso del tiempo; lo mismo sucede con *nacer* o *estornudar*, en que es parte del mismo sujeto hacer esas acciones sin que haya una voluntad decidida en ello, en los otros verbos como *gritar* o *correr*, el papel de sus sujetos es siempre de «agente», pues requieren de una voluntad decidida para ser realizados, aunque sea de forma irreflexiva como *gritar* o *correr despavoridos*. Los casos posibles del uso intransitivo en general, es que su sujeto sea una de tres opciones, «agente», «paciente» o «tema», y puede detallarse en el uso de determinado verbo, como hicimos con correr, gritar y florecer; en el caso de 'habitar' es ambiguo precisar el papel de su sujeto si buscamos la «causa interna» de habitar, por ejemplo, en la proposición de Heidegger “somos los que habitan”: ¿está en habitar su propia “naturaleza”, y el sujeto *nosotros* es «paciente»? O ¿es habitar causado externamente como un acto *nuestro*? ¿naturaleza o voluntad?, estas preguntas no son estrictas, más que establecer una dicotomía de forzosa decisión a uno de los extremos, marca un rango de comportamiento sintáctico-semántico respecto al sujeto del verbo que en medio estará el «tema», lo que se traduce en su comportamiento enunciativo como una predisposición más “libre” en tanto que prescinde de la dependencia a su objeto a diferencia del uso transitivo, al que puede abarcarlo en tanto ambos coinciden con enlazarse a un «agente», pero su vínculo hacia su sujeto también tiene mayor amplitud si este puede ser un «paciente» o «tema», apuntando a causas internas como “naturaleza” o “voluntad” respectivamente.

Podemos destacar todavía otro comportamiento sintáctico. El verbo 'habitar' dicho así, corresponde a su forma en infinitivo y en esa presentación puede comportarse como sustantivo.

... se documentan ejemplos de infinitivos que son auténticos nombres, pues admiten variación de plural, al igual que las categorías nominales: *cantares, poderes, deberes, pesares, atardeceres, haberes, andares*. ... [su] comportamiento, bien como nombres bien como verbos, depende en buena medida de los rasgos sintácticos de la oración en que se insertan... los infinitivos poseen sujetos, mientras que los nombres si poseen estructura argumental, admiten complementos agentivos introducidos por una preposición marca de caso.²³

Así, una frase como **El especial habitar de los antiguos representa un antecedente de la sociedad actual*, 'habitar' tienen un comportamiento nominal o sustantivo, cuando se le señala con el artículo

²³ *Ibidem*, pp. 320, 321

el, admite adjetivación con *especial*, admite complemento agentivo introducido por la preposición *de* y tiene un predicado dominado por el verbo *representa*; es posible también pluralizarle, *habitares*. En este comportamiento nominal puede tanto especificar su objeto con uso transitivo, **el habitar de espacios*, o no hacerlo con uso intransitivo, **el habitar es algo*, donde este segundo uso correspondería a una tendencia de teorización discursiva en que se pretendería definirle de forma circunscrita, y establecer sus características o circunstancias. La enunciación de “habitar” en forma de sustantivo tiene una *tendencia mayor hacia su teorización* en el uso intransitivo.

Entonces, del primer aspecto observado en el proceso histórico de la definición de ‘habitar’ por la RAE, discernimos dos posibles usos sintácticos, sustantivo y verbo, y dos sentidos sintáctico-semánticos, transitivo de «causa externa» como *predisposición a la dependencia* con dos conceptos, un «agente» y un «objeto»; e intransitivo de «causa interna» como *predisposición al enlace* con un «agente» o «paciente». Éstas características apuntan a la doble posibilidad de predisposición organizativa de *dependencia* o *enlace* con otros enunciados en su posible participación discursiva, lo que nos servirá para ver si a lo largo del análisis de los demás discursos utilizan “habitar” de estas maneras o se generan otras, así mismo podremos detectar cuál de las dos predisposiciones se ponen mayormente en operatividad efectiva. Pasamos al siguiente tema.

1.1.2.- Preformación del objeto: semántica

Desde 1780 hasta 1925 los cuatro diccionarios rezan “vivir, morar en un lugar o casa” y en el más reciente de 1992 solo “vivir, morar”. Fácilmente se puede entender la eliminación de la precisión del lugar donde se mora en la definición de ‘habitar’, pues siempre “se mora” en algún lugar o casa; y se puede ver rápidamente que hay una doble capacidad de significado cuando corresponde con dos términos para definirlo (vivir, morar) y que corresponde también con dos diferentes comportamientos sintácticos (intransitivo y transitivo). Así ‘habitar’ es definido con una aparente relación de sinonimia, que supone la comprensión de dos términos, para hallar el término buscado.

Habitar = Vivir, Morar

¿Qué tendría que ser ‘habitar’ para que la reunión de vivir y morar pueda definirle? Si yo vivo en una casa al igual que moro en ella, es evidente que de la misma forma se dice, **habito en mi casa*, sin embargo, ¿puede decirse lo mismo de una bacteria que vive en el intestino de una persona? ¿Es *cotidiano* decir que habita o mora dicha bacteria, pues vive? y, ¿qué decir de cualquier especie animal que vive-mora-habita en su hábitat natural o en el cautiverio de un zoológico?, o bien ¿cualquier ser humano vive-mora-habita ya sea en el espacio exterior, en un abismo submarino, debajo de un puente o un pent-house en una ciudad de primer mundo? ‘Habitar’ como *Vivir, morar*,

“al eliminar las precisiones respecto del sitio habitado, extiende de manera absoluta tanto el sujeto habitante como el sitio habitable” (Huber & Guérin, 1999, pág. 4). Tenemos problemas de precisión. ‘Vivir’ se define en el mismo diccionario como “intr. Tener vida”, señala su uso intransitivo correspondiendo a la «causa interna» del verbo, vivir es tener internamente vida.

Es claro que *vivir* colma el significado de “desarrollo de la vida”, sin embargo, *habitar* no aparece corrientemente calificando lo que todo ente vivo hace, ni siquiera en relación con su lugar de vida: **las células viven en determinados tejidos*, **hombre que vive en la indigencia*, **la bacteria vive en un laboratorio*; difícilmente podría intercambiarse *vivir* por *habitar* en las oraciones anteriores. *Vivir* entonces representa un campo semántico más amplio, puede sustituir a *habitar*, y éste se diluye en *vivir* pues no es posible intercambiarlo en todo contexto, siempre se podrá usar ‘vivir’ por ‘habitar’ y no al revés, con una definición tan pobre no se distinguen sus diferencias, así pierde toda eficiencia y particularidad semántica. *Vivir* parece abarcar *habitar*, lo que no sucede, al contrario.

Ahora en el caso del segundo término señalado en la definición, *morar*, es definido como “intr. cult. Habitar o residir habitualmente en un lugar.”; se señala como intransitivo y de uso “culto”, pero su definición establece que hay una regular circunstancia de *lugar* en su habitual habitar o residir, que no es precisamente su objeto.

...*morada* nos permite indagar el espacio semántico que el Diccionario construye para *habitar*. El hombre tuvo una morada en el edén, “según la Biblia, paraíso terrenal, morada del primer hombre antes de su desobediencia”, pero, después de su vida terrenal, puede aspirar al cielo, “Morada en que los ángeles, los santos y los bienaventurados gozan de la presencia de Dios”. *Morada* y, por lo tanto, *morar*, se vincula, entonces, a lo temporario, a lo accidental, y no a lo sustancial, como lo confirma la definición de golondrino: “El que anda de una parte a otra, cambiando de morada como la golondrina”, y lo ratifica la de domicilio: “Morada fija y permanente”, es decir que es propio de *morar* lo temporario y que, cuando se quiere expresar, con ese conjunto semántico, algo más perdurable, se debe recurrir a modificadores que así lo indiquen: “fijo”, “permanente”, por ejemplo.²⁴

Morar tiene su rasgo espacial en “habitar (...) en un lugar” vinculado generalmente a edificaciones que lo albergan, y su rasgo temporal está en “habitar habitualmente” precisando de un modificador temporal que lo aleja de sentidos tanto de lo efímero como de lo permanente; tiene un sentido temporal indeterminado, pero regular. Entonces lo propio de *morar* es lo temporario y lo espacialmente fijo, y cuando *morar* se define por un habitar temporal y espacialmente determinado,

²⁴ Huber, E., & Guérin, M. A. *Los cambios en las dimensiones semánticas de habitar*. Universidad de Buenos Aires y UAM, Buenos Aires, 1999, p. 6

es solo una presentación de éste, es decir, *habitar* abarca *morar* y no al contrario; es un habitar determinado espacial-temporalmente.

Si *vivir* tiene un significado más amplio que *habitar*, y *morar* tiene un significado más reducido que este, entonces difícilmente podemos decir que estamos frente a sinónimos.

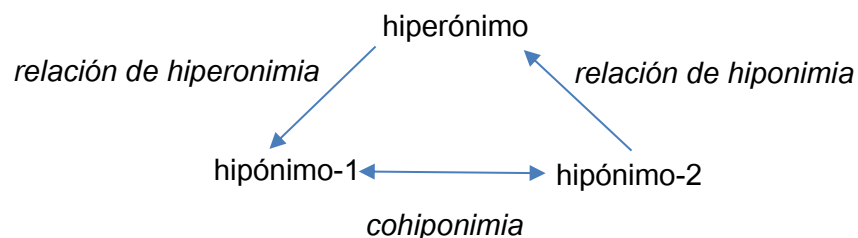
Nosotros entendemos por *sinonimia* la identidad de significado entre dos o más signos lingüísticos. (...) Ha de existir igualdad total de significados, no solo parecido. «Si hay sinónimos... tienen que ser absolutos, porque si no fuesen absolutos, no serían sinónimos» (G. Salvador, 1985:51). (...) ¿Cuándo dos significados son idénticos? Dos respuestas:

- Cuando poseen los mismos rasgos distintivos.
- Cuando sus signos pueden ser sustituidos en todo contexto.²⁵

Confirmamos así que no estamos tratando con sinónimos en la definición instituida de 'habitar', pues no pueden ser sustituidos en todo contexto, y así podemos preguntar ¿estamos tratando con una "definición" como tal? "Uno de los hechos de lenguaje que con mayor furor asalta los sentidos es su capacidad de sustituir unas palabras por otras equivalentes. El fenómeno es tan general que se presenta y se ha presentado en todas sus modalidades, variedades y niveles." (Ordoñez, 1996, p. 117)

Si bien puede ser un tema apasionante el de la semántica, aquí estamos indagando en el comportamiento enunciativo de 'habitar', y la sinonimia no es la relación semántica que puede describir la relación entre 'habitar' y los términos que se ofrecen para definirle; podemos encontrar otro tipo de relaciones semánticas para describir la relación entre estas palabras.

Los significados lingüísticos se estructuran en células de relaciones jerárquicas que se despliegan en dos ejes: el vertical (que va de lo genérico a lo específico) y el horizontal, que agrupa los signos léxicos de un mismo nivel. Al término genérico se le conoce modernamente con la designación *hiperónimo*, mientras que *hipónimos* son sus <<subordinados>>. La relación entre dos o más hipónimos es la *cohiponimia*. *Hiperonimia* e *hiponimia* son dos relaciones orientadas, unidireccionales:

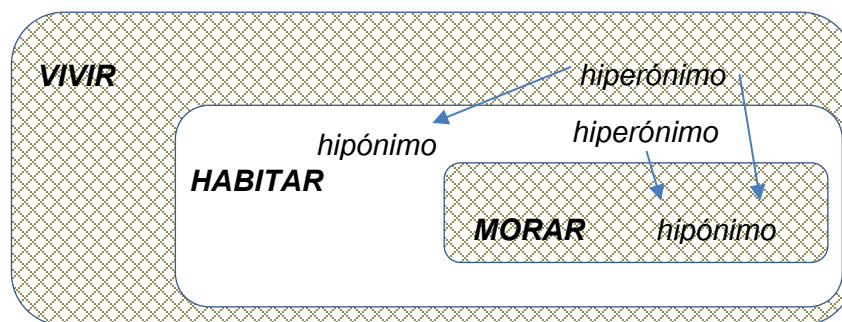


²⁵ Gutiérrez Ordoñez, Salvador. *Introducción a la semántica funcional*. Ed. Síntesis, Madrid, España. 1996. p. 118

Como ya conocía la lógica antigua, *genus* y *species* mantienen relaciones de inclusión, que son inversas, según el punto de vista que se adopte:

- a) *Extensional*: la clase designativa del hiperónimo es más amplia que la de los hipónimos, a los que incluye: la clase de *aves* alberga las de *ruiseñor*, *paloma*, *vencejo*, *milano*, *cigüeña*, etc.
- b) *Intensional*: el conjunto de rasgos que definen al hipónimo incluye las propiedades de contenido que caracterizan al hiperónimo: la descripción de *pino* incluye todos los rasgos que delimitan a *conífera* y, además, otras notas de contenido que lo distinguen u oponen a *abeto*, *pinsapo*, *alerce*, etc.²⁶

Siguiendo este modelo, podemos darle cabida a lo que hemos reflexionado anteriormente, que *vivir* es semánticamente más amplio que *habitar* y que *morar* es un significado de *habitar* que se precisa en la forma temporal de hacerlo con “habitualmente”. Entonces, lejos de señalar sinónimos, la definición instituida nos permite reconocer la relación semántica de hiperonimia-hiponimia con la que podemos concluir que todo lo que mora, habita; pero no todo lo que habita, mora; al igual que todo lo que habita, vive y que no todo lo que vive, habita. Así, *vivir* será la clase que incluye a *habitar*, y este incluye *morar*. Lo representamos gráficamente así:



Resulta provechoso describir las relaciones semánticas donde *morar* sería un hipónimo de *habitar*, pero *vivir* sería el hiperónimo de ambos. En esa consideración, la definición nos ofrece solo el contorno exterior y una parte del significado de ‘habitar’. Solo podemos decir que ‘habitar’ es siempre una presentación del *vivir* y que solo una parte de ‘habitar’ corresponde con *morar*, pero no más.

Entonces, hemos rescatado de la definición instituida, más que una “definición”, un comportamiento semántico en las relaciones de hiponimia-hiperonimia con *vivir* y *morar* que, para nosotros, representan las *superficies primeras de emergencia* del enunciado que siempre es algo vivo, y que puede no ser solo temporario ni fijo, en tanto que *morar* es su especificación con ese sentido. Cuando *habitar* es siempre una presentación de *vivir*, en efecto, nunca diremos “las piedras habitan” o “el agua mora”, lo que señala una *forma de delimitación-contorno* en que la enunciación de “habitar”

²⁶ *Ibidem*. p. 127-128

tiene dependencia de enunciados referentes a “seres vivos”; en este sentido el enlace intransitivo de «causa interna» se inclina hacia el sentido de vivir, sin coincidir enteramente con él. Y cuando morar es una presentación de habitar, un habitar habitual señala también que habitar pudiera no ser siempre habitual; morar que coincide con habitar nunca lo excede, y entonces, entre morar y vivir se establece una *rejilla de especificación abierta* de “habitar” donde queda un espacio en blanco sin especificar con su mediación; morar que es intransitivo, como un tipo de habitar que al precisar una dependencia con el «lugar» y «momento» de su desarrollo, tiene mayor cercanía con el habitar transitivo que el vivir. Así, en el comportamiento de predisposición enunciativa de “habitar” con una delimitación solo de contorno y una especificación interna, el sentido común tiene habilitado un *objeto abierto del enunciado*, su referente no es uno único, sino una zona abierta delimitada externamente por vivir y una parte intermedia determinada espacio-temporalmente en morar, la construcción histórica del objeto del enunciado tiene un alto grado de indeterminación. También podemos destacar que el sentido común se ha construido habilitando la *coexistencia de estos tres conceptos* morar-habitar-vivir, del que habitar como el enunciado intermedio tendrá más inclinación a intercambiarse con los otros, que los otros entre sí, y de estos “morar” tiene mayor tendencia a intercambiarse cuando es señalado como un “uso culto”. Ahora pasamos al siguiente tema.

1.1.3.- Indicación etimológica

A partir del diccionario de 1884 ya no se precisa la raíz etimológica de “habitar” en el mapa de diccionarios usuales, aunque la edición periódica de la RAE marca siempre la etimología correspondiente de cada entrada. En el Diccionario de Autoridades (1734), se recoge que “Viene del Latino *Habitare*, que significa esto mismo”²⁷; vamos pues a *habitare* iniciando con su comportamiento morfológico que es un derivado de otro verbo.

El *habitar* castellano, proviene del *habitare* latino, que es un frecuentativo del verbo *habere* “tener” y cuyo significado básico “tener de manera reiterada”, “tener de manera frecuente”, “poseer”, “ocupar” es una especialización del sentido absoluto de *habere*.²⁸

Habitare viene de *habere*, es su frecuentativo; el frecuentativo es un modo verbal.

La acción que denotan es inherentemente iterativa y solo se cumple si se realiza varias veces, o bien se fragmenta, se parcela o se desdobra entre los argumentos del predicado. El verbo *frecuentar* lleva asociado un componente iterativo (*frecuentar un*

²⁷ Real Academia Española. *Diccionario de Autoridades* (1726-1739) Tomo IV <http://web.frl.es/DA.html>

²⁸ Huber, Elena & Guérin, Miguel Alberto. *Op. Cit.* p. 348

bar) que no se puede expresar de forma dependiente porque se aportaría información redundante (**frecuentar un bar todos los días*).²⁹

Esto lo podemos figurar así: Verbo- *habere* (haber/tener) → Frecuentativo- *habitare* (habitar).

Habitare puede ser un “tener frecuente”, que nos llevaría a coincidir, por ejemplo, con el sentido “habitual” de *morar*, “tener frecuente de habitación”; ahora, si acudimos a la conjugación del verbo *habere* no encontraremos *habitare* por ningún lado, lo cual no significa que no tengan relación morfológica, sino que *habitare* es un frecuentativo construido con otro morfema distinto.

En gramática, “frecuentativo” se refiere a un verbo que indica una acción que se produce por reiteración de una más simple. En latín los verbos frecuentativos se pueden formar del participio pasivo (indica algo que ha recibido la acción). Veamos unos ejemplos:

<u>Verbo</u>		<u>Participio pasivo</u>		<u>Frecuentativo</u>
<i>dicere</i> (decir)		<i>dictus</i> (dicho)		<i>dictare</i> (dictar)
<i>nare</i> (flotar)	→	<i>natus</i> (flotado)	→	<i>natate</i> (nadar)
<i>habere</i> (haber/tener)		<i>habitus</i> (hábito/tenido)		<i>habitare</i> (habitar) ³⁰

Vemos que si bien *habere* da origen a *habitare*, no lo hace directamente sino a través de su participio *habitus* que por supuesto sí está en el cuadro de conjugaciones de *habere*. *Habitus* es la raíz latina de nuestra palabra ‘hábito’. Ahora entendiendo el proceso derivativo que da origen a *habitare*, significa que éste como frecuentativo es la reiteración de *habitus*, el cual a su vez es el participio de *habere*.

Este proceso hace mucha coherencia, sin embargo, no podemos apresurarnos a tomar el español ‘hábito’ dado que es el señalamiento es hacia el latín *habitus*. Veamos su entrada en el primer diccionario latín-español de Antonio de Nebrija, con las siguientes acepciones:

- Abito vestidura. vestis requiere vestidura.
- Abito disposición. habitus. us.
- Abito costumbre buena. mos moris.
- Abituado acostumbrado della. moratus. a. uz
- Abito costumbre mala. cacetbos. i.
- Abito costumbre como quiera. consuetudo.³¹

²⁹ Real Academia Española. *Nueva gramática de la lengua española*. 2009. El aspecto léxico (I). Vol. I. Pág. 1701. [Edición en línea (www.rae.es). Consulta: 26/07/15].

³⁰ Anders, V. et al. *Etimología y gramática de Frecuentativo*. Recuperado de <http://etimologias.dechile.net/?frecuentativo> [Consulta: 26/09/15]

³¹ De Nebrija, Antonio. *Vocabulario español-latino, 1494*. Facsímil publicado por la RAE, Madrid, 1951. p. 15

La única entrada que traduce *habitus* es *abito disposición*, pero en posteriores diccionarios se recogerá un registro ampliado con dispersión de traducciones. Veamos los significados del término latín³² y su legado al español 'hábito' en la RAE³³, para hacer una comparativa:

Habitus: pp. de *habeo*.

1. Aspecto, modo de ser (fisionomía..., actitudes modestas y apacibles).
2. Manera de presentarse, atavío.
3. Condición, estado, carácter (... según la fortuna; ... estilo de un discurso; ... estado de ánimo)
4. [Filos] Disposición o cualidad física o moral adquirida.
5. Vestido
6. Hábito [monacal]

hábito. (Del lat. *habitus*).

1. m. Vestido o traje que cada persona usa según su estado, ministerio o nación, y especialmente el que usan los religiosos y religiosas.
2. m. Modo especial de proceder o conducirse adquirido por repetición de actos iguales o semejantes, u originado por tendencias instintivas.
3. m. Insignia con que se distinguen las órdenes militares.
4. m. Cada una de estas órdenes.
5. m. Med. Situación de dependencia respecto de ciertas drogas.
6. m. Med. Disminución del efecto producido por un medicamento en un organismo, a causa de su administración continuada.

Vamos a señalar los sentidos que permanecen de *habitus* en *hábito*, así como los que se han perdido, relacionándolos con su comportamiento general en el sentido común contemporáneo.

Habitus como “modo de ser y aspecto” (1) parece ser un sentido solo presente en el latín.

Habitus como “disposición o cualidad física o moral adquirida” (4) está presente en el español del siglo XV cuando Nebrija vincula únicamente *disposición* con *habitus*. Este que parece ser el sentido más fuerte de *habitus* en su tiempo, a hoy parece tener algún mínimo rastro solo en la segunda acepción de *hábito*, “modo de conducirse adquirido por repetición o por tendencias instintivas”, esto solo porque comparten el sentido “adquirido” (4). Cuando es señalado por “ser adquirido por repetición”, puede coincidir con *abito costumbre* que Nebrija señala su traducción al latín por *consuetudo*. La acepción de “costumbre” es el sentido más fuerte en el actual sentido común.

Habitus como “vestido o atavío” (2 y 5) y en especial el religioso monacal (6) está presente en varios sentidos de *hábito* (1. vestido, 3. insignias, 4. insignia), que a su vez corresponde con el *abito vestidura* en Nebrija. Esta acepción se traslada completa de latín a español, y aunque es señalada como la primera en la definición de *hábito*, su presencia es pobre en el sentido común actual.

³² *Diccionario español-latín ilustrado*. Vox, Barcelona, 1984. p. 217

³³ *Diccionario de la Real Academia Española (DRAE)*. 22ª Edición, Madrid, 2001.

Las acepciones 5 y 6 de *hábito* corresponden a terminología del discurso médico, que correspondería a una práctica especializada y por lo tanto no perteneciente al sentido común en que estamos aquí aterrizados.

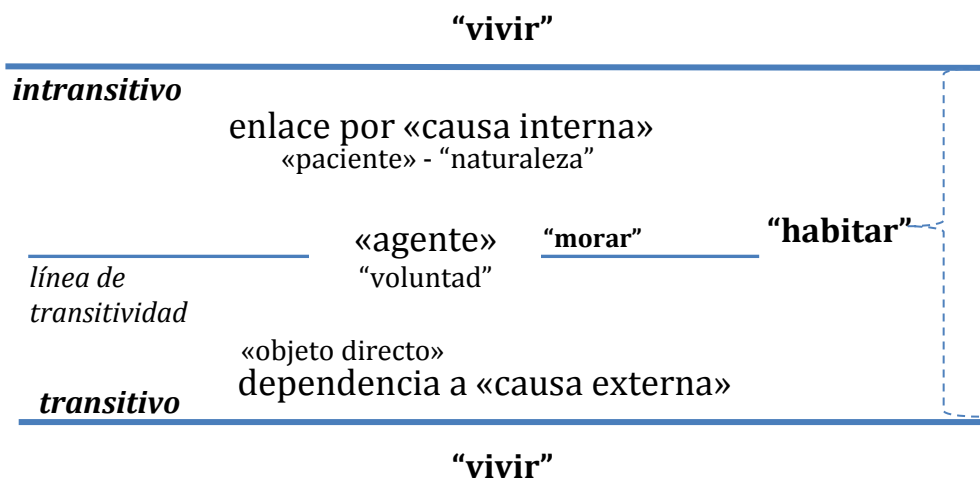
Evidentemente, *habitus* en latín es mucho más extenso en su significado que 'hábito', lo cual nos complica para encontrar, en esta exploración etimológica, el sentido que al "frecuentarse" provoca el *habitare*; no podemos con los datos del sentido común extendido en el tiempo y en las lenguas, encontrar la unidad de significado de *habitus* que al reiterarse produzca *habitare*. Esto por supuesto, no es una situación negativa pues esperamos obtener de la etimología solo *indicaciones* de relaciones enunciativas sobre 'habitar' y las hemos encontrado; de esto solo podemos concluir que la indicación etimológica abre el archivo histórico de habitar que se constata como archivo porque manifiesta una enunciación de habitar que ya no es la nuestra, su relación con *habitus*-hábito; los rendimientos del recurso etimológico solo podrán ser contrastados hasta la evaluación de la práctica discursiva de habitar en el capítulo dos. Habitar se vincula a *habitare* con el sentido de frecuencia de *habitus*, y éste ostenta una cantidad no unificable de significados; como base de ambos enunciados latinos está *habere*. Es momento de pasar a exponer los elementos de 'habitar' en el sentido común ya obtenidos.

1.1.4.- Afiguración de 'habitar'

Hemos descrito el discurso de 'habitar' en el sentido común, referente a su capacidad sintáctica, semántica, e indicación etimológica. Con estas relaciones enunciativas podemos trazar una *figura de enunciación* como la delimitación y capacidad discursiva que se supone corrientemente en su uso.

"Habitar" se puede enunciar como verbo o sustantivo. Partiendo de la preformación de su objeto en su capacidad semántica, el *contorno* de su figura lo pone su referencia a vivir, habitar solo es "vivir" y nunca más que eso; tiene una *zona intermedia* compartida con su referencia espacial-temporalmente determinada con "morar" y lo abarca; el contenido de la figura lo pondría la precisión de su objeto que, al no estar determinado, entonces es un *contenido abierto*. Considerando ahora la predisposición a su organización conceptual en su capacidad sintáctica, la figura se divide en dos por la *línea de transitividad*, en que una mitad se determina por su uso *transitivo* a enunciar como acto *dependiente* de un sujeto «agente», su «causa externa», y realizado en un «objeto directo», el habitante y lo habitado; y la otra mitad se determina por su uso *intransitivo* a enunciar como acto *enlazado* por su «causa interna» con un sujeto que puede ser «paciente» o «agente», "naturaleza" o "voluntad". Así, vemos que el papel de «agente» tiene presencia en ambos usos sintácticos pudiendo tomar el sujeto en cualquier caso, y con ello, toma el centro de la capacidad enunciativa

de habitar borrando el centro de la línea transitividad que aparentemente divide la figura y más bien esta línea señala zonas, pero no las divide o separa. Tenemos así la figuración de habitar, en que el contorno (vivir) pone *coordenadas horizontales límites* y la zona intermedia espacial-temporalmente determinada (morar) está todavía dentro de la intransitividad, pues encontramos la habilitación de dos zonas posibles de enunciación señalada por una coordenada horizontal que tiene la presencia central del «agente» en ambas, y por lo tanto es una *coordenada horizontal latente* a decidir si el uso es transitivo cuando se involucra un «objeto directo» y cuando no, el uso es intransitivo, donde aquí su sujeto se puede comportar como «paciente», así, en tanto su contenido tiene un grado de indeterminación por su objeto indeterminado, solo señalado semánticamente, tenemos que no hay un complemento de otras coordenadas, sean verticales; así tenemos una figura abierta con comportamiento irregular y su figuración también lo es, que para sintetizar esto podemos caracterizar “habitar” en el sentido común como un *enunciado afigurado*, en el sentido de a-figura, “figura abierta” o “figura sin figura”. Para ayudar a la imaginación de esta afigura de “habitar”, la representamos de la siguiente manera:



La afiguración expresa la capacidad enunciativa de habitar y aparece como una *zona de posibilidad enunciativa*, con la cual, se puede hacer un análisis al verificar dónde se localiza alguna enunciación efectiva de un discurso dentro de la “zona”, si corresponde con ciertas características y no otras, si se usa como transitivo, intransitivo, si apunta a morar o a vivir, si en el discurso contemporáneo se precisa su objeto de manera completa o si se le forma con otra configuración. Esta afigura es la representación de la capacidad de enunciación de “habitar” construida históricamente. Con el análisis de los demás niveles de composición, podremos contrastar si esta afiguración abarca o contiene a sus enunciaciones efectivas, o si desarrollan otro comportamiento no encajable en esta zona de posibilidad enunciativa, que de ser así, ampliaría el enunciado; de igual manera podremos contrastar si se aplican intercambios enunciativos inclinados a la sustitución de habitar con sus

términos límite, vivir y morar, o si otros le sustituyen, o bien, si su enunciación es precisa entre discursos.

Si habitar tiene un comportamiento transitivo/intransitivo, en la vinculación histórica con *habitare* verificamos que el latín también comporta la doble capacidad transitiva/intransitiva; así, el latín como antecedente para las lenguas romances contemporáneas, su doble capacidad se mantiene en *abitare* italiano, *habiter* francés, *habitar* portugués; pasando a otras lenguas no romances, tenemos que el alemán *wohnen*, que corresponde a “habitar”, también tiene capacidad transitiva/intransitiva, mientras que *habitare* también es antecedente de su término en inglés que lo pone en *inhabit*, pero este, ha dejado históricamente el uso intransitivo manteniéndose como arcaico, priorizando entonces su uso transitivo para su enunciación contemporánea, esto se puede seguir con su construcción morfológica en tanto que tiene dos partículas “in” y “habit” que si le describiéramos sería un “habitar-en/dentro”, con lo que se le ha establecido desde su mera conjunción de signos, letras en este caso, la predisposición a su objeto directo “habitar-en/dentro *un lugar/cosa*”, y, se le intercambia también de forma común con *dwel*, verbo transitivo. Tener una caracterización relevante en estas lenguas tiene su importancia porque precisamente, algunos de los discursos que aquí convocaremos enuncian “habitar” con la conjunción de signos pertenecientes a otras lenguas, la arquitectura se ha teorizado en la mayoría de ellas, y al respecto de los filósofos, Paul Ricoeur enuncia *habiter* y Heidegger enuncia *wohnen*; y al final en la globalización liderada por la lengua inglesa también se difunde mundialmente los enunciados *inhabit* y *dwel*.

De este modo llegamos a la claridad de que “habitar” es un enunciado, que no se debe seguir exclusivamente por su literalidad castellana ‘h-a-b-i-t-a-r’, sino que atraviesa lenguas, naciones, temporalidades cercanas y remotas, pues igualmente podríamos hacer el recurso etimológico de los términos no romances, inglés y alemán, o más allá, rastrear su enunciación en lenguas no occidentales, no oficiales nacionales, inclusive lenguas artificiales, como el pidgin y las codificaciones no estrictamente lingüísticas, como la informática o el arte. Decir todo esto es para dejar la constancia de la amplitud inmensa que nuestro interés puede llegar a considerar, pero un esfuerzo así sería lo que desde el principio nos referíamos como *exhaustivo* o *absoluto*, cosa que no puede alcanzar a ser el emprendimiento que aquí realizamos. En todo caso, seguir “habitar” en los discursos referidos a las lenguas mencionadas, ofrece una amplia cobertura de la enunciación occidental, si por occidente se entiende el proyecto histórico-geográfico que abarca desde Europa a sus territorios colonizados, donde precisamente, la lengua española es la que tiene mayor presencia entre naciones.

Entonces, hemos llegado aquí a *afigurar* la enunciación de “habitar” en el sentido común contemporáneo como capacidad enunciativa que predispone su enunciación efectiva en el habla cotidiana; de igual manera recibimos indicaciones de su archivo con vinculaciones etimológicas. Una

y otra aportan elementos para su contraste con los otros niveles de composición y así generar líneas generales a esclarecer el comportamiento de su práctica discursiva en la racionalidad contemporánea. Ahora que hemos recibido indicaciones enunciativas de ‘habitar’ en prácticas discursivas del sentido común, cerramos este tema.

1.2.- Práctica especializada de “habitar”: Arquitectura

Hemos señalado esta disciplina, como el referente más importante respecto a “habitar” en las prácticas especializadas, y en ella no existe alguna definición canónica que sea compartida en general por el gremio de arquitectos, pues no tiene una atención seria ni desarrollo formal y sistemático.

Nuestro problema es éste: Los hombres habitan la tierra, ¿Por qué? ¿Cómo? Otras personas podrán respondernos. Mi deber, mi búsqueda, es intentar colocar a este hombre de hoy, fuera de la desgracia, fuera de la catástrofe; situarlo en un mundo feliz, en la alegría cotidiana, en la armonía.³⁴

Lo que sí es compartido en general por este gremio es que “habitar”, junto con “arquitectura”, son los conceptos más importantes de esta disciplina, entendiéndolo de varias formas como la meta, esencia, complemento, etcétera.

Por tanto, el hombre con su capacidad de habitar en todas sus facetas, es el centro, por qué y para qué del hacer arquitectónico. Aceptando lo anterior, el concepto de lo habitable es el concepto rector de todo el proceso de producción de las obras arquitectónicas.³⁵

Aquí que caracterizamos el discurso de la arquitectura como práctica especializada, es de esperarse conforme a su descripción en el tema 0.2.2, que “su origen y sustento no se encuentran en el examen metódico de principios generales ni su meta es la organización sistemática de sus conocimientos operantes” y por lo tanto no se encontrará tratamiento específico sistematizado de “habitar”, lo cual no es obstáculo aquí, pues estamos para atender las relaciones de enunciación que se tejen con “habitar” dentro del discurso. La disciplina está construida por un acervo teórico de 500 años, a partir del siglo XV en que se traduce y publica el texto *Los diez libros de Arquitectura* de Marco Vitruvio Polión, fechado en el siglo I antes de nuestra era. Este es el único texto antecedente de toda la teoría

³⁴ Le Corbusier. *Precisiones, Hacia un estado actual de la arquitectura y el urbanismo*. Poseidón, Barcelona, España, 1979.

³⁵ Ramírez Ponce, Alfonso. *La Habitabilidad*. En: www.dtic.upf.edu/~rramirez/Arponce/LaHabitabilidad.pdf revisado el 27/09/2014. Citar a este arquitecto, más que por su autoridad en la disciplina arquitectónica, responde a su oferta de una definición aceptable regularmente para cualquier teorización en la arquitectura.

arquitectónica, y sigue siendo su referente principal hasta el día de hoy. En él se establece la definición de su disciplina:

La Arquitectura es una ciencia: que debe ir acompañada de mucha variedad de estudios y conocimientos por medio de los cuales juzga de todas las obras de los demás Artes que tienen relación a ella. Adquiérase con la teórica y con la práctica. (...) Estas dos partes son de tal modo necesarias, que los Arquitectos que intentaron llegar a la inteligencia de su Arte con solo el ejercicio, por mucha que fuese su fatiga, jamás hicieron gran progreso: ni tampoco le lograron los que con solo el estudio de los libros y la meditación pensaron conseguirle.³⁶

En relación a esto, la disciplina promueve su reproducción discursiva en función de la duplicidad entre teoría/práctica, y así reparte subjetividad produciendo arquitectos teóricos y/o prácticos, y así mismo, también genera ámbitos institucionales de su discurso aglutinándolos según su tendencia, historia y pedagogía como áreas teóricas, construcción y proyecto como áreas prácticas, así mismo, también divide internamente cada ámbito institucional en esa dupla, por ejemplo: teoría de la construcción y práctica pedagógica. Vamos a tener esta dupla en mente para ver sus consecuencias en su enunciación de “habitar”, en que, de primera instancia, los discursos que atendemos aquí son los que la disciplina establece como “teóricos”, que el primero es el de Vitruvio.

En este texto precursor, “habitar” es mencionado solo descriptivamente: “Y finalmente, las demás gentes y naciones disponen sus cabañas para *habitar*, poco más o menos, del modo referido” (Vitruvio, 1787, p. 29); en este sentido, hay también términos morfológicamente relacionados cuando refiere a *habitación* como espacios arquitectónicos, *habitadores* a quienes dan uso concreto a los edificios, *habitantes* a los hombres o animales que *habitan*³⁷ en un lugar determinado, e *inhabitado* a un lugar no ocupado por personas. Con esto, se enuncia “habitar” con una amplitud semántica suficiente para caracterizar la ocupación de espacios construidos y la residencia comunitaria/individual en un lugar determinado, lo que revela solo su uso transitivo. Pasamos al siguiente tema para empezar a describir las relaciones involucradas en la enunciación que indagamos.

³⁶ Vitruvio Polión, Marco. *Los diez libros de Arquitectura*. Trad. del presbítero Don Joseph Ortiz y Sanz, Imprenta Real de Madrid, 1787. Libro II, Capítulo I, p. 19 “Llámense *Prácticos*; los cuales no se extienden a más, que ejecutar lo que el Arquitecto les ordena, y mandarlo a los Albañiles. (...) Vitruvio al fin del Lib.V llama *Officinator* al albañil que ejecuta lo que el arquitecto inventa.”

³⁷ “El filósofo Eurípides (...) dijo que el aire y la tierra, la cual fecundada por las lluvias, produjo el género humano y las especies de animales que la *habitan*”. *Ibidem*. Libro VIII, proemio, p.188

1.2.1.- Escisión discursiva: "alojar"

Siguiendo la lectura de Vitruvio, la arquitectura se define como "ciencia", entendida como "conocimiento", con principios teóricos y prácticos para construir edificios; se establecerá así que "arquitectura" no coincide con "edificios", "Escribiendo yo este tratado de Arquitectura, destiné el Libro primero para referir las ciencias y disciplinas que la adornan (...) Luego [en el segundo libro] no se refiere de qué partes se componga la Arquitectura, sino del origen de los edificios, de su promoción y progresos." (Vitruvio Polión, 1787, p. 30). La arquitectura como ciencia, diferente de los edificios como cosas construidas, es la otra escisión que aparece y que ahora vamos a seguir.

Si "habitar" no es mencionado en esta primera escisión fundamental ni se incluye en los principios de la arquitectura-ciencia o de los edificios, vamos a extrapolar a que la arquitectura se aplica sin "habitar", no lo precisa para estar en la mente de los hombres como conocimiento que es, y si bien lo que se "dispone para habitar"³⁸ es el edificio, éste depende del conocimiento para construir y de la técnica que se instrumenta en la propia construcción; veremos si esta extrapolación es acertada. Vayamos a la descripción de Vitruvio sobre el "mito del origen de los edificios" y cómo se comporta "habitar" ahí que, vale decir, la arquitectura mantiene vigente dentro de su discurso "teórico" y atraviesa todos sus ámbitos discursivos institucionales actuales. En el segundo libro, "Del principio de los edificios" se lee: "Los hombres en los antiguos tiempos nacían en las selvas, grutas y bosques como fieras, y vivían sustentándose de pastos silvestres." (Vitruvio, 1787, p. 28), y llegó el día en que un fortuito *incendio* de "cierto bosque" hizo que los hombres huyeran espantados; cuando el incendio se mitigó, los hombres volvieron y lograron rehacer el *fuego* para conservarlo, lo que les motivó a convocar otras gentes para informar mediante señas las utilidades del fuego; *reuniéndose* los hombres en torno al fuego, empezaron a formar vocablos y posteriormente palabras, lo que hizo que comenzaran a *hablar* "estableciendo para ellos su idioma". Habiendo inventado el fuego, el habla y la vida común, "hallándose aptos con sus manos y articulaciones para tratar fácilmente cuanto querían" empezaron a hacerse *cubiertos* de ramas, con virgultos y lodo hicieron donde *guarecerse* y *cavaron* cuevas. Observando estos *abrigos*, fueron avanzando en erigir cada vez mejor logradas chozas, *enseñándose* unos a otros, generando varias formas de construcción de "habitaciones"

³⁸ Hay una parte del texto en que el "habitar" parece tener capital importancia cuando se dice "la distribución en los edificios debe siempre adaptarse a sus habitantes" (Vitruvio Polión, 1787, p.13), sin embargo, la frase refiere a hacer un debido empleo de los materiales, sitio y económico gasto respecto al edificio, y no interesa por tanto, tener en cuenta a los habitantes como personas sino como perfiles de diseño para disponer formal, material y distributivamente los edificios en función de quien los usa: ciudadanos comunes, adinerados, ilustres, comerciantes, gobernantes. Aseveramos esto en función de que la mención sobre la "adaptación a los habitantes" es sólo una frase que corresponde al segundo punto de la última de seis características de las que consta la arquitectura (1. ordenación, 2. disposición, 3. simetría, 4. euritmia, 5. decoro y 6. Distribución).

distintas entre ellas en función de los lugares y los materiales disponibles, pero “las demás gentes y naciones disponen sus cabañas para *habitar*, poco más o menos, del modo referido.” (Vitruvio, 1787, p. 28). Este mito del origen de los edificios es la descripción más importante y fundamental dentro de la disciplina, establece una sucesión de hechos en que aparece “habitar” textualmente hasta el final; tiene su mero inicio en un evento fortuito y repentino, con el que se detonan eventos esenciales para el hombre, y como mito que es no se puede indagar más allá de lo que dice, y cae en inefabilidad. En consideración al evento fortuito, se establece que antes de ello, el hombre tuvo que ser salvaje viviendo en contextos naturales: selvas, grutas y bosques; dejando de ser salvaje, posterior al control del fuego, habla y vida común es que surge repentinamente la arquitectura como los *conocimientos* para construir, e inmediatamente después, “empiezan” a construir rudimentarios edificios, consolidando la *ciencia*, el *conocimiento*, de la arquitectura: construyen los primeros edificios y se van enseñando unos a otros, mejorándolos. Solo después de tener los edificios construidos es que son habitados.

La narración del mito tiene *una organización de conceptos* derivados por escisión:

salvajes → hombres → arquitectura (construir) → edificio → habitar

El primer concepto se escinde, hay “salvajes” y hay hombres que conocen el fuego, habla y vida común, posteriormente “hombres” se escinde entre los que construyen por tener la arquitectura (conocimiento) y los que no, posteriormente “arquitectura” se escinde en quienes enseñan los conocimientos y los que los aplican construyendo edificios, y finalmente, con el edificio construido, se llega a la derivación de éste a ser habitado por los hombres: se protegen, se guarecen en estos “abrigos”. El primer concepto se escinde derivando en uno segundo que guarda características del primero al tiempo que establece su univocidad y una identidad diferenciada desde una naturaleza derivada. Tenemos aquí el primer comportamiento discursivo, como la *línea de derivaciones por escisión*, y esto configura la *persistencia histórica en los temas* cuando se abunda en el mito para afianzar su identidad discursiva, se hace del mito un *discurso institucionalizado*; por ejemplo, en el siglo XVIII Boullée se refiere así a la fundamentación de que la concepción de la obra precede a su ejecución.

Nuestros primeros padres no construyeron sus cabañas sino después de haber concebido su imagen. Esa creación que constituye la arquitectura es una producción del espíritu por medio de la cual podemos definir el arte de producir y de llevar a la perfección cualquier edificio.³⁹

³⁹ Boullée, Etienne-Louis. *Arquitectura. Ensayo sobre el arte*. Traducción de Carlos Manuel Fuentes. Gustavo Gili, Barcelona, 1985. p. 41-42

La primera y más fundamental escisión es la de salvaje y hombre sobre la escisión entre naturaleza/hombre, partiendo de que en el fondo el hombre es parte de la naturaleza, pero tiene ya una naturaleza distinta y su identidad no responde a la del otro término que se le opone; este tipo de escisión no es especial de la arquitectura, puede hallarse en otros discursos, y, por lo tanto, “habitar” en la arquitectura, se inserta posterior a una relación fundamental de escisión que le precede.

El hombre lucha contra la naturaleza para dominarla, para clasificar, para estar a gusto, en una palabra, para instalarse en un mundo humano que no sea el medio de la naturaleza antagonista, sino un mundo nuestro, de orden geométrico.⁴⁰

De esta escisión tajante, la línea de derivaciones parte del hombre en un sentido progresivo y cronológico en relaciones condicionales que aún en sus características propias: sin fuego no hay reunión, sin reunión no hay comunicación, sin comunicación no hay conocimientos, sin conocimientos no hay arquitectura, sin conocimientos no hay transmisión de ellos, sin transmisión de conocimientos tampoco hay arquitectura; entonces la arquitectura puede existir, y se crea cuando los hombres “empiezan” a construir edificios; en un momento muy corto aparecen sucediéndose: la arquitectura, los edificios y el habitar, cada uno con su identidad que les separa: conocimientos, cosa construida, uso de la cosa. Todos derivados pero distintos entre sí, no para asignarles una autonomía que les separe del proceso, sino para reconocerles la identidad que les diferencia sin llegar al extremo de aislarles, pero sí poderles reconocer su momento propio. De ninguna manera se puede separar un concepto de su previo, “no habría edificios si no hubiera arquitectura”, y aunque tampoco debiera separarse un concepto de su posterior, “la arquitectura se dirige siempre a construir”, el ordenamiento conceptual del mito implica una sucesión cronológica derivativa, en que para que surja uno requiere del anterior pero no del posterior: primero hay un conocimiento, luego un cosa producida técnicamente y al final un uso del cosa; este fundamento mítico posibilita la disciplina a tratar con máxima atención su objeto principal, los conocimientos que son la arquitectura misma; “al final, la arquitectura existe y puede verse en sí misma, aunque no haya construido algo; un arquitecto puede perfectamente ser arquitecto sin jamás haber construido, sin haber producido habitar”.

“Habitar” es, por tanto, consecuencia de la arquitectura a partir del proceso originario-mítico, *la línea de derivaciones por escisión*, y es de donde recibirá su sentido más básico cuando se hacen menciones de, “disponer *cubiertos* de ramas”, “hicieron donde *guarecerse*” y “observaban estos *abrigos*”, implicando en cada una el sentido primordial de la “protección” como lo que sucede dentro y por los edificios. Un *cubierto*, un *abrigo* y un lugar donde *guarecerse*, remiten a cosas construidas que *protegen* artificial y pasivamente al hombre, lo apartan de la naturaleza; la “protección” es el pilar que atraviesa y afianza la identidad del tema de “habitar” como condición a ser cumplida por todo

⁴⁰ Le Corbusier. *El espíritu nuevo en arquitectura, En defensa de la arquitectura*. Comisión de Cultura del Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, Murcia, 1983.

edificio desde las primeras construcciones rudimentarias hasta las actuales. Una vez que esta condición se cumple, puede surgir cualquier otra actividad en el edificio pues la protección permanece, pasando a segundo plano. La situación donde la protección está presente como condición cumplida, se expresa con “alojar”; *alojar* o la actividad de alojamiento que forzosamente debe ser cumplida, no describe o especifica un desarrollo activo de los individuos, se refiere al mero *estar-dentro* de los edificios en general y esa es la imagen más básica de “habitar”, que es generalizada a toda la humanidad solo a partir de la generalización de la arquitectura.

(...) Verdaderamente es un gran tema, porque abraza todo el ambiente externo de la vida humana; no podemos escapar de ella aunque lo intentáramos pues somos parte de la civilización, y ella representa *el conjunto de las modificaciones y alteraciones operadas sobre la superficie terrestre*, a la vista de las necesidades humanas, exceptuando el puro desierto. (Traducción y cursivas nuestras).⁴¹

En ese sentido, *edificio construido* implica toda modificación material artificial que separa fundamentalmente los dominios de naturaleza y hombre (habla-cultura, comunidad-sociedad o fuego-tecnología); siguiendo esta primera y más fundamental escisión conceptual en naturaleza/hombre mantenida sobre el tema de la “protección”, el edificio, será generalmente un volumen hermético que confina al habitante, pero también es edificación toda artificialidad alojante: los límites establecidos por superficies artificiales como caminos, urbanizaciones, iluminación artificial, barreras y territorios estatales, sagrados o culturales, que materialmente delimitan lo construido por el hombre separándolo del agreste estado del espacio natural mismo que se ha de considerar desde siempre, como amenazante y hostil (inclemencias climáticas y animales depredadores).

Con todo esto, tenemos una *coexistencia de conceptos* tendiente a sustituir “habitar” por “alojar”, o por cualquiera de sus sinónimos que refieran a la fundamental “protección”: refugiar, abrigar, proteger, cobijar, resguardar, guarecer, aposentar, albergar. Cuando alojamiento o cualquiera de sus sinónimos se intercambia por “habitar”, es porque ya está funcionando la *línea de derivaciones por escisión*: arquitectura que es conocimiento para construir y el “habitar” que es alojamiento para protegerse, se vinculan en la “práctica” de ‘habitar un edificio’. Originariamente el hombre que tiene ya el conocimiento de arquitectura no está alojado, es hasta el primer alojo construido que se inaugura el “habitar”. Pasamos ahora a otro comportamiento discursivo en el siguiente subtema.

⁴¹ Morris, William. *Hopes and fears for art. (V.) The Prospects of architecture in Civilization*. 1880. Recuperado en línea en: <https://www.marxists.org/archive/morris/works/1882/hopes/chapters/chapter5.htm> [Consulta: 19/03/14]

1.2.2.- Condicionamiento enunciativo: "utilidad"

Vitruvio, como «el» pilar del discurso de arquitectura, es referido en el texto *Introducción a la arquitectura/conceptos fundamentales* (2001) ya del siglo XXI, escrito por algunos de los autores hispanohablantes más importantes de teoría arquitectónica; en la pluma de Ignasi de Solá-Morales, se recupera el mito Vitruviano para re-describir la relación originaria entre arquitectura y "habitar":

La cabaña primitiva es según Vitruvio el referente originario para entender qué es la arquitectura. De esta actividad de cobijo, resuelta a partir del uso de los materiales que proporciona la naturaleza, nacen técnicas, pero también ideas enlazadas con la forma de vivir. El hecho de que la cabaña sea el lugar permanente donde se reúnen los seres humanos, alrededor de los hechos artificiales primigenios como son el fuego y la palabra, llevará a Vitruvio a pensar que *la arquitectura nace cuando el hecho de habitar se establece en un lugar y con unas condiciones artificiales determinadas a través de unos conocimientos que denominaríamos arquitectura. La casa, como el lugar primordial del habitar, estaría en el origen de la arquitectura.*⁴²

Vemos aquí una intervención en el discurso que consiste en introducir una participación protagonista a "habitar" que no está presente en Vitruvio. Ahora, si simplificamos el fragmento en cursivas de la cita anterior, podemos leer que "la arquitectura nace cuando el habitar se establece en un lugar (...) a través de la arquitectura"; pareciendo que "habitar" es el enunciado decisivo, es evidente como de él se regresa en círculo a la arquitectura que, solo a su través, establece el habitar; y simplificando aun más la cita sin perder su sentido, se leería "la arquitectura nace... a través de la arquitectura": auto-referencia y circularidad que deriva del uso del mito como fundamento.

Derivado del comportamiento de *escisión*, aparece claramente la anteposición de la arquitectura como condición *básica* y el edificio como condición *inmediata* de habitar en una relación enunciativa específica, su *enunciación condicionada*. Cuando el "habitar" precisa de una construcción que la origine, como la choza, ello quiere decir que antes del edificio no hay tal "habitar", pues los hombres previos a la construcción de edificios son descritos como "fieras". Así entendido, la arquitectura viene a ser un punto originario de humanidad y civilización, "habitar" es un rasgo del progreso humano, que depende en todo sentido de los edificios y de la arquitectura como origen histórico, como discurso y como realidad presente. Atendiendo al mito, hay un momento en que los hombres solo son salvajes, otro en que llegan a ser hombres no-salvajes, otro en que llegan a la arquitectura, otro en que llegan a tener edificios y solo hasta el final es que los hombres ya no salvajes, *habitan* los edificios construidos por la arquitectura. Entonces no puede haber hombres sin haber habido un estado de salvajismo, pero puede haber hombres sin arquitectura; no puede haber arquitectura en

⁴² De Solá-Morales, Ignasi y otros. *Introducción a la Arquitectura, conceptos fundamentales*. UPC, Barcelona, 2001. P

el estado de salvajismo, pero puede haber arquitectura sin edificios; no puede haber edificios sin arquitectura, pero puede haber edificios sin “habitar”; pero el hombre no puede “habitar” sin edificios, y estos no pueden existir sin arquitectura que los construya.

A partir del condicionamiento del “habitar” a brotar solo en y por el edificio, se pone énfasis más allá del estar-dentro-pasivo como mero alojamiento, sino en comprender *cómo* se da éste como *traspaso* al estar-dentro-activo en el edificio, refiriendo al edificio siendo *útil* para el habitante. Con esto, podemos atender la célebre fórmula Vitruviana que caracteriza toda construcción y que resuena en toda la teoría arquitectónica: *Firmitas, utilitas et venustas*, los “edificios deben construirse con atención a la *firmeza, utilidad y hermosura*” (Vitruvio, 1787, p. 14)⁴³. Siguiendo estas tres categorías, se puede vincular a casi toda teoría histórica de la Arquitectura: la firmeza-solidez conseguida con el conocimiento técnico aplicado en la construcción, la belleza a partir de preceptos estéticos-estilísticos aplicados en las formas arquitectónicas, y la utilidad o uso del edificio por sus habitantes o quienes lo hayan encargado. Manteniéndonos con Vitruvio, define que la utilidad “... se conseguirá con la oportuna situación de las partes, de modo que no haya impedimento en el uso.” (Vitruvio, 1787, p. 14). Esta “utilidad” que los arquitectos posteriormente han reflexionado, ha adquirido otras características que extienden el breve tratamiento que Vitruvio le otorga ocupando capítulos y libros enteros al respecto, así como frases definitorias: “La arquitectura... dimana propiamente del *vacío*, del espacio *envuelto*, del espacio *interior*, en el cual los hombres *viven y se mueven*.” (Zevi, 1948, p. 20), así como una frase de Frank Lloyd Wright dentro de su manifiesto *Por la causa de la arquitectura* de 1928, repetida como frase célebre, “El ambiente interno, el espacio *dentro del cual se vive*, es el hecho fundamental del edificio, ambiente que se expresa al exterior como *espacio cerrado*.”.

Aparece “vivir” sustituyendo a “habitar” congruente con su entrada léxica, refiriendo al acto de utilizar espacios cerrados pero transitables dentro de los edificios, y se expresa la relación unilateral de uso objetual de la construcción por los sujetos habitantes; la arquitectura construye edificios, posteriormente se utilizan viviendo en ellos o habitándolos. Dentro de la *coexistencia de conceptos* en que ya está “alojar”, se habilita entonces una adicional sustitución de “habitar” por “utilidad” o por cualquiera de sus sinónimos que refieran a la actividad dentro o por el edificio: uso, instrumento, medio, conveniencia, función. Cuando utilidad o cualquiera de sus sinónimos se intercambia por “habitar”, es porque ya están funcionando las relaciones de *escisión* y *enunciación condicionada*. Veamos otra relación que constituye al discurso de arquitectura en el siguiente subtema.

⁴³ La bibliografía al respecto es la mayoritaria en la arquitectura, el mismo texto citado de Ignasi de Solà-Morales se estructura siguiendo esta triada Vitruviana, por aportar otro ejemplo ilustrativo, refiérase a: M. Roth, Leland. *Entender la arquitectura: sus elementos, historia y significado*. Gustavo Gili, Barcelona, 1993.

1.2.3.- Reducción enunciativa: "habitabilidad"

En nuestro trayecto hasta aquí, el edificio es "el que se habita", y "habitar" es lo que sucede *en* los edificios (alojamiento) y *por* los edificios (utilidad). "Habitar" se va tornando cada vez más una característica de los edificios que se concreta en otra sustitución especial con un término construido con su mismo enunciado, ahora por "habitabilidad"; en su definición por la RAE se dice "*Cualidad de habitable que (...) tiene un local o una vivienda*", entonces, efectivamente se le está convirtiendo ya en una característica del edificio, y para que esto suceda, morfosintácticamente tiene que ocurrir que el verbo 'habitar' se le sufije para comportar como adjetivo en 'lo habitable', aquí "lo" refiere al edificio, y posteriormente se le vuelva a sufijar para comportarse como sustantivo en 'habitabilidad', y aquí la referencia al edificio ya no es un externo "lo" sino que se funde en la misma palabra. Este comportamiento léxico concreta enunciativamente el trayecto de habitar comportándose cada vez más condicionado por el edificio, y no dudamos en decir, que quizás esta es la única descripción disponible al respecto, pues la constitución teórico-histórica de la arquitectura registra el término de "habitabilidad" solo en fechas muy recientes, y se intercambia arbitrariamente con "habitar", sin un discurso que lo justifique. Esto también ingresa a la *coexistencia de conceptos* en que ya está "alojar" y "utilidad", "habitar" es sustituido por "habitabilidad" y al hacerlo, ya están funcionando las relaciones de *escisión y enunciación condicionada*, pero esta nueva sustitución expresa una relación enunciativa totalmente directa sobre habitar al utilizarle en la construcción morfológica de un nuevo enunciado; con la doble acumulación de sufijos, aumentan en cantidad sus letras, pero su relacionalidad se dirige sesgada y unilateralmente a "edificio", las relaciones enunciativas posibles del verbo habitar se reducen como cualidad dependiente de aquel, y así se ejerce una *reducción enunciativa*. El hecho de que disciplinalmente sean intercambiables estos dos términos, expresa la reducción enunciativa que sufre el habitar que no se ha examinado específicamente, ahora, queda inaccesible estando recluido y, tapando el paso a su reclusión, está plenamente habilitada la "habitabilidad" para el discurso de la arquitectura, que tampoco se le examina metódicamente, pero su reducción está expresada en su mera constitución morfológica con la que se llega a la fijación del enunciado a expresar una cualidad que solo tiene un objeto arquitectónico, ser habitable. Cualquier cosa que sea "habitar" está ya reducida a ser una cualidad del edificio.

Por tanto, el análisis de la *habitabilidad*, como cualidad de lo habitable, es el eje vertebral y común denominador de las actividades transformadoras del proceso, la investigación programática, el proyecto, la construcción, la habitación y la valoración arquitectónica.⁴⁴

⁴⁴ Ramírez Ponce, Alfonso. *Op. Cit.*

La sola enunciación de “habitabilidad” concentra escisión, condicionamiento y reducción de habitar, como *delimitación del objeto* disciplinar de la arquitectura, el “eje vertebral” que se comporta como término técnico inclinado al discurso práctico de la disciplina en la generación y fijación de metodologías operativas técnicas, tendiendo un puente con el discurso teórico alrededor del mito Vitruviano. Teóricamente la habitabilidad surge *por* los edificios (alojamiento-escisión), prácticamente la habitabilidad se desarrolla *en* los edificios (utilidad-condicionamiento), el “en-por edificios” es otra forma de describir la habitabilidad (reducción).

En atención a su constitución teórica, la arquitectura ordena el discurso y todas las actividades humanas están desde siempre comprendidas como “habitabilidad” en función a la misma arquitectura, que las describe siempre de forma empírica, fáctica y mensurable, pues cada actividad humana es la descripción de aquello que hacen los seres humanos, pero solo por-en los edificios. Y en atención a las metodologías de la práctica disciplinar: diseño, construcción, inmobiliaria, restauración, urbanismo, historia, etcétera, “habitabilidad” es *un término técnico* que refiere a la generalidad vacía “vivir en edificios”, en tanto que puede significar cualquier cosa, pero se ocupará concretamente cada vez para convocar, aglutinar y desglosar una serie de *actividades humanas* concretas: deporte, educación, gobierno, presidio, vivienda, etcétera; así, preguntar por la habitabilidad, es requerir el conjunto de actividades que se llevan a cabo en el edificio. Con esto se establece un *programa arquitectónico* que enlista actividades con sus correspondientes exigencias espaciales de mensurabilidad, de mobiliario, ventilación, etc. y con esta herramienta, se realizará un proyecto de diseño o la evaluación de un edificio construido. “Actividades humanas” también ingresa a la lista de la *coexistencia de conceptos* que sustituyen, en este caso a la “habitabilidad” y, por lo tanto, a “habitar”, cuando sucede esto, es que ya están funcionando las relaciones de escisión, condicionamiento y reducción. Con este comportamiento de habitabilidad que hace de habitar su equivalente, adquiere el puesto prioritario que se anunció desde el inicio de este análisis del discurso arquitectónico y que ya se confirma. Si la habitabilidad ha sustituido a habitar, es momento de pasar a la última operación discursiva que le atraviesa.

1.2.4.- Encubrimiento discursivo: “función” y “necesidad”

Hemos llegado a la habitabilidad como objeto de la disciplina, enunciado que opera tanto en su teoría como en su práctica, aquí que parece hemos llegado a una suficiente descripción de la enunciación de “habitar” en la arquitectura, es importante integrar un par de enunciados más al campo de conceptos coexistentes que le sustituyen, “función” y “necesidad”; para esto vamos a recuperar un fragmento de una cita anteriormente convocada de Ignasi de Solá-Morales cuando menciona lo siguiente en relación al mito Vitruviano:

La cabaña primitiva... de esta actividad de cobijo, resuelta a partir del uso de los materiales... nacen técnicas, pero también ideas enlazadas con la forma de vivir.

Esta especial frase pone de manifiesto los enunciados que hemos detectado: “actividad” como desarrollo activo del habitante y expresión de la “habitabilidad”, “cobijo” como sinónimo de “alojar”, las “ideas” y “técnicas” como conocimientos que es la “arquitectura”, “uso de los materiales” en la construcción de “edificios”, y propiamente “forma de vivir” en tanto la “utilidad” del edificio. Pero ahora ponemos atención en el enunciado “resuelta”, que articula dos límites, “aquello que se resuelve” y “lo ya resuelto”; aquello que se resuelve son las “necesidades” y lo ya resuelto viene a ser la “función”. Así, “resolver” puede ser enunciado con sus sinónimos: satisfacer, solucionar, solventar, cubrir, proveer, cumplir, responder, y cualquiera de ellos expresa la relación entre necesidades y funciones.

Un arquitecto no ha de ser meramente un *satisfactor de la necesidad* de contar con un espacio, sino que lo ha de hacer de modo que se vean *cubiertas* no solo las necesidades físicas, si no también haciendo caso a una perspectiva histórica, estética, cultural, social y técnica. Cuando un espacio *cumple* con estas características es considerado un espacio arquitectónico.⁴⁵

Entonces, la relación positiva entre necesidades y funciones es lo que revela a la arquitectura como arquitectura. “...la arquitectura es solo un medio o un instrumento que tiene una finalidad exterior, la satisfacción de las necesidades espaciales del hombre habitador.” (Ramírez. 2001, p. 1). En este sentido, “necesidades” es enunciado instalado como el prioritario y fundamental de esta disciplina construida durante poco más de cinco siglos y medio, como podemos leer en las siguientes frases atribuidas a arquitectos de diferentes tiempos y lugares: León Battista Alberti en su texto *De Re Aedificatoria* de 1452 dice que “La arquitectura responde a las necesidades más propias del ser humano”, mientras que Viollet Le-Duc en 1868 aporta que “La utilidad se dirige a las costumbres de una época, a las necesidades de un periodo”, y más recientemente, según las palabras del arquitecto Ibo Bonilla, recogidas en conferencia de la LXXXII Asamblea Nacional de la FCARM en 1977, donde establece que “conocer esas necesidades es la tarea inicial de la arquitectura, luego esculpir el espacio para satisfacer necesidades físicas, emocionales y espirituales, protegiendo el resultado con una piel armónica con la estética, técnicas y sitio, del momento en que se realiza”. Aquí aparece una operación discursiva relevante en cuanto la *forma de encadenamiento* de los conceptos.

Si hasta aquí habíamos seguido una coexistencia de conceptos con la guía en las sustituciones de “habitar”, ahora tenemos una deliberada *técnica de intervención en los conceptos* que consiste en la reescritura del discurso Vitruviano; si el texto de este autor pilar de la arquitectura está fechado en los inicios del siglo I, la disciplina de arquitectura contemporánea debe su inaugural construcción, sí

⁴⁵ De la Rosa Erosa, Eduardo. *Introducción a la teoría de la arquitectura*. Red 3er milenio, México, 2012. pp. 141-142

a este texto, pero en su traducción moderna a mediados del siglo XV en Italia heredera de la tradición romana, con la que se funda el movimiento *renacentista*. En el texto vitruviano no se encuentra ninguna enunciación literal de “necesidad”, y lo que ha sucedido es que los primeros tratadistas del renacimiento reescribieron a Vitruvio insertando este enunciado como el más relevante para la arquitectura (en el cúmulo de citas anteriores está la mención de Battista Alberti en este sentido). Desde la inauguración moderna del discurso arquitectónico en el renacimiento, su construcción histórica con continuidad hasta nuestros días ha girado en torno a la elaboración del enunciado “necesidad”, con la principal estrategia de extraerlo por implicación de la “protección” que sea implicado de las menciones literales “abrigo/cubierto/guarecer” en el texto Vitruviano; en este sentido, los 500 años de arquitectura moderna le han impuesto a Vitruvio el enunciado “necesidad” resultando en una continuidad histórica artificialmente elaborada llegando a representar dos milenios desde la tradición romana; en esto podemos constatar que a partir de su traducción y hasta el siglo XIX, los arquitectos teorizan apoyándose en la glosa de Vitruvio y construyen edificios utilizando motivos clásicos romanos, ya sea en su fidelidad neoclásica o en su distanciamiento barroco o ecléctico, pero manteniendo sus prerrogativas básicas. Entonces, la “necesidad” no es un enunciado guiado por su literalidad en textos, sino porque está presente en todo edificio construido con preceptos disciplinares neo-vitruvianos, los que mantienen referencias al estilo clásico por “necesidad”.

En su nivel más primario, la arquitectura ha de preocuparse por dar satisfacción a las necesidades básicas de cobijo, que, como ya se ha tratado, se descubre en sus orígenes; y se mantiene a lo largo de la historia, no solo como una constante ideológica que da testimonio de la esencia del hecho arquitectónico, sino también como una permanente demanda a la que dar respuesta.⁴⁶

Entonces en nuestro análisis, la “necesidad” construida así como fundamental en su *reescritura* moderna, se antepone a todo enunciado dentro de la coexistencia de conceptos, iniciando con la “protección” que encontramos como pilar de la persistencia temática; en este sentido, la protección existe, no porque se construyeron los primeros cubiertos, sino porque es una necesidad que preexiste a la construcción y a cualquier otra necesidad, enunciado con el que se le llamará al alojamiento o cualquiera de sus sinónimos, a la utilidad o cualquiera de sus sinónimos, cualquiera de las actividades humanas, en último término, también a la habitabilidad/habitar. Con esto, la “necesidad” está en el centro de la coexistencia de conceptos rigiéndola, y a la vez, la “necesidad” articula y desarrolla la identidad temática del discurso de arquitectura; esto quiere decir que si hemos podido seguir en la lista de conceptos coexistentes a habitar, ello es porque se puede intercambiar con los otros en viceversa, pero al respecto de la necesidad, esta puede sustituir a habitar pero no en

⁴⁶ Ramón, Antoni. *Función*. En: De Solá-Morales, Ignasi y otros. *Op. Cit.* p. 112

viceversa, no participa realmente en la fundación del campo conceptual, y la necesidad viene a establecerse como prioritaria, anterior y fundante, con lo que *encubre* las operaciones discursivas que se le aplican a “habitar” pues, ella es la respuesta última. ¿Cuál sería la causa de que la arquitectura construya edificios habitables?”, se respondería inocentemente “porque se necesitan”, pero los arquitectos lo describen de forma más elaborada, como el caso de Aldo Rossi que declara en 1968 “Creo que se puede decir que los principios de la arquitectura, en cuanto fundamentos, no tienen historia, son fijos e inmutables, aunque las diferentes expresiones concretas sean diversas, y diversas las respuestas que los arquitectos dan a cuestiones concretas”. Aunque siempre se antoja “habitar” para describir el origen y destino de la arquitectura, a partir de aquí ya no se requiere pues ha llegado la necesidad como el enunciado rector absoluto.

La “necesidad” es enunciado originario, por eterno y universal, que motiva y ha motivado la construcción desde siempre y cada vez. La arquitectura recibe de ella su relevancia pues al ser ella ciencia o conocimiento, sí de las técnicas de construcción, pero fundamentalmente que es el modo de conocimiento de las necesidades a las cuales dar respuesta mediante la construcción; a la construcción también se le antepone ser una necesidad, y con ello, tenemos solo un diálogo entre necesidades y conocimientos (arquitectura) como base de la disciplina. Ahora, la arquitectura soluciona necesidades pero solo materialmente y eso es mediante las funciones arquitectónicas de los edificios, “función” viene a ser el destino de “necesidad”, hacer funcionales los edificios.

Pero el problema de la *función* en la arquitectura consiste, fundamentalmente, en su indefinición o, dicho de otra manera, en la pluralidad de facetas que puede abarcar su significado: del estricto programa de actividades a la función psicológica, representativa o simbólica.⁴⁷

Como práctica especializada que es, no se encontrará ni se requiere un examen metódico o sistematizado sobre ninguno de los enunciados origen y destino de la arquitectura, “necesidad” y “función”, más bien, ellos operan discursivamente en su mera enunciación sin desarrollo teórico, y ese tratamiento no lo echa en falta la disciplina para poder ser operativa. En la constitución teórica, se establece que la arquitectura responde a las siguientes necesidades generales: físicas, funcionales y estéticas (correspondientes con la triada Vitruviana), y, dependiendo del contexto de cada discurso concreto y subjetividad de cada autor, se añadirán de entre otras, algunas de las siguientes: sociales, biológicas, espirituales, económicas, ambientales, espaciales, psicológicas, culturales, perceptuales, tecnológicas, históricas, urbanas. Al abarcar a los demás enunciados coexistentes se podrá justificar cualquier actividad humana como necesidad: deporte, gobierno, presidio, entretenimiento, ocio, contemplación, e inclusive se llegará a considerar que los deseos,

⁴⁷ Ramon, Antoni. *Función*. En: De Solá-Morales, Ignasi y otros. *Op. Cit.* p. 111-112

intereses, fantasías, caprichos o disparates individuales, deben ser considerados *necesidades subjetivas* con igual jerarquía teórica que cualquiera de las mencionadas antes.

Un edificio puede ser útil sin por ello resultar hermoso, o por el contrario, puede resultar de una gran belleza estética aun cuando su utilidad sea cuestionable o no satisfaga las necesidades subjetivas del usuario. (...).⁴⁸

En su aplicación práctica, la “necesidad” viene a dominar el programa arquitectónico, que desglosa las actividades desarrolladas o a desarrollar en el edificio en cuestión, para llamarse también “programa de necesidades”; con esta herramienta, se enlistan “necesidades” específicas del proyecto que se trate, pudiendo o no corresponder con las generales-teóricas; de ahí se sigue el observarles abstraídas para poder determinar cuantitativamente las relaciones entre habitantes y edificios, y así instrumentar los datos duros que ha de tener un edificio habitable para su diseño o su evaluación: m² de espacio público o privado, elevaciones, instalaciones, lúmenes, temperatura, mobiliario, vegetación, colores, ritmo; con esto se generan los parámetros concretos para el diseño o evaluación de edificios, habilitando un discurso sobre su funcionalidad. Así, la arquitectura se sirve importantemente del diálogo con las demás ciencias que le suministran herramientas teóricas y metodológicas para analizar las necesidades y funciones de forma cada vez más amplia y abarcante.

El *programa de necesidades* va a desembocar en el *diagrama de funcionamiento* que es el que va a ser concretamente aplicado en la construcción o intervención en los edificios materiales. El diagrama de funciones desglosa “espacios” que generalmente corresponde con los tradicionalmente prefigurados y responden a prácticas institucionalizadas en la racionalidad contemporánea: baño, sala de tv, local comercial, carretera, cárcel, escuela, fraccionamiento, ciudad, metrópolis, etcétera. Cada uno de estos espacios se describe como “función”, y si bien pueden ser descritos también como “utilidad” o cualquiera de sus sinónimos, la “función” tiene una inclinación predominantemente “práctica” al usarse como término técnico, comportamiento que también tiene “necesidad”, el que también tendrá sinónimos operativos: requerimientos, exigencias, demandas, reflejos; en este sentido, si intercambiamos “resolver” por “reflejar”, la arquitectura refleja necesidades en edificios funcionales, y con ello podemos describir el comportamiento teórico de los enunciados hallados: originariamente, la arquitectura primitiva construye chozas como reflejo de la necesidad de protección, al ser un “reflejo”, la necesidad preexiste, y es la arquitectura quien la conoce, determina y formaliza para reflejarla en una configuración material que le corresponde, el edificio viene a ser un ‘contenedor’ interactivo de la necesidad humana que satisface y refleja; la necesidad religiosa es previa al templo donde funciona el culto, la necesidad económica es previa al banco funcionan los préstamos y cobros financieros, la necesidad deportiva es previa al estadio donde funciona el fútbol, la necesidad estética es previa a la función emocional del barroco. La necesidad es el enunciado

⁴⁸ *Ibidem.* p. 90

que teje una línea de continuidad desde las más antiguas construcciones conocidas, hasta los actuales procesos de construcción globalizados y tecnológicamente avanzados; con esto, la arquitectura encuentra su dinamismo en buscar reflejos materiales para satisfacer las nuevas necesidades contemporáneas.

El sueño moderno de la estandarización parece encontrarse seriamente amenazado por la tendencia creciente de los habitantes de espacios construidos/estilos de vida a reinventar los diversos modos de ocupación de dichos espacios en formas inéditas. (...). Se impone la articulación de nuevos paradigmas que determinen un entorno más fluido y adaptable que tenga en cuenta las nuevas *necesidades* y preocupaciones de esas heterogéneas ciudadanías del presente que comparten un espacio común.⁴⁹

En este sentido, la arquitectura desarrolla parámetros teóricos de discriminación dentro de sí misma; aunque la arquitectura usa la “necesidad” para incluir todo vestigio de construcción antigua en cualquier parte del mundo como arquitectónicas, porque habrán sido construidas al ser necesitadas, esta denominación de arquitectónico no se concede automáticamente a todo edificio actual, si la respuesta a las necesidades se determina insuficiente en un edificio y este no es funcional, teóricamente no se puede denominar arquitectura el acto que lo construyó, ni arquitectónico ese mismo edificio. Desde sus inicios como disciplina moderna hasta hoy, un cierto sector de su gremio ha mantenido una distinción tajante respecto los edificios construidos con preceptos no disciplinares: “Arquitectura” con mayúscula diferente de arquitectura, mera construcción, tectónica, tradición, regionalismo, autoconstrucción, o lo vernáculo.

No, las construcciones vernaculares no pertenecen a la arquitectura. Yo distingo estrictamente entre edificios subordinados a la tradición y arquitectura como disciplina teórica e innovadora, basada en la separación de diseño y construcción. (...) Se requiere de un arquitecto o de un teórico para incluir edificios vernaculares dentro del dominio de la arquitectura. No puede haber arquitectura sin autor como punto de referencia.⁵⁰

Si todo edificio es habitable, y si solo la arquitectura produce edificios, pero no todo edificio puede alcanzar el rango de ser arquitectónico, entonces, ¿no será habitar lo que sucede en esos edificios no disciplinares?, y si no, entonces, ¿hay hombres que usan edificios, pero no habitan?, o ¿será más bien que esos edificios no son edificios?, o ¿son los hombres los que no son hombres? La respuesta disciplinar a estas preguntas sería que hay edificios arquitectónicos diseñados bajo preceptos disciplinares y hay edificios que no son arquitectónicos, lo que decide esto es si las

⁴⁹ Weil, Benjamin. *El cambio de los paradigmas del urbanismo y arquitectura en la era de la información*. En: Revista Habitar 3er. Núm, Mediateca Expandida, LABoral, España, 2010. p.14-15

⁵⁰ *La autopoiesis de la Arquitectura*. Patrik Schumacher en conversación con Loreto Flores. Revista de Arquitectura núm. 23, Facultad de arquitectura y urbanismo. Universidad de Chile. 2011.

necesidades se reflejan en el edificio, y para llegar a eso, debe haber un arquitecto que sabiendo de arquitectura pueda llevar a cabo tal reflejo; “habitar” como tal no participa en esas determinaciones, sino en cada caso siendo sustituido por otro enunciado. Con esto, se pone de manifiesto el *encubrimiento enunciativo* que la serie de sustituciones pone sobre “habitar” interceptándole cada vez, y que culmina con la dupla necesidades-función, dejando a aquél sin relevancia en la constitución fundamental del discurso, aún que se proclama su importancia central.

(En itálicas destacaremos las operaciones enunciativas y discursivas hasta ahora descritas en este análisis). Es entonces que, si se quiere considerar el papel teórico de la habitabilidad, ella está *condicionada* a desarrollarse en el edificio, que por estar *escindida* no participa ni en la necesidad, ni en la arquitectura, ni en la construcción, ni en la función, sino posterior a todo ello de forma ya programada, ella es una consecuencia mecánica con un desarrollo estático, en tanto que solo se desenvuelve por haber ese espacio arquitectónico; la habitabilidad es el desarrollo mecánico-estático pero eficiente de la actividad humana proyectada a realizarse en un edificio necesitado de diseñarse para ello. Y su papel práctico, se desempeña *reducidamente* como una lista de actividades humanas que corresponden con el edificio que sea puesto en cuestión, pero no tiene papel metodológico riguroso, pues esa lista depende directamente del programa de necesidades y contribuye solo a describir secundariamente el diagrama de funciones, por lo que habitabilidad sí viene a ser un término con aplicación técnica, pero tiene mayor participación como recurso retórico en las descripciones especializadas de la praxis profesional.

El encubrimiento de “habitar” no debe ser entendido aquí como si se ejerciera una acción de mala fe discursiva que oculta un concepto de su verdadero significado, consiste más bien, en su desistir de tratar teóricamente su enunciado, construyéndose uno en correspondencia a su constitución como práctica especializada, es decir que, la disciplina tiene una operatividad plena en la racionalidad contemporánea con la prioridad de “necesidades” y “soluciones” como estructuración de su discurso. Para finalizar la descripción de las operaciones discursivas, seguimos con la pregunta, ¿de dónde vienen concretamente las necesidades que cada arquitecto ha de satisfacer mediante un edificio habitable, o sea, cual es el origen concreto del habitar?

1.2.5.- Concreción del encubrimiento: “usuario” y “cliente”

Al decir que la arquitectura responde a las “necesidades humanas más propias”, la disciplina sigue a Vitruvio mismo cuando hace referencia a los dos destinos concretos de la proyección de edificios:

- 1.- a quienes estarán destinados los edificios para utilizarlos.
- 2.- a quienes encarguen la construcción.

Y después de dos mil años, estos dos destinatarios corresponden palabra a palabra con lo que el diseño teoriza actualmente bajo los términos de: el “usuario” que utiliza los edificios y el “cliente” que encarga la construcción. El *usuario* es la unidad básica de análisis espacial de la arquitectura y se aplica como una figura humana abstracta en un espacio geométrico determinando así las medidas, mobiliario y elementos constructivos que el edificio integrará en su solución programática, es decir, los usuarios de espacios *funcionales* donde realizar *actividades* que satisfagan *necesidades*. Aquí, a la pregunta ¿para qué se construyen edificios?, se responde: se construyen para utilizarlos por los usuarios. Por otro lado, el *cliente* es la figura económica que motiva la praxis profesional del arquitecto, quien solicita del diseño y construcción de un edificio para sus propias necesidades e intereses; esto prepara al estudiante a que la práctica concreta de su profesión, implicará la entrevista y diálogo con personas concretas que han de concebirse como “clientes”, quienes expresarán sus propias demandas en el proyecto y tendrán que ser traducidas por el arquitecto a elementos constructivos en función de la preparación y talento de este. Aquí, a la pregunta ¿por qué se construyen edificios?, se responde: se construyen porque alguien los requiere y paga, los clientes.

Es común asociar en el mismo individuo a quien encarga un edificio con quien lo va a utilizar, porque generalmente se piensa más en casas que en otro tipo de edificio; en este caso, el cliente encargaría el diseño y construcción de su casa a un arquitecto, y es él quien va a utilizarla. Pero no siempre coinciden el *usuario* y el *cliente* en la misma persona concreta, como cuando se proyecta un edificio destinado al uso público y/o comercial; en este caso el cliente requiere un edificio de estas características, pero no para su uso personal, sino para el uso de otras personas e inclusive él mismo podría nunca visitar dicho edificio, entonces, el “usuario” viene a ser la figura abstracta que personifica las necesidades teóricas generales que se traducen mayormente en las funciones tradicionales institucionalizadas: baño, comedor, escuelas, bar, fraccionamientos, ciudades, mientras que el “cliente” es una personificación concreta de necesidades específicas ponderadas por él mismo, y pueden o no corresponder con las que la disciplina enlista, por ej. exigiendo dar prioridad a lo que la disciplina considerará “necesidades” económicas, arreglando el proyecto para que resulte en mayor ganancia monetaria, o a “necesidades” axiológicas, como la de representar sus propios valores aunque sea en detrimento de otras necesidades, como las físicas cuando se reducen las dimensiones a extremos criticables o aplicando materiales de menor calidad.

Si el cliente es la fuente única de las necesidades concretas que la arquitectura ha de atender en la práctica, entonces, él aparece como el origen concreto del habitar, el determinante y único motivante de la construcción de edificios cuando es su unidad económica, y el usuario es la unidad geométrica que determina la forma del edificio motivado a su producción por el cliente; esto, hace trasladar el discurso de la arquitectura disciplinar al campo del intercambio comercial. En ese sentido, la categoría de *consumidor* vendría a sintetizar los dos términos, si partimos de una definición general

de *consumo* como “el uso de los bienes económicos para satisfacer necesidades”⁵¹ la arquitectura sería una actividad económica que produce bienes satisfactorios de necesidades y, con ello, el *usuario* es el *consumidor del espacio construido* que utilizando espacios arquitectónicos satisface necesidades iniciando con el alojamiento, y el *cliente* es el *consumidor de servicios* prestados por el arquitecto. Los consumidores de arquitectura solo toman la forma de habitantes en tanto usuarios, lo que separa y enrarece la habitabilidad como motivación de la construcción, no se construye para la habitabilidad sino para satisfacer necesidades, es decir, sí se construye también para la habitabilidad, pero porque ella es una necesidad. Las “necesidades del cliente” es la explicación de la arquitectura para su motivación de construcción y quien determina desde el principio y hasta el final la forma de la habitabilidad. La habitabilidad desligada de la fundamental motivación del proyectar y construir, y derivada de una construcción discursiva que pone en el mito Vitruviano su fundamentación, nos permite ofrecer una definición de habitar construida aquí desde la enunciación de la arquitectura:

«Consumo ocupacional de edificios»

Con esto terminamos la descripción de las operaciones discursivas-enunciativas que permiten enunciar “habitar” a la arquitectura en su propia forma, o más bien, la habitabilidad. Desde el mítico origen de la arquitectura hasta la descripción actual de los procesos arquitectónicos, la habitabilidad surge del edificio cuando es habitado, o más bien, cuando brinda *alojamiento*; el proyecto se realiza en función de la habitabilidad, o más bien, en función de las *necesidades* del *usuario* y del *cliente*; las necesidades se concretan en la habitabilidad, o más bien, en *actividades humanas*; en el eficiente llevar a cabo de las actividades humanas se garantiza la habitabilidad, o más bien, la *utilidad* arquitectónica; la correspondencia entre las necesidades y las actividades expresan la habitabilidad, o más bien, de las *funciones* que el edificio cumple; las funciones cumplidas por usuarios concretos en el edificio construido son, ahora sí, entendidas ya precisamente como *habitabilidad*. En cada caso, “habitabilidad” viene a ser sustituido por un término técnicamente más apropiado ahí donde su sentido es amplio, caso contrario sucede cuando el sentido viene a ser concretamente técnico y descriptivo que, para llegar a ella, la arquitectura establece una serie de condiciones que corresponden a su operar práctico y formación disciplinar, descrita por su cuerpo teórico:

La arquitectura es el conocimiento para diseñar-construir edificios que...
se suministra por la disciplina de arquitectura, la cual...
produce arquitectos en la academia, los cuales...
conocen e identifican las necesidades propias del ser humano, las cuales...
son expresadas por el cliente en una solicitud de servicios profesionales, para...

⁵¹ Lidón Campillo, Jesús. *Conceptos básicos de economía*. Universitat Politècnica de Valencia, España, 1998. P. 49

interpretarse por el diseñador en un usuario geométrico abstracto, para...

generar la utilidad del edificio, mediante...

la configuración de funciones arquitectónicas en un proyecto ejecutivo, y así...

llevar a cabo la construcción de un edificio, y así...

sea ocupado por los usuarios reales, y entonces...

se establece la habitabilidad en el edificio, por necesidad.

La habitabilidad es a la vez los requisitos técnicos de la arquitectura y lo que todo ser humano hace en/por los edificios, que se sostiene a partir del mito Vitruviano; sin embargo, a partir de su teorización se antojan hacer una serie de cuestionamientos:

Si el origen de la arquitectura fue el primer edificio ¿cómo enseñaron arquitectura los primeros hombres a los demás en el planeta, étnica y lingüísticamente distintos? O si no hay tal enseñanza, ¿la construcción de casas es inherente a todo ser humano? Porque si es así, ¿por qué no se construyeron casas desde el principio sin necesidad de vivir salvajemente en la naturaleza? O si no es inherente ¿qué de especial tienen los hipotéticos primeros constructores a diferencia de las demás comunidades humanas que seguían o siguen siendo nómadas?, ¿es una cuestión exclusiva de la arquitectura dar protección al hombre?, ¿sin edificios el hombre como tal se halla indefenso?, o más allá, ¿solo el hombre se hace un cobijo externo?

Igualmente podemos preguntar a la habitabilidad: si se dice que el habitar primigenio está en la primera choza construida ¿cuál es la comprensión de la forma de existencia de los seres humanos anteriores, qué concepto refiere a su realidad?, ¿debemos seguir pensando en la noción lineal de salvajismo-civilización?, ¿se explica la historia de la habitabilidad a partir del recuento histórico de formas arquitectónicas y sus contextos de producción?

Si la habitabilidad es de todos los seres humanos que habitan ¿cómo su motivación se entiende solo por clientes de un intercambio comercial con diseñadores profesionales que dan forma a sus requerimientos? Si las necesidades que urgen a la disciplina a darles respuesta son las nuevas y emergentes de las sociedades modernas ¿será porque considera que las necesidades anteriores a estas están ya resueltas conceptualmente con su forma de entenderlas y resolverlas? ¿Podría sostenerse que los edificios y ciudades presentes están ya resolviendo las necesidades humanas y por ello urge responder a las nuevas?

¿Qué decir de la realidad que viven las formas de vida humanas no determinadas a edificios arquitectónicos, por ejemplo: la indigencia, vida rural, trashumancia o el nomadismo; es que en ellas no hay habitabilidad?

Si los habitantes solo habitan arquitectura, ¿en qué lugar conceptual quedan los ocupantes de cosas construidas y diseñados bajo preceptos no-disciplinares? En ese sentido, ¿se sostendría

todavía hoy la discriminación conceptual hacia la autoconstrucción y demás producción cultural autóctona o vernacular?

Estas preguntas, son un divertimento que ponen a prueba el discurso de la arquitectura. Por supuesto, no se plantean seriamente, pues esta disciplina como práctica especializada, no construye su discurso con el objetivo de generar “conocimiento” generalizado y sistemático, sino solo el que le corresponde a su propio marco de acción; propiamente, la disciplina se desentendería de dichos cuestionamientos primero, porque anteponiendo las necesidades como base fundamental de su discurso sumado a su concreción en el consumidor económico, puede formular respuestas satisfactorias para sí, y en segunda instancia, si se hace mella en su fundamentación teórica sobre un mito, se respondería que igual el mito no es un recurso apropiado a su constitución formal disciplinar y que es inaccesible su comprobación o refutación histórica, pero en todo caso, la “realidad” dicta que así es en la práctica: primero se diseña, luego se construye, y después se habita. Dicho esto, ya aparece la relevancia discursiva de la división teórica/práctica, al separarles, puede que la teoría no aporte conocimientos profundos, pero en la práctica se comprueba su decir y, por lo tanto, la práctica adquiere un carácter no solo dominante en su discurso sino de autovalidación disciplinar. Pero acaso considerando que su marco de acción no se limita solo a su interna constitución sino que participa de todo el espacio del discurso de la racionalidad contemporánea difundiendo su enunciación de “habitar”, valdría sugerir un examen a sus conceptos; hallando el comportamiento enunciativo de habitar en la arquitectura no podíamos dejar de apuntar este divertimento y conjeturas como ejercicio final, pues estamos en el propio análisis de habitar y no de la disciplina como tal, y por tanto, aquí culmina la exposición del trayecto descriptivo de dicha enunciación, y así seguimos al siguiente tema que sintetiza las relaciones enunciativas-discursivas halladas que, en suma, constituyen lo que llamaremos: *extraontologización*.

1.2.6.- Extraontologización de “habitar”

Escisión-condicionamiento-reducción-encubrimiento-concreción es la reunión de relaciones enunciativas operantes en “habitar” resultando en que éste no ostenta ningún estatuto propio, cada vez viene a ser sustituido, derivado y colmado por cualquier otro enunciado de una lista formada discursivamente pero no teorizada, no aclara internamente en el discurso cuál es la constitución o el papel de “habitar” sino solo sus sustituciones. En este sentido, “habitar” sigue siendo un acontecimiento enunciativo que consiste en la reunión unificada de todas las relaciones ya descritas, y vamos a plantear su sumatoria en una sola operación conceptual singular, misma que para nombrarla, nos requiere la construcción de un neologismo ad-hoc; describiremos primero las partículas que lo constituyen:

- *Extra-*, prefijo que significa en su primera acepción ‘fuera de’.
- *Ontología*, aquí aplicada, no como una rama especializada de la filosofía, sino todo a discurso que lleva a cabo a su manera y en sus términos, la pretensión de definir el ser de un ente.
- *-izar*, sufijo que significa ‘convertir en’
- *-ción*, sufijo que significa ‘acción y efecto de’.

Extraontologización: desconexión ontológica, al definir el ser de un ente con un ente externo a él; la enunciación de un ente es inaccesible a cualquier ontología en tanto se le hace derivar de otro ente.

Antes de describir la operación conceptual que señala este neologismo, vamos a justificar su construcción. Empecemos por lo más llamativo, el uso del término “ontología”; resulta evidente que si estamos en la perspectiva del discurso-enunciado, podríamos llamarle tranquilamente “extraenunciación” o “extraconceptualización” de forma más apropiada técnicamente, pero en esto, asumiremos el riesgo de usar “ontología” porque consideramos que el acontecimiento que estamos por señalar tiene una magnitud de intensas proporciones que merece un máximo llamado de atención. Empecemos por aclarar que el fenómeno básico al que apunta todo *enunciado* consiste en ser una *modalidad de existencia*, en la formación sistemática del objeto al que hace referencia no lo señala como designación posterior ni lo prefigura como adivinándola, se constituyen mutuamente; en este sentido coinciden “enunciado discursivo” y “concepto filosófico” cuando ambos apuntan y perfilan el *acontecimiento*. Si hay un “habitar” enunciado a la manera como lo hace la arquitectura, al mismo tiempo sucede una real vivencia de ese “habitar” y solo esa; vale, pero “ontología” no refiere al “ser de cualquier ente particular”, si se pretende seriedad y rigurosidad filosófica es necesario ser precisos en el uso de los términos; a eso responderemos, claro, observamos que utilizar “ontología” debería remitir en cada caso, a la reflexión radical que da cuenta de los principios generalizables del ser en general a cualquier ente en particular, y es en ese sentido que una ontología seria y rigurosa no puede dejar de lado su relación con cualquier ente particular aunque no lo mencione o detalle, así, todo ente particular tiene estatuto dentro una ontología, no es externo o invisible a ella y por lo tanto, todo ente está dentro de ella. El estatuto de un ente particular, su modalidad de existencia, es posible de ser definido en una ontología concreta y el término “extraontologización” expresa precisamente que no hay ontología concreta que pueda definir “habitar” en tanto que una cantidad de enunciados van a venir a sustituirle en cada caso, van a hacerle derivar e interponerse si se quiere definir su estatuto, entonces podrá participar de cualquier ontología, de todas las ontologías o de ninguna, porque siempre estará, al menos, “edificio”, “construir”, “arquitectura” y “necesidad” interponiéndose con el acercamiento, siempre de manera injustificada. Entiéndase que nuestro neologismo no pone una determinada ontología, sino que muestra que a aquello extraontologizado se le niega la posibilidad de dar con su estatuto, y no hay ontología que pueda relacionar directamente con el habitar extraontologizado porque no tiene un estatuto propio sino el que le define

otro ente particular, la arquitectura-construcción está anteponiéndose a cualquier intento de acceder al habitar, sin establecer la claridad de su dominio; la extraontologización es la suma de operaciones que evitan el tratamiento puntual sobre el cómo y porqué habitar es una mera consecuencia mecánica y estática del edificio, sino que lo dan por hecho. Para enfatizar, no estamos diciendo que se le pueda hacer una ontología particular a cualquier ente, al habitar en este caso, sino que este ente es inaccesible desde una perspectiva ontológica porque se le escinde, condiciona, reduce y encubre discursivamente, es decir, real y vivencialmente, y así pierde relevancia filosófica y teórica-discursiva, y eso sería el peor de los efectos que le pueden suceder a un enunciado, el desaparecer injustificadamente del espacio del discurso en general, es decir, desaparecer su posibilidad de ser experimentado. Este carácter de acontecimiento real está ya implícito en la perspectiva discursiva que adoptamos, pero queremos dejarlo lo más claro posible, con el uso de este neologismo y por lo tanto, en este tema intercambiaremos “enunciado” por “ente”, siguiendo dicho objetivo; y en efecto, ningún enunciado tiene identidad única ni cerrada, pero en este caso es necesario también hacer lo más evidente posible que aquí como en ningún otro discurso, se le imprimen tantas dependencias condicionantes a la enunciación de “habitar” que no tiene identidad en absoluto, y es necesario ser claros al respecto. Con todo lo anterior, aclaramos también que no se pretende una disputa con la longeva historia de las ideas respecto a una nueva postura en el término “ontología”, su uso aquí es más bien del análisis del discurso que de la tradición filosófica, por lo que no debiera haber una polémica al respecto del uso del término en relación con tal o cual autor, tal o cual sistema, precisamente porque no estamos pugnando por una ontología determinada, sino en pocas palabras, denunciar con este neologismo la imposibilidad de vincular cualquier ontología con el enunciado-concepto extraontologizado, denunciar pues, el despojo de realidad posible a un ente por medio del discurso. Dicho esto, procedemos a su descripción.

Extraontologización, entonces, es la operación realizada en un discurso que pretendiéndolo o no, determina un ente con lo que otro ente externo le establece. El meollo de esta operación es no describir un ente que se implica importantemente en la descripción de otro ente que sí interesa. Por lo tanto, esto requiere al menos tres cosas: 1) Describir enfáticamente la estricta identidad de lo que interesa, dejando relegadas sus relaciones. 2) Pretender que enunciar esa estricta identidad es suficiente para describir el estatuto de aquello que interesa. 3) Dejar relegada la obligación de describir el estatuto de aquello que aparece íntimamente relacionado. Si los puntos 1 y 2 suceden en un discurso, el punto 3 es la consecuencia de ello, y emerge como *extraontologización* cuando tomamos el punto de vista del ente implicado y no del protagonista.

Tomando el punto de vista del ente implicado en segundo plano, se le describe solo a partir del ente protagonista del primer plano del discurso. Este ente implicado ostentará en el discurso, un enunciado que queda poco descrito, acotado y limitado a significar cualquier cosa, pero solo en los términos que las limitantes discursivas del tratamiento protagonista le permiten ser, lo que tiene por

consecuencia un significado pre-dirigido, pre-señalado y pre-relacionado con enunciados ya pre-establecidos. Su enunciación entonces, sí se reduce de sus propias posibilidades pues sin enunciarlo con atención específica en algún momento del discurso, no se podrá corregir o vislumbrar potencias y comportamientos no vistos desde la perspectiva del concepto protagonista. *Extraontologización* es la unidad de operaciones enunciativas-discursivas combinadas, que le sucede a un enunciado en el discurso y eso que le sucede es que se le describe de forma derivada tomando el sentido y significado del ente protagonista. Su enunciación derivada, por tanto, no es deliberada, sino que, al describirse sin una atención particularizada va implicando significados, características, dependencias y comportamientos que no se aclaran o detallan de forma conjunta, pero se tienen que conceder para que ocurra el discurso sobre el concepto protagonista, y eso que se concede no se aclara, abunda o complementa posteriormente. En este sentido una *extraontologización* no sucede ahí donde después se detalla, en el mismo discurso o en otro posterior, aquello que solo ha sido concedido. Por todo esto, la *extraontologización* dicha así, se presenta como una denuncia que un discurso hace sobre otro discurso⁵².

Si entre las operaciones conceptuales que evidencian una *extraontologización*, están la “insuficiencia conceptual”, “determinación derivada”, “mención no problematizada”, “indefinición” o “acotación de significado” la importancia de nombrarla radica en que no se asimila a alguna de estas relaciones y debe condensar tanto la combinatoria entre algunas, como el resultado de la suma total de ellas, y otras más que tengan un sentido paralelo. La importancia de considerarla como una herramienta metodológica es que a la vez hace ingresar un interés y compromiso a desarrollar aquello solo mencionado, y no solo su completamiento conceptual, definición específica, problematización o ampliación de significado, sino también, y aquí está su importancia mayor, lo que sea cosechado de la tarea de discursar en aquello que particularmente ha caído en *extraontologización*. Precisamente, esta tesis es el esfuerzo de discursar “habitar” con interés y compromiso.

Entonces, la *extraontologización* le sucede a un ente (enunciado-concepto), se reconoce en el análisis discursivo, opera como suma de operaciones conceptuales, se aplica en el discurso, pero, su impacto no se esperaría a ser solo en los signos o letras del discurso, como ya señalamos antes, que esos meros signos articulados en un discurso forman sistemáticamente sus objetos, distribuye posiciones de los individuos para constituirles sujetos, configura y modifica todos los dominios que pone en relación, discursivos y no-discursivos; entonces, la *extraontologización* de un enunciado dentro de un discurso circulante y vigente, implica la vivencia *extraontologizada* del campo de realidad con el que ese enunciado se vincula. Si hay *extraontologización* discursiva, es porque hay

⁵² En este sentido la *extra-ontologización* no es ningún *tropo*, aquellas figuras retóricas que sustituyen una expresión o significado por otro, como son: metáfora, alegoría, hipébole, metonimia, sinécdoque, antonomasia, ironía, etc. Pues, en tanto retóricas dan vueltas al ente para señalarlo, pero nunca pretenden definir su acontecimiento de manera cabal.

vivencias de ella remitidas ópticamente: tanto al ente que está siendo extraontologizado, como al ente que extraontologiza a aquél, discursiva y no-discursivamente. Proponemos esto desde una perspectiva filosófica, ya no solo para la arquitectura sino en general, para analizar y diagnosticar conceptos-enunciados que estén articulados en relaciones extraontológicas dentro de prácticas discursivas y no-discursivas.

En el caso que aquí nos ocupa, proponemos esta descripción sintética para comprender de forma unitaria las relaciones que la arquitectura ejerce al enunciar “habitar”: en la construcción moderna de la disciplina-arquitectura como *práctica especializada*, el discurso “práctico” tiene prioridad y consiste en el tratamiento de elementos como “necesidades” para dirigirse a su solución técnica como “funciones”, ella depende de la *elaboración de su objeto* principal “arquitectura” como el conocimiento racional que condiciona a que la “realidad” opere como tal: diseñar y construir, luego habitar, como el modo fundamental de desarrollo de esa realidad a constatarse empíricamente en cualquier individuo. Mediante la *intervención de reescritura de sus conceptos*, la disciplina da prioridad a la “práctica” para anteponerla discursivamente a la “teoría”, que ésta establece su fundamento en el mito del origen del hombre separando “naturaleza” y “hombre” como opuestos que se solucionan mediante el “progreso de la civilización”, a esto se le impone la “necesidad” como enunciado originario, y con ella se *construye su línea de continuidad histórica* con la que va describir cualquier “hecho arquitectónico” como “necesidad”, desde el origen del hombre hasta la actualidad. La “necesidad” construye su *persistencia temática discursiva* con base en la *línea de derivaciones por escisión* y todo enunciado teórico/práctico va a desprenderse de ella, y paralelamente, la “necesidad” se posiciona como centro rector del campo de *coexistencia de conceptos*: protección, alojamiento, utilidad, actividad, función, y cualquiera de sus sinónimos; ahora, buscando “habitar” en la persistencia temática, se le haya cada vez *sustituida* por cualquier enunciado en su comportamiento teórico, y buscándola en la coexistencia de conceptos, se le haya cada vez *encubierta* por cualquier enunciado en su comportamiento práctico. La sustitución-encubrimiento de “habitar” está guiada por su *enunciación*, de principio ya *escindida y condicionada* por “edificio”, el que también ya está condicionado y escindido de la relación fundamental, mítica en la teórica y empírica en la práctica, de la arquitectura con la necesidad. Aparece la sustitución-encubrimiento directa de “habitar” en su *reducción enunciativa* expresada en “habitabilidad”, como el formal objeto teórico-práctico de la disciplina. La sola enunciación de habitabilidad expresa la escisión-condicionamiento-reducción-sustitución-encubrimiento de habitar, que de forma sintética llamamos *extraontologización*. Este comportamiento discursivo se concreta de dos maneras: 1) prácticamente, en la constitución de esta práctica especializada como profesión económica que resuelve necesidades concretas de un cliente, individuo consumidor de servicios, y necesidades generales del usuario geométrico, individuo abstracto, para que de esta relación arquitecto-cliente se determine los lineamientos generales que desembocarán en su interés, a una habitabilidad estática-mecánica eficiente; y 2) teóricamente,

discriminando cualquier práctica constructiva de no ser denominada “arquitectónica” si no corresponde con los preceptos disciplinares, sin poder sujetar el habitar que finalmente ocurre en ellas, pero él ya está sometido a la habitabilidad que solo ocurre en-por la arquitectura. “Habitar” como tal pierde relevancia, al relevarse por “habitabilidad”, que es un enunciado preciso y técnico de la arquitectura. Esta enunciación solo utiliza el sentido *transitivo* de ‘habitar’, de ahí, que solo se le enuncie en referencia al agente-usuario cuando está en la cosa-edificio.

Del hombre, al conocimiento como arquitectura, al acto de construir, a la cosa edificio, después, se llega a habitar que es más bien habitabilidad. La arquitectura representa el cúmulo de modificaciones artificiales hechas en la corteza terrestre por el hombre y por lo tanto habitar está en todo el globo y la historia desde el origen del hombre. Con esta enunciación, habitar es la vida del hombre, y toda su vida se concreta en actividades realizadas por edificios, en edificios y en función de los edificios, entonces solo la arquitectura cumple la misión de darle su vida al hombre; esta auto-ponderación de la arquitectura solo es posible a partir de la extraontologización de habitar.

Entonces, con el señalamiento de la extraontologización tenemos una herramienta que denuncia la desconexión discursiva de un enunciado despojándole de la posibilidad de estatuto propio, este es el acontecimiento que le sucede a “habitar” dentro de la práctica discursiva especializada de arquitectura.

1.3.- Elaboraciones teóricas de “habitar”: Filosofía

Vamos a analizar aquí las posturas filosóficas más sobresalientes en relación con “habitar” en la construcción de su diagnóstico, el que ya ha pasado por dos niveles de prácticas discursivas y ahora toca el turno de voltear a ver las elaboraciones teóricas. Hemos destacado la extraontologización como el diagnóstico básico de la arquitectura, y lo utilizaremos aquí para hacer su emparejamiento con los desarrollos en los filósofos que presentamos: Iván Illich, Martin Heidegger y Paul Ricoeur. Este emparejamiento, por lo pronto, solo consiste en señalar distancias o coincidencias, ya que estas serán evaluadas propiamente en el segundo capítulo; el emparejamiento que proponemos es más que pertinente, pues los tres autores comparten el tener al menos un texto escrito con el tema de la arquitectura, y son precisamente esos textos de donde encontramos el involucramiento más directo con “habitar”, y además, a decir de los dos primeros, sus textos más relevantes corresponden a conferencias dictadas en eventos de arquitectura y frente a una audiencia de arquitectos. Por supuesto, habitar aparece en marcos discursivos más amplios donde adquiere su propia relevancia para cada autor, pero sin llegar al grado de considerarle el concepto protagonista en ninguno de ellos. En función de otros enunciados a los que los autores brindan prioridad aparece “habitar”, tanto en su obra, como en la lectura posterior hecha por sus estudiosos, seguidores y críticos. Aunque en una investigación solo dirigida a alguno de los autores es seguro que podríamos arrojar más elementos en función ya de los conceptos con que se les relaciona, aquí, nosotros solo destacaremos las relaciones que atraviesan a habitar y las primeras líneas de enunciados relacionados profundizando en ellos para tener cabal descripción del enunciado de nuestro interés y no tanto del autor que se trate.

1.3.1.- Iván Illich: habitar romántico

Para el tratamiento con Iván Illich (1926-2002), acudimos principalmente a su conferencia “el arte de habitar” dictada en 1984 frente a la Royal Institute of British Architects, para el 150 aniversario de su fundación. Aunque es posible encontrar algunos arquitectos que citan a Illich para definir habitar, es importante aclarar que su enunciación no representa un paradigma académico sobresaliente, sin embargo, sí contribuye a un discurso social vigente y proliferante hoy a inicios del siglo XXI, que es el llamado “ecologismo”, el que se constituye en su ámbito discursivo con una serie de iniciativas políticas y desarrollos técnicos que propugnan por cambios radicales en el mundo; por lo tanto, sí podremos encontrar prácticas discursivas que enuncian “habitar” en formas muy cercanas al autor que nos ocupa.

Antes de entrar a la conferencia mencionada, en este discurso se teje una relación de significado que corresponde con la *afiguración* de “habitar”, relacionando éste con vivir y morar: “la mayoría de las lenguas usan el término “vivir” en el sentido de habitar. (...) Esta ecuación entre habitar y vivir se remonta a los tiempos en que el mundo era todavía habitable y los humanos lo habitaban” (Illich, 2008, p. 464). Y con respecto a “morar” se dice lo siguiente.

“¿Dónde vives?” y “¿dónde moras?” son sinónimos. (...) el uno hace hincapié en el aspecto temporal del ser, y el otro en el espacial. Morar significa habitar las huellas dejadas por el propio vivir, por las cuales uno siempre rastrea las vidas de sus ancestros. El “morar” en este sentido fuerte no puede en realidad distinguirse del vivir. (...) Morar significa vivir en tanto que cada momento da forma al tipo de espacio propio de una comunidad. (...) El reconocimiento de que una nueva brecha entre el vivir y el morar los ha convertido en actividades separadas que han sido previamente desconocidas puede conducirnos a la nostalgia, pero también a la acción. Lleva a algunos al *anhelo romántico de una totalidad perdida* (cursivas nuestras).⁵³

Inmediatamente se establece una vinculación entre vivir, habitar y morar “en sentido fuerte” como realidades que hoy acontecen separadas, pero que en un pasado sucedían las tres; esta vinculación aparece en lo “vernáculo” que será el enunciado protagonista en este discurso. Lo vernáculo es el espacio propio, la *morada* de una comunidad donde se *habitan* las huellas del propio *vivir* en conexión con los ancestros. Cuando se insiste en ese mundo pretérito morado-habitado-vivido de lo vernáculo, tiene cabida la mención del “anhelo romántico de una totalidad perdida”, razón por la que este discurso planeta la revitalización del habitar perdido, pues ya está marcado románticamente y de ahí el calificativo que usamos en el título de este tema.

Entonces, para la enunciación de “habitar” se requiere mantener la conexión con vivir y morar, lo que solo sucede en el mundo vernáculo, y lo “vernáculo” tiene dos características importantes: 1) representa todo lo que se confeccionaba, tejía y criaba en casa de forma artesanal, no destinado a la venta sino al uso doméstico, y 2) expresa radicalmente la complementariedad y distinción genérica de lo masculino y femenino⁵⁴. Estas dos características se van implicando una a otra en todo el discurso, donde lo *artesanal* tiene un carácter re-productivo de la vida, y el *género* tiene obviamente un carácter generativo desde la femineidad, la que no adquiere autoridad discursiva por ello.

No importa que la cultura sea matriarcal o patriarcal, que sean las mujeres o los hombres quienes detenten el poder, vivir y habitar significan para las mujeres, y para

⁵³ Illich, Iván. *El espacio de la morada: ni nido ni garaje*. En: Illich, Iván. *Obras reunidas*, Vol. II., Rev. de Valentina Borreman y Javier Sicilia. FCE, México, 2008., pp. 347, 349

⁵⁴ Estas tres características las proponemos a partir de la descripción breve que Illich hace del término “vernáculo” expuesta en el texto: *El género vernáculo; III. El género vernáculo*. En: Illich, Iván. *Obras reunidas*, Vol. II., *Op. Cit.*, p. 237

ellas únicamente, parir cuerpos, dar la vida. En cierta cultura, los hombres construyen el refugio, levantan bardas o hacen terrazas de cultivo en las colinas; en otra, las mismas tareas las realizan las mujeres. Pero solamente las mujeres pueden dar vida a otros cuerpos.⁵⁵

Aquí se reconoce un carácter genérico a habitar, que es el único discurso que lo pondera dentro de los que convocamos en nuestro análisis. Con el habitar vernáculo se pone énfasis en su permanente carácter *progresivo*, a partir del crecimiento biológico para cada miembro de la comunidad y extendido por la producción cultural de la vida con construcciones y cosas que, al usarse, se volverán a remozar, reparar, recortar o aumentar, y así se dirá que, “Los habitantes vernáculos engendran los axiomas de los espacios en los que hacen su morada.” (Illich. 2008, p. 464, 468). Las tres características principales de lo vernáculo de artesanal, genérico y progresivo, se expresan para habitar al ser enunciado como “arte”, el arte de habitar.

Si regresamos un poco a los términos involucrados en la afiguración de habitar, vivir y morar, entre ellos no hay unidad: si morar se corresponde con los otros dos, es solo si se le enuncia en “sentido fuerte”, en cambio su forma persistente de enunciación es en el término “morada”, como el espacio íntimo del habitar, “Al manejar las herramientas que están ligadas al género de manera específica y patente, la vida vernácula teje un capullo genérico en un nicho biológico. Toda vida es morada, formación de morada.” (Illich. 2008, p. 278); con esto, se empieza a generar una escala espacial en que morar, con morada, corresponde al espacio interior íntimo, con lo que nos queda el arte de vivir y el arte de habitar en espera de su especificación espacial.

Considerar que los efectos del arte de habitar se limitan a modelar este interior sería un error; lo que se extiende más allá del umbral de nuestra puerta de entrada es igualmente modelado por este arte, aunque de manera diferente. La tierra humana se extiende de los dos lados del umbral; el umbral es como el pivote del espacio que crea el arte de habitar. De este lado es el hogar; del otro los ámbitos de comunidad. El espacio que ocupan las casas familiares les es común. Abriga a la comunidad, como la morada abriga a los miembros del hogar familiar. (...) No puede haber arte de habitar en ausencia de esos ámbitos.⁵⁶

Entonces el arte de vivir corresponde con el espacio general de las comunidades y de la comunidad en sí misma, lo que viene a hacer que el arte de habitar sea la modelación que comunica y constituye el espacio interior de la morada con el espacio comunitario; el arte de vivir abriga el espacio comunitario e interior de la morada y se constituye por “ámbitos de comunidad” que son la condición de posibilidad del habitar. Vemos que aquí aparece “abrigo” que, a diferencia de la extraontologización, no es sustituto de “habitar” sino el efecto de las construcciones generadas por

⁵⁵ *Ibidem.* p. 281

⁵⁶ *El arte de habitar.* En: Illich, Iván. *Obras reunidas*, Vol. II., *Op. Cit.*, p. 468

los artes de vivir y de habitar en su conjunto. Habiendo establecido lo anterior, ya podemos ingresar a la conferencia “el arte de habitar” donde está la enunciación precisa del enunciado que buscamos.

Habitar es lo propio de la especie humana. Los animales salvajes tienen madrigueras, los carros se guardan en cocheras y hay garajes para los automóviles. Solo los hombres pueden habitar. Habitar es un arte. Una araña nace con el instinto de tejer una tela particular a su especie. Las arañas, como todos los animales, están programadas por sus genes. El humano es el único animal que es una artista, y el arte de habitar forma parte el arte de vivir. Una morada no es una madriguera ni un garaje.⁵⁷

Habitar es lo propio de la especie humana lo que se aclara al discriminar la vida animal en función de no ser artistas pues están programados por los genes en conductas instintivas; correspondiente con esto, la morada también solo es de la humanidad y no equivale a los espacios vitales de animales o espacios de guardar cosas. “Habitar” se relaciona básicamente con “edificios construidos” pero en lo profundo es “arte de habitar” que se *encadena en general* a la especie humana, guiada por “la cultura, la experiencia y el pensamiento” (Illich. 2008, p. 471), este *encadenamiento se especifica* solo a los habitantes vernáculos, que en función de ser genéricos-artesanales-progresivos son “artistas vernáculos”. El arte de habitar participa en una *escala espacial discursiva* de presentación donde se encuentra en medio de vivir y de morar, y los articula en tanto ámbitos de comunidad y espacio interior del hogar, respectivamente.

El arte de habitar que vincula comunidad y hogar adquiere presentación particular en cada comunidad concreta que se refiera porque “así como no existen dos comunidades con el mismo estilo de hábitat, tampoco existen las que tienen ámbitos de comunidad semejantes.” (Illich. 2008, p. 468). Lo progresivo del arte de habitar en cada comunidad no las pone en un sentido abstracto y universalista de progreso, ninguna comunidad en el mundo e historia adquiere jerarquía sobre otra, y lo mismo corresponde al arte de habitar a cada una, mencionando como ejemplos: el pueblo nómada peul, los dogones que habitan en acantilados, los songhai pescadores, los bobo cultivadores; también los indígenas de Lima que ocupan tierras abandonadas, los *favellados* de Río de Janeiro; en todo caso son pueblos o colectivos que ostentan un “habitar” arraigado a formas comunitarias y tradicionales, donde “la costumbre rige el acceso a los ámbitos de comunidad: quién puede usarlos, cómo, cuándo y en cuál de sus partes.” (Illich. 2008, p. 468). Con la radical constitución comunitaria, situacional y tradicional del arte de habitar, la comunidad-morada es el espacio de la humanidad, “el centro del mundo es el lugar en el que vive, (...) la cultura ... modifica su visión. De hecho, determina los caracteres distintivos del espacio que habita.” (Illich. 2008, p. 465). Entonces, no se puede hablar de habitantes en abstracto, sino de habitantes dentro de

⁵⁷ *Ibidem.* p. 464

comunidades que habitan un territorio delimitado por sus propias prácticas. Es propio de todos los seres humanos habitar y todos lo harán de diferente manera, tanto entre individuos como entre comunidades, y en este sentido, la tradición marca también la constitución temporal del arte de habitar que será una transmisión permanente entre padres e hijos, “pueden pasar generaciones entre la colocación de la piedra angular y el labrado” (Illich. 2008, p. 465), y con todo esto tenemos otra definición de habitar que es, *permanecer en las propias huellas*. El sello ecológico de este discurso está en que el mismo medio ambiente forma parte de los ámbitos de comunidad que se tejen en el arte de habitar.

Vemos claramente que el arte de habitar está en un tenor radicalmente distinto al de la habitabilidad de la arquitectura, en forma de franca oposición. Iniciando con que “el arte de habitar es una actividad que sobrepasa el alcance del arquitecto” (Illich. 2008, p. 465), en el mundo vernáculo, habitar y construir no se relacionan de manera abstracta para decidir la prioridad de uno de ellos, sino que la construcción vernácula no tiene nada que ver con la construcción desde la disciplina de arquitectura, que es caracterizada desde el paradigma moderno del alojamiento de las sociedades occidentales, “La sociedad industrial es la única que se esfuerza por hacer que cada ciudadano sea un elemento que hay que abrigar y por lo tanto está dispensado del deber de esta actividad comunitaria y social que llamo el arte de habitar” (Illich. 2008, p. 466). Entonces, habitar y alojamiento no coinciden, sino que son paradigmas históricos-sociales distintos, y más bien el segundo en tanto más reciente, ha venido a instalarse en los márgenes de aquel y ha ido avanzando en sus territorios, destruyéndolo y contaminándolo. La descripción del “alojamiento” es antagonista en cada punto respecto al arte de habitar: los albergues son hechas por otros de manera técnica, en serie y en espacios geoméricamente establecidos sin intervención de quienes serán alojados; sus alberges son herméticos al sello genérico de la sociedad en que se construyen; es hasta que estén terminados los alojos, que aceptan a sus albergados y desde el día uno se empiezan a deteriorar sin intervención artesanal ni progresiva; son espacios homogéneos que igual se construyen en cualquier continente, cualquier latitud y en ambos hemisferios con las mismas características; el dominio del alojado solo está en el espacio privado, no hay comunidad que dé forma y vida al espacio común fuera de las viviendas, y más bien, el alojamiento es tal porque requiere destruir los ámbitos de comunidad para desarrollarse; no hay huellas, no hay tradiciones, no hay comunidad, no hay presencia bi-genérica, no hay artesanía, no hay historia, no hay progresión, sino un espacio cuadrículado, homogéneo, serializado, sin carácter, minimizado, aislante, desconectado y todo esto a causa de su principal característica, el ser una mera mercancía en radical oposición al arte de habitar.

...desde hace 30 años, casi en todo el mundo medios poderosos se pusieron en marcha para violar el arte de habitar de las comunidades locales y crear así el sentimiento cada vez más agudo de que el espacio vital es escaso. Esta violación de

los ámbitos de comunidad por el alojamiento es tan brutal como la contaminación de las aguas.⁵⁸

El alojado no habita, es un consumidor contemporáneo del espacio de alojamiento en referencia a la mercancía que adquiere, su garaje humano; su espacio consiste en las grandes urbes de occidente que se van replicando en los diferentes pueblos del mundo según aumentan sus dimensiones en función de la mercantilización que promueven, ya sea como espacios de consumo moderno en espacios comerciales privatizados o en la progresiva destrucción del ambiente denominada “extracción de recursos”. La arquitectura es una promotora de la destrucción ecológica, y su fundamentación reside en responder a “necesidades”, las cuales, no son estructuras universales, naturales y trascendentes de la humanidad, sino discursos definidos culturalmente por las diferentes profesiones:

El sustantivo “necesidad” es la separata individual de un modelo profesional; es la réplica en plástico del molde con el que los profesionales forjan sus productos; es la forma publicitaria del panal con el que se fabrican los consumidores. Ignorar las propias necesidades, no estar convencido de ellas, ha llegado a ser un acto antisocial imperdonable. El buen ciudadano es aquel que se asigna necesidades prefabricadas, con tal convicción que sofoca todo deseo de alternativas, para no decir nada de la renuncia a la propia necesidad.⁵⁹

La condición humana ha llegado a ser definida por las necesidades comunes a todos sus miembros. Las necesidades se han convertido solo muy recientemente en una experiencia universal, y solo justo ahora, ha comenzado la gente a hablar de sus necesidades de abrigo, educación, amor e intimidad personal. Hoy se ha hecho casi imposible negar la existencia de las necesidades. ... [se] prescribe una política más preocupada por la provisión de requerimientos (necesidades) profesionalmente definidos para la supervivencia, que por los reclamos personales de libertad que fomentarían nuestra competencia autónoma.⁶⁰

Esto aclara que la arquitectura se suma al cúmulo de disciplinas o “profesiones inhabilitantes” que operando con el enunciado “necesidades” dominan la producción y reproducción social contemporánea. Y en el caso de la arquitectura, con la reducción del “habitar” a necesidad como habitabilidad, está inhabilitada para considerar la vida humana como tal y operar en ella, más bien tiende a modificarla con el discurso “profesional” que la hace funcionar: criterios autolegitimados de la disciplina por encima de los habitantes, formalismo arquitectónico globalizado, mercantilización,

⁵⁸ *Ibidem.* p. 469

⁵⁹ Illich, Iván. *La convivencialidad; Desempleo creador; Los servicios profesionales inhabilitantes*. En: Illich, Iván. *Obras reunidas*, Vol. I., Rev. de Valentina Borreman y Javier Sicilia. FCE, México, 2006. p. 508

⁶⁰ Illich, Iván. *Necesidades*. En: Sachs, Wolfgang. *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. PRATEC, Perú, 1996. p. 159

extracción de recursos destruyendo el ambiente. Con todo esto, es imposible una convivencia entre el habitar y el alojamiento pues uno pertenece a las comunidades que han vivido en sus territorios tradicionalmente durante siglos, y el otro pertenece a un proyecto de expansión mediante la ocupación de esos territorios; lo que se puede reconocer es una posibilidad apenas reciente de revitalizar el habitar en las urbes occidentales por los mismos alojados.

Los que hoy reivindican la libertad de habitar por sus propios medios son afortunados o tratados como excéntricos. Esto se verifica tanto en aquellos a quienes el pretendido desarrollo todavía no les ha quitado el deseo de hacer su morada como en los “desconectados” que buscan nuevas formas de hábitat que podrían volver el paisaje industrial habitable —por lo menos en sus brechas y zonas grises—. ⁶¹

Llama “desconectados” a la serie de iniciativas que salen del modelo del alojamiento, pero que se hallan en las urbes donde ese modelo predomina. Son antagonistas directos, tanto porque se oponen a acatar dicho modelo, como porque son señalados de diversas maneras para contrarrestarlos. “Se les estigmatizará como intrusos, ocupantes ilegítimos, anarquistas y plaga, según las condiciones en las que afirmen su libertad de habitar” (Illich. 2008, p. 467). En este sentido, son mencionados como ejemplos concretos los “estudiantes que se atreven a hacer su morada en las ruinas de los barrios de Berlín en Kreuzberg, los puertorriqueños que regresan a instalarse en los inmuebles incendiados y amurallados del South Bronx en Nueva York... el consejo del barrio que, en Chicago, se desconecta de los servicios urbanos del alojamiento” (Illich. 2008, p. 467). Los desconectados representan una recuperación del “habitar” que ya no existe más en las ciudades, principalmente por el hecho de que hacen su morada, determinando en dónde y cómo vivir, así como modificando los edificios con su propia mano para su propia forma de vida; en este sentido las prácticas que corresponden con los desconectados son ejemplificadas por “autoconstrucción, regreso a la tierra, mantener un huerto o gallinero en la ciudad” (Illich. 2008, p. 469).

Los desconectados no ostentan un “habitar” pleno como los habitantes vernáculos, sino que están en el proceso de recuperarlo en un territorio donde ya no existe ese arte, por definición, comunitario. Ocupan espacios desocupados, abandonados o baldíos, con su propia mano construyen viviendas o modifican los edificios existentes, y aunque estas acciones son ya la revitalización del arte de “habitar” en tanto generan sus axiomas del lugar donde viven de forma material al intervenirlos, pero no están en una vivencia completa de ámbitos de comunidad en un espacio en el que son al mismo tiempo criminalizados. Si el “habitar” pleno es el vernáculo, no quiere decir que los desconectados estén dirigidos a restaurar o revivir lo vernáculo tal cual en las ciudades.

En el terreno del alojamiento, tanto como en el de la educación, la medicina, los transportes o las pompas fúnebres, los que se “desconectan” no son puristas.

⁶¹ *El arte de habitar*. En: Illich, Iván. *Obras reunidas*, Vol. II., *Op. Cit.* p. 467

Conozco una familia que, en los Apalaches, lleva a pastar unas cuantas cabras y, por la tarde, teclea sobre una computadora alimentada por una batería. Conozco a un ocupante ilegal que se instaló en un cuchitril bardeado de Harlem y manda a sus hijas a una escuela privada.⁶²

Esto quiere decir, que el “habitar” de los desconectados hace convivir algunas tradiciones de lo vernáculo, con prácticas y tecnologías modernas en tanto el arte de “habitar” se restablece.

Me parece que la libertad de habitar y proveer los instrumentos -legales y materiales- que vuelvan esta elección realizable deben reconocerse primero en los países llamados “desarrollados”. Ahí, el desconectado puede exponer con mucho más convicción y precisión las razones por las que pone su libertad por encima del derecho a un garaje humano.⁶³

Si concede que los desconectados, son unos “afortunados” o “excéntricos”, que su campo de posibilidad están en los países “desarrollados” y sus ejemplos puntuales corresponden a familias y colectivos que se desconectan pero tienen medios para tener una computadora en las montañas o pagar una escuela privada, parece inclinarse a que los que tienen posibilidades de “habitar” en un medio dominado por el alojamiento, corresponde con sectores sociales de suficientes capacidades económicas; “solo los ricos tienen el espacio para cambiar de lugar una puerta o para clavar un clavo en la pared” (Illich. 2008, p. 466). Por supuesto, esto contrasta al considerar la ocupación de estudiantes o inmigrantes en edificios abandonados como prácticas del arte de “habitar”. Ambos serían dos ejemplos distintos, los ocupantes y los pudientes que restablecen su libertad de “habitar”, sumados a colectivos marginales, mayormente indígenas, que llegan a ocupar ilegalmente algún lugar de las ciudades. “Tanto el no-modernizado como el posmoderno contestan el veto de la sociedad con la autoafirmación espacial” (Illich. 2008, p. 467). Así, el arte de habitar es una realidad solamente vernácula mientras que en las ciudades apenas se estarían experimentando formas de restablecer ese arte que todavía no puede ser pleno. Con esto terminamos el análisis del discurso de Iván Illich y pasamos a exponer resumidamente sus características en la enunciación de “habitar”. “Habitar” se enuncia como “lo propio de la especie humana”, con la clara discriminación de la vida animal, de las cosas y del alojado contemporáneo occidental urbano, ninguno de estos habita; pero esta aparente posición jerárquica está mediada en su relacionalidad enunciativa donde adquiere su lugar. La relación inmediata de “habitar” es con “edificio habitable” en tanto morada, y el construir que lo realiza no es el arquitectónico sino la generación de axiomas espaciales comunitarios y vernáculos. El enunciado jerárquico es “vernáculo” que remite a la vida humana *histórica* siempre *colectiva*, ordenado *genéricamente* en cada territorio, estructurada en *comunidades*, con un hacer

⁶²*Ibidem.* p. 469

⁶³*Ibidem.* p. 471

artesanal doméstico progresivo en tanto cada comunidad genera y resuelve sus propios axiomas de vida, y transmitido *generacionalmente* gestionado por las *costumbres* que se logran arraigar. Este conjunto de enunciados relacionados desde lo “vernáculo”, se concreta como “arte” para aplicarse en una *escala espacio-temporal discursiva* donde predomina el “arte de vivir” como el propio de las comunidades en general, luego el “arte de habitar” como característica de cada comunidad que vincula los ámbitos de comunidad con el espacio familiar íntimo de la “morada”, del morar; entonces “habitar” pertenece a una unidad con los enunciados “vivir” y “morar”, los que son hallados también en su afiguración lingüística, y la propia enunciación en este discurso es el “arte de habitar” que refiere a una comunidad concreta que vincula los ámbitos comunitarios (arte de vivir) y el espacio íntimo del hogar (morada): vivir-habitar-morar. Por otro lado, tenemos que los “desconectados” y los “no-modernizados” están solo en posibilidades de recuperar el arte de habitar, pero no lo tienen todavía de forma plena, pues solo han recuperado el poder de transformar su morada, pero no hay en ellos ámbitos de comunidad como tales. El “arte de habitar” pertenece al mundo vernáculo y co-enuncia una serie de enunciados que le dan contenido pero que no lo precisan detalladamente sino solo establecen su escala espacio-temporal. Con esta cohesión entre enunciados alrededor de lo vernáculo y la unidad en vivir-habitar-morar, resulta que cuando ellos se fragmentan, rompen o separan sucede una forma de vida que ya no es “arte de habitar” sino “alojamiento”, que en su crítica, representa un radical *rechazo discursivo* a la extraontologización, no solo a su particular enunciación de “habitar” sino a su completa constitución disciplinar como “profesión”; toda la descripción del “arte de habitar” en tanto corresponde a las sociedades antiguas que persisten hoy, hacen ver que la profesión de arquitectura ha venido a atribuirse discursivamente el dominio de la reproducción espacial histórica de las sociedades, por medio del enunciado “necesidad” y que así se expande y domina globalmente, mercantilizando la vida, destruyendo el medio ambiente, criminalizando a quienes no siguen sus designios, uniformizando las ciudades del planeta y desterrando las capacidades propias de cada comunidad a generar y seguir sus propios axiomas de vida; el habitar romántico y la extraontologización aparecen como francos contendientes.

Con esta polarización interna del discurso, el romanticismo genera aquí una evidente contradicción: si el arte de habitar es propio de la especie humana, ¿cómo es posible que los seres humanos que son alojados no sean parte del habitar?, ¿dejan de ser humanos por tanto?, o ¿el arte de habitar no es propio de la especie sino de un sector de la especie?, dejamos estas preguntas en el aire. Con esto terminamos este subtema.

1.3.2.- Martín Heidegger: habitar poético

El filósofo alemán Martín Heidegger (1889-1976), ha incluido “habitar” en su discurso. Reiteramos que nuestro análisis no hace lectura del autor, su obra o su tradición: tenemos un enunciado específico como vía de entrada a una complejísima maraña de relaciones, para lo cual, consideraremos dos entornos discursivos donde “habitar” tiene una mayor participación y presencia discursiva: 1.- la obra *Ser y tiempo* (1927) que se emprende como una *ontología-fenomenología del Dasein en su cotidianidad*, y 2.- los textos de la década de los 50's que se basan en la *exhortación a la esencia de las cosas desde el lenguaje*. Les llamamos “entornos discursivos” pues los enunciados que citaremos son compartidos entre diferentes textos dentro de sus respectivos entornos. En tanto “habitar” atraviesa el discurso de Heidegger analizaremos los entornos discursivos en alternancia, no construiremos un hilo de continuidad entre estos sino con “habitar”, en los enunciados relacionados y comportamientos discursivos que vayamos obteniendo. Así, ingresamos a este discurso en la referencia más accesible a la enunciación de “habitar” que es la conferencia “construir habitar pensar” de 1951 del segundo entorno, dictada en el coloquio “el hombre y el espacio” en Darmstadt Alemania que convocó a arquitectos y pensadores para plantear solución a las problemáticas materiales después de la guerra, con ciudades reducidas a escombros, miles de personas sin techo y todo un país con minimizada infraestructura. Por esta razón, la conferencia ha sido paradigmática para el desarrollo teórico de algunos arquitectos posteriores, que a decir de Adam Sharr en su texto *Heidegger for architects* (2007), la propuesta heideggeriana ha sido base teórica para los movimientos regionalistas y ecologistas de la arquitectura en mitades del siglo XX, que criticaron el progreso civilizatorio pugnando por lo vernáculo. Vamos pues a comenzar con dicha conferencia que inicia enfrentando la relación entre “habitar” y “construir”.

Al habitar llegamos, así parece, solamente por medio del construir. (...) Habitar y construir están el uno con respecto al otro en la relación de fin a medio. Ahora bien, mientras únicamente pensemos esto estamos tomando el habitar y el construir como dos actividades separadas, y en esto estamos representando algo que es correcto. Sin embargo, al mismo tiempo, con el esquema medio-fin estamos desfigurando las relaciones esenciales. Porque construir no es solo medio y camino para el habitar, el construir es en sí mismo ya el habitar.⁶⁴

Iniciando por conceder aparentemente la premisa de que el habitar se subordina al construir, aquí se despliegan una serie de contra-operaciones discursivas haciendo uso del enunciado “sin embargo” para hacer una *ágil desactivación de la extraontologización*.

⁶⁴ Heidegger, Martin. *Construir, habitar, pensar*. En: Heidegger, Martín. *Conferencias y artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau. 2da. ed. Ediciones del Serbal, colección «la estrella polar». Barcelona. 2001. pp. 107-108

Al habitar llegamos, *así parece*, solamente por medio del construir (concesión provisional), *sin embargo*, no todas las construcciones son moradas, el habitar no se limita a la vivienda, hay construcciones que albergan al hombre, y *sin embargo*, él no habita en ellas si habitar significa únicamente tener alojamiento (suspensión del *alojamiento*),

sin embargo, toda construcción está en la región de nuestro habitar (suspensión de la *reducción*).

En la relación de fin a medio, se piensan ambas actividades como separadas y en

esto nos representamos algo que es correcto (suspensión de la *escisión*),

sin embargo, al hacerlo estamos desfigurando las relaciones esenciales,

porque construir es en sí mismo ya el habitar (contraposición al *condicionamiento*).

Al final planta franca oposición con “habitar” como prioritario al abarcar ya el “construir”. Consciente que contradice una opinión dominante, se pregunta “¿Quién nos dice esto?” y responde que la exhortación sobre la esencia de una cosa viene del lenguaje; con lo que recurrirá a examinar *de dónde vienen* las palabras y *lo que dicen*, etimologías y semánticas respectivamente de los términos para construir y habitar en alemán, -su lengua materna-.

Bauen-construir viene del alto alemán *buon*, el cual significa “habitar” sin más. Si la etimología de *bauen*-construir significa *wohnen*-habitar, se halla justificado desde el *lenguaje* que construir es en sí mismo ya habitar “no habitamos porque hemos construido, sino que construimos y hemos construido en la medida en que habitamos, es decir, en cuanto somos *los que habitan*” (Heidegger. 2001, p. 110). Esto resulta en que *wohnen*-habitar es prioritario a *bauen*-construir. Con el alemán antiguo *buon*-habitar se vincula hacia los indoeuropeos *bhu* y *beo*, para establecer que esta cadena de enunciados equivale con *bin* “soy” y *bist* “eres”; esto deriva que “*ich bin, du bist*” quieren decir: “yo habito, tu habitas”, estableciendo el encadenamiento íntimo entre “ser” y “habitar” que deriva en la lacónica sentencia “el modo como tú eres, yo soy, la manera según la cual los hombres *somos* en la tierra es el *Buon*, el habitar. Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar.” (Heidegger. 2001, p. 109). Aparecen aquí dos nuevos enunciados, somos “mortales” y “en la tierra”. Solo el obvio hecho de que “nosotros” seamos “mortales” y vivamos “en la tierra” parece justificar la inclusión de estos enunciados, sin embargo, tienen una mayor importancia en las relaciones enunciativas que vienen a establecer.

Pero «en la tierra» significa «bajo el cielo», ambas cosas *co-significan* «permanecer ante los divinos» e incluyen un «perteneciendo a la comunidad de los hombres».

Desde una unidad *originaria* pertenecen los cuatro –tierra, cielo, los divinos y los mortales– a una unidad.⁶⁵

Repentinamente se establece otro encadenamiento de enunciados, “en la tierra” significa “bajo el cielo”, y “ante los divinos”, y además “con los mortales”; estos cuatro enunciados se pertenecen y

⁶⁵ *Ibidem*. p. 110

forman una unidad, “esta unidad de ellos la llamamos la *Cuaternidad*. Los mortales *están* en la Cuaternidad al habitar” (Heidegger. 2001, p. 111). La tierra es “la que sirviendo sostiene; la que floreciendo da frutos, extendida en roquedo y aguas, abriéndose en forma de plantas y animales” (Heidegger. 2001, 110). El cielo es “el camino arqueado del sol, el curso de la luna en sus distintas fases... estrellas... estaciones del año... día... noche, lo hospitalario y lo inhóspito del tiempo que hace, el paso de las nubes y el azul profundo del éter.” (Heidegger. 2001, p. 110). Los divinos son “los mensajeros de la divinidad que nos hacen señas.” (Heidegger. 2001, p. 110). Los mortales son los hombres añadiendo que “se llaman mortales porque pueden morir”. De los cuatro, solo el enunciado “divinos” es disperso de una inmediata comprensión pues con la forma en que se le describe no asume una conexión a otros enunciados que lo aclaren, más bien queda *ensimismado*. Esta dispersión podrá ser detallada según avancemos nuestro análisis. Después pasa a la semántica de construir: la palabra alemana *bauen* no solo significa “construir” sino también “cultivar”, y se vincula este significado con el campo de labor y la viña como un tipo de construir “que cobija el crecimiento”; *bauen* no significa inmediatamente “cuidar” en la lengua alemana, sino que se extrae como una relación enunciativa de *equivalencia* al racionalizar el sentido de “cultivar” de la palabra alemana en cuestión “si escuchamos lo que el lenguaje dice en la palabra construir... [de otra manera] el sentido propio del construir, a saber, el habitar, cae en el olvido” (Heidegger. 2001, p. 109). Con esto cierra el examen de *bauen*-construir y pasa a *wohnen*-habitar: viene del gótico *wunian* que significa “llevado a la paz”; de ahí se extrae *paz-friede*; con lo que aparece *das Frye* que significa “lo libre”, de ahí se extrae *fry* que significa “preservado de daño y amenaza” y se le hace equivalente a “cuidado” (“...es decir...”); y aparece *freien*-liberar establecido como “propiamente cuidar”. Con base en estas extracciones, equivalencias y establecimientos enunciativos, Heidegger encuentra el significado recóndito de “cuidado” en *wohnen*, y concluye que la esencia de habitar como el haber sido llevado a la paz, *quiere* decir “permanecer a buen recaudo, en lo libre que cuida toda cosa llevándola a su esencia. *El rasgo fundamental del habitar es este cuidar (mirar por)*” (Heidegger. 2001, p. 110). Habitar-*wohnen* significando cuidar, es el único resultado de la escucha del lenguaje para este término.

Así, “cuidar” está presente en ambos enunciados y adquiere una posición jerárquica como fundamento de “habitar” que es prioritario a “construir”; habitar no consiste solo en estar *en* la Cuaternidad sino en *cuidarla* y, esto sucede así: “El habitar como cuidar guarda la Cuaternidad en aquello cabe lo cual los mortales residen: en las cosas. (...) el residir cabe las cosas es la única manera como se lleva a cabo cada vez de un modo unitario la cuádruple residencia en la Cuaternidad” (Heidegger. 2001, p. 111-112). El enunciado “cosas” reúne las tramas enunciativas construidas por *wohnen*, *bauen* y Cuaternidad hacia el “cuidar”, detallando su participación:

El habitar cuida la Cuaternidad llevando la esencia de ésta a las cosas. Ahora bien, las cosas mismas albergan la Cuaternidad *solo cuando* ellas mismas, *en tanto que*

cosas, son dejadas en su esencia. ¿Cómo ocurre esto? De esta manera: los mortales abrigan y cuidan las cosas que crecen, erigen propiamente las cosas que no crecen. El cuidar y el erigir es el construir en el sentido estricto. El *habitar*, en la medida en que guarda a la Cuaternidad en las cosas es, en tanto que este guardar, *un construir*.⁶⁶

Con la inclusión de “las cosas” tenemos el ordenamiento de los diferentes enunciados hasta ahora implicados: habitar es cuidar toda cosa llevándola a su esencia y al construir (erigir/cuidar) toda cosa es dejada en su esencia, con lo que albergan ellas mismas a la Cuaternidad y ésta lleva su esencia a las cosas, y llevar su esencia a las cosas es cuidar la Cuaternidad, habitar es cuidar la Cuaternidad. Hasta aquí el discurso está fuertemente tejido en una *respectividad enunciativa* y aunque pueda aparentar círculo, sus enunciados no son precisamente equivalentes y se puede obtener un enunciado conclusivo: El modo de ser del hombre es habitar, cuidar la Cuaternidad en su esencia *cabe* las cosas con el construir; “habitar” y “construir” son respectivos e indisolubles. Pero aquí sucede algo en el final de la última cita, “*El habitar..., es, ..., un construir*” lo que parece apuntar ahora a una prioridad de construir, pero en la conferencia domina el que habitar es prioritario sobre construir, “construimos porque habitamos”; tenemos así la *aparente prioridad discursiva* de habitar.

Hasta aquí hemos seguido la “escucha del lenguaje”, que ha presentado un análisis de *lo que dicen* y *de dónde vienen* las palabras, por supuesto no es el único texto en que se realiza tal ejercicio, y esta particular forma de análisis filosófico es motivo tanto para la admiración como la descalificación a su discurso. En este sentido aparece el filósofo español José Ortega y Gasset quien dice al respecto, “Heidegger perfora y anula el sentido vulgar y más externo de la palabra y, a presión, hace emerger de su fondo el sentido fundamental de que las significaciones más superficiales vienen, a la vez que ocultan... consiste sobre todo en etimologizar, en acariciar a la palabra en su arcana raíz” (Ortega. 1965, p. 636-637). Ortega califica el proceder de “etimologización” y con ello, va a proponer una operación similar para objetar por la etimología de *wohnen*. Por ser éste el término que corresponde con nuestra búsqueda vamos a incluir su objeción y suspender por lo pronto el trayecto con Heidegger:

Pero es de manejo difícil y yo he creído sorprender en Heidegger una manera errónea de tratar las etimologías... no basta con atender a ella aislada y por sí... Heidegger ha atendido solo a *bauen* y *wohnen* y ha encontrado que ambos etimológicamente se unen en el vocablo *buan—ich bin* (yo soy). Con lo cual resultaría que el ser del hombre en la Tierra es tranquilamente habitar—*wohnen*—. ⁶⁷

⁶⁶ *Ibidem*. p. 112

⁶⁷ Ortega y Gasset, José. *Anejo: En torno al “Coloquio de Darmstadt, 1951”*. En: *Obras completas*. Tomo IX. Revista de Occidente. 2da. Edición. Madrid. 1965. pp. 642

Ortega sentencia el proceder de Heidegger como *erróneo* por lo que no esgrime solo una objeción, sino una radical contraposición de la siguiente manera:

Muy distinta idea llega a nosotros si ampliamos el horizonte verbal y advertimos que *bauen*, *wohnen* y *buan* no están aislados, sino que la misma raíz aúna las palabras *gewinnen*—esforzarse por algo—, *wunsch*—también aspirar a algo que nos falta, que no tenemos todavía—, y *wahn* (...) «lo inseguro, lo esperado»; así, pues, algo que todavía no está ahí; y aún más: «esperanza y esfuerzo», exactamente como *gewinnen*.

Esto nos revela que *wohnen* —habitar— y *Sein* —ser—, es decir, *buan*, no pueden tener ese sentido de algo logrado, tranquilo y positivo, sino, al contrario, llevan en su fondo la idea de que el ser del hombre es esfuerzo, insatisfacción, anhelo de algo que no se tiene, quejumbre de algo esencial que falta, esperanza de que se logre (...) la tierra es para el hombre inhabitable. (...) El auténtico y pleno *wohnen* es una ilusión, un deseo, una *Bedürfnis* —(necesidad)—, no un logro, una realidad, una delicia. El hombre ha aspirado siempre a *wohnen*, pero no lo ha conseguido nunca del todo. Sin habitar no llega a ser. Por esta causa se esfuerza en ello y produce edificios, caminos, puentes y utensilios.⁶⁸

Ortega, siendo español, no podría objetar con base en ‘habitar’ castellano y entra a la lengua alemana empleando un semejante proceder etimologizante para concluir exactamente lo contrario, que los hombres han primero de construir sobre una tierra inhabitable para volverla habitable. Incluimos a Ortega porque inmediatamente *pide la palabra* con relación al proceder “etimológico” que apenas hemos abordado y pone en duda el análisis de Heidegger al reclamarle *wohnen* y *bauen* como “palabras aisladas” que, en realidad, las articula en un campo relacional con al menos una docena de enunciados para cada una; pero Ortega y Gasset establece un campo relacional más pequeño aún, solo integrando otros cuatro enunciados al par inicial. Con esto, Ortega ha puesto un tablero de disputa respecto a la “etimologización” en un mismo nivel con Heidegger al que tacha de “erróneo”. Pero en realidad, ni uno ni otro están haciendo un análisis riguroso de raíces etimológicas, sea uno correspondiente con el de la ciencia lingüística o uno construido ex profeso; muy por el contrario, ambos construyen con etimologías una enunciación de *wohnen* de forma agilísima y delimitada a un pequeño número de enunciados con relaciones de extracción, equivalencia y establecimiento de significado, de donde cada uno saca conclusiones bastante adecuadas a sus propias y previas configuraciones discursivas. Así, no es en el terreno de un “correcto análisis etimológico” donde admitimos esta disputa y no buscamos decidir cuál de ambas enunciaciones sea la “correcta” o cual sea el ganador; nuestro objetivo es “habitar” y la disputa solo sirve para ver qué rendimientos obtenemos sobre nuestro objetivo, y, si dichas “etimologizaciones” se adecuan a las

⁶⁸*Ibidem.* pp. 643-644

posturas filosóficas de los autores y responden a sus propios discursos, entonces, es en el terreno de sus discursos donde damos cabida a la disputa.

1.3.2.1.- La disputa intransigente de la extraontologización

Ya Ortega había objetado al *Ser y tiempo* (1927) de Heidegger, en su texto *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947). Sin embargo, el dato concreto del debate por *wohnen* se localiza en el coloquio “el hombre y el espacio” del 5 de agosto de 1951 en Darmstadt cuando Heidegger dicta la conferencia “construir habitar pensar” por la mañana y por la tarde José Ortega y Gasset dicta la conferencia titulada “El mito del hombre allende la técnica”; ambos son invitados por ser dos de las más grandes figuras filosóficas vivas en su tiempo, y escuchan de viva voz la postura uno del otro. Ortega se refirió a tal evento posteriormente, en el texto de 1953 *Anejo: En torno al “Coloquio de Darmstadt, 1951”*: “Esto: en el mismo lugar, a pocas horas de distancia y sobre el mismo tema, Heidegger y yo hemos dicho aproximadamente lo contrario.” (Ortega. 1965, p. 634) Ateniéndonos solo a los tres textos referidos, las dos conferencias y el anejo, podemos seguir una discrepancia sobre el habitar-*wohnen* en que se disputan relaciones enunciativas hacia uno y otro lado. El tono con que Ortega establece su crítica hacia el *wohnen* de Heidegger deja poco lugar a puntos de encuentro rebatiéndole cada punto “Si detrás de esta patente contraposición se esconde, no obstante, una radical coincidencia es cosa que un día de entre los días se verá. Mas por lo pronto tenemos que atenernos a la manifiesta discrepancia.” (Ortega. 1965, p. 634) Vamos entonces, a ilustrar la discusión:

- Heidegger dice que *wohnen* es “en la tierra”. Ortega *contradice*: “La verdad es que, hablando con rigor, el suelo sobre el cual el hombre está siempre no es la tierra ni ningún otro elemento, sino una filosofía. El hombre vive desde y en una filosofía. Esta filosofía puede ser erudita o popular, propia o ajena, vieja o nueva, genial o estúpida” (Ortega. 1965, p. 628-629); y respecto a la tierra, sostiene que “es para el hombre inhabitable” considerándola en su estado natural, que desde siempre es un “mundo hostil”.
- El lugar del *wohnen* en la tierra es en la Cuaternidad para Heidegger. *Por su parte*, Ortega defiende que el lugar del hombre es una permanente insatisfacción, por lo que el hombre “necesita crearse un mundo nuevo” que solo es mediante la técnica, un artificio que constituye la civilización en la que progresivamente va viviendo y extendiéndose en el planeta.
- Heidegger dice que *wohnen* es la manera del ser del hombre. Y *por su parte*, Ortega sostiene que el ser del hombre es “subsistente infelicidad” y este es un “ser técnico”, esto *contradice* la frase de que “construimos en tanto somos los que habitan” sin desarrollo alguno, pues solo insiste en que “ser o estar en la tierra no es siempre ni constitutivamente habitar -*wohnen*-, sino que el habitar es una situación privilegiada y deseada a que algunas veces, más o menos

aproximadamente se llega y que, lograda, es la forma más plena de ser”, aquí se circunscribe en su defensa, a la tajante y tosca sucesión cronológica de que el hombre primero construye-construyó y solo después habita-habitó. En este sentido, Ortega establece la existencia de un *wohnen* originario en la tierra representado por la vida animal, para ser el único discurso que aparenta conceder habitar a los animales.

- Ortega establece que el hombre llega a *wohnen* solo por medio de la técnica, el espacio se le asimila, el espacio se humaniza como el lugar donde puede efectivamente vivir; aquí *no presta absolutamente ninguna atención* a la consideración sobre el “espacio” que Heidegger enuncia en su conferencia: “Cuando se habla de hombre y espacio, oímos estos como si el hombre estuviera en un lado y el espacio en otro. (...) No hay los hombres y además *espacio*.” (Heidegger. 2001, p. 116)
- Ortega *establece* ambos espacios, el natural y el humanizado, como partes del mundo exterior y con ello deriva entonces un mundo interior. Este mundo interior se constituye fundamentalmente por la fantasía, que es todo pensar, y de donde surgen los deseos fantásticos del hombre que nunca puede llegar a cumplir lo que revela su ser-infeliz. “El hombre es, esencialmente, un insatisfecho, y esto —*la insatisfacción*— es lo más alto que el hombre posee, precisamente porque se trata de una insatisfacción, porque desea tener cosas que no ha tenido nunca.” (Ortega. 1965, p. 623); Heidegger que no se mueve sobre la oposición interior-exterior, no hay en absoluto para él algo así como el “deseo de tener cosas” o resolver su “insatisfacción” lo que hace que la técnica-construir o *wohnen* existan, sino que es el cuidado esencial sobre la cuaternidad lo que habitando hace al hombre construir o ejercer la técnica.

Estos puntos no muestran una interlocución seria que se debería suponer de las elaboraciones teóricas de la racionalidad contemporánea, más bien ilustran una *objeción apresurada e intransigente* para una discusión irresoluble en la que ambos pecan de no tomársela con rigurosidad para llevarla más lejos: Ortega por contradecir solo parcialmente ciertos puntos en una crítica directa brevísima, y Heidegger que simplemente no responde a la controversia, pues aquel realmente no lo interpela seriamente sino que de forma *soberbia* lo confronta. En todo caso, sí podemos obtener rendimientos de esta controversia en torno a “habitar”. Aunque, parece que se trata de dos individuos contradiciendo posturas personales, tenemos más bien una conexión directa con la guía sobre la extraontologización; inicialmente Heidegger realiza un número de operaciones discursivas que la desactivan y con su *escucha del lenguaje* la voltea de cabeza poniendo a habitar como prioritario; por ello, este método “etimologista” tendría que estar inicialmente en la mira de una defensa desde la extraontologización. Ortega y Gasset defendiendo su propia postura, representa la defensa de y desde la extraontologización. Entre Ortega y el discurso disciplinar de la Arquitectura hay una completa solidaridad; veamos los paralelismos.

La Arquitectura recurre al mito Vitruviano y Ortega recurre al “mito allende la técnica”⁶⁹, ambos son discursos sobre el origen del hombre: dan por hecho su existencia previa como animal salvaje, y su paso a un estadio civilizado por medio de la técnica-construcción. El punto decisivo para el paso a la civilidad en el caso de Vitruvio es el uso del fuego y para Ortega es la inauguración de la fantasía en el mundo interior del hombre, en que son diferentes formalmente pero exhiben la misma estructura discursiva: El hombre salvaje vive asimilado al mundo natural-hostil, surge un evento arbitrario que lo pone en peligro (un incendio para Vitruvio y una enfermedad para Ortega), pero lo pone en peligro solo de forma particularísima temporalmente hablando (una particular comunidad de salvajes para Vitruvio y un particular hombre primitivo para Ortega), dicho evento no lo mata pero le representa un magnífico descubrimiento fortuito (la conservación-manipulación del fuego, y una hiperfunción cerebral derivada de la enfermedad padecida), de esta nueva característica, súbita y repentinamente aparecen derivándose ciertas cualidades “propias” del hombre que antes no tenía (habla, reunión comunitaria y enseñanza en Vitruvio, y la fantasía, libertad, deseos e infelicidad en Ortega), con las que llega a la capacidad técnica-constructiva y así, su radical separación del salvajismo junto con la consolidación de su nuevo ser civilizado que de ahora en adelante y para siempre, construiría su propio mundo ajeno y opuesto al natural del que viene originariamente. Esto les lleva a establecer que habitar es una realidad plena de ser del hombre que nunca llega a cumplirse del todo pero que depende absolutamente de la técnica misma. Con esto Ortega efectúa las mismas operaciones discursivas de la extraontologización de “habitar”: inicialmente, con el mito se pone de manifiesto la primera y más básica operación conceptual de escisión en salvaje/hombre y la detonación de la *cadena de derivaciones por escisión*: animal->hombre->técnica->habitar; de donde derivan oposiciones conceptuales fundamentales: naturaleza/civilización, animal/hombre, interior/exterior, natural/artificial, instintos/razón, arte/técnica. “Habitar” es una consecuencia de la técnica (*condicionamiento conceptual*), y ésta responde al deseo de ser feliz y revertir su insatisfacción. El enunciado “función” viene a expresar que las cosas existen unidireccionalmente respecto a cierta expectativa-insatisfacción y “habitar” viene a ser la aplicación de esa función de la cosa en cierta actividad humana (*reducción conceptual*), “El hombre gasta y *desgasta*, los instrumentos técnicos, es decir, que, cuando ya los ha fabricado, los tiene en funcionamiento, los hace *funcionar*.” (Ortega. 1965, p. 619). Llama al “pleno wohnen” como una “necesidad” -*Bedürfnis*-, enunciado que también se antepone a “habitar” en la extraontologización. Técnica y habitar son realidades totalmente diferentes y diferenciables, aunque radicalmente conectadas mediante la anterioridad de la técnica

⁶⁹ Este es el texto correspondiente con la conferencia dictada en Darmstadt en 1951, el mismo día que Heidegger pronuncia su “construir habitar pensar”. Ortega y Gasset, José. *El mito del hombre allende la técnica*. En: *Obras completas*. Tomo IX. Revista de Occidente. 2da. Edición. Madrid. 1965.

(*escisión conceptual*). Y así ágilmente, podemos reconocer que “habitar” en Ortega es opuesto al de Heidegger por ser idéntico con la extraontologización, que este ya había desactivado.

Por medio de la pluma de Ortega y Gasset, el discurso de la extraontologización de “habitar” se ve descolocado y se apresura a confrontar a Heidegger sin tomar la forma general de lo dicho, sino ateniéndose a particularidades que en forma de simples contra-dichos esgrime su propio discurso sin conceder en absoluto ninguna de las proposiciones de Heidegger. Pero ¿es acaso que no hay en absoluto ninguna coincidencia así sea mínima?

Pues bien, las coincidencias enunciativas son básicamente dos. En primera instancia la *enunciación antropocéntrica*, “habitar” se encadena solo a “hombre”; en el caso de Ortega ya señalamos que vincula también “habitar” a los animales, pero sin especificidad cuando “habitar animal” coincide con “vivir animal”, y “hábitat” es llamado el “lugar en que viven los animales” sin más, de tal manera que la extraontologización se manifiesta una vez más cuando habitar es sustituido de forma ambigua, en este caso por “vivir”; es decir, los animales viven igual que habitan, pero si habitar es el resultado de la técnica, entonces, esta es su precisión y es obvio que los animales no habitarían. En segunda instancia la *enunciación actual-parcial*, “habitar” referido al actual habitar de los hombres vivos se establece incompleto de su sentido propio; para Ortega “habitar” es la meta del hombre, pero siempre inalcanzable su plenitud, y en el caso de Heidegger “habitar” como esencia “olvidada misteriosamente” revela que actualmente los hombres no habitan propiamente. Habiendo considerando estas dos coincidencias, la extraontologización ya tuvo su oportunidad de revertir su desactivación e interpelar fuera de su dominio discursivo, y su comportamiento de desatender, simplemente contradecir y monologar la revelan como un *interlocutor discursivo intransigente*, razón por la cual le solicitamos regrese a su lugar. Entonces lo anteriormente avanzado en Heidegger queda íntegro, principalmente, que la *escucha del lenguaje* no se reduce a una mera “etimologización”, pues esa denominación es una sacada de Ortega (después podremos ofrecer su caracterización desde la misma instancia del discurso de Heidegger).

Si la enunciación de ambas posturas inicia del “habitar” antropocéntrico y culminan en su actual-parcialidad, en el intermedio se halla la especificidad del “habitar” Heideggeriano que suspendimos por la irrupción intransigente de la extraontologización y ahora ya podemos retomar.

1.3.2.2.- Alternancia entre entornos discursivos

Si “habitar” solo se encadena a “hombre” en el segundo entorno, como ya vimos, el primero no refiere propiamente al hombre sino mayormente al “*Dasein*”, ¿coinciden ambos enunciados?, “hombre... A este ente lo designamos con el término *Dasein*.” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 34). *Ser y tiempo* tiene el objetivo ontológico de preguntar por el sentido del Ser en general; el método es la fenomenología en un ser específico que puede preguntar desde su modo de ser *propio* y se

constituye por *comprender* en cierta manera lo que refiere cuando dice 'ser', no desde una teorización temática sino en su uso diario cotidiano y corriente: "el cielo es azul", "*somos* amigos"; se dice que es un ser ontológico que pre-comprende el ser y a su vez se (pre)comprende a sí mismo. Atendiendo a este ente en la propia comprensión de sí mismo, de su ser, es que se pretende alumbrar un camino para comprender el ser en general, mediante el análisis ontológico-fenomenológico. Con este análisis fenomenológico, se atiende a este ser que está *ahí* "como es inmediata y regularmente, en su *cotidianidad* media" (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 41). Entonces, el ser a analizar es el ser(Sein)-ahí(da), el *Dasein*. "El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos. El ser de este ente es cada vez mío (*siempre, en cada caso o cada vez, de una manera diferente)." (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 66). Por supuesto, llamar *Dasein* al hombre, tiene su razón principal en establecer el análisis circunspecto al *Sein* (Ser) del hombre, correspondiendo con su objetivo ontológico; de igual manera requiere observar solo al *da* (ahí) del ser del hombre, es decir, a su *cotidianidad* y al ser que somos nosotros mismos, correspondiendo con su metodología fenomenológica. Entonces "nosotros" hombres, confirma que el *Dasein* refiere al hombre, pero en sus caracteres de *propiedad* (ser cada vez mío) y *cotidianidad* hacen que *Dasein* no se refiere al enunciado "hombre" general y ahistórico como el de las ciencias, sean la antropología, biología o psicología (sujeto, animal, persona, sociedad). En este caso tenemos que *Dasein* es un término operativo remitido exclusivamente al texto de 1927, que responde a tender un camino preparatorio para un posterior, y nunca publicado, análisis del Ser en general; pero operatoriamente siempre refiere al "hombre" y enunciativamente coincide con él aunque deriva propiamente de "Ser"; "*Dasein*" es un enunciado discursivamente secundario de "hombre" por cuanto no enuncia específicamente el conjunto global y atemporal de hombres, sino a cada hombre que *propiamente* somos cada vez nosotros mismos *cotidianamente*. Con este comportamiento discursivo tenemos que precisar su manejo en nuestro análisis. *Dasein* refiere a "nuestro ser" de "tú y yo", en este sentido se revela una *estrategia discursiva de persuasión personal*; efectivamente todo discurso está dirigido a su introyección, pero este discurso establece un campo de intimidad y complicidad discursiva especial con *Dasein*, que desde el principio pone una relación entre discurso y receptor excluyendo gramaticalmente las terceras personas (él, ella, ellos). Esto impactará en su práctica discursiva, cuando los discursos que refieran al habitar heideggeriano tendrán puesta la disyuntiva de asumirse o negarse como *Daseins*: exhorta a fundir los discursos con el suyo. Nuestro análisis no se puede fundir con el suyo pues no es el objetivo hacer un tratamiento de autor u obra; los "nosotros" del *Dasein*, son aquí "hombres cotidianos"; aquí, que no estamos siguiendo la magna empresa por el sentido del Ser, y para seguir al "habitar" circunspecto a los "hombres cotidianos" que son "cada vez" los "nosotros" del *Dasein*, formamos el enunciado estrictamente operativo "cada-hombre" que funcionará cuando no se enuncie al "hombre" en general sino a un "nosotros cotidianos";

el estricto término 'Dasein' lo ocuparemos cuando obtenga su relevancia discursiva específica para "habitar".

Ya confirmamos el exclusivo encadenamiento de "habitar" a "hombre" y esto en desdoble, significa que los demás seres no habitan⁷⁰. Ahora, cada-hombre tiene "en virtud de un modo de ser que le es propio, la tendencia a comprender su ser desde *aquel* ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir, desde el "mundo". (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 39-40) Si cada-hombre para ser, no tiene otra opción más que *ser en el mundo*, revela la estructura esencial e inmediata donde encontraremos, en un par de páginas, las únicas enunciaciones literales de "habitar": en la estructura ontológica de *In-der-welt-Sein* (Ser-en-el-mundo), a partir de ella, se establecen tres diferentes estructuras *existenciales* con las que se podrá dar cabal descripción de habitar en este primer entorno; estas tres estructuras son "Ser-en", el "mundo" y el "anticiparse". Veamos esto:

Primera estructura desde Ser-en-el-mundo: el *in* (en) de *in-der-welt-Sein* (ser-en-el-mundo), viene de *innan-*, vocablo perteneciente a varias lenguas germánicas y esta sola palabra va a establecer un significado enorme según las dos partículas que le componen: 1) *in-*, significa tres cosas enunciadas de forma *infinitiva e impersonal* "*wohnen, habitare, sich aufhalten* [fijarse]" (GA Bd 2, p.73), y 2) *-an*, significa tres cosas ahora flexionados todos en *primera persona singular*: "*ich bin gewohnt* (estoy habituando/habituado), *vertraut mit* (familiarizado), *ich pflege etwas* (crío, cultivo algo)" (GA Bd 2, p.73); aquí tenemos, el participio perfecto alemán de *wohnen* en *ich bin gewohnt* muestra dos sentidos, "estoy habituado" como un estado y "me estoy habituando" como proceso, y se refuerza ese doble sentido con las otras dos siguientes frases: *vertraut mit* "estoy familiarizado" (estado) y *ich pflege etwas* "criar-cultivar algo" (proceso); y se añade, "tiene la significación de *colo* en el sentido de *habito* y *diligo*" (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 80) este latín *colo*, que es la flexión en primera persona del infinitivo *collere*, la que es raíz de nuestro castellano 'cultura', pero *colo* es acotado a su sentido de *habito* (yo habito) y *diligo* (yo honro), estos dos sentidos de *colere* dieron al español las palabras de "colono" y "culto". En los dos significados puestos de *innan-* tenemos predominantemente el enunciado "habitar", alemán y latín, hacia los significados juntos de fijarse (estado) y habituándose (proceso), expresados tanto de forma *infinitiva* como en *primera persona*. Para llegar al *Sein* (ser), pasa al verbo flexionado en *primera persona* 'bin' (soy), para decir que este se relaciona con *bei* (en, con) y establecer que *ich bin* (yo soy) quiere decir a su vez "yo habito, me quedo en... el mundo, como algo que me es familiar de tal o cual manera." (Heidegger. Tr., Gaos.

⁷⁰ En el segundo entorno, ni la tierra, cosas, aguas, plantas y animales habitan, pues todas ellas son *cabe* la cuaternidad o pertenecen a ella. El primer entorno hay otro texto donde los animales se caracterizan como "pobres de mundo" y los no vivos como "sin mundo", por lo tanto, todos imposibilitados de habitar; en: Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica; mundo, finitud, soledad*. Traducción de Alberto Ciria. Editorial Alianza. Madrid. 2007.

1993, p. 67) y derivado de esto, 'Ser' como infinitivo de 'soy', viene a significar "*wohnen bei* (habitar en-con) ..., *vertraut sein mit* (ser familiar-estar familiarizado con)" (GA Bd 2, p.73) y esto da el sentido general de *Sein* (ser). Con todo esto tenemos el *In-Sein* (Ser-en), del cual se concluye que "Ser-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, que tiene la esencial estructura del Ser-en-el-mundo"⁷¹ (Heidegger. . Tr., Gaos. 1993, p. 67; Tr., Rivera. 1997, p. 81; GA Bd 2, p. 73).

La primera estructura "Ser-en" es la forma de existencia de cada-hombre y se estructura predominantemente con la enunciación de "habitar": dice semánticamente a la vez *wohnen* y *habitare*, habitar fijo, estoy familiarizado, habito, me estoy habituando, honro, cultivo; pero sintácticamente tenemos que, solo se describe con frases de dos tipos, fijación como un *estado*, y frases de actividad con lo que es al mismo tiempo un *proceso*; por su flexión verbal infinitiva es *general*, y encadenado a su flexión verbal de primera persona es al mismo tiempo *individual*; pero lo que más resalta, es que lo individual da sentido a lo general cuando es el enunciado 'soy' el que da sentido a 'Ser' "*Ich bin* quiere decir habito... "Ser", como infinitivo de "yo soy"... significa habitar en..." (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 81), discursivamente afirma la jerarquía de lo individual y liderará la caracterización de habitar como individual-general. Con *Ser-en* se expresa que cada-hombre existe en la forma de habitar, *fija* porque ya habita siempre y *proceso* porque a cada momento está habitando y logrando habitar, así como *individualmente* cada-hombre habita lo que da sentido a que en *general* todo hombre habita. Así tenemos en esta primera estructura la enunciación inmediata de "habitar" en una *caracterización fáctica completa* como "individual-general estado-proceso", alumbrado por el comportamiento sintáctico-semántico, la cual se extrae de los párrafos citados y es el único lugar de *Ser* y *tiempo* donde literalmente aparece 'habitar'. Cuando "habitar" es el enunciado de ingreso a "Ser-en", y por lo tanto "Ser-en-el-mundo", está ligado a ellos y enmarañado irremediabilmente en el discurso: asistimos a un fuerte comportamiento de *co-enunciación*: es como si al leer Ser-en y Ser-en-el-mundo se leyera siempre al mismo tiempo "habitar", un habitar inseparable del ser, y esto es importante pues hace coherencia con la frase del segundo entorno: "el hombre es en la medida en que habita"; ambos entornos están diciendo a su manera lo mismo. Nuestra mira está guiada ahora por la caracterización fáctica de "habitar" individual-general estado-proceso, que por ser obtenida semántica-sintácticamente, solo es una primera emergencia inmediata para buscar una descripción discursiva y ver si coinciden al final los entornos.

⁷¹ Hacemos una composición aquí de las traducciones para seguir el hilo de lo expuesto amén de relacionar mejor los términos incluidos, en confianza que nos apegamos al original en alemán. Resalte principalmente que no usamos de Rivera la traducción de *Sein* por "estar" sino por "Ser" correspondiendo con la traducción de Gaos, pero de éste no usaremos las comillas, y mantendremos los guiones que como Heidegger utiliza Rivera para Ser-en o Ser-en-el-mundo.

Partiendo desde Ser-en-el-mundo, inmediatamente pareciera que así precisa el lugar *en* que se habita, “en el mundo”, pero no es así. *In- Sein* (Ser-en) se diferencia de *Sein in* (estar dentro de), y éste segundo “ nombra el modo de ser de un ente que está “en” otro a la manera como el agua está “en” el vaso y el traje “en” el armario... Estos entes cuyo estar los unos “en” los otros puede determinarse así, tienen todos el mismo modo de ser del estar-ahí (*Vorhandensein*), como cosas que se encuentran “dentro” del mundo.” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 80). “Habitar” no puede ser un *locativo* habitar-dentro-de-algo como el mero alojamiento en edificios de la extraontologización. “... no puede pensarse con esta expresión en el estar-ahí de una cosa corpórea (el cuerpo humano) “en” un ente que está-ahí. El Ser-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí, como tampoco el “en” originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género...” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 80). Este modo de ser de los entes intramundanos como estar dentro de, denominado “estar-ahí” en la traducción citada, refiere a *Vorhandensein*, que también se lee en otras traducciones como “ser ante los ojos”, “ser a la vista” pero no como modo de ser autónomo y propio de dichos entes intramundanos sino un *comportamiento* de cada-hombre ante el cual ellos comparecen; en palabras del traductor José de Rivera “lo fundamental de la idea de la *Vorhandensein* es que la cosa simplemente *está*, sin afectarnos por ello a nosotros... no hace más que estar ahí; es, si se quiere, “pura presencia”” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 462-463). Pasando al segundo entorno discursivo, ya hemos señalado que el “hombre” no se distingue del espacio pues él mismo ya es espacio, por lo que decir algo como “habitar espacial” es una redundancia innecesaria, pues no sucede por “estar dentro” de otra cosa sea la arquitectura, el mundo o en este caso, «el» espacio representado tradicionalmente por el espacio *extenso*, omni-abarcante, matemático-geométrico, xyz, y esta representación tradicional resulta precisamente del comportamiento abstractivo (*Vorhandensein*) de cada-hombre, el cual no constituye la forma de Ser-en-el-mundo ni de su cotidianidad. De tal manera que no es adecuado preguntar “*dónde*” suponiendo un habitar *locativo*. El meollo de la primera estructura existencial es el *in-en*, que no refiere a un “en” locativo, sino a la forma de existir “en” el mundo caracterizado fácticamente como “habitar individual-general estado-proceso”. Si habitar no es locativo y prescinde por sí mismo de caracterizarse “espacial”, porque es ya espacial siempre, entonces ¿cuál es su carácter de localización?, ¿cómo hay hombre (habitar)? Para responder a estas preguntas pasamos a la segunda estructura desde Ser-en-el-mundo.

Segunda estructura desde Ser-en-el-mundo: la relación “esencial, constante e inmediata” con el mundo es expresada por *Sein bei* (Ser en-con-en medio de-cabe-junto a). Esto significa que con la preposición *bei*⁷² podemos tener la localización de habitar, donde se incluye “en” referente a lo

⁷² Este simple término de tres letras, *bei*, puede traducirse al español según el contexto en que se lea como “con”, “en”, “cabe”, “junto a”, “en medio de”, lo que puede comprobarse a lo largo de cualquier texto de Heidegger traducido al

espacial que ya siempre es, pero solo al mismo tiempo “con”, “en medio de”, “cabe”, “junto a”: ser con el mundo, en medio del mundo, junto al mundo, cabe el mundo, en el mundo; recordando que que *Sein* de Ser-en fue significado como *wohnen bei*. Aquí vamos a recurrir al segundo entorno discursivo para encuadrar desde él, al enunciado “*bei*” e hilar lo que ya habíamos avanzado con la conferencia. Vimos que habitar no responde al *locativo* “residir *en* la tierra...”, sino que “habitar es más bien siempre un residir *cabe* las cosas”, este “*cabe*” es una traducción de *bei*, pero no estamos siguiendo la traducción sino el enunciado y tenemos que aquí solo se habita *bei* las cosas, lo que quiere decir que habitar es siempre un habitar con cosas, en cosas, en medio de cosas...; esto se vincula al enunciado “coligar” que tiene la forma de una *escucha del lenguaje* en la conferencia “la cosa” (1951): “nuestra lengua llama a lo que es coligación (reunión) con una vieja palabra: *thing*” (Heidegger. 2001, p. 127) y aquí se traza un hilo de significado variante pero consistente en este enunciado para diferentes lenguas: *thing* (alto alemán), *res* (latín), *Ding* (alemán), *causa* (románico), *cosa* (hispano), *chose* (francés) y *thing* (inglés). Esto quiere decir que “cosa” significa “coligación”, independientemente de la lengua en que se exprese, lo que deriva en que habitar es siempre coligado con cosas y a su vez, que toda cosa es coligante en el horizonte de la cuaternidad, por ejemplo “el puente *coliga* según su manera *cabe* sí (*bei sich*) tierra y cielo, los divinos y los mortales” (Heidegger. 2001, p. 113). “*Bei*” introduce “cosas” y “coligar”, para formar un conjunto de enunciados alrededor de habitar en que se precisa el carácter de localización de habitar: la esencia de cada cosa es coligar la cuaternidad y *habitar es cuidar la cuaternidad en su esencia*, solo desde la residencia *coligada* a-en las cosas ya *coligada* en-a la cuaternidad; pero la coligación se hace más profunda aun cuando la cuaternidad es *ya* cielo, tierra, divinos y mortales y *ya* las cosas. El habitar, que es construir a su vez, erige las cosas que no crecen, el puente y la jarra, y cuida las cosas que crecen, cultivar una viña; habitar se recrea *coligante* al construir nuevas cosas y, por ello, pero también para ello al mismo tiempo, *coligado* a la cuaternidad. En un sentido: solo porque las cosas coligan la cuaternidad, el hombre habita; en el sentido de regreso: pero las cosas coligan la cuaternidad solo porque el hombre las construye o las cuida, habitando ya coligado a la cuaternidad. Este sentido de ida y de regreso pone énfasis en el “*co-*” de la *coligación*: una coligación esencial a la vez *fija* (habitar) y *procesal* (construir-habitar) entre hombres-cosas-cuaternidad. *Habitar es cuidar la cuaternidad desde la residencia con-en-medio las cosas* que ya implica a su vez que los hombres cuidan la tierra de llevarla a una “explotación sin límites”, cuidan en tanto “reciben el cielo como cielo”, cuidan como

español y precisamente con *Ser y tiempo*, que además variará al contrastar diferentes traducciones, cosa que cabe decir, promueve discusiones entre ellos. Pero en tanto atendemos el discurso, que originalmente está escrito en alemán, y *bei* es utilizado en toda su potencia semántica usaremos tres diferentes términos para enunciarle adecuadamente a nuestro análisis, que las tres implican todas las posibles traducciones: 1) “con-en-medio” si apunta a la característica “estado” de habitar, 2) con la misma implicación que el anterior, “en-con-medio” si apunta a la característica “proceso” de habitar, 3) “en medio de” cuando apunte a la característica “general” de habitar como estar inmerso en el mundo, mundo-circundante o mundo en común.

“esperan a los divinos como divinos” no haciéndose dioses ni culto a ídolos sino “esperar las señas de su advenimiento”, cuidan a los mortales (a sí mismos) como “conducen su esencia propia -ser capaces de la muerte como muerte- al uso de esta capacidad, para que sea una buena muerte”. Habitar participa esencialmente de la cuaternidad y cosas, al mismo tiempo coligado *en-con-medio* la cuaternidad, coligante *con-en-medio* las cosas: habitar es conceptualmente coligado-coligante. Esto arroja precisión al carácter espacial, que no lo decide «el» espacio (abstracto omni-abarcante), en la pregunta por el *carácter de localización* del hombre contesta habitar: en la cuaternidad y con las cosas. Con esto, vamos a apuntar los elementos obtenidos. Primeramente estamos convocando dos entornos distintos diferenciados cronológicamente, ahora, tras alternar entre ellos se revela una diferencia más sutil y es que se concentran en enunciados distintos y su *aspecto discursivo* es lo realmente diferente: en el segundo entorno, se pone de manifiesto el *aspecto esencial del discurso* cuando se vincula “habitar” y “esencia” en sus relaciones enunciativas iniciales, así como en el primer entorno se vincula “habitar” y “existencia” lo que revela el *aspecto existencial del discurso*. Ahora, si la primera estructura existencial del primer entorno, Ser-en, ofreció la caracterización fáctica de habitar como “individual-general estado-proceso”, tras el paso al segundo entorno tenemos una contribución y enriquecimiento a esa caracterización, para decir que el *estado* es siempre *coligado* y el *proceso* es un acto *coligante*, de tal manera que la caracterización va a precisarse como “individual-general coligado-coligante”. Dicho esto, cerramos el análisis en la conferencia “construir habitar pensar”, y continuamos hacia el primer entorno con la guía en el enunciado *bei*, que si en el segundo entorno *en-con-medio* se encadena *esencialmente* a “cuaternidad(cosas)”, en el primero se encadena *existencialmente* a “el mundo”.

En el horizonte de la cotidianidad Ser-en-el-mundo es siempre un “ya” Ser-*en-con-medio*-del-mundo, que es precisamente la segunda estructura existencial: *Schon-sein-bei-der-welt* (Ya-ser-*en-medio*-del-mundo). “Mundo” es un existencial que no coincide con los esenciales “tierra” y “cuaternidad” del segundo entorno, pero con lo que hemos avanzado podemos ofrecer una descripción más ágil. El mundo refiere a las relacionalidades en la coligación de cada-hombre con los entes que comparecen en el mundo, que son básicamente de dos tipos: con cosas y con los otros hombres. A decir del primero constituye el *mundo-circundante* (*Umwelt*) y habiendo descartado el carácter *locativo* de habitar, el mundo-circundante no es una esfera dentro de la cual se halla cada-hombre. El mundo-circundante es el “sistema de relaciones” entre cosas que coligan, no son meramente cosas inertes que están-ahí, sino que nos significan y a través de la *significatividad* es que nos son *útiles*: herramientas, alimentos, transportes, adornos, materias primas (recursos naturales, plantas y animales de crianza). Uno que *utiliza* las cosas, es el eje de la relacionalidad respecto de ellas, por lo que las cosas tienen propiamente un modo de ser a-la-mano (*Zuhandenheit*); lo a-la-mano no es el modo independiente y autónomo de las cosas, sino en referencia a cada-hombre y por lo tanto es el comportamiento relacional de cada-hombre con las cosas. La red de cosas a-la-mano con las que

cada-hombre se relaciona, revela su comportamiento existencial que es el *ocuparse* (*Bersorgen*); en la cotidianidad existencial, cada-hombre siempre está ocupado y *absorbido* en las cosas en cualquiera de las múltiples actividades ópticas posibles, positivas y negativas: producir, cultivar, usar, interrogar, contemplar, confundirse, aislarse, etc. El mundo por tanto no tiene una “medida” física sino de *significatividad*, y habitar llega hasta donde hay cosas que signifiquen, no solo en la proximidad física sino en lugares, incluso, que jamás se han visitado; el hombre se espacializa con su significatividad. Ahora, vamos al segundo tipo de coligación en el mundo con los “otros” hombres (*Anderen*). No debemos comprender “otros” en contraste a un “yo” como refiriéndonos a “cada-hombre que no soy yo mismo”, los que “estaríamos-ahí” en el mundo, “el mundo es desde siempre el que yo comparto *con* los otros. El mundo del Dasein es un *mundo-en-común* [*Mitwelt*]. El Ser-en es un *ser-con* [*Mitsein*] los otros.” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 144). Cuando el mundo-circundante se constituye en la red de remisiones con las cosas, cada cosa-a-la-mano remite también a los demás hombres involucrados en ella: consumidores, inventores, trabajadores, publicistas; constatando desde siempre la existencia de otros. El mundo-en-común se constituye por la relacionalidad entre cada-hombre desde su común *ocuparse* (*Bersorgen*) a partir de estar remitido a los otros y esto revela comportamiento de cada-hombre *con* los otros: la *procuración* (*Fürsorge*); cada-hombre procura a los otros existencialmente al habitar, y esa procuración puede ser positiva o negativa; éste es habitar coligado, pero a los otros.

El “mundo” co-enuncia el mundo-circundante y el mundo-en-común, y expresa la característica “coligado” de habitar en referencia a cosas y otros, cosa que tiene coherencia con lo visto del segundo entorno. Pero ¿de qué manera es que se da la relacionalidad con las cosas y los otros?, para responder a esta pregunta pasamos a la tercera estructura existencial del esencial Ser-en-el-mundo, que es el anticiparse.

Cotidianamente cada-hombre se absorbe a “las cosas” y se asimila a “los otros”, que resulta en una convivencia existencial denominada el *uno* (*das Man*) caracterizado por lo siguiente: cada-hombre está sujeto al dominio de los otros (distancialidad), cada-hombre se disuelve en el modo de otros (medianía), se absorbe en los otros para comportarse como se “se” comporta uno, hacemos lo que “se” hace, decimos lo que “se” dice (nivelación), el “uno” regula primeramente toda interpretación del mundo y en todo tiene razón (publicidad), todo se presenta a cada-hombre de forma fácil y ligera (alivianamiento del ser), el uno satisface los requerimientos de cada-hombre (estabilidad); el uno no va al fondo de las cosas (todo consabido). “*Inmediatamente* yo no “soy” “yo”, en el sentido del propio sí-mismo, sino que soy los otros a la manera del uno.” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 153). El uno es el modo de ser cotidiano de cada-hombre, y con la suma de sus características da a luz una estructura triple que condiciona a cada-hombre en su cotidianidad. La primera es la *habladuría*: cada-hombre se relaciona escuchando dichos de otros en que “más que comprender al ente del que se habla, se presta oídos solo a lo hablado en cuanto tal” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 191); donde

una progresiva difusión y repetición de lo dicho va alcanzando círculos más amplios y toma “carácter autoritativo, la cosa es así porque así se la dice”. Después, de cada-hombre se muestra una peculiar tendencia al “ver”, “designaremos esa tendencia con el término *curiosidad*.” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 193) y consiste en el “ver tan solo por ver”: cuando cada-hombre que se haya esencialmente ocupado ha pausado o terminado cierta ocupación concreta, la atención se libera de lo a-la-mano y se dirige al mundo distante y ajeno, como un abandonarse en el mundo que busca simple y constantemente distraerse. Ahora, el comprender cotidiano de cada-hombre está ya gestionado por habladuría y la curiosidad; las posibilidades de ser para cada-hombre se le presentan así ambiguas.

No solo cada cual conoce y discute lo presente y lo que acontece, sino que además cada uno puede hablar de lo que va a suceder, de lo aún no presente, pero que “en realidad” debiera hacerse. Cada uno ha sentido y sospechado siempre y de antemano lo que otros también presienten y sospechan. Ese estar en la pista y estarlo solo de oídas es la forma más insidiosa como la ambigüedad presenta posibilidades al Dasein, para despojarlas en seguida de su fuerza.⁷³

Entonces aparece la *ambigüedad* como un tercer modo de ser cotidiano de cada-hombre y sumado a los otros dos, lo hacen comportarse siguiendo lo que todos saben pero ninguno, con base en un convivir que está en todas partes y en ninguna. “El convivir en el uno no es de ningún modo un estar-juntos acabado e indiferente, sino un tenso y ambiguo vigilarse unos a otros, un secreto y recíproco espionaje. Bajo la máscara del altruismo, se oculta un estar contra los otros.” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 197)

La *habladuría*, *curiosidad* y *ambigüedad* se reúnen y juntos caracterizan “un modo fundamental del ser de la cotidianidad, que nosotros llamaremos la *caída* [*Verfallen*] del Dasein”. (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 198). Como los demás enunciados, la caída no es locativa y no precisa de un “lugar” al cual caiga ni mucho menos implica una caída “negativa, violenta o peyorativa” desde un “estado original, puro y más alto”; es una simple condición que significa que cada-hombre “está inmediata y regularmente en medio del mundo que se ocupa” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 198). El uno co-enuncia distintos enunciados y los *concentra enunciativamente* para dirigirse a cada-hombre en la caída, ésta introduce un *punto de inflexión enunciativo* en el hombre con una disyunción inevitable: existir-impropio o existir-propio, “El modo propio de ser-sí-mismo no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que es una *modificación existensiva* del uno entendido como un existencial esencial.” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 154). Ahora, al ingresar el punto de inflexión entre existir-impropio o existir-propio se debe aclarar que no se cumple directamente en “cada-hombre”, pues este término operativo lo utilizamos en correspondencia

⁷³ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria, colección “el saber y la cultura”. Madrid, 1997. p. 196

ontológica con el “ser cada vez nuestro” y tiene un grado de *pluralidad* en su referencia a “nosotros”; en efecto, “posicionarnos nosotros” en uno u otro extremo de la dupla impropio/propio no puede ser un acto grupal, por lo que habría que preguntarse ¿quién de cada-hombre está habilitado para accionar la flexión?, “El “quién” se responde con el yo mismo, el “sujeto”, el “sí mismo” (*das “Selbst”*).” (Heidegger. Tr., Gaos. 1993, p. 130). Hasta este momento solo había aparecido la característica “general” de habitar y con el “quien” se nos abre la característica individual para precisar que se trata de una inflexión desde el modo impropio como *uno-mismo* o el *sí-mismo propio*, ambos individuales⁷⁴. Aquí vamos a ingresar un enunciado que habíamos suspendido: aunque de “yo y tú” se siga el “nosotros”, desde el principio se establece que, “la referencia al Dasein tiene que connotar siempre el pronombre personal: “yo soy”, “tú eres”” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 67), entonces, para seguir a la descripción de la recién posibilitada característica “individual” de habitar, ya utilizaremos el enunciado “Dasein” *solo en tanto que refiere al hombre individual*, “que a través del cambio de los comportamientos y vivencias se mantiene idéntico y de esta manera se relaciona con esa multiplicidad.” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 140).

Entonces, la caída ingresa el *punto de inflexión discursiva* para el Dasein: el *eje articulado* de la inflexión está en “mismo” (individuo) con la disyunción impropio/propio, articulando hacia la posible modificación existencial de dos direcciones: mantenerse sin modificar en el inmediato ser uno-mismo regular de cada-hombre (existir-impropio) o modificarse del uno hacia el propio sí-mismo del Dasein (existir-propio). Quedarse en el uno regresa a las características que ya describimos anteriormente; pero ser sí-mismo propio se da solo como *resolución* determinante y para eso, ha de hallarse en la fundamental *libertad* de escogerla a través de tomar *responsabilidad* de su propia existencia desde una llamada de la *conciencia*. El llamado de la conciencia no tiene que ver con una “voz interna” que guía los pasos por un camino moral, sino más bien con un silencio al ruido del uno cotidiano (habladuría, curiosidad, ambigüedad) un silencio del cual el Dasein no tiene otra posibilidad que volcarse a sí-mismo en el mundo; el silente llamado de la conciencia solo puede ser provocado por la *angustia* que acosa fundamentalmente a cada-hombre. La angustia es una disposición afectiva, pero por ella no está dispuesto el Dasein a ser afectado por un ente intramundano, como temer a algo o alguien; la angustia no pertenece al mundo sino a todo hombre, por lo tanto al Dasein, y por no remitirse a ningún ente del mundo la angustia suspende la significatividad del mundo: todo lo a-la-mano y el trato con otros se vuelve insignificante, la misma cotidianidad se derrumba. La angustia es la disposición afectiva fundamental de cada-hombre porque es motivada por el mismo Ser-en-el-mundo, por existir; entonces, la angustia no es pura y estática, sino que “lleva, precisamente al

⁷⁴ Siguiendo a Heidegger, la inmediata comprensión tradicional de “yo” y “sujeto” está vinculada al estar-ahí en el espacio omni-abarcante abstracto, junto a las cosas y los otros como desvinculados, por lo que se evitan esos enunciados.

Dasein, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y, consiguientemente, ante sí mismo como Ser-en-el-mundo” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 210). La angustia se vuelve así existencial llevada por el eje de la inminencia, “Para el Dasein, en cuanto Ser-en-el-mundo, pueden, sin embargo, ser inminentes muchas cosas... por ejemplo, una tormenta, la transformación de la casa, la llegada de un amigo...” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 270) Pero solo la inminencia de la *muerte* dota a la fundamental angustia su carácter existencial para todo hombre.

La muerte es una posibilidad de ser de la que el Dasein mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el Dasein mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí. (...) Cuando el Dasein es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda *enteramente* remitido a su poder-ser más propio. Siendo de esta manera inminente para sí, quedan desatados en él todos los respectos a otro Dasein. Esta posibilidad más propia e irrespectiva es, al mismo tiempo, la posibilidad extrema.⁷⁵

Como la muerte es la posibilidad inminente más cierta y extrema, puede desatar el camino existencial hacia la conciencia-responsabilidad-libertad-resolución de propiamente ser sí-mismo; la resolución co-enuncia cada instancia del camino existencial al ser sí-mismo propio. *Morir* es estar vuelto hacia la propia muerte y solo pertenece al hombre⁷⁶; no es el evento de dejar de vivir, eso corresponde propiamente al fenecer; el animal no muere, fenece. Como el morir es un “estar vuelto” significa que, ante la angustia de la propia muerte, el Dasein se anticipa a sí mismo desde su muerte futura, cierta e indeterminada, y se resuelve a tomar su existencia en sus manos. La “angustia ante la muerte” del hombre deviene “morir” en el Dasein. ¿Con qué enunciado se vincula fundamentalmente el “morir”? “*El morir se funda, en cuanto a su posibilidad ontológica, en el cuidado.*” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 272) Vamos a dar la descripción textual que se hace del cuidado: “el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-ya-*siendo-en*-(el-mundo-)*en-medio-de*(el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término *cuidado* [*Sorge*]” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 214). Al tomar el enunciado completo “Anticiparse-a-sí-ya-*siendo-en*-(el-mundo-)*en-medio-de*(el ente que comparece dentro del mundo)” vemos que contiene tres estructuras, de las cuales, están presentes dos de las que ya hemos descrito: 1) “*ya-siendo-en*-(el-mundo-)” es el “Ser-en” que presenta la *caracterización fáctica* de “habitar” general-particular estado-proceso. 2) “(ya)⁷⁷*en-medio-*

⁷⁵ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria, colección “el saber y la cultura”. Madrid, 1997. p. 271

⁷⁶ Ya se puede ver aquí la coincidencia con el segundo entorno donde el enunciado “mortales” parecía tener una aparición repentina inmotivada, ahora comprendemos la falta de descripción de ello pues mucho antes ya se había hecho con el “morir” en este primer entorno en el que estamos.

⁷⁷ Originalmente dentro del todo estructural del cuidado, el “ya” aparece antes de “siendo-en”. Pero ese “ya” pertenece estructuralmente al “en-medio-de” que es el “ya-ser-en-medio-del-mundo” donde está el habitar coligado, por ello aparece entre paréntesis. Y “ya” aparece tachado en la primera estructura, porque no pertenece a ella estructuralmente,

de(el ente que comparece dentro del mundo)” es el “Ya-ser-en-medio-del-mundo” coligado a las cosas y los otros, que se concentra en *la caída* para insertar el punto de inflexión en el Dasein a ser uno-mismo o un sí-mismo propio. Y tenemos al principio del enunciado, liderándolo, la tercera estructura existencial que buscamos: 3) “Anticiparse-a-sí” La descripción que se ofrece de ese enunciado es la siguiente: “El Dasein es un ente al que en su ser le va este mismo ser. A esta estructura de ser del esencial “irle” la llamamos el *anticiparse-a-sí* del Dasein.” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 213), esto es que la (pre)comprensión esencial del Dasein es el “anticiparse-a-sí”, pero esta tercera estructura existencial no tiene mayor desarrollo circunscrito pues habiendo llegado al “cuidado”, se aclara que, “Estas determinaciones existenciales no son partes de un *compositum* al que pudiera alguna vez faltarle una de ellas, sino que conforman una trama originaria que constituye la totalidad del todo estructural que se busca.” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 213). El cuidado es un “todo estructural” de las tres estructuras existenciales arrojadas desde la estructura esencial de Ser-en-el-mundo, y que vamos a seguirle con “anticiparse-a-sí”⁷⁸. El hombre desde siempre y desde ya es a la manera del cuidado y debemos descartar el sentido inmediato como “cuidado de algo” sea de sí, del mundo, de las cosas, de los otros, no; este comportamiento óntico de cuidar está fundado en que el cuidado es ontológico. Ahora, para ejemplificarlo, vamos a retomar el “morir” que no es una posibilidad fundada en otra “condición de posibilidad” que venga a ser el cuidado, sino que morir es una concreción, la más originaria, del cuidado; morir es siempre y desde ya un anticiparse-a-sí del Dasein, en la forma de “estar vuelto” como un *anticiparse* en la comprensión de su muerte y tener una resolución respectiva de ser sí-mismo propio; así es como el cuidado funda el morir. Habiendo fundado la posibilidad más extrema y propia del hombre, es más fácil captar que el cuidado funda toda actividad óntica del hombre y está antes que todo comportamiento o situación de él. No es casualidad que se utilicen los enunciados *ocuparse* y *procurar* como los comportamientos existenciales del hombre: tenemos cuidado-*Sorge*, *ocuparse*-*bersorgen* y *procurar*-*fürsorge*, y aparece la misma palabra ‘*Sorge*’ dando significado enunciativo; parece aquí una relación de enunciados a la manera de la *escucha del lenguaje*.

Si el cuidado es el ser del hombre y funda el morir, no significa que todos y cada uno de los hombres tomen el camino de la libertad desde la angustia ante la muerte, ni mucho menos tengan obligado el modo de ser-propio; la sola existencia del “uno” como modo inmediato y regular pone de manifiesto que el ser-propio es la posibilidad menos difundida cotidianamente. La caída no es una negación de la posibilidad de ser-propio sino una constante suspensión de ella por cuanto el morir está presente durante toda la vida del Dasein. “El no-ser-sí-mismo representa una posibilidad *positiva* del ente que,

sino que se acomoda en ese puesto pues el todo estructural refiere al ser del Dasein pero cotidiano; aquí lo ponemos tachado justamente porque aparece sin él, fuera del todo estructural.

⁷⁸ Aquí, sólo para abreviar y aligerar la lectura la llamaremos sólo con el inicio del enunciado “anticiparse-a-sí-“, dejando un guion al final como implicación de las estructuras co-enunciadas en él.

estando esencialmente ocupado, se absorbe en un mundo.” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 198). La caída, fundada como todo en el hombre por el cuidado, es un anticiparse-a-sí-; de esto se sigue que cada característica del uno (nivelación, estabilidad, medianía, distancialidad, etc.) y cada una de las tres constituyentes de la caída (habladuría-curiosidad-ambigüedad) son anticipaciones que regulan la interpretación del mundo y dotan de un cotidiano tranquilizante “todo está en orden”, así apoderándose de su posible vuelco hacía sí mismo que es el morir. No significa que cada-hombre que vive sumergido en el uno no se angustie ante la muerte, pues ella es originaria y existencial siempre presente, sino que el uno la encubre diciendo “a todos nos llega la hora”, “uno se muere”, “¡joye! ¡voltea para acá!”, quitando la posibilidad de atender el propio morir, el que se diluye en la muerte de todos y ninguno. El uno consuela, distrae o genera la indiferencia a la muerte, pero no puede nunca borrar la angustia en cada-hombre pues esta es existencial, y el uno la intercepta cada vez para cada-hombre de modo inmediato y regular: el uno es el cuidado del hombre en su modo impropio.

Con esto tenemos ya localizadas las tres estructuras existenciales desde el esencial Ser-en-el-mundo, y el análisis hasta aquí, ha revelado que tanto existencial como esencialmente, “habitar” tiene su fundación en el “cuidado”. ¿Qué precisiones tenemos del comportamiento discursivo de “cuidado”? Primero, “el ser del Dasein... da contenido a la significación del término *cuidado*” ocurriendo que se le llama “cuidado” al ser del hombre desde el principio⁷⁹ y hasta el final⁸⁰ del texto, y en su desarrollo se van arrojando estructuras que se depositan y acomodan en el enunciado, pero no se le define en sí mismo; esto quiere decir que se construyen relaciones que finalmente terminan en vincular “habitar” y “cuidado” con un *encadenamiento enunciativo preformado*. En el segundo entorno, el “cuidado” es *establecido equivalente* del sentido de cultivar en la semántica de *bauen*-construir y es un significado *recóndito* de *wohnen*-habitar obtenido de *extracciones, equivalencias y establecimientos enunciativos*; en ningún caso sucede que se defina el cuidado para relacionarlo durante o posteriormente dentro del discurso, sino que resulta *equivalente y recóndito*. Así, el “cuidado” tiene *protagonismo discursivo* y, en el primer entorno, desde su encadenamiento preformado viene a rodear y atar el enorme manojó de enunciados formados desde “Ser-en-el-mundo”; es ontológico haciéndose cargo del general ser del hombre; *engloba* todos sus comportamientos existenciales, está presente en todas y cualquier actividad óptica particular, es apriorístico, todas las anteriores lo co-enuncian. De su protagonismo entonces, se comporta con *ubicuidad enunciativa* al ser co-enunciado de cualquier actividad, al interior de ser un *englobante discursivo* porque prevalece por encima de todas las estructuras existenciales; en el segundo

⁷⁹ “el ser mismo del Dasein debe mostrarse como *cuidado*” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 83)

⁸⁰ “el ser del Dasein mismo, que ya hemos interpretado de un modo preparatorio como *cuidado*” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 438)

entorno, tiene la misma característica de *ubicuidad-englobante* pero vinculado a los significados de *bauen* y *wohnen*, de los que es equivalente y recóndito, fundando ambos desde la *escucha del lenguaje*.

Ahora, considerando “cuidado” en su especial formación, encadenamiento preformado y ubicuidad-englobante discursiva, aparece una situación pintoresca en *Ser y tiempo*: se recurre al mito fabulado la “Cura” de Higinio (I a. C.) al que se le denomina “la autointerpretación preontológica del Dasein”, es decir, la “ya desde antiguo” interpretación del Dasein sobre su ser desde la forma de una comprensión no temática ni teórica, y lo importante es que “servirá para aclarar que la interpretación existencial [de Heidegger] no es una invención, sino que, en cuanto “construcción” ontológica, tiene un fundamento y, en este fundamento, el bosquejo de sus rasgos fundamentales.” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 218). Esta situación resulta pintoresca porque se dice en las primeras páginas de la misma obra, “El primer paso filosófico en la comprensión del problema del ser consiste (...) en “no contar un mito”, es decir, en no determinar el ente en cuanto ente derivándolo de otro ente, como si el ser tuviese el carácter de un posible ente.” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 29). Si bien, el análisis del Dasein es circunspecto a la existencia de este y no se le hace derivar de otro ente, discursivamente sí viene a contar un mito que vale no es el “primer paso” del flujo discursivo, pues dicho mito aparece a la mitad de la obra, pero es un “paso” al fin en tanto que es contado en el texto y teorizado. Este mito se inscribe en el parágrafo 42 que inicia su título con “confirmación...”: este mito como confirmación “sirve” para que la analítica del *Dasein* “aclare su fundamento” y no sea vista como una “invención”. Nuestro análisis no tiene qué ver con establecer si Heidegger en *Ser y tiempo* se fuerza a hacer una elaboración teórica del mito en tanto que es considerado “fundamento”, o si viene a ser como él lo declara un “testimonio” con “fuerza demostrativa (solamente) histórica” que, en tanto no estructural, podría dispensarse de él, no, lo que interesa a nuestro análisis es destacar qué características discursivas tiene el mito con respecto a “habitar”. Inicialmente este mito tiene el carácter de *regresión discursiva fundamentante* dado que sirve para “fundamentar”, y sirviendo como “testimonio preontológico” dentro de un texto ontológico, está *retrocediendo* hacia lo *pre-* de lo ontológico, justificado con que para la comprensión preontológica el ser del Dasein “no es algo enteramente desconocido” y, por otro lado, que “todo análisis ontológico, está muy lejos de lo que es accesible a la comprensión preontológica del ser” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 205). En tanto preontológico, el mito corresponde con una “opinión tradicional”, en este caso de la tradición Romana antigua por medio de Higinio; entonces, se le traduce del latín, donde *Cura* será traducido al alemán como *Sorge* y al español como *cuidado*.

Al atravesar Cura un río, ve un gredoso barro,
y cogiéndolo meditabunda lo comenzó a modelar.
Mientras piensa en lo que hiciera, Júpiter se presenta.
Pídele Cura le dé espíritu y fácilmente lo consigue.

Como Cura quisiese darle su propio nombre,
niégase Júpiter y exige se le ponga el suyo.
Mientras ellos discuten, interviene también la Tierra
pidiendo que su nombre sea dado a quien ella el cuerpo diera.
Tomaron por juez a Saturno, y éste, equitativo, juzga:
'Tú, Júpiter, porque el espíritu le diste, en la muerte el
espíritu y tú, Tierra, pues le diste el cuerpo, el cuerpo
recibid, reténgalo Cura mientras viva, porque fue la
primera en modelarlo. Y en cuanto a la disputa entre
vosotros por el nombre, llámesele hombre, ya que del *humus*
ha sido hecho.⁸¹

Tenemos que el hombre tiene el origen de su ser en el cuidado y pertenece a él durante toda su vida y sometido a su dominio ("reténgalo Cura mientras viva"), recibe su nombre (*homo*) no en relación a su ser sino en relación a lo que está hecho (*humus*-barro); y quien decide en qué consiste su ser "originario" lo decide el "tiempo" (Saturno); precisamente la obra *Ser y Tiempo* solo alcanza a presentar el desarrollo ontológico-teorético del ser del hombre perteneciente al cuidado cotidiano y, cómo el cuidado y el hombre reciben su propio ser desde el tiempo⁸². Ahora, este mito parece ser el nodo donde intersectan las relaciones enunciativas más importantes respecto al cuidado como base de habitar: el cuidado tiene origen en los divinos que crean al hombre y le dan condición de mortal, que corresponden enunciativamente con los divinos del segundo entorno, y respecto de "hombre" coinciden en el enunciado "mortal" destacándose como "el único que puede morir" y en el protagonismo del "cuidado". Entonces, el discurso tiene también un *aspecto mítico*, concretamente al instrumentar el mito de *Cura* como demostración histórica en el primer entorno y en el segundo entorno con la importante participación de "divinos" en la enunciación de "habitar"; el aspecto mítico ofrece una conexión discursiva entre ambos entornos para "habitar".

Tenemos un conjunto de *enunciados míticos*. En los cuatro dioses, Cura, Tierra, Júpiter y Saturno, tenemos la personificación divina del cuidado, tierra⁸³, cielo, tiempo, los que en conjunto crean al hombre mortal. Con el coloquio entre estas divinidades, tenemos originalmente aquí el evento discursivo que se liga con la cuaternidad del segundo entorno: la tierra, el cielo, (el primero de) los

⁸¹ *Ibidem*. p. 219

⁸² El "tiempo" no aparece como un enunciado absolutamente decisivo en la inicial descripción de habitar desde la estructura "Ser-en-el-mundo" sino que viene a ser condicionante y aparecerá posterior a la exposición de dicha estructura. "Las estructuras ontológicas del Dasein ya alcanzadas tienen que ser *retrospectivamente* puestas al descubierto en su sentido tempóreo." (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 235). La temporeidad se verá aquí, más adelante en la particularización del habitar del Dasein.

⁸³ Ya se entiende que, en el segundo entorno, el enunciado "somos en la tierra" tiene la apariencia de repentina aparición porque se ha de entender que esa es nuestra originaria esencia, y por tanto ese enunciado no requeriría liga que lo inserte.

mortales y el advenimiento de los divinos; los “divinos” obran sin participación del hombre, no tiene otra opción que estar a la “espera del advenimiento” de los divinos, cosa que así es mencionada en el segundo entorno. El “cuidado” aquí tiene un comportamiento discursivo que aclara la descripción teórica: de la tierra y el cielo, el cuidado crea un cuerpo espiritual que solo en-con-por el tiempo adquiere su esencial condición de mortal; el tiempo prevalece por sobre el cuidado, tierra y cielo, pero es por mediante de estos dos que el tiempo hace su juicio; tierra y cielo prevalecen sobre el cuidado en tanto que a ellos corresponde el origen terrenal y destino espiritual del hombre; el cuidado en tanto divino pero subordinado al tiempo, luego a la tierra y cielo, es anterior al hombre, pero el cuidado disminuye de su carácter divino al quedarse con él y con ello lo especifica (solo él puede morir), el cuidado así es el modo de ser del hombre mortal que habita tierra-cielo con el tiempo como máximo juez y horizonte de todos ellos. En esta descripción que hacemos coincidiendo ambos entornos, es considerando el discurso mismo que tiene distintos aspectos dentro de sí, y uno de ellos es mítico junto, inseparable y traslapado a los otros que hasta aquí hemos considerado, existencial en el primer entorno y esencial en el segundo; dicho lo cual, si el mito es considerado filosóficamente como “pre-ontológico” tampoco quiere decir que tenga un rango menor, sino que sus características lo hacen distinto del teórico-ontológico, para que al final de cuentas, es en el discurso mismo donde se teoriza el mito y se funde en él. Esto ha servido para convocar enunciados que aparecieron dispersos anteriormente, que son “cuidado”, “divinos”, “cuaternidad” los que ya han sido conectados con el primer entorno hasta ahora, no obstante, aún queda el de “escucha del lenguaje” sin conexión o precisión. Si la escucha del lenguaje es decisiva para dar con la esencia de habitar en el segundo entorno es de esperarse un protagonismo discursivo determinante. ¿De qué manera participa este enunciado para la enunciación de “habitar” en los dos entornos discursivos del discurso Heideggeriano?

Para el primer entorno: “...en lo expresado en el lenguaje subyace una comprensión e interpretación.” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 190), instalado en la cotidianidad, el lenguaje aparece mayormente como “expresado” y se concreta como “discurso”, aquí el hombre cotidiano ya está en pleno uso del lenguaje al hablar aunado al hecho de que los mismos divinos se sirven del lenguaje para decidir la creación del hombre, el lenguaje atraviesa a ambos, no es preciso de unos o del otro, sino que parece que está más allá de ambos. Esto coincide en el segundo entorno, donde se insiste: “El hombre se comporta como si fuera el forjador y el dueño del lenguaje, cuando es éste, y lo ha sido siempre, el que es señor del hombre” (Heidegger. 2001, p. 141); aquí vemos el protagonismo de “lenguaje” como señor del hombre⁸⁴, y construiremos una vía para llegar a él regresando al segundo entorno.

⁸⁴ En el mito vemos que los divinos hablan, entre tres de ellos se disputan el “darle nombre” a su creación, después toman al equitativo Saturno (tiempo) como juez y determina “llámesele hombre” en relación a aquello de lo que ha sido

Vamos a tender un *cuadro discursivo* con la mira en “construir”, y empezamos regresando a la escucha del lenguaje: *bauen* significa “erigir” y “cuidar”, y tiene a “habitar” en su etimología *buan*; mientras que en *wohnen* solo está “cuidar” como significado recóndito; enunciativamente, *wohnen* y *cuidar* están ya abarcados en *bauen*=habitar-erigir-cuidado; y si recuperamos algo que habíamos detectado tempranamente en la *aparente prioridad discursiva* de habitar, que se contrasta con que “el *habitar... es... un construir*”, tenemos entonces con este cuadro discursivo que “construir” es ahora la base de “habitar”, cosa que vamos a aclarar con la conferencia “... poéticamente habita el hombre...”. Si desde el título se establece que la forma de “habitar” es poética, ¿qué relación tiene esto con “construir”?

...el poetizar es lo que antes que nada deja al habitar ser un habitar. Poetizar es propiamente dejar habitar. Ahora bien, ¿por qué medio llegamos a tener un habitáculo? Por medio del edificar. Poetizar, como dejar habitar, es un construir... incluso como *el construir por excelencia*.⁸⁵

Entonces podemos tener claridad en el cuadro discursivo que pusimos recién: el cuidado funda al construir y al habitar, solo desde el habitar construimos en el sentido estricto de erigir, pero si la esencia del construir es el dejar habitar, entonces aparece el poetizar como el propio dejar habitar y como *el construir por excelencia*. Erigir se subordina a habitar, construir y habitar se igualan en el cuidado, pero construir siendo por excelencia el poetizar establece una nueva relación, “el poetizar construye la esencia del habitar. Poetizar y habitar no solo no se excluyen. No, poetizar y habitar, exigiéndose alternativamente el uno al otro, se pertenecen el uno al otro.” (Heidegger. 2001, p. 150). La *ambivalencia discursiva* entre habitar y construir es que se pertenecen exigiéndose alternativamente, y por un lado *alterna* hacia habitar, “solo si somos capaces de habitar podemos construir” y por otro *alterna* hacia construir desde el poetizar, “habitar es un construir”, “deja ser al habitar, el construir por excelencia”, “habitar acontece solo si el poetizar acaece”. El discurso alterna la prioridad, acontece en el mismo, pero en todo caso es el poetizar donde se deposita la mayor jerarquía. “Poetizar” es el acto de la poesía, pero la poesía no es la literatura; la poesía se enuncia en consideración de su etimología del griego *poiesis* que, es el “acto de hacer”. Hay que decir algo aquí sobre el análisis: es de reconocer que estamos entrando a un nuevo terreno, la poesía se pone en alta jerarquía y en el discurso sucede que se le hace partícipe, integrando poemas al desarrollo discursivo *intensificándolo*. Esta *intensificación enunciativa* consiste en el diferente comportamiento de enunciados y también la inclusión de enunciados nuevos extraídos de poemas consecuentemente

hecho; el lenguaje como “habla”, aquí, no tiene origen en el hombre ni en los dioses, no es propio sólo de uno o de los otros, sino que ambos se sirven de él tanto para expresarse como para nombrar de forma originaria a algo que ha llegado a ser

⁸⁵ Heidegger, Martin. «... poéticamente habita el hombre...». En: Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau. 2da. ed. Ediciones del Serbal, colección «la estrella polar». Barcelona. 2001. pp. 140

de la inclusión del enunciado “poesía” en el discurso; por lo que citaremos directamente los poemas incluidos solo en relación con lo que se dice al respecto, pues no vamos nosotros a interpretar poemas sino seguir los elementos discursivos del “habitar” heideggeriano. Siendo así, esta intensificación tiene un comportamiento discursivo distinto de los otros aspectos discursivos ya encontrados, pero la intensificación tiene la base del aspecto mítico del discurso y desde ahí adquiere consistencia propia como un *aspecto poético del discurso*. Ahora, podemos regresar a cómo el poetizar es quien esencialmente deja habitar; “el poetizar es la toma-de-medida, entendida en el sentido estricto de la palabra, por la cual el hombre recibe por primera vez la medida de la amplitud de su esencia... ¿Cuál es la medida para el poetizar? La divinidad” (Heidegger. 2001, p.146). Si “divino” solo habían sido mencionado en la primera conferencia como parte de la cuaternidad y se conectó al primer entorno en función del mito de Higinio, ahora empieza a tener participación importante y concreta al ser la medida del poetizar. En ese sentido, el poetizar es el hacer del hombre que es poeta. “El poeta poetiza solo cuando toma la medida, diciendo los aspectos del cielo de tal modo que éste se inserta en sus fenómenos. (...) El decir poético... coliga...” (Heidegger. 2001, p. 149). Si el poetizar coliga y es quien en realidad deja ser al habitar, da visos de que lo coligado-coligante de habitar, con el mundo o con la cuaternidad, viene del poetizar y, si el poetizar es la *toma-de-medida de la amplitud de su esencia* (del hombre) con la medida de la *divinidad a través del cielo* en el *decir poético que coliga*, vamos a desarrollar las tres frases que destacan en cursivas para indagar en la fundación del habitar por el poetizar.

“*Divinidad a través del cielo*”. Este cielo se describe con el poema *En dulce azul florece...* de Hölderlin:

¿Qué es Dios? Desconocido, sin embargo
lleno de propiedades está el rostro
del cielo de él...⁸⁶

El *cielo*⁸⁷ *muestra propiedades de Dios*. Si la divinidad es la medida para el poetizar, ella no se muestra directamente sino a través del cielo que es la única vía por donde podemos acceder a ella; siendo así, la relación entre el hombre y el cielo se desarrolla con otro fragmento de Hölderlin: “¿Puede, cuando la vida es toda fatiga, un hombre mirar hacia arriba y decir: así quiero yo ser también? Sí.” (Heidegger. 2001, p. 144) El hombre no mira circunspectamente al cielo, sino que mira *hacia* arriba, es un mirar que “recorre” desde la tierra (con los mortales) hasta el cielo (que muestra propiedades de la divinidad), y si esta mirada accede a propiedades de la divinidad, se revela como

⁸⁶ *Ibidem*. p. 148

⁸⁷ El cielo que muestra “propiedades de Dios” no deja de ser el perceptible “arqueado por el sol, luna, estrellas, etc.” y por lo tanto no son enunciados distintos, sino uno mismo, aquí intensificado por la poesía.

la forma activa de coligarse con los divinos, se mide con la divinidad. Esta mirada que recorre es la *toma-de-medida*.

La segunda frase es, “*toma-de-medida de la amplitud de su esencia*”. Aquí tenemos que “...poetizar, en tanto que el propio sacar la medida de la dimensión del habitar, es el construir inaugural.” (Heidegger. 2001, p. 150) Si poetizar es *toma-de-medida* de la divinidad con la mirada que recorre y a la vez es el “construir inaugural”, entonces poetizar es tanto una activa “toma y construir” como un estado de ya “consumada toma/construida”; si el estado de lo ya tomado/construido presupone el proceso de tomar/construir, ¿qué vendrá a ser esa “toma consumada/ya construida”, es decir, qué es lo que se produce en el poetizar que deja habitar? Para su respuesta, aparece aquí el poema *Pan y vino* de Hölderlin que Heidegger trata el texto *De camino al habla* del segundo entorno.

Así es el hombre; cuando lo bueno está y de dones le provee
un dios mismo, no le conoce y no lo ve.
Antes debe sufrir; ahora, pero, nombra su más querido
ahora, ahora deben nacer palabras para eso, como flores⁸⁸

Después de sufrir, el hombre nombra su más querido ahora; para eso deben nacer palabras. “Nacer” viene a corresponder con “construir” y “tomar medida”, los que en conjunto corresponden con el sentido de “crear/hacer” propio de *poiesis*: “hacer como creación material”. Lo que nacen son palabras y así, “entonces oímos la resonancia del habla surgir en sustancia terrenal. ¿Desde dónde? Desde el decir dentro del cual se cumple el dejar-aparecer del mundo.” (Heidegger. 1990, p. 186). Con esto tenemos que “tomar medida”, “construir” y “nacer” de palabras, todo esto como *poiesis*, se refieren propiamente al *decir* de palabras que nacen/se-construyen y que ya toman-la-medida/ya-construyeron. Se deja-aparecer el mundo con las palabras del poeta que nacen como flores, “el poeta llama a cantar en la palabra a toda claridad de los aspectos del cielo y a todas las resonancias de sus rutas y de sus brisas y, en la palabra, hace brillar y sonar lo que ha llamado” (Heidegger. 2001, p. 149). La *toma-de-medida* de la esencia del hombre deja-aparecer el mundo con el *decir* de las palabras poéticas.

La tercera frase que habíamos apuntado “*decir poético que coliga*”, es propiamente el decir de palabras poéticas, y no se trata de un especial tipo de decir dentro de otros.

El hablar de los mortales es invocación que nombra, que encomienda venir cosas y mundo (...). Lo que es hablado en el poema es la pureza de la invocación del hablar humano. Poesía, propiamente dicho, no es nunca meramente un modo más elevado

⁸⁸ Heidegger, Martin. *De camino al habla*. Traducción de Yves Zimmermann., 2da. Ed., Ediciones del Serbal-Guitard. España. 1990. p. 185

del habla cotidiana. Al contrario, es más bien el hablar cotidiano un poema olvidado y agotado por el desgaste y del cual apenas ya se deja oír invocación alguna.⁸⁹

Esto dice que cada palabra fue construida en *su tiempo* por el poeta que las poetizó y por tanto el habla cotidiana reúne y recrea todas esas poetizaciones lejanas y próximas, el habla cotidiana se funda en el poetizar, no al revés como se pretende al reducir la poesía a una forma de expresión o habla; esta es la razón por la que la *escucha del lenguaje* tiene apariencia de “etimologización” pues busca el esencial significado en antiguo poetizado, y que a hoy ha sido olvidado.

Del análisis de las tres frases, lo importante aquí es que el poetizar crea palabras que invocan, cada palabra hace aparecer cada cosa y cada cosa aparece por la palabra que la invoca, con cada cosa viniente de la invocación se crea una coligación que hace aparecer al mundo y en la suma de todas las cosas y palabras, el mundo se constituye como la red coligada de relaciones entre cosas y todo ente intramundano (situación análoga a la postura del discurso que forma sistemáticamente los objetos de los que habla); el poetizar construye el mundo, nada esta-ahí solamente, sino por la palabra poética que le invoca, y así, habitar es dejado ser originariamente por la poesía en tanto que da mundo.

Ahora, es necesaria una precisión respecto de nuestro análisis: todo decir es siempre poético, o al menos así nació, y si ello se entiende se deberá omitir la calificación “poético”, y en contraposición a “decir” que refiere al habla cotidiana, utilizaremos “Decir” que refiere al decir poético o poetizar, coincidiendo con el texto que utilizamos para que el enunciado coincida tanto en las citas como en nuestro análisis. En este sentido, de cara a que ya empezamos a utilizar el texto *De camino al habla* traducido por Zimmerman del original “*Unterwegs zur Sprache*” sucede otra situación que hay que aclarar: su traducción tiene el carácter discursivo de ser una *traslación enunciativa inmediata*, pues desde el título y a lo largo de todo el texto se pone “habla” por *Sprache*, término que también puede ser traducido por “idioma” y “lenguaje”. El discurso pone *Sprache* en toda su potencia semántica donde su traducción es de difícil precisión si en español los términos “habla” y “lenguaje” son intercambiables en la mayoría de contextos, pero cuando se traduce *Sprache* por “habla” no deja de ser impreciso cuando “habla” responde al menos a otras tres palabras alemanas (*rede, Gespräch, mundart*). Este inmediatez no significa tajantemente un “error” del traductor, pero sí deviene un comportamiento discursivo respecto a ‘habla’ que adquiere presencia dominante en la práctica discursiva hispanohablante y termina encubriendo la potencia enunciativa de *Sprache*, pues se transcribe como “habla” predominantemente cuando filosóficamente refiere más bien a “lenguaje”, y aquí queriendo evitar el inmediatez, en delante nos referimos a “lenguaje” y le intercambiaremos en cursivas en las diferentes citas, pues se insiste que “*Sprache*” no es propiamente “hablar”,

⁸⁹ *Ibidem*, p. 28

“comunicación” o “expresión”: “lenguaje” expresa esa acotación enunciativa cuando es extraño decir “el hablar no es propiamente hablar” y es más adecuado decir “el lenguaje no es propiamente hablar”.

Entonces, el poetizar es el Decir fundado en el lenguaje. “El *lenguaje* en tanto que Decir de la Cuaternidad de mundo, no es ya solo algo con lo que nosotros, hombres hablantes, tenemos una relación... El *lenguaje*... es la relación de todas las relaciones.” (Heidegger. 1990, p. 193) “Lenguaje” es el enunciado que va a abarcar poetizar, Decir, hablar, palabras, y todos lo co-enuncian; es en él donde realmente está el acceso a la coligación con los divinos, y donde se deja-aparecer mundo, caracterizado como “la relación de todas las relaciones” le lleva a una condición máxima de profundidad: es la condición de posibilidad del mismo hombre en tanto que su ser es relacionarse en-con el mundo/cuaternidad. El “lenguaje” se comporta como la *máxima relacionalidad discursiva* y funciona como el máximo *englobante-ubicuo*, todo en el hombre está fundado por el lenguaje, y está presente en todo lo que particularmente hace. “El hombre no sería hombre si le fuera negado el hablar incesantemente, desde todas partes y hacia cada cosa, en múltiples avatares y la mayor parte del tiempo sin que sea expresado en término de un “es”. En la medida en que el *lenguaje* le concede esto, el ser del hombre reside en el *lenguaje*.” (Heidegger. 1990, p. 217) El lenguaje es la *residencia del ser* del hombre. Siendo tan esencial, el enunciado “lenguaje” atraviesa los dos entornos comportándose según el aspecto discursivo en que se le ve: en el mítico, los dioses hablan y nombran; en el poético, se intensifica el discurso con poemas; en el existencial, el hombre habla cotidianamente; y en el esencial, se escucha al lenguaje en lo que Dicen las palabras. Y así, el lenguaje tiene también múltiples aspectos por lo que es necesario observarle en todos para tener un acercamiento a su magnitud, pues de cierto, es inabarcable: “... nosotros, los hombres, para ser lo que somos, seguimos perteneciendo al despliegue del *lenguaje* y que, por ello, jamás podremos salirnos de él para abarcarlo desde algún otro lugar... porque nosotros, que solo podemos decir en cuanto que re-decimos el Decir, pertenecemos dentro del Decir.” (Heidegger. 1990, p. 241, 240). Entonces llegamos al *tope discursivo profundo*, el lenguaje viene a ser el concepto último accesible para el habitar Heideggeriano; no hay nada más allá del lenguaje y solo el hombre tiene acceso a él mediante el Decir, pues la idea es que el lenguaje es el señor del hombre, a lo que se agrega que, “Cuando esta relación de señorío se invierte, el hombre cae en extrañas maquinaciones. El lenguaje se convierte en medio de expresión. ...Pero en realidad quien habla es el lenguaje.” (Heidegger. 2001, p. 141). Queremos prestar atención a lo dicho de que “quien habla realmente es el lenguaje”; cuando es el hombre quien fácticamente habla, parece dar la impresión de que detrás del hombre está el lenguaje hablando como si fuera su ventrílocuo, nada más falso; aquí, la dominación de ‘habla’ en la práctica discursiva hispanohablante sale a relucir por su traslación enunciativa inmediata, pues no es del todo preciso que “hablar” refiera igualmente, al habla cotidiana como poema desgastado, al poetizar mismo y al lenguaje, mezclando escalas y aspectos discursivos. El problema aquí es que la frase original *Die Sprache Spricht*, está enunciada en toda su potencia semántica y “el lenguaje

habla” o “el habla habla”, pueden coincidir en una traducción inmediata y funcionar discursivamente, pero no colma la enunciación y con ello dispersa el enunciado a un comportamiento complicado y deficiente. “*Spricht*” es forma verbal que corresponde con “*Sprache*”, estaríamos en que “lenguaje” corresponde con “lenguajear” y, por lo tanto, ajustamos el enunciado como “el lenguaje lenguajea”, que, para aclararlo, vamos a insertar la descripción del lenguaje como *advenimiento apropiador (Ereignis)*: “Lo que la apropiación por el Decir produce no es jamás el efecto de una causa ni una consecuencia de un fundamento. ... Lo que apropia es el advenimiento apropiador mismo – y nada más” (Heidegger. 1990, p. 233). Para considerar erróneamente que el lenguaje fuese un ventrílocuo, tendría que decirse que él es causa del Decir del hombre, pero ese no es un enunciado posible en este discurso. Cuando es el lenguaje el que lenguajea quiere decir inicialmente que es libre por-sí, él se pertenece a la relacionalidad que genera y no a ningún ente mundano o divino, pero en este sentido el lenguaje no es libre en-sí, porque no se trata ni de una “entidad” superlativa o externa al hombre, mundo, dioses, etcétera, ni una “realidad” meta-mundana, meta-humana o meta-divina; el lenguaje tiene consistencia en tanto que atraviesa toda realidad mundana, humana o divina por lo que solo se le puede constatar en relación a “algo” porque él mismo ya es esa relación, como la “relación de todas las relaciones” que solo adviene (sin comportamiento de causa o fundamento) y apropia a los entes entre sí a todos y, para sí a hombres y divinos quienes son los únicos habilitados en-con el lenguaje para hablar, y con esta apropiación múltiple se deja-aparecer mundo de la cuaternidad desde el poetizar. Y a la vez, si el hombre es el que habla, pero es el lenguaje quien lenguajea, quiere decir que las cosas, las palabras y todo ente nos puede “hablar” desde el lenguaje; esto no quiere decir que tengan voz y emitan palabras, sino que desde el lenguaje podemos atender a su relacionalidad la cual es puesta por el lenguaje y si no somos dueños de este, quiere decir que nunca podemos agotar las relaciones, los significados, remisiones, posibilidades. “Solo podemos nombrarlo pues no tolera dilucidación: es la localidad de todos los lugares y de todos los Espacios (de) Juego (del) Tiempo (*Zeit-Spiel-Räume*)” (Heidegger. 1990, p. 233); intentaremos exponer abreviadamente su magna significación, en la consideración del lenguaje como: La por-sí máxima relación de todas las relaciones de (todo el juego del)-espacio-tiempo, [advenimiento] y ¡pum! [apropia] deja-aparecer mundo desde el Decir del hombre en-el-mundo y al hombre con la cuaternidad; *ergo*, el hombre habita.

Con todo esto ya tenemos medida del enunciado “*escucha del lenguaje*” que fue el elemento faltante de indagar, y refiere a un instrumento de análisis harto relevante, no va a determinar el significado correcto de los conceptos a los que escucha, sino que intenta escudriñar en las relaciones que están ahí en la palabra surgida en algún tiempo como poema; este instrumento tiene carácter discursivo de ser una *reconstrucción enunciativa* de relaciones en torno a un enunciado, y no mera “etimologización”. Pero al llegar al lenguaje llegamos a un tope discursivo, habitar es posibilitado por él y no llega más allá de él por lo que podemos regresar sobre nuestros pasos para ver cómo se

caracteriza “habitar” con lo obtenido. “El hecho de que no podamos saber el despliegue del *lenguaje*... no es, por cierto, una carencia sino, al contrario, el privilegio ... en el cual nosotros, los puestos en uso y los necesitados para el *lenguajear* del *lenguaje*, *habitamos* en tanto que mortales.” (Heidegger. 1990, p. 241). Todo habitar es poético de dos formas: el *habla*, ya en uso de poetizaciones con el cotidiano decir que ya abre-muestra mundo, y la *poiesis*, desde el Decir que hace-crea-construye-nace materialmente palabras que dejan aparecer (algo nuevo) el mundo; tenemos así un habitar cotidiano que se muestra en el aspecto existencial del discurso, y esa cotidianidad deriva y es abarcada por el habitar poético como la real forma de habitar del hombre en general, precisamente se establece que “... poéticamente habita el hombre...”. Es en el *aspecto poético* donde la más propia enunciación del habitar heideggeriano se concreta como “habitar poético” relacionado al máximo concepto de “lenguaje”. En este sentido, el habitar como poético atraviesa el discurso a través de sus aspectos: desde el *aspecto mítico*, habitar solo es “poético” por ser *coligante* a través del cielo con los divinos de quienes espera las señas de su advenimiento (lenguaje); desde el *aspecto esencial*, habitar solo es “poético” por fundar el construir como poetización-creación de cosas *coligantes* con la cuaternidad ya *coligado* en la cuaternidad; y desde el *aspecto existencial*, habitar solo es “poético” porque está ya y desde siempre *coligado* en-con-el-mundo desde la caída a la cotidiana ocupación y la estabilidad del uno-mismo. Cuando los aspectos discursivos son inseparables y siempre implicados entre sí, va a depender del aspecto que se atiende en primer plano cómo los demás aparecerán ocupando planos posteriores o anteriores al atendido, la perspectiva entonces determina el grado de inclusión o discriminación de los planos que ocupan los aspectos discursivos; la perspectiva en el discurso genera un *orden de planos discursivos*. Y ahora que tenemos distinción del habitar poético podemos avanzar, ¿cómo sucede éste? “el hombre únicamente es capaz de poetizar según la medida en la que su esencia está apropiada a aquello que por sí mismo tiene poder sobre el hombre y que por esto necesita y pone en uso su esencia. Según la medida de esta apropiación, el poetizar es propio (*eigentlich*) o impropio (*uneigentlich*)” (Heidegger. 2001, p. 151). El poetizar impropio refiere al habla cotidiana y su comportamiento derivan en la caída existencial, entonces, ¿cómo acontece ya el poetizar propio (*eigentlichen Dichten*)?, para responder, se recurre al siguiente poema de Hölderlin:

“... mientras la amabilidad dura
aún junto al corazón, la Pura, no se mide
con mala fortuna el hombre
con la divinidad...”⁹⁰

El poetizar propio acontece en tanto la amabilidad se instale junto al corazón y “logra el hombre medirse con la divinidad... entonces el hombre poetiza desde la esencia de lo poético. Si acaece

⁹⁰ Heidegger, Martin. «... poéticamente habita el hombre...». *Op. Cit.* p. 151

propiamente lo poético, entonces el hombre habita poéticamente sobre esta tierra” (Heidegger. 2001, p. 151). La respuesta intensificada está en “la amabilidad pura dure aún junto al corazón”, será intensificada aún más, al relacionarla con un fragmento de Sófocles “Mientras dura este advenimiento de la gracia, logra el hombre medirse con la divinidad”; el advenimiento de la gracia así, queda sin comentar, pero será intensificada aún más cuando para cerrar la conferencia deje un último poema de Hölderlin que, en cuanto no se dice más al respecto, no nos permite incluirlo aquí; esta re-intensificación de la respuesta nos pone en la inefabilidad enunciativa. No podemos aquí obtener relaciones con “amabilidad dura junto al corazón” y “advenimiento de la gracia”, tanto por dirigirse a la inefabilidad enunciativa como por quedar sin relacionar en el discurso; es el tope-límite.

Pero lo que se puede destacar de esta respuesta es lo que ya se había descrito antes, que el poetizar, en este caso ya en modo propio, consiste en la toma-de-medida de la divinidad con el Decir del poeta, que nace palabras dejando-aparecer mundo desde la esencia del lenguaje como advenimiento apropiador: poesía o palabra poética es el evento fundamental del habitar poético propio que acontece inicialmente en el poeta, y podemos conectar de ahí que, para un hombre en particular, mientras la amabilidad pura dura junto a su corazón, todos los hombres pueden medirse con la divinidad desde la palabra de tal hombre particular, el poeta. Todo esto solo ocurre por el poeta: el *singular habitar poético propio individual*. Aquí ocurre algo importante: en el orden de planos discursivos, tenemos que los aspectos esencial, mítico y poético solo habían desarrollado la característica general de habitar como “poéticamente habita el hombre”, y dando con el “poeta” tenemos el apunte hacia su característica individual, pero este poeta es un individuo singular dentro de todos los individuos, y por lo tanto tenemos que en realidad se está expresando una característica diferente no vista antes, el *habitar singular*, que tiene bastante importancia si es solo en él donde ocurre el poetizar propio.

Ahora, para poder describir este nuevo habitar singular, debemos partir de la oposición entre “poetizar propio” y “poetizar impropio” que es el habla cotidiana, esto ingresa una dupla propio/impropio y así, tenemos otro *punto de inflexión discursiva*. Si consideramos que en el primer entorno apareció un punto de inflexión, debemos tener medida de la magnitud de este evento para el discurso que ya se ha repetido ¿se tratan ambos del mismo evento discursivo o son distintos correspondiendo cada uno a los dos diferentes entornos? Por principio, quien habilita el punto de inflexión es el enunciado “propio” (*eigen*), pues lo “impropio” es él mismo pero con prefijo de negación igual a ‘no propio’, y lo abarca. La inflexión es un evento que atraviesa los entornos y aspectos discursivos articulado por el enunciado *Eigen*-propio, y éste participa en otros lugares del discurso y con reconocible protagonismo: cuando el cielo que “está lleno de propiedades (de Dios)” se lee *Eigenschaften* “propiedades”, contiene *Eigen*; cuando “lenguaje” se dice como “advenimiento apropiador” se lee *Ereignis*, el que se construye desde *Er-eigen* que “significa originariamente: asir con los ojos, esto es... a-propiar” (Heidegger. 1988, p. 87), *Er-eigen* (a-propiar) tiene dentro de sí el

término *Eigen*-propio con el que obtiene el significado “apropiador”; cuando el enunciado “propio” construye el “advenimiento apropiador” como lenguaje, participa del máximo concepto y límite profundo del discurso. En estos casos expuestos, el término *eigen*-propio aparece formando otros enunciados y para revisar de forma circunscrita su comportamiento vamos a atender sus diferentes presentaciones sintácticas, las que son compartidas en español y en alemán, veamos: “propio” (*eigen*) se comporta como adjetivo, calificando al lenguaje-advenimiento como “apropiador” (*Ereigen*), la inicial y máxima relacionalidad, y con el original apropiador, el lenguaje mismo no puede ser impropio; después, aparece la inflexión habilitada por el lenguaje solo en el hombre y duplicando sus eventos, donde “propio” pasa a comportarse como adverbio que califica los dos verbos más importantes de cada entorno en relación al hombre en general, existir/poetizar “propiamente” (*eigentlich*) o “impropiamente” (*uneigentlich*); después, califica los verbos sustantivados comportándose otra vez como adjetivo de la doble posibilidad para cada individuo, “el existir/poetizar propio” (*eigentlichen Sein/Dichten*) o “el existir/poetizar impropio” (*uneigentlichen Sein/Dichten*). Destacar el comportamiento sintáctico nos permite aclarar varias cosas: primero, que toda la realidad del hombre está atravesada completamente por la dupla propio/impropio, insertando puntos de inflexión para concluir que toda existencia humana es flexiva en duplicidad. Segundo, pone la *presentación escalar del discurso* en cuatro niveles: general, plural, individual y singular, iniciando por propio-*eigen* vinculado al lenguaje en *Ereignis* como la máxima escala unitaria sin flexión, después el adverbio propiamente-*eigentlich* aterriza la escala al hombre en general para calificar existir/poetizar, después la adjetivación del verbo sustantivado se comporta diferente en cada entorno, en el primero con “el existir propio”(*eigentlichen Sein*) se reduce de la pluralidad de cada-hombre al individuo Dasein, y en el segundo entorno, con el “el poetizar propio” (*eigentlichen Dichten*) pasa la escala del hombre en general al individuo singular, el poeta. En tercer lugar, considerando las diferentes escalas, la inflexión funciona siempre como una *matriz de reducción escalar*, de una instancia amplia a una más reducida, del existir plural impropio de cada-hombre al propio individual del Dasein, y del poetizar impropio del hombre en general al poetizar propio del poeta que ya no se duplica. En cuarto y último lugar, la inflexión que atraviesa toda la existencia del hombre está entre dos extremos unitarios que no se duplican: la máxima escala del lenguaje y la mínima escala singular. Ahora, partimos de que la inflexión es un mismo evento, pero si atendemos la inflexión en cada entorno, veremos dos diferencias. La primera diferencia es que la dupla cambia su orden, existir impropio/propio en el primero, y poetizar propio/impropio en el segundo; el cambio de orden no es arbitrario, sino que expresa la prioridad que tiene el verbo calificado por la dupla en relación con el aspecto discursivo en que se atiende: existencialmente lo impropio del uno es anterior a la resolución del sí-mismo propio y, esencialmente el poetizar es lenguaje apropiado del hombre que antecede su habla cotidiana impropia. Así se ordena con la escala: de lo propio del poetizar en el lenguaje para el hombre en general, el uno es lo existencialmente impropio para cada-hombre en plural y la

condición inicial para cada individuo que pueda o no hacerse propio. La segunda diferencia es que la reducción escalar en cada entorno funciona distinto: de cada-hombre (plural) al Dasein (individual) en el primero como *reducción entre instancias contiguas*, y del hombre (general) aparece el (singular) poeta si propiamente poetiza en el segundo, como *reducción entre instancias extremas*. Es obvio que lo general del hombre y el plural cada-hombre son los dos lugares *desde donde* parte la reducción; pero atendiendo el *hacia dónde* cae la reducción tenemos que, en el primer caso cae hacia el Dasein individual como posibilidad de cada-hombre, y en el segundo entorno, cae hacia el extremo singular poeta que propiamente poetiza; esto dice que la posibilidad de ser un poeta está dada por entero a todo hombre en tanto que todo habitar es poético, pero solo el poetizar propio singulariza a un individuo en particular. En esto último, tenemos que la singularidad del habitar solo es alumbrada hasta ahora en el aspecto poético del segundo entorno, entonces, antes de ingresar a la singularización como tal, vamos a verificar si en el aspecto existencial hay también un camino para el habitar singular.

Regresamos pues al aspecto existencial en el primer entorno, dimos con el ser del Dasein como cuidado y base existencial de habitar, pero ahora tenemos que volver sobre nuestros pasos buscando ahora si hay singularización, y de cierto la hay, pero es necesario recorrer lo más brevemente posible un largo trayecto para dar con ella en tanto no puede aislarse sin más. Habiendo dado con el cuidado, regresamos a que el Dasein enfrenta la angustia de morir con una resolución de su propia existencia, individualizándose “solo en cuanto *resolución precursora*, la resolución es entera y propiamente lo que ella *puede ser*.” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 327). La resolución como posibilidad se concreta como “precursora” que “lleva sin ilusiones, a la resolución del “actuar”” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 328), efectuando aquí con la inflexión, la reducción escalar del uno al Dasein resuelto donde ya *actúa*⁹¹ ónticamente. Ahora con el Dasein óntico, la perspectiva para analizarle se concentra del aspecto general existencial a uno más específico de él, el *aspecto óntico del discurso* para indagar en la resolución precursora que “deberá ser aclarada ahora fenoménicamente” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 324). El “actuar” significa para el Dasein una “salida fuera de sí”, se dirá un ex-tasis, ya óntico y fenoménico. La resolución precursora es ya un éx-tasis que, partiendo del anticiparse desde su muerte futura, es *futuro* que se viene hacia el dasein; resolverse a la responsabilidad de su propia existencia en tanto condición de arrojado significa ser como ya ha *sido*; la resolución precursora dirigida al actuar hace comparecer lo *presente* en el

⁹¹ Se posiciona el “actuar” en el discurso, para inmediatamente quitarle participación dejándolo co-enunciado en “resolución precursora”: “Pero evitamos deliberadamente el término “actuar”. Pues, por una parte, esta palabra tendría que ser comprendida en un sentido tan amplio que la actividad abarcara también la pasividad (...) Por otra parte, el término favorece una falsa comprensión ontológica del Dasein, [como] un comportamiento particular de la facultad práctica frente a una teórica (...) y no podría ser reconstruido a partir de estas facultades con la ayuda de una dialéctica necesariamente sin fundamento, puesto que existencialmente infundada.” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 318)

mundo-circundante. “Este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como *futuro* que está *siendo sido* y que *presenta*, es lo que nosotros llamamos *temporeidad*. ... *La temporeidad se revela como el sentido del cuidado propio (eigentlichen Sorge).*” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 344). Futuro-presente-pasado es la temporeidad que viene a ser la concreción individual del general tiempo⁹², y es el tiempo el sentido del ser del Dasein, el sentido del cuidado; pero ¿acercarnos al “tiempo” nos llevaría a tratarlo en su especificidad lejos de la singularidad o es posible no desviarnos y describir este enunciado a partir del individual Dasein? La segunda opción es la posible, pues es por medio del Dasein que este enunciado aparece en el discurso, pero primero, y sumándose a las demás negaciones de lo locativo, el hombre no está-ahí en el tiempo como simplemente recibiendo el flujo temporal de manera pasiva, solo transcurriendo desde el pasado cada vez más nuboso, hacia el mero presente en la espera de un futuro inasible; justamente la forma tradicional y vulgar de comprender el tiempo es en el flujo pasado-presente-futuro. Entonces, a partir del óntico Dasein damos con el tiempo estructurado como su “futuro-presente-pasado”, y vemos el futuro liderando la triada lo que se opone a la vulgar comprensión de “pasado-presente-futuro”. Ahora tenemos que, tiempo y cuidado son estructuras generales del hombre, que se particularizan en el Dasein óntico como *temporeidad* y *cuidado propio* en el evento de la *resolución precursora óntica*, y aquí detectamos la modificación del cuidado ahora como “cuidado propio” lo que efectivamente revela el punto de inflexión en el Dasein, a actuar ónticamente como *uno-mismo (Man selbst)*, o a actuar ónticamente como *poder-ser-entero (Ganzseinkönnen)*; esta segunda, al tener “entero”, es la posibilidad absolutamente insuperable y más propia de cada-hombre. Dicho esto, aquí tenemos que hacer una acotación en nuestro análisis: aunque se insiste que la impropiedad no es un aspecto *negativo* del Dasein, sino que es existencial y carente de calificación valorativa, discursivamente todo el ámbito de la impropiedad está vinculado a enunciados negativos: “caída”, “perderse”, “olvido”, “miedo”, “desasosiego”, “desazón”, “alienante”, “confuso”, “deprimente”, etc. mientras que en el ámbito de la propiedad hallamos enunciados positivos: “conquistarse”, “esperanza”, “conciencia”, “conservar”, “libertad” etc. Lo que enunciativamente sí establece una *valencia discursiva* con la dupla propio/impropio, por ejemplo, tenemos que “mundo-circundante” tiene una valencia neutra con enunciados como “a la mano”, “remisión”, “útil”, “circunspección”; mientras que el *mundo-en-común* tiene una mayor valencia negativa con la predominancia de enunciados como “dominio de los otros”, “disuelve al Dasein”, “desconfianza”, “indiferencia”; el ámbito con una mayor valencia positiva es el sí-mismo que está liderado a su existir propio en los enunciados recién descritos, “absolutamente insuperable”, “el más...”, “ser-entero”, etcétera.

⁹² El tiempo que anteriormente fue pospuesto, apareció vinculado con el divino Saturno y en el lenguaje como (juego del)-tiempo-espacio, aunque desde un principio está ya implícito en el Dasein “que a través del cambio de los comportamientos y vivencias se mantiene idéntico”. Este “a través del cambio” y “mantenerse idéntico” pone de manifiesto al *tiempo*.

¿Y es entonces con la resolución precursora, que el Dasein llega a “ser-entero” por siempre? Aquí aparece la importancia de la temporeidad y que es imprescindible para la descripción del Dasein: como la resolución lleva ópticamente a actuar, la temporeidad dinamiza la inflexión, de tener solo dos posibilidades, ellas se atraviesan por los tres momentos de futuro-ya siendo-sido, con lo que se construye una retícula de seis posibles éx-tasis, para el propio: a) adelantarse, b) instante y c) repetición; para el impropio: 1) estar a la espera, 2) presentar y 3) olvidar. Tenemos una *retícula descriptiva* del actuar del Dasein construida por dos columnas y tres divisiones, en suma, los seis modos tempóreos del Dasein fenoménico. En efecto, esta retícula descriptiva pone la posibilidad de descripciones particulares del habitar de un Dasein determinado; pero no está dirigida a poner a cada Dasein una de sus seis casillas o algo parecido, sino a establecer que toda resolución es tempórea y diferencial, “El Dasein fácticamente se anticipa-a-sí de un modo constante, pero no es constantemente precursor en sus posibilidades existenciales.” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 354) Esto significa por primera vez que entre lo propio y lo impropio no hay disyunción estricta, sino una permanente *tensión enunciativa* que cae en temporalmente en alguna de las seis posibles y que es la real presentación existencial de la dupla en tanto óptica, pues la resolución en cuanto tempórea tiende a “mantenerse *permanentemente* libre... [y por ello el Dasein] se *mantiene* abierto para la posible pérdida en la irresolución del uno, que constantemente amenaza desde el fondo de su propio ser.” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 327). El Dasein tiene la posibilidad de revocar un modo *propio* de actuar, pero esa revocación cae al mismo tiempo en “el *modo propio de estar-resuelto a la repetición* [éx-tasis “c” en la retícula] *de sí mismo*.” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 326). Si el Dasein se revoca de un actuar propio, no cae inmediatamente al impropio, sino que esa revocación es otro actuar propio y así queda liberado para poder apropiarse o desapropiarse. Considerando esa tensión, ningún Dasein actúa absolutamente propio o impropio, con la retícula descriptiva se habilita una descripción compleja del actuar del Dasein en que tendremos el infinito de posibilidades que la misma existencia tempórea del hombre representa. Pero tomando cada vez resoluciones propias, el Dasein *puede* ir apropiándose de su existir dentro de múltiples posibilidades, por lo que es descrito como “poder” dentro del “poder-ser-entero”. La modificación existencial del Dasein óptico no es una disyunción, sino un gradiente de modificación del uno en relación hacia el poder-ser-entero desde la concreción unitaria de los tres momentos en el cuidado esencial del Dasein óptico. Pero, aunque no se pueden separar los momentos, el Dasein se “temporiza como futuro que...” y tiene su esencia en el anticipase-a-sí, con lo que es claro que el “futuro” tiene liderazgo enunciativo en la triada, y en su doble modo de éx-tasis propio/impropio, el propio tiene preponderancia: “*Esperar algo es un modo del futuro fundado en el estar a la espera* (1), *futuro que se temporiza en forma propia en el adelantarse* (a). Por eso, el adelantarse es un modo *más originario* de estar vuelto hacia la muerte que la preocupada espera de ella.” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 354). Aquí sucede un *vuelco* discursivo especial: si el modo impropio tiene prioridad existencial en la dupla, ahora, ópticamente

el éx-tasis propio del “adelantarse” tiene un carácter originario mayor que el impropio, y en tanto lo propio pertenece al Dasein, éste adquirirá por el carácter originario, mayor jerarquía y un nuevo carácter expresado en “por-mor-de”:

El Dasein existe por mor de un poder-ser de sí mismo. (...) En la medida en que el Dasein existe fácticamente, se comprende a sí mismo en esta conexión del por-mor-de sí mismo con su correspondiente para-algo. *Aquello dentro de lo cual* el Dasein existente se comprende, “ex”-siste con la existencia fáctica del Dasein. El “dentro de lo cual” de la comprensión primaria de sí mismo tiene el modo de ser del Dasein. El Dasein, existiendo, es su mundo.⁹³

El “por mor de” (*Worumwillen*) no debe leerse con la inmediata traducción “por causa de” como si el Dasein “creara” el mundo como solipsista. “Por mor de” conecta con “para-algo” y la originareidad del Dasein consiste en que su ex-sistencia como salir fuera de sí, le saca al mundo hacia sí-mismo, esté más cerca o más lejos del existir propio, y se vuelca el mundo hacia el individuo y éste lo condiciona: “Si no existiera ningún *Dasein*, tampoco “existiría” un mundo.” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 381). Esto sirve para terminar de negar el carácter locativo del habitar en que el hombre no está-ahí junto al mundo, las cosas, el tiempo, el espacio; cada uno de estos no está a disposición del hombre como si estuvieran separadas, sino que él es en-con ellas, pero se dirigen en el tiempo según la existencia del hombre; el enunciado “ex-sistir” relacionado con “existir”, tiene una *reconducción enunciativa*, no coinciden, la “existencia” tradicional es el mero y fundante “estar-ahí” que a lo largo del discurso se niega como habitar locativo, y “ex-sistir” es la reconducción a pensarlo como lo que sale de sí a relacionarse-ya-relacionado en el ser. La historia y los lugares ex-sisten por mor del Dasein tempóreamente corporal; el mundo ex-siste por mor del Dasein tempóreamente comprensor; pero esto se funda en que “el fundamento ontológico originario de la existencialidad del Dasein es la *temporeidad*. Solo desde ella resulta existencialmente comprensible la totalidad estructural articulada del ser del Dasein en tanto que cuidado.” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 235) Con esto el “tiempo” alcanza su jerarquía enunciativa y el objetivo del proyecto inconcluso de *Ser y tiempo*. Si el tiempo es el sentido del ser del Dasein, del cuidado, tiene una posición más jerárquica y funda su comportamiento de *englobante-ubicuo* pues este viene precisamente de aquél: todo en el hombre está fundado en el tiempo, y éste está presente en todo lo que particularmente hace.

Hasta aquí hemos llegado a donde aparece la nueva posición discursiva del Dasein en los aspectos existencial y óntico del discurso: tiene la más alta jerarquía a partir de la volcadura discursiva en él tras la definición óntica del existir más propio, el poder-ser-entero. Con la volcadura, se ha elevado la densidad del enunciado “Dasein” que coenuncia todo lo dicho, y con la densificación del Dasein

⁹³ Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo. Op. Cit.* p. 380

abre ya las posibilidades de singularizarse, que es lo que estábamos buscando, y en efecto, el enunciado “singularizar” está presente en el primer entorno.

La irrespectividad de la muerte, comprendida en el adelantarse, *singulariza* al Dasein aislándolo en sí mismo (...) La serena angustia, que nos lleva ante el poder-ser *singularizado*, se acompaña de la vigorosa alegría por esta posibilidad. En ella, el Dasein se libera de las "contingencias" de la distracción que la laboriosa curiosidad procura primariamente para sí misma a partir de los sucesos del mundo. [cursivas nuestras]⁹⁴

La singularidad del individuo es posible desde la mayor liberación del uno, ¿se llega a ella mediante un particular éx-taxis? Aquí se cita a Hegel, para implicar que llegar al poder-ser-entero es mediante el yo, “El yo es el concepto puro mismo que, como concepto, ha venido a la existencia” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 447). Lo puesto en juego aquí no es el enunciado “yo”, sino “concepto”, considerando que el concepto de “yo”, no implica al sujeto, la razón ni nada del estar-ahí. “Así, el yo es *“universalidad”*, pero, *con igual* inmediatez, “singularidad”.” (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 447) Que el Dasein llegue a concepto, y en él, al “yo”, manifiesta el modo en que el Dasein se singulariza hacia el poder-ser-propio, “...*concepto...* la forma del propio pensar...”. (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 446). Tendríamos que hacer un mayor esfuerzo para pretender extraer aquí la singularización a través del “pensar” que tendría que ser un éx-taxis singular, es decir, un modo de actuar. Pero ¿es el pensar un actuar? Como hemos visto, el primer entorno vincula la “resolución precursora”, “salir de sí” y “éx-taxis” a “actuar” para inmediatamente abstenerse de usar este último enunciado y utilizar los otros, por lo que nuestra pregunta es complicada en este entorno discursivo. ¿En dónde se puede responder a la pregunta planteada? Debe decirse que “pensar” es un enunciado protagonista en todo el discurso, no se saca solamente de un fragmento que cita a Hegel en *Ser y tiempo*, por lo que vamos ahora a un texto más pertinente que, por cierto, tiene un particular comportamiento para nuestro análisis a partir de que nuestro acercamiento a un discurso unitario lo hemos dividido en dos entornos: se trata del texto escrito en 1946 *Carta al humanismo* (2006), que cronológicamente se sitúa en medio de los entornos y actúa respecto a ellos en nuestro análisis como un *difrador discursivo*, pues su lectura puede difractar hacia uno u otro entorno al contener breves referencias hacia ambos; no pertenece a ninguno de ambos, sino a los dos y a sí mismo: para que funcione como difrador tiene su consistencia propia, su propia “opacidad” y “transparencia”, dice sus propias cosas sin perder vinculación con los entornos.

Entonces tenemos habilitado ahora *el aspecto difrador del discurso* que a través de él en la mencionada obra vamos a describir el habitar singularizado en-por el pensar. “¿Es el pensar un actuar? “Actuar” es “llevar a cabo-consumar-cumplir”, y significa desplegar algo en la plenitud de su

⁹⁴ *Ibidem.* p. 283, 329

esencia, guiar hacia ella... en realidad solo se puede llevar a cabo lo que ya es. Ahora bien, lo que ante todo «es» es el ser.” (Heidegger. 2006, p. 11) El actuar no funciona como el mero estar-ahí de hacer algo y tener un efecto. El actuar es desplegar algo en su esencia, y así el pensar es un actuar porque “lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre... en el pensar, el ser llega al lenguaje”. (Heidegger. 2006, p. 11) Entonces el pensar sí es actuar, es el éx-tasis que existencial-ónticamente singulariza al Dasein al realizar la máxima tarea posible, poner al ser en relación con el lenguaje, y así con el hombre. Dicho así, es la primera ocasión desde el inicio de este tema que sale a relucir el “ser” en relación directa a algo de habitar; esto quiere decir que es solo mediante la singularización del pensar que hay una relación con el ser, el enunciado con mayor jerarquía e importancia en este discurso, y así, es accesible enlistar los enunciados jerárquicos que se van traslapando y, tanto cada uno como en su conjunto, son fundamento de “habitar” y sus co-enunciados: ser, tiempo-espacio, lenguaje, divinos, tierra-cielo, cuidado. Es el aspecto difractor donde se aclara esto, pues pone en relación los demás aspectos, destacando del aspecto existencial el acto singular de un individuo que es el pensar, lo que se empareja con el poetizar del segundo entorno, al que le va a completar que su máxima tarea está, más allá de divinos y lenguaje, en el ser. Aquí ya confirmamos el habitar singular, y que en realidad es el de mayor importancia para este discurso; instalados para ello en el aspecto difractor del discurso ahora sí ya podemos entrar a la descripción del habitar singular como tal en su doble presentación como pensar/poetizar, en relación a todos los aspectos del discurso y vinculando a los dos entornos.

Si “habitar” es la forma de ser del hombre y todo hombre habita, su presentación singular no es automáticamente accesible, se tiene que llegar a ella por un *incremento de la densidad discursiva* sobre el eje de lo “propio” en la inflexión de la dupla: mientras más propiedad, mayor densidad y mayor reducción escalar hasta llegar la *máxima concentración enunciativa* en un individuo singular dentro de todos los hombres. De cada-hombre, el Dasein se densifica al apropiarse mediante la resolución precursora asumiendo su muerte, se singulariza en “pensador”; del hombre en general se densifica uno de ellos al apropiarse recorriendo del cielo a la tierra con la mirada, se singulariza en “poeta”.

Si con inflexiones en propio/impropio se llega al habitar singular, este ya no se flexiona ni duplica, es la real manifestación del advenimiento apropiador, pero su comportamiento es tempóreo, sujeto de advenir y durar. Por ello tiene *impredecibilidad discursiva* porque el elemento del hombre que propiamente se singulariza es interno de sí y no se puede decir cuándo ni durante cuánto tiempo acontecerá; vamos a detallar esto. El hombre es *capaz* de pensar, mientras que el poetizar es la *capacidad* fundamental del habitar humano; “capacidad fundamental” se lee *Grundvermögen* (GA Bd 7, p. 207), y la “propia esencia de la capacidad” se lee “*eigentliche Wesen des Vermögens*” (GA Bd 9, p. 316). Si pensar y poetizar son capacidades, es necesario apuntar a aquello que las hace posible, “El *elemento* es lo que permite y capacita de verdad: la capacidad.” (Heidegger. 2006, p.

15). Aquí sucede otra escucha del lenguaje, cuando se dice que el “elemento” permite la “capacidad”, hemos subrayado *vermögen* anteriormente que es el alemán para “capacidad”, pero dentro de *vermögen* está *mögen* que es el alemán para “querer”, y así, la palabra apunta a que el “querer” es el elemento de la “capacidad”, ella tiene *intra-enunciativamente* su esencia que es el “querer”. “A partir de dicho querer, el ser es capaz del pensar. Aquel hace posible este.” (Heidegger. 2006, p. 16) El “querer” viene a ser el elemento del pensar, lo hace posible y lo que propiamente singulariza al Dasein, igual que el elemento del poetizar viene a ser la “amabilidad” que tiene una duración finita e impredecible. *Querer-amabilidad* son el *elemento discursivo* que se singulariza, singularizando el habitar del hombre en pensador-poeta.

Desde el elemento del habitar singular se *dispara la magnitud discursiva*, por relacionarse con lo inconmensurable: el pensador se relaciona con el “ser”, por medio del lenguaje, y el poeta se relaciona con los “divinos”, por medio del cielo. Al relacionarse con lo máximo, su relación se expresa como “recepción” o “escucha” que es recibida, el pensador escucha al “ser” y el poeta espera a “los divinos”; lo que conlleva una *maximización de la escala enunciativa* en la relación de un individuo con lo inconmensurable: el singular Dasein se maximiza a la escala universal espacio-tiempo del ser, y el singular mortal se maximiza a la escala inmortal de los divinos. El habitar singular pone en relación los extremos y límites de la escala discursiva: lo máximo y lo mínimo.

El habitar singular es un *despliegue esencial discursivo* porque se encadena mayoritariamente con “esencia”. Pensar y poetizar, son los actos más propios del individuo que lo densifican, concentran, introyectan y maximizan, para desplegar su esencia que es el “cuidado”, el ser del Dasein en el primer entorno y el rasgo fundamental de habitar en el segundo. “Cuidado” aparece coincidiendo en ambos entornos, sin embargo, aquí hay una situación que es momento de aclarar: “cuidado” se lee en los textos en español utilizados aquí, pero no coinciden de vuelta al alemán, *Sorge* y *Schonen* respectivamente para cada entorno. El por qué los diferentes traductores eligieron el mismo término para traducir estas dos palabras es algo insondable aquí por lo que se trata del fenómeno discursivo de una *rara transcripción*, pues ello no es del todo errado si por principio los dos términos alemanes discursivamente funcionan igual, y ambos apuntan a la “esencia del hombre” en sus entornos discursivos, pero más importante es que ambas palabras alemanas *pueden* ser traducidas por “cuidado”. Pero ahora, su precisión es ya necesaria pues no apuntan de la misma forma a la esencia del hombre: *Sorge* puede ser traducido inmediatamente por “cuidado”, y al coincidir con “anticiparse-a-sí” es semánticamente eficiente si ‘cuidar’ puede referir a una ‘anticipación’ a los eventos futuros para actuar en función de ello, y es por esto que el enunciado jerárquico “tiempo” es quién le da sentido; pero *Schonen*, que puede traducirse por “cuidado”, tiene una traducción más inmediata como “preservación” y con esto, tiene mayor sentido que en la escucha del lenguaje, *bauen* en su sentido de “cultivar”, sea una especie de *Schonen* que *preserva* el crecimiento, así como es congruente que la etimología de *wohnen* vincule a *friede*-paz (el silente llamado de la conciencia),

Frye-libertad (del camino a la resolución precursora) y *frye-preservar* es semánticamente equivalente a *Schonen*; estos habían aparentado no ser más que establecimientos, extracciones y equivalencias de significado, pero la esencia del hombre como “preservar” conecta directamente con el enunciado jerárquico de todo el discurso, con el “ser”, “El ser es la *protección que resguarda* de tal manera a los hombres en su esencia ex-sistente en lo relativo a su verdad que la ex-sistencia los alberga y les da casa en el lenguaje.” (Heidegger. 2006, p. 86) El “ser” como “protección que resguarda” es la máxima protección, y le da sentido al habitar del hombre en su esencia como preservar-*Schonen*, con lo que suceden dos cosas: primero, el ser dona su sentido a la esencia del hombre como preservar, con lo que el ser es ya el máximo *englobante-ubicuo* si desde el primer entorno se le establece como el enunciado de mayor jerarquía y del que es necesario todavía preguntar por él; y segundo, que preservar-*Schonen* en tanto esencial, va a prevalecer por encima del cuidado-*Sorge* existencial, “¿Y hacia donde se dirige ese «cuidado» si no es en la dirección que trata de reconducir nuevamente al hombre a su esencia? (...) meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, «inhumano», esto es, ajeno a su esencia.” (Heidegger. 2006, p. 20-21). Pero aquí no hay conflicto, tenemos la “esencia del hombre” que es la mera expresión de su ser en tanto es el ser mismo quien se lo dona, en el primer entorno se dice “cuidar” en tanto anticiparse relacionado con el tiempo que es sentido del ser, y en el segundo entorno se dice “preservar” que vincula directamente con la descripción del ser mismo: *tiempo* y *ser* son los enunciados máximos y esenciales. La esencia del hombre tiene un doble comportamiento: existencial anticiparse y esencial preservar, habitar en la tierra es existencialmente anticipado (estado) y esencialmente preservando (proceso). Nunca se deja de anticipar; esencialmente puede dejar de preservar porque su esencia se la da el lenguaje y el hombre existencialmente anticipado, puede anticiparse impropriamente en la cotidianidad en que se olvida y desgasta la esencia del lenguaje en tanto libre. “Preservar” es la esencia del hombre en el ser, “cuidado” es la esencia existencial del hombre individual ahí en el ser, del Da-Sein. “Preservar-cuidar” es la esencia del hombre desde sí-mismo a la cuaternidad del mundo.

Solo el habitar singular realiza la esencia del hombre, pone en relación con lo máximo y con lo mínimo, y al hacerlo, es *arquitectónica esencial discursiva* porque opera en la construcción de aquello en lo que esencialmente habita el hombre. El poetizar propio saca la medida de la divinidad con la que mide la esencia del hombre, es la medida del lenguaje; y “el pensar trabaja en la construcción de la casa del ser... introduce su decir del ser en el lenguaje...en su decir, el pensar solo lleva al lenguaje la palabra inexpressada del ser. ...el ser llega al lenguaje.” (Heidegger. 2006, p. 81, 86). El lenguaje es la “casa del ser”, que se le mide por el poetizar y se le construye con el pensar, solo con su mediante es que hay una relacionalidad esencial con el ser. El hombre construye-mide la residencia del ser con su *decir* que produce “palabra”: concepto por el pensador, poema por el poeta. El concepto y el poema preservan la esencia en la casa del ser que es el lenguaje, pensador y poeta producen esas palabras esenciales, y por ello son los “guardianes” de esa casa. Son los

conservadores enunciativos. El poeta mide, y el pensador construye con la medida. La palabra-poema mide el ser, y la palabra-concepto deja ser al ser.

Y finalmente, el habitar singular es *originaria realidad discursiva* porque la “palabra” concentra el pensar y el poetizar, y con ella el lenguaje deja-aparecer mundo. No hay mundo sin Dasein, pero él solo puede habitar (ex-sistir) en tanto hay palabras “construidas” por el poeta-pensador, la casa del ser (lenguaje) es donde el hombre primero y realmente habita. El concepto/poema origina la realidad, es la coligación originaria, y es producido por el pensador/poeta. Entonces la relevancia del enunciado “impropio” es el alejamiento de la esencia, del lenguaje, que padece actualmente el hombre en tanto tempóreo, la “palabra” es susceptible de los éx-tasis impropios en que el más amenazante es el olvido, “La devastación del lenguaje, que se extiende velozmente por todas partes (...) Nace de una amenaza contra la esencia del hombre.” (Heidegger. 2006, p. 19). Esto es el poetizar impropio, la acumulación de poemas olvidados y desgastados que constituye la caída cotidiana existencial; de igual manera hay también un pensar impropio, que sucede “por haberse alejado de su elemento, reemplaza esa pérdida procurándose una validez en calidad de *TÉXVN*, esto es, en cuanto instrumento de formación y por ende como asunto de escuela y posteriormente empresa cultural. Paulatinamente, la filosofía se convierte en una técnica de explicación a partir de las causas supremas. Ya no se piensa, sino que uno se ocupa con la «filosofía». (Heidegger. 2006, p. 17) La convivencia del uno, la técnica y la “filosofía” como “metafísica de la presencia” representan la mayor consistencia del habitar cotidiano que dejan de comprometerse con la esencia del hombre, del lenguaje y por ende con el ser. “Últimamente, la investigación científica y filosófica de las lenguas tiende, cada vez más resuelta, a la producción de lo que se llama «metalenguaje». (...) Esta expresión suena a metafísica, pero no solo suena como ella: es como ella; porque la metalingüística es la metafísica de la tecnificación universal de todas las lenguas en un solo y único instrumento operativo de información interplanetaria. Metalenguaje y satélites, metalingüística y tecnología espacial son lo Mismo.” (Heidegger. 1990, p. 144). Tenemos que “dominación de la técnica”, la “metafísica de la presencia” y la “dictadura de la opinión pública” son la progresiva desesencialización del habitar, siendo ya habitar. Por ello es necesario aprender otra vez a habitar, con serena escucha del decir esencial, la casa del ser, el lenguaje; pero habitar nunca podría llegar a perderse en tanto que las palabras por muy desgastadas y olvidadas, permanecen *ahí* en silencio a la espera paciente de su escucha. Solo la singularidad de habitar regresa la esencia al ser: el pensador/poeta es el guardián de ella, de su casa. La singularidad es la esencial condición de posibilidad de habitar.

El habitar heideggeriano es co-enunciado en una permanente tensión entre extremos: entre la esencia (ser) y la existencia (tiempo); entre el habitar singular (pensador-poeta) y el habitar impropio (técnica, metafísica, opinión pública); entre el individuo singular (propio) y los otros (impropio). El habitar del hombre es tensión: salir de sí el que ya es; el hombre que ya desde siempre habita tiene

la posibilidad de esenciar, tendiendo hacia un lado al poetizar (ser) y hacia el otro al pensar (tiempo), así, habitar está en medio de estos como poetizar/construir, habitar, pensar; y “construir, habitar, pensar” es el título del texto con que iniciamos nuestro análisis. Con esto cerramos la descripción del habitar Heideggeriano y pasamos ahora a la exposición sintética de su comportamiento discursivo, conceptual y enunciativo.

1.3.2.3.- Comportamiento discursivo-conceptual-enunciativo

Este subtema es para resumir el trayecto en este discurso, que ha sido largo pues dar con habitar aquí requiere enfrentarse con un discurso altamente complejo en sus relaciones enunciativas, a diferencia de los otros dos autores que convocamos.

El discurso Heideggeriano se teje unificadamente con la *tensa co-enunciación* que le da al discurso una alta cohesión, de tal manera que es imposible aislar sus elementos; estamos frente a un *complejo discursivo* plagado de puntos y líneas complejamente tejidas. Si dado el caso, dejamos de seguir las relaciones co-enunciadas tendremos muchas *apariencias discursivas*: etimologización, prioridad, ambivalencia, escisión, regresión, que en realidad sí acontecen en el discurso, pero en ningún momento son tajantes, sino que son momentáneas y contextuales. Aunado a esto, los *fenómenos de transcripción* otorgan un grado de dispersión a todo el discurso cuando las traducciones, inmediatas o raras, dotan de comportamiento discursivo distinto a sus enunciados; es necesario traspasar las apariencias, al menos las inmediatas, así como las meras traducciones. Con la compleja co-enunciación dentro del discurso, resultó imposible describir “habitar” desde una sola perspectiva y así, se nos han mostrado diferentes *aspectos del discurso*, de los cuales, hemos destacado seis: *esencial, existencial, óptico-fenoménico, mítico, poético y difractor*; estos aspectos, tampoco se pueden aislar, se van traslapando e implicando irreversiblemente. Así, nuestro análisis representa un específico *orden de planos* discursivos que pone a “habitar” en su mira, y con ello detectamos operaciones decisivas para su enunciación: vuelcos, escalamiento, instanciación, reducción, maximización, concentración e inflexión discursivas, estrategia discursiva de persuasión personal, formación especial del enunciado, reconstrucción y reconducción enunciativas. Con todo esto, el seguimiento de un enunciado en *tensión co-enunciativa* obliga a seguir relaciones y enunciados que se hayan remotos en un primer acercamiento, y así, es comprensible el alto compromiso que el discurso Heideggeriano requiere provocar, sea más accesible la forma positiva de fundirse con él, o de forma negativa rechazándolo tajantemente. Nuestro compromiso es solo con “habitar”, y aunque muchas relaciones descritas aquí hayan quedado solamente mencionadas o bosquejadas siendo retados una y otra vez en profundizar en cada enunciado convocado, ahora, vamos a ofrecer la descripción sintética a la que hemos llegado.

1. “Ser” es el enunciado jerárquico: co-enuncia a la vez, ubicuamente la universalidad de todo ente que es, y engloba la particularidad del hombre que es. El hombre adquiere así su tensa jerarquía por ser el único que puede relacionar con el ser: desde su mero estado existente que ya preserva en alguna medida, hasta su relación activa siendo el único que puede “dejar ser al ser” al ex-sistir anticipado singularmente. Por medio de la relación entre hombre y ser se ordenan los conceptos. El lenguaje es el único que relaciona ser y hombre, solo por medio de él el hombre apropia su esencia “preservar-anticipar” que es la forma como el ser es; el ser no tiene otra presentación que a través del lenguaje y éste es su residencia; el lenguaje ya co-enuncia al ser. El ser que es “preservar-anticipar” tiene su sentido en el tiempo y éste precediendo al lenguaje, es a la vez advenimiento lenguájico para el ser del hombre y lo tempóreo procede del lenguaje; el lenguaje adviniendo ya co-enuncia al tiempo. La forma activa-tempórea de relacionarse hombre y ser por medio del lenguaje es accediendo a lo divino que es inmortal, es el tiempo mismo. El acceso a lo divino es solo por medio del cielo ya estando en la tierra como mortal; co-enunciados los cuatro “divinos-cielo-tierra-mortales” en la unidad de la cuaternidad, el tiempo es el sentido del ser cuaterno, y el hombre tempóreo-mortal habita solo lenguájicamente en la cuaternidad; el hombre mortal co-enuncia ser-tiempo-lenguaje-cuaternidad. El hombre mortal que solo habita en la cuaternidad recibe así su espacialización: el espacio es solo para el hombre, aquel que se construye habitando tempóreo-lenguájicamente en su estado coligado con la cuaternidad, siendo. El hombre tiene su esencia donada por el ser en preservar-anticipar y habitar es la espacial puesta en marcha tempórea de su esencia dentro de la cuaternidad. Los conceptos superiores crean al enunciado hombre. El hombre es creado. Habitar es la co-enunciación de la manifestación en el hombre de cada concepto superior, y cada concepto superior se comporta como *englobante-ubicuo*: ser-tiempo-lenguaje-cuaternidad-espacio-esencia(preservar)-existencia(anticipar) todos juntos engloban enunciativamente al habitar, cada uno ya engloba particularmente al habitar, y, tanto todos juntos como cada uno, da contenido a habitar al ubicarse en su interior. Imaginemos, habitar es el contenido de una *esfera discursiva general* construida en capas traslapadas, y cada capa es un concepto superior que engloba, estando en último término el ser; y la ubicuidad está en cada hombre particular que habita, ahí se manifiestan ópticamente todos y cada uno de esos conceptos superiores, cada-hombre es entonces una *esfera discursiva particular* replicante de la general, las que están construidas con todos los conceptos superiores, y al estar en cada-hombre son ubicuos fenoménicamente, son el mismo *contenido de la esfera*. Habitar es el punto con que se puede distinguir lo ubicuo (contenido) de lo englobante (capas contenedoras). El ser es la esfera discursiva que engloba el hombre-habitar; el hombre es réplica particular de la esfera discursiva mayor, y en tanto ubicua, tenemos una esfera enorme con el ser, llena de esferas idénticas a esta que son cada hombre particular. Los conceptos superiores como capas englobantes tienen el aspecto mítico y esencial del discurso, no se puede renunciar a ninguno de ellos viendo al habitar desde afuera. Los conceptos superiores como contenido englobado tienen

el aspecto existencial y óptico-fenomenológico del discurso, no se puede renunciar a ninguno de ellos viendo al habitar desde adentro. El habitar viéndolo de forma circunscrita como el punto diferenciante, tiene el aspecto poético y difractor que permiten vincular lo ubicuo con lo englobante, lo contenido con el contenedor; lo poético-difractor está en medio de lo interno existencial-óptico y lo externo esencial-mítico, y los vincula. El modo circunscrito de atender a habitar para verlo efectivamente como vinculante es en un aspecto que se dirige hacia el ser, pero desde el hombre que es ente ontológico y óptico: siempre y ya el hombre «es», el sentido de su ser es temporeidad, se relaciona con el ser por el lenguaje, está esencialmente en la cuaternidad, es espacial, su esencia es preservar, su existencia es anticiparse. Habitar co-enuncia todo esto. El habitar es así ontológico, y su característica aquí es *general* del hombre ya *coligado* con los conceptos superiores (*estado*), y ya *coligante* en el ejercicio de los conceptos superiores (*proceso*). Ahora, podemos pasar a la descripción circunscrita del habitar heideggeriano.

2. Habitar es el general modo y forma en como el hombre es: su mera existencia es ya preservación y su ex-sistir es siempre anticipación. Todo hombre habita y solo él; a su lado están los seres vivos con su mundo pobre y los seres inertes que carecen de mundo, ambos preservan a su modo el ser, pero no se anticipan, esa es la diferencia. El hombre habita por/en el lenguaje, que como advenimiento apropiador lo apropia a sí-mismo y a la cuaternidad, es lo primero y último que lo coliga con todo lo demás. El hombre lenguajístico poetiza, y al poetizar se apropia al/del ser con su palabra-poética, lo coliga. Poetizar es una posibilidad dada al hombre desde ya y desde siempre; el habitar solo es poético. Para poetizar es necesario mirar el cielo para hallar propiedades de los divinos y decirlas en poema; lo hace un hombre particular y se vuelve poeta, *habita singularmente*. El poema coliga hombre y cuaternidad, y el poema deja-aparecer mundo, relaciona con los demás seres ingresándolos a su mundo, se vuelven entes intramundanos. A través de los entes intramundanos el hombre coliga con la cuaternidad, cuidando a los que crecen al cultivar para dejarlos preservar en su esencia y anticipándose a construir los que no crecen para dejar entrar en ellos a la cuaternidad. Construir y cultivar son formas devenidas históricamente del poetizar. El poetizar produce propiamente palabras-poema que, al ser acumuladas históricamente, misteriosamente van dejando de evocar la propiedad del ser y la coligación a la cuaternidad, el poema calla, pero la palabra persiste de forma impropia, se desgastan y se olvidan. Las palabras impropias consisten la convivencia de los mortales entre sí, y construyen la cotidianidad, los hombres llegan a simplemente hablar, comunicarse, expresar ya sin atender a la esencia. Lo cotidiano es el primer plano del habitar que tiene mayoritariamente la presentación de un existir impropio, como la *forma general del habitar*. El existir impropio cotidiano es propiedad de los otros hombres que comparecen intramundaneamente entre sí, comparten el mundo. La cotidianidad transcurre existencialmente en ocupaciones con cosas intramundanas a-la-mano y con la convivencia con los otros procurándoles de formas entre negativas y positivas; las ocupaciones se sumergen en el actuar impropio que, llegando a dejar de relacionarse

con la esencia, se apresuran a dominar lo ente con la habladuría, técnica y la metafísica. La cotidianidad intenta permanentemente asimilar a cada-hombre a su modo de existencia; todo individuo está permanentemente en el umbral de elegir entre existir impropio y propio, ya estando caído siempre en el impropio: *el habitar individual*, es una permanente tensión. La tensión se genera desde la esencia del hombre en el cuidado, en que ex-siste anticipándose y su más extrema, cierta e indeterminada anticipación es con su permanente angustia ante la muerte, el hombre es el único que puede morir y su forma de enfrentar la muerte es lo que decide qué tan impropia o propia puede ser su existencia. Si enfrenta la muerte desde la cotidianidad con los otros, consolándose, distrayéndose o generando indiferencia se queda en lo impropio y le va cada vez sumiendo en un habitar alejado de su esencia; si enfrenta la muerte como su propia muerte, detona un camino existencial desde el silencio al ruido de la cotidianidad en la conciencia, haciéndose responsable de su existir, hallándose en libertad de elección y resolviéndose al final a actuar propiamente. La temporeidad de su existir, le da al hombre la continua y permanente situación de resolverse o disolverse en la cotidianidad, pudiendo ser cada resolución propia o impropia, cada vez modificándose o quedándose en el existir impropio que le condiciona desde siempre y desde ya en su ex-sistir cotidiano. Habitar co-enuncia todo esto. Se origina como poético en el habitar singular, y permanece como poético en general, aunque mayoritariamente de manera impropia, el habitar de cada individuo es una permanente tensión entre apropiarse o mantenerse impropio.

3. Pero el individuo puede singularizarse para volver a relacionar con la esencia, *solo en el habitar singular*. La poetización impropia es el mero hablar; la poetización propia puede advenirle a un individuo si coliga con los divinos, no dependiendo de su grado de propiedad/impropiedad existencial, sino en tanto la amabilidad se pose junto a su corazón; el tiempo que dura la amabilidad junto a su corazón, es el tiempo del singular habitar propiamente poético, se vuelve poeta y nace poema; y el poema apropia la esencia del hombre al lenguaje abriendo la posibilidad de todo hombre de habitar en ello. Por otro lado, la existencia del hombre se puede hacer cada vez más propia en su resolución a actuar, hasta que un individuo particular se apropia de su existencia de forma insuperable, y su actuar llega a ser un pensar emergido de su elemental querer; si el pensar deja de estar en su elemento se vuelve metafísica, en cambio si el pensar permanece en el querer, el pensar deja de ser el ser, el individuo se vuelve pensador y nace concepto. Con el poema se *mide* en el lenguaje y con el concepto se *construye* en el lenguaje, midiendo y construyendo se erige *la casa del ser, donde el hombre esencial y realmente habita*. El poema-concepto origina la realidad del hombre, su mundo, sus relaciones, su residencia en el lenguaje, su residencia en la casa del ser.

Tomando las frases iniciales de cada uno de los tres párrafos tenemos una rápida y eficiente descripción: “«Ser» es el enunciado jerárquico; habitar es el general modo y forma en la que el hombre es; pero el individuo puede singularizarse para volver a relacionar con la esencia.” Con esto, podemos ver que entre “ser” e “individuo singular” está “habitar” relacionando ambos como “la forma

en la que el hombre *es*". Así tenemos cabal seguimiento de la *caracterización completa* de "habitar", enriquecida en el trayecto como *singular-individual-general coligado-coligante*. Con todo esto vamos a enumerar los comportamientos discursivos-enunciativos particulares del habitar heideggeriano.

1.- *Enunciación antropocéntrica individualmente constituida*: "habitar" solo se encadena a "hombre" porque ningún otro ser coliga con los divinos, ninguno configura mundo, ninguno habla, ninguno se anticipa a su existencia, ninguno muere, y todo esto tiene cabida, en y a partir, del "mito del origen del hombre" utilizado por este discurso. Si el hombre tiene mundo, que es lo que lo distingue de los animales, es solo porque el lenguaje le deja-aparecer mundo y configurarlo. El comportamiento específico del lenguaje está en inefabilidad enunciativa; pero de entre todo el hombre, solo el sí-mismo tiene prioridad no solo porque el Dasein constituye la forma metodológica de acceder a un tratamiento sobre el ser en general, sino porque dentro del discurso, el poeta-pensador es el que puede acceder al ser. Los hombres están esencialmente vinculados como Ser-en-común, pero existencialmente vueltos unos contra otros al estar sumidos en una cotidianidad impropia, entonces cada individuo tiene la posibilidad de apropiarse o mantenerse impropios, pero, esa es una posibilidad solo individual lo que pone a habitar como el cúmulo de individuos en un gradiente de propiedad/impropiedad.

2.- *Enunciación escindida dinámica*: Tanto los conceptos superiores como el poema-concepto del habitar singular son unitarios, solo la máxima generalidad y particularidad del discurso es unitaria. En el medio todo el habitar y todo el hombre, desde el cuidado hasta el poeta-pensador, están atravesados y escindidos por la dupla propio/impropio. "La finalidad de las consideraciones hechas hasta aquí era la de interpretar de un modo ontológico-existencial, y *desde su fundamento*, el *todo originario* del Dasein fáctico en la perspectiva de las posibilidades del existir propio e impropio." (Heidegger. Tr., Rivera. 1997, p. 449). Habitar como el contenido de la esfera discursiva, todo él está escindido existencialmente, y la vuelta a la unidad se resuelve en el individuo singularizado por el poetizar-pensar propio que regresa al ser su unidad esencial de preservar-cuidar. El dinamismo del habitar está dado por la dupla que, de la unidad conceptual superior por el lenguaje que es la máxima relacionalidad, el hombre mediante el habla se desapropia existencialmente hasta llegar a su posibilidad individual de reapropiarse para volver a la unidad superior; la esfera discursiva se revoluciona en sí misma hacia adentro con la dupla, y regresa hasta sus límites unitarios, con el pensar-poetizar, y luego regresar a la dupla, constituyendo un *loop* discursivo. Habitar deja de ser esfera para adquirir la forma de toroide que gira sobre un eje, el eje de la escisión interna.

3.- *Co-enunciación tensa*: Habitar, como la forma de existir del hombre, co-enuncia todo lo que le pertenece: actividades, historia, mundo, cosas, ambiente, procesos; se trata de sus características de coligado-coligante. Pero la constitución de habitar se la dan los límites, inferior de la singularidad que regresa la unidad, y superior de la unidad misma de los conceptos superiores. Habitar co-

enuncia también todos los conceptos superiores y también la singularidad que es su condición de posibilidad, lo que queda entendido con “habitar poético”, solo la poesía dejar al habitar ser un habitar. En tanto el habitar general del hombre está dominado por la impropiedad y el habitar singular está dirigido a la propiedad, en el intermedio está el individuo (Dasein) en su pluralidad, con la tensión a resolverse hacia una de dos posibilidades que atraviesan a habitar. Habitar no es un tranquilo co-enunciado, sino que se debate permanentemente en cada acto hacía decidirse en propio/impropio; está en permanente tensión de posibilidad. Cuando el discurso está cohesionado y tejido por la tensa co-enunciación, habitar es un tenso y estricto co-enunciado.

4.- *Nodo de relaciones conceptuales*: Cada enunciado puede obtener una enunciación circunspecta, que no aislada, pero sí ostentar descripciones específicas. “Habitar” no puede describirse específicamente, participa en el discurso como estricto co-enunciado; si se le mienta con una frase definitoria “habitar es «x»” evoca múltiples relaciones que, si se les busca describir, convocará enunciado tras enunciado perdiendo consistencia discursiva, pudiendo llegar al final hasta al “ser” que es el enunciado jerárquico que da sentido a todo el discurso. A partir del ser, cada concepto viene a englobar y dar sentido a “habitar”, al mismo tiempo que se ubican dentro de “habitar”. Los conceptos de los aspectos existencial y óntico desarrollan sus relaciones entre ellos sin requerir la inclusión de “habitar”, salvo para establecer que pertenecen a él como un apunte inicial pero secundario a la discursividad que en esos aspectos se desarrolla, pues el morir, el uno, el cuidado, el mundo pueden ser perfectamente descritos sin implicar habitar; por esto, es congruente que respecto al concepto inmediatamente superior que es “cuidado”, aparezca su relación con “habitar” como preformada, recóndita o equivalente. El posicionamiento que adoptamos viendo diferentes aspectos del discurso, puso “habitar” en el centro de múltiples relaciones enunciativas que lo atraviesan, y se presenta más que como un punto en el discurso, sino como un nodo que se hace visible porque en él coinciden un sin número de líneas, pero una vez quitando esas líneas, el habitar desaparece. Es un estricto co-enunciado de cuantos enunciados se quiera enumerar hasta pasar por todo el discurso. “Habitar” es un enunciado sin consistencia propia; es discursivamente *liviano* que logra firmeza en la misma co-enunciación dentro del discurso.

5.- *Enunciación romántica*: El individuo es el que da sentido a habitar, *bin-soy* da sentido a *Sein-ser*, solo el individuo puede resolver la tensión co-enunciativa. Habitar nace de la propiedad singular, pero se temporiza en la impropiedad general, y si se llega otra vez a singularizarse se puede volver a propiamente habitar, así como en el pasado el hombre habitó propiamente con el nacimiento de las diferentes palabras-poemas ahora ya desgastadas y olvidadas.

Tenemos entonces que el habitar heideggeriano es un estricto co-enunciado, antropocéntrico, individual, dinámicamente escindido y romántico que coincide en los extremos discursivos con la extraontologización pero que tiene una radical distancia en la consideración de “habitar” como

coligado-coligante y no locativo; lo que realmente se habita y con lo que esencialmente se habita, es el lenguaje, la casa del ser, esto es, el *habitar poético*.

En relación con la guía en la extraontologización, inicialmente se efectúa una *ágil desactivación*, cuando menciona una de sus premisas “al habitar llegamos, así parece, solo por medio del construir” para inmediatamente salirse de ella y ponerla de cabeza. A lo largo del trayecto, el discurso niega ciertas caracterizaciones vulgares del habitar: el hombre no está-ahí, el espacio no es la abstracción omniabarcante, las cosas no son meros objetos inertes que están-ahí, los otros no están separados en su estar-ahí, el lenguaje no es mero hablar, poetizar no es mera literatura, el tiempo no es un flujo abstracto de pasado-presente-futuro. Estas *negaciones discursivas*, manifiestan que hay un discurso del cual se pretende alejar y dar su lugar, el de la *metafísica de la presencia*, y cada una de estas negaciones corresponden con un carácter *locativo de habitar*, que encaja palabra a palabra con los enunciados involucrados en las relaciones que hemos reunido como extraontologización que tiene su radical constitución, en función de lo que este discurso desarrolla, en *derivar un ente de otro ente*, es decir en comportarse como un mito, cuando “habitar” deriva inmediatamente de “edificio” y radicalmente de “arquitectura”. No obstante, tienen dos elementos discursivos coincidentes; primero en su antropocentrismo en tanto que sólo el hombre habita, y en segunda instancia en que, por la causa que sea, actualmente estamos en un habitar parcial. Pero finalmente, considerando que el discurso heideggeriano se intensifica en su desarrollo, podemos retirar tal intensificación para encontrar un cierto comportamiento discursivo que repite aquí, aquella idea que resume fundamentalmente las relaciones de la extraontologización: *hay un si-mismo que construye una morada y es por ello que los hombres en general habitan; donde hay que esforzarse para el habitar, en este caso, para mantener-relacionar con su esencia*.

Con estos elementos ya tenemos una suficiente descripción de la enunciación de “habitar” en este discurso y así cerramos este tema.

1.3.3.- Paul Ricoeur: habitar análogo

Convocamos ahora al francés Paul Ricoeur (1913-2005); aquí, la enunciación de “habitar” tiene poca insistencia, no es de los enunciados más repetidos, pero aclaramos que esto sucede por la claridad de sus relaciones y posicionamiento en el discurso. Para su análisis acudimos a tres textos: *Tiempo y Narración* en sus tres tomos de 1983, 1984, 1985, *La memoria, la historia, el olvido* del 2000 y, *Arquitectura y narración* del 2002. Empezamos con el primer tomo de *Tiempo y Narración* para establecer el marco que engloba a “habitar”, referente a:

... descubrir en el fenómeno del ser-en-común el origen del vínculo entre los individuos y las sociedades particulares ... en el fenómeno de pertenencia

participativa, que relaciona las entidades históricas de primer orden con la esfera de la acción. Este vínculo califica a los portadores de la acción como *miembros de...* Podemos llamar a este vínculo real, ontológico, en cuanto que tiene prioridad sobre la conciencia que los miembros tienen de él.⁹⁵

Se da por hecho que “habitar” se encadena solo a “hombre” y partimos del ser-en-común como el fenómeno real-ontológico del vínculo entre sociedad e individuo y son indisociables; aquí surge inmediatamente la distancia con la extraontologización, que se constituye con el paso del salvaje al hombre civilizado con vida en común, es decir, el hombre como individuo salvaje preexiste a la sociedad. Para describir el ser-en-común, se establece una “referencia oblicua” que “permite hablar de la propia sociedad misma como de un gran individuo, análoga a los individuos que la integran. [constituida por] la organización territorial, estructura institucional, continuidad temporal.” (Ricoeur. 2004, p. 321). Con la referencia oblicua, tenemos una articulación de tres enunciados que no son divisiones, sino oblicuos en tanto que se inclinan entre ellos intersectándose y no se les debe separar; vamos a precisar brevemente en estos tres, 1) la *continuidad temporal* que está dada por el relevo de generación en generación entre los individuos que participan perteneciendo a la sociedad, 2) la *estructura institucional* que está en la forma de organización del ser-en-común, refiriendo a los estatutos asignados socialmente a los individuos como trabajar, usar el tiempo libre, comportarse en las relaciones de clase, de rango y de poder; y en el último donde aparece ya el enunciado de nuestro interés 3) “la *organización territorial* corresponde el *acto de habitar*, es decir, de calificar el espacio humano por un conjunto de gestos instauradores: construir un refugio, señalar y franquear un umbral, vivir juntos, ejercer la hospitalidad, etc.” (Ricoeur. 2004, p. 323). Esto representa un *complejo enunciativo* muy claro donde aparece la *superficie primera de emergencia* de habitar inscrito como “acto de habitar” vinculado al espacio territorial. Para describirle, pasamos ahora al texto *Arquitectura y narratividad*, que tiene su tema en “un estrecho paralelismo entre arquitectura y narratividad: la arquitectura sería para el espacio lo que el relato es para el tiempo, es decir, una operación «configuradora» (...) edificar en el espacio, y, por otro lado, el acto de narrar, disponer la trama en el tiempo.” (Ricoeur. 2002, p. 11); con este paralelismo se establece un análisis basado en la “triple mimesis”: prefiguración, configuración y refiguración; aquí mantendremos la atención en “habitar” y recuperaremos la analogía con la narratividad posteriormente. Veamos los momentos uno por uno.

Inicialmente se dice que el “acto de habitar” prefigura el acto arquitectónico⁹⁶, dicho así se establece de antemano una relación fundamental de habitar con construir.

⁹⁵ Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración I*. Traducción de Agustín Neira., 5ta. Edición., Siglo XXI. México. 2004. p. 322

⁹⁶ Y añade Ricoeur: “—hay aquí unas reminiscencias heideggerianas (habitar y construir)—”. Ricoeur, Paul. *Arquitectura y narratividad*. En: Revista *Arquitectonica*. Arquitectura y Hermenéutica. no. 4. Barcelona. 2002. p. 13)

Antes de todo proyecto arquitectónico, el hombre ha construido porque ha habitado. En este aspecto, es inútil preguntarse si el habitar precede al construir. Podría afirmarse que al principio hay un acto de construir que se ajusta a la necesidad vital de habitar. Entonces, hay que partir del binomio «habitar-construir».⁹⁷

Se dice que habitar prefigura al construir pero es inútil preguntarse por una relación de anterioridad, esto queda mejor entendido cuando se aclara que, “en este respecto, un estado «natural» del hombre es inalcanzable: incluso el hombre llamado «primitivo» ya se encuentra en la «línea de fractura y sutura»; en el umbral de la cultura.” (Ricoeur. 2002, p. 16) De insistir en recurrir a un “origen”, éste consiste en que el “hombre primitivo” ya está en el umbral donde habitar y construir suceden al mismo tiempo, y no se reconoce un individuo que antes fue natural-salvaje y luego se volvió no-primitivo, no, simplemente el hombre que habita siempre ha tenido el construir consigo. De tal manera que sin un detonante originario derivante, y mucho menos mítico, que fundamente la enunciación de habitar, hay otra distancia respecto a la extraontologización; llegamos a la claridad simple y contundente de que hay que partir del *binomio enunciativo* «habitar-construir». Al habitar se le llama “necesidad vital”, que justamente se cumple en el “gesto instaurador” de construir un refugio colectivo y hospitalario que le establece en el territorio-historia, pero “necesidad” no es fundante ni jerárquico, sino que va a articular el enunciado “vida” en su concreta expresión como “necesidad vital” y si tenemos una necesidad vital que corresponde con el acto de habitar, el binomio habitar-construir corresponde a su vez con una dupla de necesidades, de abrigo y de circulación⁹⁸; entonces es “vida” quien ostenta la jerarquía en el complejo enunciativo que envuelve al “acto de habitar” y corresponde con la base ontológica de individuo-sociedad espacial-institucional-temporal, así, el binomio se caracteriza “como algo que depende del mundo de la vida” (Ricoeur. 2002, p. 15). Ahora, la necesidad de abrigo y circulación presenta una *co-enunciación* “abrigo-circulación”, y con su mediante se “dibuja el interior de la morada”. Pero aquí, el interior de la morada no viene a ser fundamental sino un aspecto “dibujado” por la necesidad de abrigo, lo que apunta a observar en igual relevancia la necesidad de circulación localizado en el espacio abierto de “las aberturas y las distancias, desde el momento del acceso al aire libre” (Ricoeur. 2002, p. 15) con lo que se le da concreción al binomio habitar-construir con el co-enunciado abrigo-circulación, el cual consiste en que sus ambos términos son:

... por sí mismos una parte integral del acto de habitar. El habitar se compone de ritmos, de pausas y movimientos, de fijaciones y desplazamientos. El lugar no es solamente un hueco donde poder establecerse, como lo definía Aristóteles (la

⁹⁷ *Ibidem.* p. 14

⁹⁸ Aunque en *Arquitectura y narrativa* se estructura el espacio habitado al respecto de interior-abrigo y exterior-desplazamiento, el lugar donde las enuncia como necesidades es en el texto *La memoria, la historia, el olvido*, que se lee “...la necesidad de abrigo y de circulación dibuja el espacio interior de la morada”. *Ibidem.* p. 194

superficie interior de un envoltorio), pero también un intervalo que hay que recorrer. La ciudad es la primera envoltura de esta dialéctica del refugio y desplazamiento. ... tanto la casa como la ciudad son contemporáneas en el construir-habitar primordial...⁹⁹

Aparece otro co-enunciado en casa-ciudad que es la expresión espacial concreta de la necesidad de abrigo-circulación, y entonces el proceso arquitectónico tiene su lugar como el que erige la morada como un aspecto dentro del binomio habitar-construir. En resumen, para este primer momento de *prefiguración*, la enunciación de “habitar” pertenece a una simplicidad enunciativa construida por co-enunciados que arrojan una ampliación de perspectiva si tenemos su respecto en la extraontologización. En este sentido, la ampliación de perspectiva es tal porque considera una perspectiva cerrada correspondiente con la extraontologización cuando menciona cosas como, “romper el hechizo” del espacio interior con la inclusión del aire libre, e “inutilizar” las preguntas por “prioridad” entre habitar y construir, individuo y sociedad, adentro y afuera, primitivo y cultura; todos estos son *esfuerzos discursivos* por salir de la extraontologización, pero es esfuerzo de salir no para rechazarla sino para abarcarla y ubicar su lugar, partiendo de que el proceso arquitectónico pertenece a la erección de la morada pero que no puede serlo sin la observación doble del espacio interior-abierto. Con habitar como prefiguración del acto arquitectónico y su estatuto derivado del vínculo ontológico con la triple referencia oblicua, tenemos la amplitud de perspectiva mayor, y a partir de aquí, se irá reduciendo en su relación con el construir.

Ahora que se ha establecido “habitar” dentro del binomio como constituyente del primer momento, vamos al segundo paso de la *configuración*, “más manifiestamente intervencionista, que es el acto de construir” (Ricoeur. 2002, p. 13), aquí construir toma prioridad. Si el binomio tiene una inicial dirección espacial y la constitución temporal de la vida de individuo-sociedad está en su relevo generacional, la arquitectura viene a condensar el espacio y tiempo en la cosa construida, es decir, en la constante edificación material de las casa-ciudad donde se guarda “la huella de todas las historias de vida que han escandido el acto de habitar de los ciudadanos de antaño, [y] el nuevo acto «configurador» proyecta las nuevas maneras de habitar que se integrarán en el embrollo de esas historias de vida ya caducadas”. (Ricoeur. 2002, p. 23). La arquitectura configura el espacio al incorporarle el tiempo, y ¿cómo sucede esto? “las funciones de la vivienda están siendo incesantemente «inventadas», en ambos sentidos de la palabra (encontrar y crear), al mismo tiempo que las operaciones de construcción inscritas en la plástica del espacio arquitectónico.” (Ricoeur. 2002, p. 22) La proyección arquitectónica configura el futuro edificio a partir de considerar las “funciones”, las ya sedimentadas históricamente y las que sean inventadas, que serán fijadas en la dureza del material. Aquí ingresa “función” en un sentido similar que el de la extraontologización,

⁹⁹ *Ibidem.* p. 15-16

que manifiesta la eficiencia de un edificio proyectado de acuerdo con un programa y en el que una vez construido surgirá un habitar; en el texto *Memoria, historia y olvido*, se dice de forma más clara, que “el acto de habitar solo se establece mediante el de construir” (Ricoeur. 2004, p. 193) lo que ya coincide con la extraontologización, pero si ésta se rige por la “necesidad”, aquí que la perspectiva se ha ampliado a que la construcción se rige "para las principales interacciones de la vida." (Ricoeur. 2004, p. 194). Ahora, siendo habitar desarrollado espacialmente, como el dinámico espacio vivido y la calculada construcción en el espacio geométrico, se les reúne a ambos originando un tercer espacio, “Este tercer espacio puede interpretarse tanto como una cuadrícula geométrica del espacio vivido, el de los “lugares”, o como una superposición de “lugares” en el encasillado de una localidad cualquiera.” (Ricoeur. 2004, p. 193); este tercer espacio es a su vez un co-enunciado en tanto espacio geométrico-vivido. Con esto, es necesario que empecemos a seguir la analogía entre arquitectura y narratividad que guía la enunciación de habitar: en la prefiguración del tiempo cotidiano hay un relato hablado, como en el espacio hay un acto de habitar; la configuración del tiempo consiste en escritura literaria del relato por la inteligencia del narrador, así como la configuración del espacio consiste en la construcción arquitectónica de ciudad-casa por la inteligencia del constructor-arquitecto en el espacio geométrico-vivido. Considerando esto, vamos a pasar al tercer momento de la mimesis.

En la *refiguración*, regresamos a poner atención en “habitar” pero ahora el que ha sido rediseñado por el proyecto arquitectónico, “la relectura de nuestras ciudades y de todos los lugares que nosotros habitamos.” (Ricoeur. 2002, p. 13) El acto de habitar tras pasar por su geometrización en la arquitectura regresa nuevamente a ser un espacio vivido, pero ya en la intertextualidad de las construcciones que franquean los espacios y las circulaciones. El *esfuerzo* de este discurso por distanciarse de una perspectiva cerrada, es esfuerzo a la vez por ubicarla; considera las preocupaciones formales de la arquitectura que se traducen en “desconocer las necesidades de los habitantes o a proyectar esas necesidades «por encima de sus cabezas».” (Ricoeur. 2002, p. 27). Pues lo que corresponde al momento de la refiguración, es ya el habitar en-con las construcciones, o en la analogía con la narratividad, el paso de la escritura a la lectura hecha por “nosotros” los que habitamos; esto quiere decir que se reconoce el valor de cada habitante-lector de la ciudad, que se enfrenta al entorno construido, no desde el simple cumplimiento de funciones programadas, sino desde su propia vivencia temporal única:

Todos los planificadores deberían aprender que un abismo puede separar las reglas de la racionalidad de un proyecto de las reglas de receptividad por parte del público. Por lo tanto, hay que aprender a considerar el acto de habitar como un foco no solo de necesidades, sino también de *expectativas*.... Habitar como *réplica* al construir. ... el habitar receptivo y activo implica una atenta relectura del entorno urbano, un continuo nuevo aprendizaje de la yuxtaposición de estilos y, por tanto, también de

historias de vida cuya huella llevan los monumentos y todos los edificios en general. Hacer que estas *huellas* no sean solamente residuos, sino también testimonios actualizados del pasado que ya no es, pero que ha sido; hacer que el «haber sido» del pasado sea salvado a pesar de su «no ser más»: de todo ello es capaz la «piedra» que dura.¹⁰⁰

Si hemos destacado el esfuerzo discursivo, aquí está su resultado: poner el habitar en su actividad y receptividad plena de quienes habitan, radicalmente distinto del mecánico-estático que constituye la extraontologización; o sea, sí se habitan los edificios, sí se instala en ellos el habitar, pero ahí no inicia ni culmina, sino que es la misma expresión de la continuidad histórica proveniente desde la más remota primitividad y se recrea en cada entorno construido actual, lo que tampoco alcanza a ser encasillado en las “nuevas necesidades” que la arquitectura intenta captar constantemente, sino que junto con ellas hay que atender también, porque permanecen inatendidas, las expectativas que nosotros mismos generamos con la relectura y aprendizaje del entorno urbano. Con esto detectamos el cambio de enunciación, del general “acto de habitar” ontológicamente fundado como espacial-temporal, al binomio habitar-construir, y luego al “habitar” en la plural vivencia de *nosotros*, activa y receptiva, en la relectura de los edificios, de las ciudades. “Habitar como *réplica* al construir” puede seguirse a la vez como la repetición de los moldes funcionales de la arquitectura en el habitar, como al contrario, el hacer una *réplica* narrativa-plástica contestataria que inserta modos de habitar distintos dentro de las construcciones no guiados solo por una recepción pasiva u hostil, sino una creativa derivada de las propias expectativas nuestras por una lectura original del espacio y la historia. Esa *réplica* doble, se guía como una memoria doble: repetición y reconstrucción.

Para la memoria-repetición, nada vale tanto como lo bien conocido, mientras que lo nuevo es odioso. Para la memoria-reconstrucción, lo nuevo debe ser acogido con curiosidad y afán de reorganizar lo antiguo en aras de dejar sitio a lo nuevo. Se trata precisamente de «desfamiliarizar» lo familiar y de familiarizar lo no familiar. (Ricoeur. 2002, p. 29)

La *refiguración* consiste en la actividad dinámica de la memoria: la memoria-repetición que sigue al pie de la letra las delimitaciones y funciones de la cosa construida, y la memoria-reconstrucción que inserta lo nuevo para construir nuevas funciones refigurando los edificios y las ciudades. Los actos de habitar y construir son momentos que se suceden alternativamente y entre ellos se modifican, dejando en ellos las causas y consecuencias de su devenir. La memoria dinamizada en el habitar, como desfamiliarizar lo familiar y familiarizar lo no familiar. Ahora, ¿de qué manera puede ocurrir esa dinamización? Para ingresar a esta pregunta hay que regresar a *Tiempo y Narración* en su segundo

¹⁰⁰ *Ibidem.* p. 28

y tercer tomos, donde se enriquece la enunciación de habitar, ya no analogando con la narratividad sino en relación directamente con ésta:

... la epopeya, el drama, la novela proyectan sobre el modo de la ficción maneras de habitar el mundo que esperan ser asumidas por la lectura, proporcionando así un espacio de confrontación entre el mundo del texto y el del lector. (...) A esta noción de mundo del texto corresponde una nueva relación entre tiempo y ficción. Creemos que es la más decisiva. No dudamos en hablar aquí, pese a la paradoja evidente de la expresión, de *experiencia ficticia del tiempo* para expresar los aspectos propiamente temporales del mundo del texto y de los modos de habitar el mundo proyectado fuera de sí mismo por el texto.¹⁰¹

Si antes había servido el paralelismo entre “edificios” y “libros” como concreciones materiales que desarrollan experiencias de vida para el habitar espacial del hombre en general, ahora, es directamente en los libros donde hay un habitar específicamente en el individuo, ya no como espacial sino como ficticio de un mundo que el propio texto le proyecta con su lectura. Ese mundo ficticio así se habita para proporcionar una experiencia diferente del tiempo; da como resultado una confrontación de mundos, el vivido y el ficticio; “por un lado, siguen siendo imaginarios los modos temporales de habitar el mundo, en la medida en que no existen más que en y por el texto; por otro, constituyen una especie de *trascendencia en la inmanencia* que permite precisamente la confrontación con el mundo del lector.” (Ricoeur. 2008, p. 381). Por medio del texto, el lector experimenta temporalidades distintas y extrañas a la propia, sale de sí a partir de la experiencia ficticia del tiempo, que sería “una manera *virtual de habitar el mundo* proyectado por la obra literaria en virtud de su poder de auto-trascendencia” (Ricoeur. 2009, p. 626). Así, tenemos un “habitar-virtual” como enunciación que apunta al individuo en su específica presentación como “lector” y la lectura como un ejercicio del “pensamiento” que va a enfrentar la voluntad con la imaginación, “es entonces cuando la lectura se convierte en una provocación para ser y obrar de otro modo.” (Ricoeur. 2009, p. 1001). De tal manera, llegamos a la enunciación de “habitar virtual de mundos ficticios” como experiencia individual que se dinamiza con una confrontación puesta en el lector de textos narrativos, *confrontación múltiple* entre: mundo del texto y mundo del lector, imaginación y voluntad, tiempo y espacio. La existencia inmanente de maneras virtuales de habitar el mundo, se proyectan en el lector y trascienden cuando este los asume de formas determinadas pero no necesariamente repetibles entre un lector y otro, esta proyección es la trascendencia en la inmanencia que, al ser efectivamente leída, sucede en el lector una experiencia ficticia del tiempo la cual pone su vida en una dimensión temporal ya no ocupada solo por el acaecimiento lineal de los sucesos materiales sino hacia la inmanencia textual que a su vez, representa la sedimentación de experiencias

¹⁰¹ Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración II*. Traducción de Agustín Neira., 5ta. Edición., Siglo XXI. México. 2008. p. 380-381

temporales múltiples que los diferentes narradores han volcado en libros mediante su escritura. La resolución de esta múltiple confrontación resulta de confrontar la imaginación con la voluntad y equivale a la provocación a ser y obrar de otro modo del individuo-lector, el cual, en cada caso resolverá de modo singular la forma en que modifica su ser, pero ya involucrando de manera dinámica, el espacio y el tiempo dentro de sí, con la relectura del espacial entorno construido y la lectura de textos narrativos: la provocación consiste principalmente en generar expectativas de su propia vida al lector, con la cuales confronta su habitar espacial en el entorno construido. Estas expectativas surgidas singularmente en cada individuo-lector son las que los proyectos arquitectónicos no han alcanzado a leer, y que los mismos individuos están todavía en el recurso de generar para constituir un habitar dinámico espacial-temporalmente. Asumir la lectura como un modo de experimentar el tiempo de forma diferente, implica una manera de dinamizar el habitar. Con esto cerramos la descripción de “habitar” en Ricoeur.

En primer lugar “habitar” aparece vinculado con “hombre”, luego con “nosotros” y en último término específicamente con el “lector”, lo que establece tres *capas escalares*: la más general es referente al ser-en-común, expresado en el vínculo ontológico en sociedad-individuo espacial-institucional-temporal donde el “acto de habitar” es la expresión espacial del ser-en-común que vive en territorios determinados; el acto de habitar es equivalente al co-enunciado “habitar-construir” en tanto son contemporáneos, históricamente porque el hombre primitivo ya está en el umbral de la cultura sin un momento anterior de salvaje estado natural, y constitutivamente el habitar expresado como necesidad vital se cumple al mismo tiempo con el cumplimiento de la necesidad de abrigo y circulación en el construir espacio abierto-cerrado en el único espacio humano, ciudad-casa. La escala intermedia corresponde con el “habitar” referido a “nosotros” como habitantes de edificios producidos con la mediación de la arquitectura, consistente en condensar la historicidad humana en el espacio construido, es decir, de imprimir en la dureza del material los modos de habitar de vidas pasadas y presentes, con lo que se logra la generación de un espacio vivido encasillado geométricamente por las construcciones arquitectónicas. Finalmente, el tercer y último nivel, referido al “habitar virtual” del individuo singularizado como “lector”, que llega a asumir en su propia vida las provocaciones de ser y obrar de modo distinto, a través de resolver las confrontaciones inmanentes que llevan los textos narrativos respecto a la realidad del lector. “Habitar” se enuncia en un complejo enunciativo consolidado por *co-enunciaciones dobles y oblicuas*: individuo-sociedad, espacio-tiempo, habitar-construir, ciudad-casa, abierto-interior, circulación-abrigo, arquitectura-narratividad, escribir-leer, repetición-reconstrucción, etcétera. Sin embargo, habitar está inclinado predominantemente como una expresión espacial que se temporiza en la construcción, pero mayormente se temporiza en la alteridad individual del habitar dinamizado a través de la lectura. La estrategia dominante para relacionar “habitar” en cada par de co-enunciados, es por medio de la analogía y el paralelismo, con lo que tenemos pues, aquí, el “habitar análogo”

Reconocemos un *esfuerzo discursivo por salir* de la extraontologización al negar una relación de fundamento entre habitar y construir al desatender la mitificación del hombre que pudiera sostener tal relación y al criticar la arquitectura disciplinar por no considerar aspectos del hombre que son marginados por ella: expectativas, historia, espacios abiertos de circulación, espacios vividos, experiencias individuales. Pero el habitar extraontologizado no es negado tajantemente sino envuelto cuando la arquitectura es un momento de producción constructiva que lo condiciona importantemente pero no funda al habitar, por lo que su presentación disciplinar sí puede adquirir la crítica de promover una práctica desarrollada solo en función de necesidades y no de expectativas del habitante. La extraontologización es asumida por este discurso para ser reconfigurada y asimilada.

1.3.4.- Filosofía de "habitar": des-extraontologización y oblicuidad

Según expusimos en el tema 0.3.3.- *Elaboraciones teóricas*, es propio de éstas una interlocución crítica entre diferentes discursos que se concretan en confrontaciones entre teorías, autores, obras, conceptos, etcétera. Así, es factible poner en discusión a los tres autores aquí abordados como pretendientes del "habitar" y que para su confrontación hay que apelar a enunciados más allá del enunciado de nuestro interés para al final tener confrontaciones entre conceptos superiores, ontologías, perspectivas históricas, etcétera. Pues bien, esto no nos interesa porque precisamente no ponemos a competir a los pretendientes para seleccionar el "mejor" de ellos con base en criterios arbitrarios; en esto hay que aclarar que si aceptamos la disputa entre Heidegger y Ortega es porque se disputaban la forma de ingreso a "habitar" en su análisis etimológico-filosófico, del cual despachamos al segundo pues no aportó elementos críticos sino solo contra-dichos que reclamaban para sí la atención sin aceptar ninguna de las premisas de Heidegger.

Pues bien, lo que sí consideramos aquí al respecto de la enunciación filosófica de "habitar" es que en efecto ha sido productiva el mantener la extraontologización como elemento de comparación con cada discurso de los tres autores recién analizados; precisamente, la disciplina de arquitectura cita a alguno de ellos cuando le interesa una definición textual de "habitar", situación en que predomina la frase de Heidegger, "el modo en como los mortales son en la tierra es el habitar". Esto depende de que todos los discursos hacen el encadenamiento exclusivo al sujeto general "hombre" y relacionan inmediatamente "habitar" con una "morada construida": comunidad para Illich, casa del ser para Heidegger y ciudad-casa para Ricoeur; situación que para la arquitectura es análoga a su inmediata relación entre "habitar" y "edificio". Pero hay que decir que, en realidad, a la arquitectura en su estabilidad discursiva disciplinar no le conviene citar a ninguno de los autores porque le comprometería, si los tomara en serio, a revisar sus propios supuestos y estructura discursiva

general, donde lo más importante es que la arquitectura disciplinar pierde diferencialmente en cada uno su estatuto originario y definitorio de la vida del hombre.

Pero para nosotros en el tema específico de “habitar”, es que estos tres filósofos plantan una franca confrontación con la habitabilidad de la arquitectura, discursivamente *cada uno tiene a la extraontologización como su adversario principal*, donde aparece solo un filósofo con plena solidaridad con aquella que es Ortega y Gasset. Los filósofos coinciden de principio con la arquitectura en el sujeto único “hombre” y respecto a la relación inmediata con “construir” y “edificio” ellos dicen “sí, habitar se da en/por construir edificios, *pero no solo en/por ello*”, y al poner esta objeción, ubican y separan a su manera la extraontologización para atacarla con lo que está en su alcance.

Para Illich, la extraontologización no es habitar, es consumo contemporáneo de alojamiento, y la arquitectura es un discurso profesional más que apela a “necesidades”, las que no se definen suficientemente pero que sin embargo le dota de un poder social superior al grado de prescribir cualquier práctica individual. La habitabilidad y la arquitectura serían denunciados por Illich como los cánceres que violan y destruyen el habitar, en tanto que este solo es vernáculo y comunitario.

Para Heidegger, la extraontologización sería concreción de la dominación de la técnica, de la metafísica de la presencia y de la dictadura de la opinión pública, sería un pensamiento sin elemento y una habladría lejos de la esencia del poetizar, en suma, sería impropiedad plena impostada en el mundo como olvido del habitar y del ser.

Para Ricoeur, la extraontologización tiene un lugar que debe ser delimitado, pues la arquitectura se revela como incapaz de dotar de habitar al hombre si no capta la experiencia completa del tiempo de éste, y si tampoco considera que el espacio que se habita es el espacio humano completo de la ciudad-casa.

Cada filósofo produce sus textos más circunscritos al tema de habitar dirigiéndose a los arquitectos de su tiempo, coincidiendo de principio con las bases de la extraontologización pero en sus desarrollos se revelan como esfuerzos por *des-extraontologizar* “habitar” diciendo cada uno a su modo: “sí, habitar es en/por construir edificios *pero no solo en/por ello*” y a partir de ahí cada uno toma un rumbo distinto en el que explícita o implícitamente van estableciendo críticas a una discursividad que correspondería con la arquitectura: la industrialización, la técnica, el ensimismamiento del diseño; la falacia de “las necesidades”, la visión exclusiva del estar-ahí, la exclusión de las expectativas de los habitantes reales. Podemos apuntar de manera general que lo que les da consistencia, tanto a la extraontologización como a los esfuerzos por des-extraontologizar, es el *hermetismo de la enunciación*. La arquitectura es extremadamente hermética, sus enunciaciones son sectores cerrados compuestas por enunciados sinónimos o temáticos que marcan identidades tajantes, es decir, no se trata de que un enunciado solo signifique una cosa que

otro no, no es esto, sino que los conjuntos de enunciación son herméticos que no admiten apertura hacia otros conjuntos, así, escisiones, distinciones, separaciones, sucesión estricta, derivación, son sus operaciones regulares, y no hay imbricación, mezcla, préstamos, fusiones, dinamismo, retroalimentación; dentro de todo esto, aparece “habitar” como enunciado que funciona en cualquier conjunto pero que no tiene él uno propio, es un enunciado flotante del cual la arquitectura no puede prescindir pero en la cual no tiene lugar propio cuando a cada momento va a ser sustituido por otro enunciado y nunca tener estatuto claro ni propio. Mientras que la enunciación filosófica de “habitar” no es hermética en ninguno de los tres casos, y en cada uno está presente de forma radical y fundante el fenómeno de *co-enunciación*: para Illich vivir-habitar-morar acontecen unidos, para Heidegger habitar co-enuncia todos los conceptos superiores para el hombre en general y para cada hombre, y para Ricoeur básicamente todo enunciado involucrado es co-enunciación: habitar-construir, ciudad-casa, interior-abierto, individuo-sociedad, espacio-tiempo, etcétera.

Precisamente, aunque la arquitectura acuda a estos u otros filósofos para intentar teorizarse, su hermetismo le impide tomar seriamente alguno de esos discursos filosóficos que cita esporádicamente; ella tiene un *hermetismo discursivo*, que corresponde con su carácter de práctica especializada en donde solo toma aquello que corresponda con su discursividad alrededor de “necesidades” y “soluciones/funciones”. Y en la filosofía, la *co-enunciación* no significa que dos o más cosas se digan al mismo borrando su distinción, no, la co-enunciación es la puesta en operación de dos o más enunciados traslapados pero sin perder el estatuto de cada uno de ellos; en la co-enunciación no se asimilan enunciados a otros, ni aparece uno dominando a los otros. La co-enunciación es el arrojado de enunciados relacionados entre sí dando cabida a una discursividad compleja pero coherente con sus referenciales los que tampoco aparecen aislados o seriados, sino complejos y traslapados. Cuando la co-enunciación es el arrojado de un conjunto de enunciados relacionados entre sí en correspondencia a la relacionalidad entre sus referenciales, se elaboran objetos relacionados entre sí, los que no hay que esperar que el discurso los relacione y esperar a ver cómo, sino que desde el principio se ponen en juego. Si la co-enunciación es relación entre enunciados unificada en su puesta en juego, entonces, es el tipo de relacionalidad que aparece aquí lo que determina su no-hermetismo.

Una enunciación hermética sería entonces la que arroja uno a uno sus enunciados, sectorizando su acontecimiento, permitiendo decir “primero se construye y luego se habita”, es una *relacionalidad de sucesión* la que puede llegar a ser de dominio como la línea de derivaciones por escisión, que de una en una, se establece el dominio seriado llegando a que en sus extremos, los diferentes enunciados no pueden dominar sino solo ser dominados, que es el caso de el hombre-salvaje y el habitar, ambos, remiten cada uno a realidades puestas ahí para ser dominadas por los enunciados internos de la sucesión.

Pero la enunciación no-hermética, que corresponde a la filosofía, arroja sus enunciados en conjuntos de co-enunciación, diciendo diferentes cosas al mismo tiempo, pero sin dominio entre ellos, por lo que es una *relacionalidad oblicua*¹⁰² lo que les cohesiona. Si el hermetismo consiste en serializar enunciados poniendo unos dominando a otros, la oblicuidad consiste en la presentación conjunta de dos o más enunciados relacionados entre ellos no como dominación-pasividad sino como lo intermedio de ello, como *intersección* de dos acontecimientos que son distinguibles pero que en su *relación traslapada comparten rasgos que les son íntimos a cada uno de los enunciados participantes*; la oblicuidad evidentemente no consiste en mera presentación conjunta como si de muéganos de enunciados se tratara en una relación de plena equidad, pero tampoco es la dominación de un enunciado por otro en una serie hermética. En la oblicuidad de la co-enunciación alguno de los enunciados tomará prioridad o anterioridad respecto a los demás, sin embargo, la oblicuidad consiste que esa prioridad/anterioridad no es estricta o inamovible sino dinámica, en esto, tiene total relevancia este término cuando lo oblicuo es acontecimiento de intersección no ortogonal ni ortodoxa, y así, una perspectiva oblicua permite ver intersecciones de caras no vistas en visiones planas ortogonales, al igual que una recta oblicua permite construir cualquier angularidad con otra recta, diferente de la nulidad de ángulo cuando ambas rectas son coincidentes horizontales o de la rectitud de ángulo cuando una recta viene a intersectar perpendicularmente a otra haciendo una relación estricta de vertical/horizontal. En el caso de “habitar”, Illich lo oblicua con vivir y morar donde ni siquiera toma en consideración el construir como relación inmediata de aquel, mientras que Heidegger y Ricoeur si toman relación con construir, pero con él oblicuan a habitar para que se alterne la prioridad entre uno y otro. En este sentido, la oblicuidad con que los filósofos involucran a “habitar” les permite relacionarlo con enunciados que la arquitectura ni siquiera detecta; de tal manera que así es como identificamos que las diferentes enunciaciones filosóficas de habitar son franca oposición con la extraontologización. Con esto dicho, evidentemente no es el caso de que cada filósofo tenga en mente la extraontologización como la hemos definido aquí, pero sí es el caso que parten de una enunciación de “habitar” que corresponde con lo que aquí llamamos extraontologización y esa es base de su discurso para que a cada momento establezcan su distancia, crítica o desactivación de hermeticidades enunciativas que aparecen como comprensiones comunes o aceptadas socialmente: Illich dice “el arte de habitar es una actividad que sobrepasa el alcance del arquitecto”, Heidegger dice “no habitamos porque hemos construido, construimos y hemos construido en la medida que habitamos”, y Ricoeur dice “es inútil preguntarse si el habitar precede al construir... un estado «natural» del hombre es inalcanzable”. La oblicuidad de las co-

¹⁰² Tomamos el término “oblicuo” a partir de que Ricoeur lo pone sobre la mesa al describir el co-enunciado individuo-sociedad como vínculo ontológico que tiene triple referencia *oblicua* histórica-institucional-territorial.

enunciaciones filosóficas son esfuerzos teóricos por des-extraontologizar el “habitar” cuando cada uno de los filósofos parte de la misma plataforma discursiva que es la extraontologización.

Ahora, las des-extraontologizaciones que cada uno representa, no pueden simple y tranquilamente sumarse para dar una des-extraontologización más completa y amplia; lo que se habilita propiamente es un diálogo en que se tendría primero que allanar un terreno común respondiendo una pregunta inicial ¿el hombre contemporáneo habita? Illich niega rotundamente que el hombre moderno occidental habita, para Heidegger se habita mayoritariamente de forma impropia, y para Ricoeur tranquilamente se habita siempre y en alternancia con construir, pero más bien, las experiencias del espacio y del tiempo son las que se pueden enriquecer o sesgar; un pretendido diálogo solo se podría dar en consideración a la trama de conceptos en que se relaciona “habitar” para cada discurso, a partir de la respuesta a la pregunta planteada. La des-extraontologización por cada autor representa un seductor discurso para enunciar (pensar) habitar de otra manera. Es importante también reconocer que, si bien estos tres autores se distancian de la enunciación de “habitar” desde la arquitectura, es el discurso de ésta la base de contra-enunciación y por lo tanto, es precisamente la arquitectura quien ha mantenido vigente este enunciado en el espacio del discurso en general, la arquitectura ha mantenido vivo “habitar” más allá de los filósofos. Pues bien, vamos a terminar destacando los elementos más sobresalientes de cada autor, así como preguntas que podríamos hacerles en ese hipotético ejercicio de diálogo.

Respecto de Illich, es necesario rescatar que habitar es siempre y antes que otra cosa, caracterizado por dos características: en primer lugar la diferencia genérica, es decir, habitar tiene un primer elemento en que es de hombres y mujeres; y en segundo lugar, por constituirse comunitario porque todo individuo que habita lo hace solo porque es parte de una comunidad, en lo cual una cosa como el edificio es expresión material de esa comunidad y no el originario de habitar. Mientras que todo habitar es responsabilidad de cada individuo, los “alojados” han disminuido de su poder de habitar, en tanto no participan activamente en la configuración de éste. Importantemente, no debemos insertar una automática descalificación del habitar antiguo y tradicional, cuando el habitar vernáculo aparece aquí como el habitar más real por encima del alojamiento moderno, occidental e industrializado; en este sentido, al final, planteamos la siguientes preguntas a este discurso, ¿se puede establecer una enunciación de habitar que se dice ser “lo propio de la especie humana” y que a la vez discrimina a algunos humanos diciendo “ellos no habitan”?, es decir, ¿se puede enunciar “habitar” de una forma no romántica?

Respecto de Ricoeur, y con cierta resonancia del anterior, es necesario rescatar que entre ciertos pares conceptuales no hay relación de fundamento: individuo y sociedad son una unidad con vínculo ontológico; habitar y construir no se derivan uno de otro, igualmente entre ciudad y casa, espacio exterior e interior, circulación y abrigo, necesidad y función. Así también, habitar está referenciado

de base a la organización institucional social. Este discurso tiene su fuerte en relacionar inicial y fundamentalmente habitar con arquitectura, lo que le permite analogarle con la narratividad en tanto lectura y escritura, por lo que al final planteamos las siguientes preguntas a este discurso, ¿la relación entre habitar y construir es inicial para la enunciación del primero lo que permite analogarle?, es decir, ¿se puede enunciar “habitar” de una forma precisa antes que análoga?

Y al final Heidegger, quien involucra “habitar” en su discurso de una manera mucho mayor que los anteriores, su desarrollo del “estar-ahí” corresponde con la extraontologización, por lo tanto, habitar no solo no puede derivarse de la arquitectura, sino que de forma más profunda, no podemos partir de comportamientos discursivos que aislen los enunciados para relacionarlos después, es decir, las cosas no son objetos inertes sino que son coligación persistente, los otros no son extraños en el mundo sino la constitución del mundo mismo en común, el espacio no es una abstracción omniabarcante sino una dotación de sentido desde los lugares y cosas vivenciadas, el lenguaje no es mero hablar o expresión, la poesía no es mera literatura, el tiempo no es un flujo abstracto de pasado a futuro sino la temporización de cada ente, el actuar no es el mero efecto de una causa sino el despliegue de algo en su plenitud. Por lo tanto, habitar es una profunda y esencial coligación entre los entes: hombres, cosas, seres vivos, cielo, tierra, tiempo, divinos; habitar reúne la existencia del hombre y sus relaciones. En este sentido, el lenguaje es originario de habitar porque pone las relaciones iniciales entre hombre y mundo, propiamente, deja-aparecer mundo. Habitar a su vez, es cuidado y el hombre existe siempre anticipándose, y su última anticipación es el pensamiento; de igual manera el hombre existe preservando siempre, y su última preservación es la poetización, que crea palabra-poema preservando una relación apenas descubierta para la posteridad y para toda la humanidad. Pero al final planteamos las siguientes preguntas a este discurso, ¿es necesario establecer la escisión de la existencia humana en la tensa dupla de “propio/impropio” para hacer valer los elementos anteriores?, es decir, ¿se puede enunciar “habitar” más acá de ser poético?

Aquí, solo mencionamos de pasada algunos elementos que aparecen como imprescindibles de considerar en la construcción de un concepto de habitar que ha leído previamente a estos tres autores; y esto es así, pues en su momento podremos ampliar la participación de cada elemento ya sin ser necesario su referencia al autor o texto en que se encontró pues estaríamos haciendo una construcción atenta al concepto en tanto enunciado, lejos de un comentario o revisión de obra. Pasamos ahora al siguiente capítulo.

Capítulo 2.-
**Práctica discursiva de “habitar”
y la racionalidad**

Hemos pasado ya por las enunciaciones vigentes de “habitar” circulantes en la racionalidad contemporánea. Del sentido común hemos atendido el discurso lingüístico, en lo referente a las prácticas especializadas atendimos la arquitectura disciplinar, y en las elaboraciones teóricas de la filosofía pasamos por tres diferentes autores: Iván Illich, Martin Heidegger y Paul Ricoeur. Anteriormente vimos que entre la filosofía y la arquitectura hay cierta oposición, pero vamos a ir más allá de esta, emparejando todos los discursos para destacar los elementos regulares y dispersos en la enunciación de habitar. A partir de aquí, no nos referimos a los discursos, autores o disciplinas, sino a las diferentes enunciaciones de “habitar”: *afiguración* en el sentido común, *extraontologización* a la arquitectura, *habitar romántico* en Illich, *habitar poético* en Heidegger, y *habitar análogo* en Ricoeur. Si nuestro diagnóstico no consiste confrontarles, tampoco consiste en pretender unificar o sintetizarles, en este capítulo analizaremos el juego de apariciones y dispersión del enunciado, y con esto describir la práctica discursiva de “habitar” para una caracterización de ella en la racionalidad contemporánea y para la racionalidad contemporánea.

2.1.- Reglas de enunciación y elementos de dispersión

La localización de un enunciado, “habitar” en este caso, está dada por sus *relaciones* con otros enunciados y los *comportamientos* discursivos que le atraviesan; por tanto, vamos a poner atención en ambos para, discernir los elementos unificados que revelen *reglas de enunciación* que atraviesan los discursos, o bien, elementos diferenciales que *dispersen la enunciación* de “habitar”. En el caso de tener un número de reglas de enunciación consistentes e implicadas entre sí, podremos reconocer una práctica discursiva específica de “habitar”, en el otro caso, tendremos una discursividad dispersa de enunciación que no alcanzaría a ser práctica; pero estos dos son casos límite de entre los cuales vamos a precisar el comportamiento de habitar para la racionalidad contemporánea y con ello intentar caracterizar a esta misma.

Entonces, tenemos que entre las relaciones enunciativas y comportamientos discursivos que hemos detectado, les vamos a aglutinar en sus cuatro características: repartición de *subjetividad*, referencialidad para la formación de *objetos en los discursos*, asociación con enunciados para la *organización discursiva de conceptos*, y, la repetitividad de enunciados para la *identidad y persistencia en los temas de los discursos*. Antes de pasar a la descripción de cada una, hay que recordar que el discurso del sentido común tiene una enunciación de “habitar” como *capacidad*, por lo tanto, su relación con los demás discursos es solo a manera de marco posible de enunciación, de tal manera que las reglas efectivas que iremos describiendo se conforman principalmente con los elementos encontrados en los niveles especializado y teórico; con esto, se habilita un criterio de evaluación a utilizarse posteriormente, sobre si “habitar” enunciado en los diferentes discursos

responden a esta capacidad enunciativa, si la exceden o si no la alcanzan a llenar. Ahora, pasamos a describir cada una de las cuatro características.

- Repartición de subjetividad: A partir de la afiguración que pone la capacidad de encadenar “habitar” con “vivir”, los demás discursos encadenan específicamente a un ser vivo en especial: “hombre”. De una posible enunciación general de “el ser vivo habita”, hay una *primera especificación* a “solo el hombre habita”; para que el hombre sea el encadenamiento exclusivo se tiene que *negar habitar para los animales*: la extraontologización sigue el mito del origen del hombre donde el antecedente de las fieras que no habitan implica que ninguna fiera lo hace; el romántico, establece que los animales actúan de forma instintiva programada genéticamente; el poético, determina que el animal no se anticipa existencialmente; y el análogo no establece una distinción, simplemente describe el habitar circunscrita y directamente en el hombre. A partir de esto, cada discurso establece una presentación escalar del “hombre” generando una *segunda especificación* en relación al rango de general a particular, a partir de aquí las diferentes enunciaciones *se dispersan*: la extraontologización generaliza en todo el tiempo y globo al habitante en tanto se aloje en edificios, pero quien habita en particular es el individuo usuario que puede o no ser también cliente, y se determina así solo si hay un arquitecto que le diseñe-construya un edificio; los sujetos aquí son “usuario”, “cliente” y “arquitecto” que forman los ámbitos institucionales de la producción arquitectónica global, su enseñanza, construcción, gestión urbana, etcétera. En el romántico, del general hombre en sus características de género, colectividad territorial e histórica concreta, la escala se reduce a las diferentes comunidades de hombres y mujeres en arraigos territoriales con una historia particular, que con sus técnicas concretas configuran sus espacios de vida comunitarios y tradicionales, el sujeto de habitar aquí es la comunidad vernácula y de ella se desprende en particular el habitante vernáculo, a éstos se añaden los sujetos desconectados que están en proceso de llegar a habitar, ya sean los urbanizados posmodernos o los marginales no-modernizados; los sujetos de habitar aquí siempre son plurales con “comunidad vernácula”, “habitantes vernáculos”, “desconectados”, “posmodernos” y “no-modernizados” que participan en la enunciación de diferentes discursos reactivos emergentes que tienen un grado de institucionalización, por ejemplo, el del ecologismo. En el poético, el “hombre” pasa a ser Dasein que refiere tanto al plural de los hombres “nosotros” como al hombre individual, igualmente, hay otra presentación plural del hombre como “otros”; dentro del dominio individual hay una presentación singular no generalizable para todos, que es doble presentación del individuo que habita de la manera más propia, en el “poeta” y el “pensador”; los sujetos aquí son, entonces, “nosotros”, “otros”, “poeta” y “pensador”, éste último, más que los demás, participa en el ámbito institucional de la filosofía como disciplina contemporánea. Y finalmente en el análogo, el general hombre es enunciado como “ser-en-común” refiriendo al vínculo ontológico de sociedad-individuo en su continuidad generacional, habitar territorial y estructura institucional, pero del dominio individual se desprende una presentación escalar más específica no generalizable para

todos los individuos, que es el “lector” quien tiene exclusivamente un “habitar virtual”; los sujetos aquí son “*sociedad-individuo*”, “*nosotros*” y “*lector*”, que este tercero, apunta al ámbito institucional de la literatura.

El sujeto de habitar se ha normado a ser el hombre, una estricta *enunciación antropocéntrica*, y a partir de ahí observa una *dispersión* que es propia de cada discurso que modifica así mismo el sujeto de “habitar”, teniendo varias especificaciones graduales de quienes habitan, y son: primero el general “hombre genérico, histórico y territorial”, luego al plural general “nosotros”, luego los colectivos particulares “comunidad vernácula” y “desconectados”, luego al individuo particular “usuario-cliente”, y al final, a un sujeto singular en cuatro diferentes concreciones: “arquitecto”, “pensador”, “poeta” y “lector”; los sujetos enunciantes de habitar son de forma general, el arquitecto, algún ecologista o antisistema, el filósofo y el literato, que constituyen sus diferentes y graduales ámbitos institucionales. Pasamos a la siguiente característica.

- Formación del objeto: “habitar” se refiere de modo general, como *una actividad propia del hombre*, donde se reúnen diferentes enunciados para describirle. En la extraontologización, la habitabilidad es una necesidad entre otras, la que solo se cumple en el «consumo ocupacional de edificios», “habitar” aquí es un *estado funcional dentro de un espacio arquitectónico*; si en la arquitectura se generan nuevos modos de habitar es en la forma de necesidades, y así, un nuevo habitar llega a serlo, hasta que esas necesidades sean consideradas en los nuevos proyectos arquitectónicos. En el romántico, el arte de habitar es primero una forma *pasiva* como “permanecer en las propias huellas” a la vez que *una forma activa*, genérica-territorial-histórica de las comunidades vernáculas, que puede perderse por lo que se debe reproducir continuamente y presenta una finalidad, «generar los propios axiomas del espacio en que se vive», “habitar” es aquí una *actividad espacial arraigada y vinculante de los ámbitos de comunidad y la morada*. En el poético, habitar no es una actividad entre otras sino la misma forma de ser del hombre que es originariamente poético del lenguaje que deja-aparecer mundo en la cuaternidad donde habita esencialmente el hombre: en la tierra, bajo el cielo, con los mortales y a la espera de los divinos, y la forma de habitarla es cuidando de ella en-con las cosas; “habitar” es aquí *el estado y actividad, esencial en-con la cuaternidad mediante las cosas y existencial en-con el mundo*. En el análogo, el objeto de habitar es vivir calificando el espacio humano en conjunto con el construir, lo que genera el inicial binomio habitar-construir de la ciudad-casa condensando su historia en la cuadrícula geométrica construida por la arquitectura, y cada individuo tiene la posibilidad permanente de hacer una relectura de las historias de vida que permean a cada construcción, o de forma singular, confrontando su mundo con el mundo virtual de los textos narrativos, exhortándole a ser y obrar de otros modos; “habitar” es aquí *el estado situacional en la ciudad-casa y la doble actividad, una permanente de releer y aprender del entorno construido, y una singular de habitar mundos virtuales en la lectura de textos*.

El objeto de habitar se ha normado desde la extraontologización a ser un *general acto pasivo* como “estado” del sujeto en un lugar como consecuencia mecánica y estática del cosa-edificio en tanto “necesidad cumplida”; esta regla de enunciación de “habitar” como acto pasivo general del hombre, se enuncia en las elaboraciones teóricas como, el “permanecer” en las propias huellas del espacio ambital comunitario, el “residir” coligado en la cuaternidad a las cosas y entre los mortales, o “vivir” en la cuadrícula geométrica de la ciudad-casa; el lugar de habitar, aparece siempre mediado por los cosas materiales de entre las cuales predominan los edificios. Cabe destacar aquí que, en relación con la afiguración de habitar, en todos los casos, se trata siempre de un habitar especificado espacial-temporalmente mediado por cosas-materiales, y corresponde con la semántica de habitar apuntado hacia “morar”. Pero las elaboraciones teóricas en su esfuerzo por des-extraontologizar el habitar, desarrollan un *general objeto activo de habitar disperso* hacia otras actividades específicas que a su vez presuponen el estado general en un lugar, como: “generar” los propios axiomas espaciales de la comunidad vernácula en su construcción artesanal progresiva, “ocuparse” existencialmente y “cuidar” activamente la cuaternidad al “construir-cultivar”, o “releer” la historia del entorno “construido”; de aquí se encuentra otra dispersión a un *objeto singular activo de habitar*, solo presente en el poético y análogo, que consisten en “pensar-poetizar” y “leer”, respectivamente.

- Organización de conceptos: “habitar” se relaciona con conceptos inmediatamente superiores que le proveen de mayor contenido, respectivamente, “necesidad”, “arte”, “cuidar”, “vivir”; en su ulterior relacionalidad identificamos las diferentes estructuras organizativas de conceptos. La extraontologización, con sus operaciones de escisión, condicionamiento, reducción y encubrimiento, es la propia forma de organizar los conceptos en torno la *línea de derivaciones por escisión* a partir del mito del origen del hombre, y ahí donde se requiera una enunciación precisa práctica, una serie de enunciados van a venir a sustituir a “habitar”: alojamiento, utilidad, habitabilidad, función, necesidad, usuario y cliente; esto se da en función de que “habitar” para enunciarse está condicionado siempre al edificio. El romántico establece una *unidad discursiva* con los enunciados correspondientes a la afiguración semántica de “habitar”, su hiperónimo “vivir” y su hipónimo “morar”, y la precisión de cada uno genera una *escala espacio-temporal discursiva*: morar corresponde con el espacio familiar de la morada, y éste se implica en habitar como el arte que vincula el espacio del morar con los ámbitos de comunidad más amplios, y este se implica en vivir como el arte de la creación de ámbitos de comunidad en general. El poético ostenta el mayor complejo enunciativo de todos, en que hay que partir de los conceptos superiores ser-tiempo-lenguaje-cuaternidad-espacio-esencia(preservar)-existencia(anticipar), como líneas que se tienden hacia el concepto más básico en el hombre individual cotidiano, y en el medio, donde las líneas se intersectan ahí aparece “habitar” como el *nodo de relaciones conceptuales* que expresa el “modo de ser de los mortales en la tierra”; la forma de organizar los conceptos es en función de una *múltiple y tensa co-enunciación* entre todos los enunciados con la que se les ordena en función de su consistencia específica, en este sentido

“habitar” no tiene consistencia propia sino que *consiste* en la medida en que esté tensado por sus relaciones con otros enunciados, lo que lleva a un proceso, cada vez mayor, de incluir los demás enunciados hasta pasar por todo el discurso, es un estricto co-enunciado con el que se expresa la complejidad del “modo en que somos en la tierra”. El análogo, pone jerarquía en “vivir” que representa el ser-en-común en su triple referencia espacial-temporal-institucional, y a partir de aquí, se revela que los conceptos se organizan por medio de una *co-enunciación en pares oblicuos* donde habitar toma un puesto distinto cada vez: sociedad-individuo implica en su espacialidad a habitar como una de sus tres referencias junto a tiempo-historia y estructura-institucional, luego habitar-construir pone a ambos como paralelos y alternos, luego circulación-abrigo como la necesidad que se cumple en el habitar-construir, luego ciudad-casa como el entorno construido que se habita, luego cuadrícula-vivencia como el tercer espacio en que habitar se desarrolla, luego espacio-tiempo como condensación de ambos en el entorno construido para habitar (condensado a su vez en la narratividad para el lector), luego relectura-lectura como la acción propia de habitar en sus referentes materiales edificio-libro, luego mundo propio-virtual como la confrontación que provoca la lectura de textos narrativos en el lector a ser y obrar de otro modo. Ahora, si involucramos la afiguración sintáctica de ‘habitar’ podemos ver otra forma de organización de conceptos; la extraontologización solo observa el modo transitivo en tanto que pone una «causa externa» de habitar en el «sujeto»-usuario solo cuando utiliza el «objeto directo»-edificio. Mientras que en las elaboraciones teóricas, se insinúa el modo intransitivo en frases de «causa interna» como “el hombre habita” pues no solo se deriva de “construir edificios”, sino que tienen prioridad a describir cómo sucede, fuera, al margen o sin considerar los edificios, observándolo como: arte, poético y lectura, en cada caso el habitar del hombre como «paciente» en su estar general en su lugar propio (ámbitos de comunidad, cuaternidad, ciudad-casa), así mismo, del hombre como «agente» en las múltiples actividades deliberadas que le lleva a un habitar singular (generar axiomas espaciales de las comunidades, ocuparse, pensar-poetizar, releer y leer); al final, el uso transitivo predomina en las descripciones ya detalladas de cada uno donde el sujeto toma papel de agente en relación al objeto habitado. Ahora, también respecto a la afiguración de habitar en relación con el archivo en su indicación etimológica, el poético relaciona con *habitare* en la primera descripción de ser-en-el-mundo, y en otro sentido, cuando *habitare* vincula a *habitus*, es relevante que en la enunciación romántica se lee “Hábito y habitar dicen casi lo mismo” (Illich. 2008, p. 465), aunque es una frase reveladora por sí misma, no podemos tomarle mucha importancia pues es el único lugar de todos donde se relaciona hábito con habitar, y ahora, buscar “hábito” en los otros autores representaría un proyecto distinto y con sus propios objetivos; aquí solo apuntamos la apenas minúscula relación con el archivo de habitar, y que precisamente, él no participa en ninguno de los discursos aquí involucrados salvo en el archivo del sentido común donde propiamente aparece.

La organización de conceptos se puede resumir de estos cuatro discursos en tres estrategias, derivación, unidad y co-enunciación, que ponen para “habitar” una extrema dependencia y en algunos casos perdiendo consistencia en su contenido; eso sucede principalmente porque todos los discursos organizan los conceptos en función de su capacidad sintáctica transitiva, en la dependencia a una «causa externa» respecto del habitante y lo habitado, el sujeto “hombre” y el objeto directo “morada construida”, esto significa que sin recurrir a los conceptos superiores de cada discurso resulta imposible una descripción circunscrita de habitar en cada uno, y se constata al ver el diálogo sobre “habitar” entre los discursos en que simplemente no hay una efectiva interlocución, principalmente porque no se comparten conceptos superiores, ejemplificado en el intento de diálogo entre el habitar extraontologizado y el poético; y es solo en las elaboraciones teóricas que se insinúan frases con sentido intransitivo de “habitar”. Se destaca así mismo la presencia de “vivir” y “morar” alrededor de habitar en la mitad de los discursos analizados, y una minúscula referencia al archivo, con *habitare* y la igualación entre habitar y hábito.

- Identidad y persistencia en los temas: cuando el sujeto de “habitar” es el hombre, su tema es describir éste iniciando en su oposición con el animal, nuestra atención está en la forma o estructura en que la persistencia de los temas gira alrededor de “habitar” y luego en los temas generales. En la extraontologización, que presenta de principio su discurso escindido en práctica/teoría, se desplanta desde la escisión mítica fundamental entre hombre/naturaleza para desarrollar la línea de derivaciones por escisión, atravesando todo su discurso en *escisión de pares conceptuales a derivarse* con “necesidad” como su tema central, el que termina abarcando y sustituyendo a “habitar” cada vez: necesidad de alojamiento, de utilidad, de funciones, de programa arquitectónico, de edificios, de detectar nuevas necesidades; aquí, habitar se opone a la naturaleza. En el romántico, los temas se estructuran a partir de la *fundamental dicotomía* entre arte vernáculo/industria moderna, en que habitar pertenece al primero y se opone al segundo tendiendo relaciones enunciativas con lo comunitario, genérico, artesanal, histórico, ambiental, territorial; aquí, habitar se opone al alojamiento. En el poético, los conceptos superiores son unitarios en sí mismos e inseparables, y en tanto que esos conceptos se concretan solo en el hombre, los temas se presentan flexionados por la dupla propio/impropio en una *tensa bifurcación conceptual*, y entonces todos los temas van a estar escindidos en sí mismos a realizarse ópticamente hacia uno o hacia otro de sus dos presentaciones, se trate de los temas siguientes: ser sí-mismo, existir, poetizar, morir, actuar, cuidar, y aún el habitar singular está dividido a realizarse de dos maneras: el pensar a permanecer/salir de su elemento, y el poetizar propio a durar/no durar según el tiempo en que la amabilidad permanezca junta al corazón. En el análogo, los temas se articulan en función de la *alternancia de pares conceptuales co-enunciados* donde al respecto de habitar, primero va tener cierta prioridad frente a construir en el binomio como realidad primitiva del hombre, luego construir se va a anteponer como el que hace que habitar realmente suceda, y luego habitar se va a anteponer como la realidad vivida de las

construcciones, y en el mismo sentido se alternan los demás co-enunciados: sociedad-individuo, tiempo-espacio, circulación-abrigo, ciudad-casa, espacio vivido-geométrico. De aquí, vemos que los temas persisten para todos de forma absolutamente duplicante, inicialmente en la oposición entre hombre/animal, pero el tema más persistente está en el par formado entre “habitar” y “construir”, que es la relación de enunciados que inmediatamente aparece en todos los discursos, y así, las elaboraciones teóricas en su esfuerzo por des-extraontologizar el habitar dispersan su relación con “construir” para establecer su tema principal: el romántico, rechaza la estricta propiedad del construir a la profesión de la arquitectura, lo reconoce como general, y el habitar es propiamente el “vernáculo”, su tema principal; el poético, supedita el erigir edificios al poetizar, como el construir por excelencia, y es lo “poético” así el tema principal; el análogo, toma el construir como un alternante de habitar y así establecer el paralelismo con la alternancia entre escribir y leer en la literatura, la “analogía con la narratividad”, su tema principal. Entre otros temas persistentes, está la *incompletitud*, todos se dirigen a proponerle a “habitar” una realidad que todavía no es pero que es esfuerzo de “nosotros” llegar a ella de forma plena, y esa misión es mayormente el individuo como *sí-mismo*, esto se complementa con que algunos, no todos, parten de un habitar que en antaño sí fue pleno: la extraontologización establece el dominio de la naturaleza para poder llegar a un mundo de felicidad-comfort donde se cumplan todas las necesidades del hombre por medio del arquitecto; el romántico, parte de que en el mundo vernáculo antiguo sí se daba el habitar pero que lo hemos perdido en las urbes occidentales y los desconectados-mismos están en el camino de recuperar, este es el único sí-mismo que es plural; el poético, comparte un *cierto romanticismo* al partir de que en antaño se tenía la esencia de habitar en su misma palabra-poética que nosotros hemos olvidado hoy y sería papel del poeta-pensador en sí-mismo tener el poder de preservar-cuidar su esencia; y el análogo, solo pone en el habitar de mundos virtuales la posibilidad de provocación a ser y obrar de otro modo en función de la existencia humana cambiante por su historicidad, llevado a cabo por el lector-mismo. Otro tema compartido por todos es la *axialidad de la técnica contemporánea*, para el romántico es su principal *antagonista*, y para el poético es la progresiva *des-esencialización* de habitar, cosa que es todo lo contrario para la extraontologización en que la *técnica es la propia esencia* del hombre y el modo de alcanzar un mundo mejor (cosa que es mejor aclarada por Ortega y Gasset), y, al respecto del análogo es *parcialmente solidario con ambos*, cuando por un lado hace prioritario la técnica de construcción en una alternancia específica con “habitar”, y por otro lado es antagónico cuando denuncia a la arquitectura como una perspectiva cerrada a proyectar desconociendo las necesidades y expectativas propias de los habitantes concretos. En la suma de estas persistencias temáticas, incompletitud, romanticismo y axialidad de la técnica, coinciden al final en todos estos discursos en que hoy por hoy, tenemos al final la *negación actual del habitar general pleno*, no habitamos plenamente para ningún discurso en tanto: las necesidades del hombre no están cumplidas y cada vez hay más, el gran sector urbano occidental no habita sino se aloja, hemos

olvidado la esencia de habitar y estamos mayormente en su forma impropia, no estamos en la relectura de nuestras ciudades ni en la lectura de textos narrativos y no tenemos experiencia temporal de habitar completa.

La identidad y persistencia de los temas para “habitar” están guiadas por la estructura temática *doble*, con un comportamiento disperso para cada uno de los discursos; en que se han construido *varias reglas de enunciación temáticas* en que habitar: se relaciona inmediatamente a construir edificios, es exclusivo del hombre frente a los animales, el habitar se espera que llegue a su culmen futuro por medio de en un sí-mismo especificado en cada discurso y que tiene cierto comportamiento romántico en algunos, y, la técnica tiene axialidad temática en doble comportamiento, ser lo propio de habitar o ser su opuesto, y finalmente, no tenemos en ningún discurso un habitar pleno habilitado en la contemporaneidad; todas estas temáticas y las demás que tienen especial relevancia con habitar en todos los discursos, están guiadas por una persistencia regular de *estructura temática doble*, que inicia con oponer hombre con animal y va a comportarse de formas distintas en cada uno: *escindir* habitar de los enunciados más cercanos y condicionarlo a ellos resultando en encubrirle, *dicotomizar* habitar con alojamiento, *bifurcar* habitar mismo en propio/impropio, *alternarlo* con construir; y en general, negar el habitar de su general experiencia plena actual.

En la reunión de estas cuatro características, podremos poner a prueba la existencia de una práctica discursiva de “habitar”, siempre y cuando se considere el grado de dispersión de su comportamiento para la racionalidad contemporánea, para lo que a continuación vamos a establecer hasta dónde llega esa dispersión a su grado máximo, en que sea irresoluble y no podamos tener estabilidad, lo que saldrá considerando lo siguiente: las prácticas especializadas son las más sobresalientes prácticas en la racionalidad contemporánea poniendo a la arquitectura como el mayor referente de “habitar”, que se sigue en las elaboraciones teóricas al vincularle mayoritariamente con “construir edificios”, y para el habitar heideggeriano, su mayor repercusión es en la misma arquitectura, mayormente para intentar asimilarlo a su discurso y no para enunciar habitar en los propios términos del autor; entre estos dos están las enunciaciones con mayor relevancia en la racionalidad contemporánea y parecería, si no hubiéramos hecho el análisis que ya hicimos, que entre la arquitectura y Heidegger está el meollo de la enunciación contemporánea de “habitar”, pero con nuestro análisis y justamente en su reunión, tenemos la característica que va a poner el grado máximo de dispersión para “habitar”: el *componente mítico del discurso*. Por supuesto, en ambos tiene un contenido y un comportamiento distinto, pero en ambos es decisivo para su enunciación de “habitar”, que es necesario localizarle para tener su medida.

2.1.1.- Desatención del componente mítico

El componente mítico consiste en ser un sector base de discurso y tope del mismo por lo que se cierra en determinada medida, se debe aceptar como está; en este sentido un discurso nunca es completamente *mítico* pues tendría que estar completamente cerrado lo que exigiría tener un código semiótico específico, crear su propia lengua; en el otro sentido, todo discurso llega a un punto de *mitificación* cuando no puede decir más allá de lo que efectivamente dice y se cierra de relaciones, porque se oculta deliberadamente, porque no puede ya traspasar ciertas fronteras o porque sencillamente, quien dice ha dejado de decir, sea porque se acabó el renglón o porque ha fallecido. Como el componente mítico se cierra en cierta medida, no se le puede preguntar por circunstancias o detalles, correspondencias históricas, geográficas, biológicas o etológicas, se debe de considerar en sí mismo y con las relaciones discursivas que sí tenga, pero no para indagar en él o más allá de él. Tanto la arquitectura como Heidegger involucran un “mito del origen del hombre”, el de Vitruvio y el de Higinio respectivamente; el mito de la arquitectura es el fundamento teórico de su discurso que está sellado con la continuidad histórica construida para representar dos mil años de existencia, y consiste en la modificación esencial del hombre fiero a volverse repentinamente un hombre técnico, y respecto a Heidegger, el mito tiene un carácter importante pero como “confirmación” y “demostración” del tratamiento teórico, sin embargo, el comportamiento mítico se encuentra también en otros enunciados que son referencias cerradas, tal es el caso de los “divinos” que solo constan “a través del cielo algunas propiedades”, y el “lenguaje” como “señor del hombre” al que “no podemos abandonar para examinarlo desde afuera”; su descripción es solo desde su enunciación *para acá* del discurso, son *topes discursivos*, el lenguaje es incuestionable en sí mismo, solo en su manifestación como decir poético, y los divinos son inescrutables en sí mismos, solo de su advenimiento a través del cielo presenciado por el singular poeta; ambos enunciados, son irrenunciables en la descripción del habitar heideggeriano, pues su enunciación más propia es “habitar poético” y nada puede ser poético sin el advenimiento de los divinos, y nada puede ser poético si no acaece en el lenguaje y por medio del lenguaje. El *comportamiento mítico* es decisivo e irrenunciable del discurso cuando se pretende indagar en “habitar” en estos dos discursos.

Destacar un componente mítico, no es para descalificar por ese solo hecho, no compete a nuestro análisis destacar lo que ambos “querían decir” al utilizar el mito, o si se puede inferir por otra mención si lo que dijeron “significaba otra cosa”, pero tampoco estamos en el juicio de lo que a la letra se dice como si porque se dijo “x”, siempre será “x” y solo quería decir “x”, se trata de destacar, no la literalidad ni los intereses personales de los autores, sino únicamente el comportamiento de eso que se dice. En este sentido, el mito es fundamento teórico para la arquitectura, lo cual no significa que solo participe en las aulas y textos, sino que para la práctica real de los arquitectos que, aun sin haber leído una palabra del texto vitruviano, construyen diariamente edificios con la certeza inicial y

profunda de que “primero se construye y luego se habita” y de que lo que se considera para construir solo son las “necesidades”, y es en ese funcionamiento “real” de las personas donde está la principal consistencia del discurso, al mismo tiempo que su literalidad en textos y oralidades; el componente mítico se puede evidenciar si hay un mito orgánicamente integrado en el discurso, pero si no lo hay, aun así, se pueden identificar mitificaciones si son sectores discursivos cerrados. Ahora, respecto a Heidegger, el mito solo es referencia en la analítica existencial del Dasein que bien puede dispensar de él, y bien sucede que en los menos de los casos se toma este mito en cuenta para artículos y ponencias en eventos sobre Heidegger, pero éste puede vincular con los enunciados “lenguaje” y “divinos” que aparecerán fundamentales muy posteriormente, y aún, sin considerar esta posible vinculación como importante, todo el discurso funciona teniendo dentro los enunciados míticos “lenguaje” y “divinos”, irreductibles al hombre y más bien por encima de éste, son condición de la enunciación de “habitar” porque efectivamente su enunciación no requiere desmitificarles sino al contrario, no puede haber “habitar” si el lenguaje es siervo del hombre y no su señor, no puede haber “habitar” si los divinos estuvieran siempre presentes y no advinieran fortuitamente solo para el poeta, de otra manera, todo decir sería propiamente poesía y todos estarían instalados en el pensar propio y la relación con el ser estaría dada sin ningún esfuerzo del hombre, y “ser en general” coincidiría con “ser del hombre” y habría un solo “ser”, ni a-la-mano, ni ser-con-otros, ni ser-a-la-vista, es decir, no habría diferencia. La enunciación de “habitar” en ambos discursos es lo que es, a partir también, del componente mítico que les constituye y que no se le puede renunciar.

Quedando claro que el componente mítico, puede ilustrarse con un mito, pero refiere más bien a sectores discursivos cerrados, referentes de la constitución del discurso que se trate e integrados en la composición del discurso de forma irrenunciable, en los dos discursos que tenemos aquí, dispersan la enunciación de “habitar” a extremos incompatibles, irreconciliables y por supuesto, opuestos en relación con el “hombre”. Para la arquitectura el hombre se crea como una modificación de sí mismo desde previamente ser una fiera y fortuitamente controlar el fuego; para Heidegger el hombre es creado por los conceptos superiores ser, lenguaje y cuaternidad, donde están ya enunciados los divinos, porque el hombre no es hombre sin ser, sin lenguaje y sin cuaternidad, y ninguno de ellos está dentro del hombre o pertenecen a él, sino que le son exteriores, pero se concretan en él, y esta “creación” no es una “originaria”, sino una re-creación cotidiana y esencial del hombre que en todo momento existe “siendo”, sin salirse jamás del “lenguaje” y sin salirse jamás de la “cuaternidad”, si se tratara de una creación originaria, en efecto estaríamos con un discurso mayoritariamente mítico y no teórico. Entonces, para la arquitectura el hombre *se crea modificándose a sí mismo*, y para Heidegger el hombre es *un ser creado*, y por lo tanto su enunciación de habitar es totalmente incompatible si se considera cada una en su efectiva magnitud discursiva: esto quiere decir que jamás encontraremos un arquitecto heideggeriano felizmente construyendo casas en serie, ni encontraremos un filósofo heideggeriano que acuda a los textos sobre teoría de arquitectura para

aunar y precisar la descripción del ser-en-el-mundo. La relacionalidad que efectivamente hay entre estos dos discursos tiene el carácter utilitario para cada uno, pues Heidegger al desactivar la extraontologización puede esgrimir una vuelta de enunciados poniendo a “habitar” como previo a “construir” y los más de sus seguidores tienen habilitada ya una crítica a la arquitectura técnica, así como la arquitectura utiliza a Heidegger solo citado como “frases célebres” para insistir en su esencial y exclusivo compromiso con el habitar; uno acudiendo al otro sirve para *apuntalar* sus discursos, aunque claro, aquí cabe destacar el impacto genuino que Heidegger ha significado para algunos arquitectos que reunidos conformaron movimientos regionalistas en el siglo XX que consideraba toda construcción como arquitectura, aun no siendo disciplinalmente producida, llevándolos a una revalorización de lo vernáculo y lo ambiental, pero que no se salen nunca del componente mítico de la arquitectura. El problema con nuestra indagatoria es que nosotros no tenemos una noción previa de “habitar” que apuntalar con alguno de estos dos discursos, y estando en la indagatoria del comportamiento de ese enunciado, tenemos que al acudir a uno y otro, fuerzan en todo caso a aceptar sus sectores discursivos mitificados y no indagar más allá de ellos sino tomarlos como están; pues bien, quien acepta esas mitificaciones tiene que adoptar una perspectiva dogmática, y nosotros aquí que no tenemos que aceptar ningún discurso sino solamente describirles, tenemos que los componentes míticos de estos dos discursos, dispersan el enunciado hacia polos opuestos irreconciliables, pero lo importante aquí es que estos componentes no participan de la enunciación generalizable de “habitar” en la racionalidad contemporánea pues solo pertenecen a esos discursos y nada más, lo que es inmediatamente constatable cuando los otros discursos que hemos analizado aquí no involucran una sucesión estricta de construir hacia habitar y menos incluyen el mito vitruviano, y de la misma forma, que ningún otro discurso involucra al lenguaje como señor del hombre ni a los divinos como condición del habitar en la producción de la palabra-poética.

Aquí que al atender el componente mítico de dos discursos, proponemos desatenderlo al reconocerle como la expresión de dos polos irresolubles y opuestos en la práctica discursiva de “habitar”, tenemos que dejar claro que un componente mítico de un discurso en tanto cerrado no es nunca un defecto del discurso ni un elemento a discriminar automáticamente; todo “mito” es un discurso que se cierra en mayor parte de sus relaciones enunciativas puesto que está en las márgenes del discurso y desde ahí lo estructura o fundamenta, y su participación en el espacio del discurso en general, es ser referencia hacia otra cosa a la vez que expresa un contenido y relaciones propios de una discursividad histórica y geográficamente determinada; un discurso mítico por tanto, no refiere solamente a las construcciones discursivas arcaicas y “fantásticas”, sino al ejercicio de la enunciación que se vincula como referente frente a un entorno discursivo determinado y que más allá de él, no se puede decir más, su inefabilidad pone una frontera del discurso hacia el no-discurso, dentro del discurso, y por lo tanto, siempre susceptible de desdibujar, traspasar y relacionar, abriendo sus sectores cerrados. Si el comportamiento mítico es indispensable en estos discursos, en la

circulación general de “habitar” en la racionalidad contemporánea no lo son, por lo que nos centramos en lo sucesivo a las características de la enunciación que salieron en el tema anterior, sin atender ningún componente mítico.

2.2.- La práctica discursiva de “habitar”

Una práctica discursiva consiste en las reglas estables que permiten que algo sea dicho en la forma en que se dice y que no se dice de otra manera dentro de un horizonte histórico determinado, considerando a la vez su grado de dispersión, donde se define aquello que se dice, los límites presentes e históricos de hasta dónde puede ser dicho algo, su enunciación; hemos discriminado los componentes míticos como los polos extremos de dispersión. Pues bien, tenemos un enunciado poco desarrollado en el discurso y mayormente circulante en la racionalidad contemporánea; con “poco desarrollado” queremos decir que sobre “habitar” no hay un área del saber específica o disciplina, no hay una filosofía específica ni una tradición heredada de los griegos, latinos, medievales o modernos, a la cual los discursos contemporáneos hagan referencia cuando lo enuncian, y más bien cada uno parte de cero, presentándose como las inmediatas referencias actuales de “habitar”, pero siempre a tenor de otro objetivo en que su participación está mediada por un grupo de enunciados con mayor importancia adoptando mayormente sus características y comportándose hasta de forma irreconciliable entre sus diferentes enunciaciones, y se involucra ese enunciado en pocos textos en comparación a la magnitud completa de la producción de cada discurso. La descripción de “habitar” aquí representa una extracción con alto grado de esfuerzo en cada discurso convocado, cuando se le enuncia con no pocas relaciones enunciativas que pueden prescindir de él; “habitar” no tiene una formación discursiva propia, sino que participa en diferentes discursos, y si bien de entre ellos hay algunos que son más difundidos y más practicados que otros, son equitativos cuando ninguno adopta subordinación con los demás, aunque de cierto todos pretenden una enunciación infalible o al menos, digna de ser aceptada, y como todo, cualquiera se puede pretender ser el “rey” pero solo se es hasta que al menos un otro acepta esa pretensión y se subordina, sea por voluntad o por la fuerza. Con sus pretendientes en equidad enunciativa, tenemos un enunciado volátil en su práctica discursiva, y su descripción presenta inicialmente su dispersión como su real comportamiento inmediato, por lo que ahora nos toca plantar firmeza para describir ya su práctica discursiva general tomando de las cuatro características analizadas anteriormente, la más estable, la identidad y persistencia de los temas estructuradas de forma *duplicante*. Seguiremos esta característica como estructura de la descripción, pero tomando la participación de las demás: sujeto, objeto y organización de conceptos, poniendo en cursivas donde encontremos la duplicidad,

entre comillas las frases y enunciados que regularmente se dicen entorno al enunciado de nuestro interés.

La enunciación de habitar está regulada, primero a *enunciar el lugar* donde se habita, implícita o explícitamente, y segundo, a *duplicarse* en un habitar posiblemente pleno y uno efectivamente pleno. En la mayoría de los discursos convocados, “habitar” mantiene un tejido de significado literalmente vinculado a “vivir” y “morar” sin confundirse entre ellos.

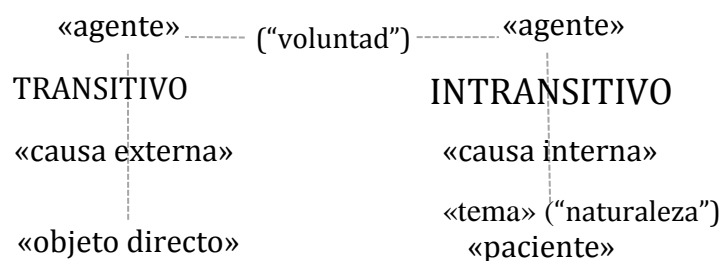
Su enunciación está regulada a encadenarse al sujeto “hombre”, y para ello tiene un *desdoble* que niega habitar para un sujeto no humano: “los animales no habitan”. Su sujeto se dispersa según su escala de presentación teniendo tres concreciones principales: 1) el “hombre” en general que también se enuncia como “nosotros” o “especie humana”, 2) la comunidad vernácula que vamos a seguir como “comunidad”, y 3) el particular-hombre que vamos a seguir como “individuo”. De estas tres concreciones la primera se enuncia regularmente: “solo el hombre habita”; a partir de esto, las otras dos concreciones se articulan de forma dispersa en cada discurso, de la cual se puede unificar en una *doble* presentación desde el individuo que se articula en unos discursos con el hombre y en otros con la comunidad. Esta doble presentación tiene el mismo comportamiento de articulación, es decir, su forma es diferente pero su estructura es la misma: en la primera, el hombre constituye una comunidad general abstracta, asexual, mono-histórica, mono-territorial, mono-lingüística, mono-organizada, mono-producida que tiene un dinamismo interno hacia su posible concreción histórica, territorial, lingüística, organizativa y productiva pero que no es descrita, y no se requiere su descripción: se dice que el “hombre” habita en su generalidad sin recurrir a especificidades. Dentro de esta generalidad, se enuncia que el individuo va a habitar de una forma ya concreta en relación a una dispersión de enunciados con que se precisa, la objetivación de habitar y la organización de conceptos, y en última instancia va tener un habitar pleno que le objetiva singularmente y que pondrá en relación efectiva los conceptos organizados en torno a habitar: aparecen los sujetos “arquitecto”, “pensador/poeta”, “lector”, “yo/tú”: la primera forma de *sujetar* habitar, es que de la comunidad general del hombre que habita en sus posibilidades, es el individuo quien habita haciendo efectivas esas posibilidades. En la segunda: el individuo es una figura abstracta con las mismas características que el hombre en la primera forma: se dice que el “individuo” habita en general sin recurrir a especificidades; pero esta generalidad es posible de enunciarse cuando se le niega su pertenencia, no al general hombre, sino concretamente a una comunidad, la que por ser concreta, se ha de describir en su género de hombres y mujeres, su historia, territorio, lenguaje, organización y producción, y es la comunidad quien efectivamente habita, precisando la objetivación de habitar y la organización de conceptos; en este sentido el individuo que no habita es siempre un externo a la comunidad, la que es sujeto efectivo de habitar y puede enunciarse de varias otras maneras: “grupo”, “colectivo”, “nación”, “pueblo”, “nosotros”: la segunda forma de *sujetar* habitar, es que del general

individuo que está en posibilidades de habitar, solo lo hace dentro de una comunidad particular pues es esta quien hace efectivas las posibilidades de habitar.

En ambas formas la estructura es la misma: de las posibilidades generales de habitar en un sujeto (comunidad o individuo generales), se pasa a la efectuación de esas posibilidades en otro sujeto (individuo o comunidad particulares); esta es regla de enunciación del habitar a duplicarse en posible/efectivo que se concreta dependiendo del sujeto que se ponga como general-posible y del que se ponga como particular-efectivo, este segundo va a adquirir mayormente el carácter de *sí-mismo*, y con esto resulta en una discriminación interna de habitar desde sí-mismo, lo particular que siempre va a ser efectivo, discriminando lo general que siempre es posible: con el arquitecto-particular se discrimina el general habitar de lo vernáculo que puede llegar a ello si construye disciplinalmente, con la “comunidad vernácula” particular se discrimina el general alojamiento individual que puede habitar propiamente si recupera su arte y ámbitos de comunidad, con el “pensador-poeta” particular se discrimina el general habitar impropio de los otros que pueden llegar a habitar propiamente si se resuelven a ser propios o poetizan, con el “lector” particular se discrimina el general habitar arquitectónico no-histórico que puede llegar a habitar propiamente si relee el entorno construido o si lee textos narrativos. La enunciación de habitar tiene su subjetivación regulada por la estructura de discriminación interna, que requiere una duplicación de habitar en sí mismo, y cada discurso toma predominantemente una de las dos formas de la estructura, con esto vamos a generar dos enunciados que condensan las características construidas del sujeto de habitar: el *sí-mismo* condensa lo efectivo-particular encadenado regularmente como primera persona, y el *otro-mismo* condensa lo posible-general encadenado regularmente como tercera persona; el “mismo” que participa en ambos enunciados refiere a “hombre”, a partir la regla que encadena “habitar” con él: es el hombre quien está en posibilidades de habitar, y es el hombre *mismo* quien efectúa las posibilidades de habitar, lo que deriva en algunos discursos a decir tajantemente que otros hombres siendo hombres no habitan, o de formas menos duras como que otros hombres “todavía no habitan”, “pueden recuperar su habitar”, “han olvidado la esencia de habitar”, “tienen un habitar impropio” o simplemente “pueden habitar de otra manera”; nosotros que hemos detectado una *discriminación* como estructura de la enunciación de habitar, es necesario que se considere siempre como gradual y no tajante: discriminaciones ligeras, implicadas, tibias, delimitadas o precisadas, pero siempre discriminación que solo en casos extremos se llega a negar completamente el habitar a otros hombres que, por simplemente ser hombres, se supondría que habitan. Entonces, el habitante particular-efectivo es una primera persona “sí-mismo siendo hombre” y en el habitante general-posible es una tercera persona “otro-mismo siendo hombre”. *La discriminación del “hombre que habita” es desde sí-mismo hacia otro-mismo*, pudiendo tomar cada uno, la forma de individuo o de comunidad dependiendo del discurso. Ahora, pasamos a describir el objeto de habitar.

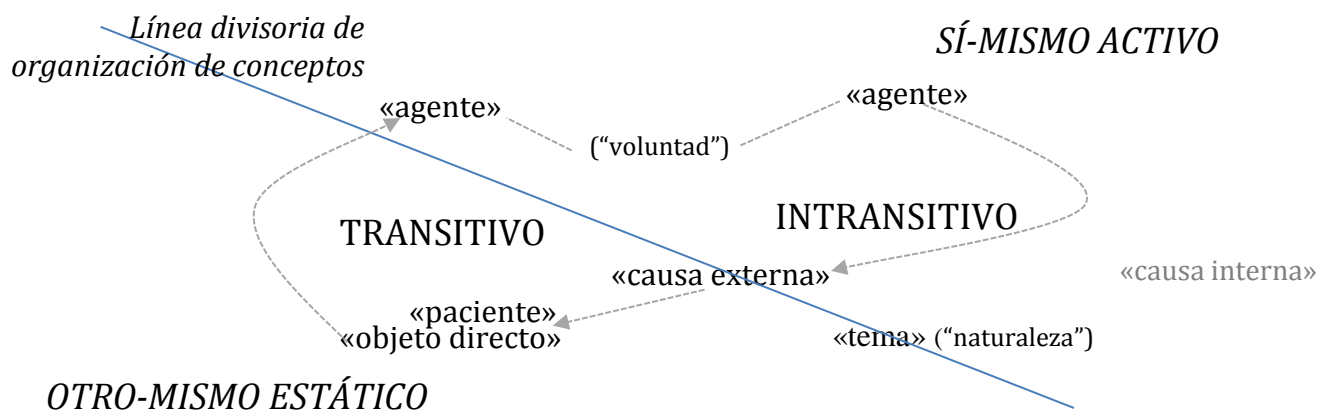
La enunciación de habitar está regulada a que su objeto sea un acto referido al lugar de su desarrollo, de manera explícita o implícita, apuntando a su sentido semántico de “morar”, y que, estructurado por la discriminación interna, tenemos que habitar se escinde para albergar dentro de sí, dos tipos de actos que serán asignados a cada uno de sus sujetos: tanto una efectiva *actividad* mayormente del sí-mismo, y como un *estado* pasivo mayormente del otro-mismo. La actividad del sí-mismo que habita implica su lugar de desarrollo, pero puede prescindir de cosas materiales para desarrollarse; en cambio, el estado del otro-mismo desarrolla su posible habitar en un lugar siempre mediado por cosas materiales que mayormente toman la forma de cosas-construidos como el edificio, la ciudad o el entorno construido. El objeto de habitar es un acto que se estructura escindido internamente en actividad/estado, correspondiendo con la discriminación interna de su subjetivación.

Al referir al lugar y cosas-materiales para el desarrollo de su actuación, “habitar” organiza conceptos en su capacidad sintáctica verbal predominantemente en su uso *transitivo*, sin embargo, su uso *intransitivo* también se apunta en frases de «causa interna» como “el hombre habita”.



Pero lo que realmente pone ambos usos sintácticos es el papel temático que juega su sujeto, en función de la discriminación entre dos de ellos internamente del general hombre: al otro-mismo como pasivo se le causa el habitar por un «objeto directo» con lo que apunta al uso *transitivo*, pero la causa de habitar está más en el cosa que en el sujeto, es decir, el “usuario/cliente” habita hasta que está dentro del edificio, el “alojado” en ámbitos de comunidad, los “otros” en poema-concepto, el “no-arquitecto” en el espacio geométrico construido, lo que en suma, pone al sujeto transitivo en un papel temático de «paciente» exclusivo del uso *intransitivo*. Y respecto al sí-mismo como activo, es el «agente» por excelencia al ser causa externa de habitar y con ello prescinde de cosa alguna, apuntando al uso *intransitivo*, es decir, el hombre primitivo fue arquitecto antes de crear habitar con el edificio originario, el hombre puede vivir alojado sin habitar pero solo habita en la comunidad vernácula, el habitar es habitar hasta que el poema-concepto construyen la casa del ser, solo el lector sí precisa una cosa como un libro para habitar virtualmente, pero en cada caso, este sujeto nunca es «paciente» o «tema», papeles temáticos propios del intransitivo. Cuando el «paciente» ya se atribuyó al otro-mismo, las frases intransitivas que rigen el sujeto general “hombre” lo establecen en el papel temático de «tema» como en “habitar es lo propio de la especie humana”, “el modo de

ser de los mortales es el habitar”, insistiendo en algo así como “naturaleza” del hombre, y solo de él; el papel temático «tema» y el tema “naturaleza” de habitar apropiado al hombre en general rige ambos sujetos discriminados. Con esto dicho, habitar es primero una “naturaleza” del hombre, cuando todo hombre habita, en que el sí-mismo activo genera voluntariamente cosas originantes de habitar y, por lo tanto, objetos directos como causa externa del habitar para el otro-mismo. Así también, “habitar” siempre es causado por el sujeto o el objeto-directo, pero nunca se apunta a su propia «causa interna», por lo que ningún uso *intransitivo* es completo sino solo estructura formal. Todo lo anterior significa que la práctica discursiva de habitar, modifica su capacidad sintáctica para repartir sus elementos a cada uno de sus sujetos, al sujeto general “hombre” le corresponde el papel de «tema» como “naturaleza” de habitar; su uso *intransitivo* corresponde con el *sí-mismo activo* y el *transitivo* con el *otro-mismo estático*; esta división no está dada por una línea ortogonal que tranquilamente divide en partes iguales, sino que está inclinada para que solamente el sí-mismo se adjudique la categoría «agente» de habitar del ambos usos, y al otro-mismo se le adjudique la categoría de «paciente» del uso intransitivo, y el «tema» (“naturaleza”) rija previamente a los dos; de sus causas, que solo son de habitar, se desplazan para que la «interna» no participe discursivamente, mientras que la «externa» participe en ambos usos sintácticos en tanto cualquier hombre es causa de habitar: general, grupal o individual.



La práctica discursiva modifica la capacidad sintáctica de habitar para la organización de conceptos en una *digresión sintáctica*, estableciendo una línea divisoria que desvía sus elementos a corresponder con su doble comportamiento, separando lo unificado y unificando lo separado. Todo comienza con hacer del hombre su único sujeto y con ello su única causa que solo es externa al habitar mismo: la línea atraviesa para que “hombre” siendo la «causa externa», “naturaleza” y «tema» de habitar, pierde éste su posibilidad de «causa interna». Cuando el hombre es discriminado internamente a dos diferentes sujetos con habitar activo/pasivo, al uso transitivo se le *corta* su agentividad mientras se le *transfiere* la pasividad a habitar en un objeto directo, y al uso intransitivo

se le *imputa* exclusivamente la agentividad. Así conviven las frases, “habitar es lo propio del hombre (especie humana o mortales)”, “algunos habitan de forma incompleta (pasiva)” pero “el hombre puede habitar plenamente si actúa singularmente (activa)”, para insertar un *loop discursivo* donde la frase general “el hombre habita” reúne sí-mismo y otro-mismo en una relación consistente en que “el hombre otro habita porque el sí-mismo se lo causó” y “el hombre sí-mismo habita por sí mismo”; *entonces la causa de habitar se concentra en el sí-mismo y como tal, es la causa externa del habitar del otro-mismo*, pero el otro-mismo puede volverse sí-mismo en un trayecto que cada discurso establece para llegar a su temática principal: ejerciendo arquitectura, acercarse a lo vernáculo, llegar a pensar-poetizar, llegar a leer. Entonces: “el arquitecto con su conocimiento construye edificios para que el hombre habite”, “la comunidad vernácula genera los axiomas espaciales propios para que el individuo habite”, “el pensador/poeta construye la casa del ser donde el hombre habita”, “el lector condensa el tiempo en el espacio donde habita”. Los conceptos centrales van a pertenecer a la causa-voluntad del sí-mismo: “conocimiento de arquitectura y necesidades” del arquitecto, “arte genérico-histórico-situado de axiomas espaciales propios” de la comunidad vernácula, “poesía, pensamiento, resolución precursora” del individuo propio, y “leer, relectura y exhortación a ser-obrar de otro modo” del individuo temporalizado; y de esta manera el sí-mismo se distancia, niega o supera los conceptos periféricos que van a pertenecer al otro-mismo: “naturaleza, habitar vernáculo o insatisfacción de necesidades” de la sociedad, “alojamiento, consumo, impotencia” del alojado occidental, “existencia impropia, metafísica y técnica” de los otros, “habitar pasivo y cerrado” de los no-lectores. En caso de buscar la causa interna de habitar, llegamos a que solo estaríamos buscando la causa interna del mismo hombre que habita, y de los discursos aquí mencionados solo dos hacen referencia a ello en formas discursivas cerradas, es decir en mitificación: “el hombre habita porque en su origen construyó el primer edificio”, “el hombre habita porque el lenguaje, que es su señor, le coliga con los divinos y así con la cuaternidad que es su residencia”; este comportamiento ya lo hemos desatendido, pero aquí lo señalamos porque efectivamente participa en relacionar a habitar con una cerrada organización de conceptos que se vuelve irresoluble cuando tenemos dos comportamientos míticos opuestos. *La organización de conceptos en torno a “habitar” está estructurada por la digresión sintáctica*, en correspondencia con la discriminación interna de su subjetivación y la escisión interna de su objetivación.

Hasta aquí hemos descrito las anteriores tres características con base en la cuarta característica de enunciación, la más estable, en la identidad y persistencia en los temas como una *estructura temática doble*, que ahora atendiéndola de forma circunscrita en la práctica discursiva, se puede ver que esta estructura antecede a “habitar”, está antes de él en el hombre, en la naturaleza, en el existir o en el espacio-tiempo, de tal forma que la estructura temática doble no pertenece propiamente al enunciado “habitar” sino al enunciado “hombre” en que cada una las estructuras dobles que mencionamos le pertenecen, y como solo el hombre habita, por derivación se aplican a habitar; entonces la línea que

va a duplicar la enunciación de habitar le es previa, y al distanciarnos, tenemos que la separación más próxima y externa a “habitar” está en la escisión entre hombre/animal, donde algunos son claros y directos en decir que “el animal no habita”, en otros se implica cuando se dice “solo el hombre habita”, y uno de ellos solo se limita a enunciar habitar exclusivamente con el sujeto hombre. En este caso, la separación con la vida animal es el inicio de la separación/duplicidad del hombre con sus conceptos anteriores, naturaleza, existencia y espacio-tiempo, pero la separación con el animal es un fundamento velado para el habitar del hombre, en que su construcción discursiva depende de enunciar “animal” como: “fiera” irracional, “programado genéticamente” a actuar mecánicamente por sus instintos, “pobre de mundo” desde la comparación con el hombre que sí configura mundo, y Ricoeur no hace la distinción directa pero solo asocia “habitar” a “hombre”, que en ese respecto, el animal simplemente no es tema para habitar, ahora sí coincidiendo con los demás. La estructura temática doble de habitar no es propia de él, sino que le atraviesa, teniendo que su externa y más próxima duplicidad está en la escisión entre hombre/animal, y siendo una línea que atraviesa todavía más allá de esta escisión, las estructuras de discriminación, escisión y digresión internas de “habitar” corresponden con esa línea divisoria.

Y ahora, en resumen:

La práctica discursiva de habitar consiste en la aplicación de sus reglas de enunciación, las que condicionan su acontecimiento desde que “habitar” se dice así y no de otra manera. La expresión simple de habitar es una práctica discursiva unitaria en doble discurso: que inicia desde *duplicar* los seres vivos en hombre/animal y termina en duplicar el habitar actual, que es una realidad en sí misma pero no tenemos de ella una experiencia plena; si atendemos a su *subjetivación discriminante*, se dice “el hombre habita” para decir a la vez “hay otros hombres que no habitan o al menos no de forma plena”; si atendemos a su *objetivación escindida*, se dice “el hombre habita en el lugar solo mediante cosas-materiales” para decir a la vez “solo un sí-mismo hombre lleva el habitar a su plenitud independientemente del lugar y los cosas-materiales”; si atendemos a su *digresión sintáctica*, se dice “el hombre habita al final causado por los cosas-materiales en el lugar” para decir a la vez “la causa de habitar está más bien en la actividad de un sí-mismo que con su voluntad lleva el habitar a su plenitud con sus propias capacidades, que pueden venir o no de un componente mítico”. Estas frases corresponden a la descripción de la enunciación de habitar para cualquiera de los discursos aquí analizados, en que todos coinciden que “solo el hombre habita” y después cada uno va a desarrollar las reglas de enunciación en distintas relaciones, permitiéndoles destacar un tema principal, originario y culminante de habitar, teniendo que: para la arquitectura “sí, *pero* solo algunos hombres habitan si satisfacen sus necesidades en edificios diseñados y construidos por el arquitecto, que solo él tiene el conocimiento para hacerlo”, para Illich “sí, *pero* solo algunos hombres habitan si viven en una comunidad vernácula, si son consumidores occidentales de alojamiento no habitan, aunque pueden llegar a habitar si recuperan su arte y ámbitos de comunidad”, para Heidegger “sí, *pero* solo

algunos hombres habitan propiamente si al pensar-poetizar construyen su habitar en la residencia del ser, si no, están arrojados a una existencia-impropia en que sí habitan, *pero* de manera impropia”, y para Ricoeur “sí, *pero* algunos hombres que releen las ciudades o leen textos narrativos pueden ser provocados a ser y obrar de otro modo”. Cada “pero” que se puede leer en esas frases implica el doble comportamiento de los diferentes discursos en su práctica discursiva unificada.

Con esto terminamos la descripción de las reglas estables que condicionan la enunciación de habitar en los discursos analizados pertenecientes a los tres niveles de composición de prácticas discursivas en la racionalidad contemporánea, y la reunión de estas reglas consisten para “habitar” en su *práctica discursiva unitaria en doble discurso*: subjetividad discriminante, objetivación escindida, organización por digresión sintáctica y temática doble externa a sí. Aquí solo tenemos reglas de enunciación, ni son “negativas” ni “positivas”, son las condicionantes de la enunciación de habitar que a partir de ellas van a presentar en cada discurso su específico grado de dispersión hacia otras relaciones, otros enunciados y otros comportamientos discursivos, pero que todas ellas coinciden finalmente en que, de cualquier manera, hoy por hoy, *no tenemos una experiencia plena de habitar* y si se atiende a la práctica discursiva de habitar en sus reglas de enunciación se puede ofrecer ya la caracterización de “habitar” en la racionalidad contemporánea

2.3.- La racionalidad contemporánea de “habitar”

Habitar se enuncia, *acontece*, en *doble* discurso y presentación. Señalamos en la introducción que la problemática radical que atendemos es estar frente a la enunciación-concepto-acontecimiento del “habitar contemporáneo” *cada vez más urbano, globalizado, tecnológico, violento, discriminante y contaminante*, y ahora hemos obtenido que las reglas de enunciación de “habitar” están estructuradas por *discriminación subjetivante, escisión objetivante, digresión sintáctica y temática duplicante*, entonces las correspondencias son evidentes. Tenemos el habitar que tenemos al mismo tiempo que enunciamos “habitar” como lo enunciamos, pero esta frase puede ser cierta solo si concedemos como ciertas al menos alguna de las características que mencionamos sobre el “habitar contemporáneo”, donde precisamente las elaboraciones teóricas ponen el acento en alguna de estas problemáticas que aquí señalamos, para sustentar su preocupación por este concepto. Veamos la correspondencia entre las problemáticas contemporáneas y las reglas de enunciación detectadas.

El “habitar contemporáneo” *distingue* “hombre” de la “naturaleza y/o los seres vivos no humanos”, y son estos de donde se extraen “recursos” para la reproducción material humana, con lo que el habitar es inicialmente *contaminante*, en la generación de *urbes habitadas*. La reproducción material del hombre es *discriminante de sus sujetos*, pues esos recursos no están al alcance de manera

equitativa para todos los hombres, unos “habitan y otros tienen un habitar incompleto”. Cuando la discriminación entre los sujetos hombres sucede, entonces hay una *digresión del orden* entre ellos, lo que genera *violencia* desde el mismo momento de la reproducción material inequitativa y es de ésta, de donde se desprende una violencia extrema y sistemática que se concreta en el atentado contra las propias vidas de los sujetos. A partir del habitar discriminado, los que tienen el habitar pleno llevarán sus capacidades a sus límites para crear nuevas y mejores modos de reproducción material del habitar, la *escisión objetivante* opera generando *tecnologías* de punta repartidas de manera *discriminada*, las cosas son para unos sí y para otros no, para los que habitan sí y para los que habitan de forma incompleta no. A partir del habitar discriminado, las tecnologías avanzadas van a permitir la reproducción material con criterios homogéneos que se *duplican* de un territorio a otro hasta replicarse por todo el globo, es por la tecnología que el habitar se globaliza, lo que se globaliza es el habitar. En la *globalización* del habitar, se globalizan las urbes habitadas al duplicar sus características de un territorio a otro, lo que conlleva que la *urbanización* se replica globalmente, cada vez más diseminando el habitar contemporáneo, habitar que es contaminante-discriminante-violento-tecnológico-globalizado-urbano, habitar que solo se enuncia como discriminación-escisión-digresión-duplicación. Pero sí, el hombre habita y solo él.

La arquitectura disciplinar es la que más encaja con esta descripción, a partir de la *extraontologización* del habitar: el hombre habita buscando dominar la naturaleza, no todos acceden a un edificio salvo siendo cliente, las necesidades nunca se van cumplir todas, hay que buscar solo las nuevas necesidades, la ciudad y el edificio son los modelos universales de habitar, la nueva y mejor tecnología es su objetivo, etcétera. Justamente, esta práctica especializada tiene la responsabilidad histórica de hacer realidad cada vez más, este “habitar contemporáneo”, y su concepto-enunciación de “habitar” es la primera guía en esa misión, es el discurso absolutamente dominante y predominante en la racionalidad contemporánea.

Pero si nuestra investigación es filosófica, y hemos convocado a tres diferentes filósofos, en realidad, de cada uno de ellos podemos encontrar enunciaciones que se pueden sumar para una crítica y propuesta fuera del comportamiento y enunciación contemporáneos de habitar, sin embargo, entre ellos no hay solidaridad positiva respecto a “habitar” y un diálogo entre ellos sería intrincado a partir de que no comparten conceptos jerárquicos, son particulares de cada uno y son unitarios; pero justamente su particularidad consiste en conectar “habitar” con conceptos superiores y no haciéndole derivar mecánica y unilateralmente de “construir edificios”, con lo que se revelan como esfuerzos por *des-extraontologizar* habitar. No obstante, cuando cada uno entra a la circunscrita descripción de “habitar del hombre” ejercen las reglas de doble discurso igual que la extraontologización, y señalando que habitar no solo deriva de construir edificios, presentan una dispersión crítica respecto al “habitar contemporáneo” que bien pueden desarmar alguna de sus características pero que al final tienen una coincidencia imposible de evadir, la que también coincide con la arquitectura y con las

iniciales características del “habitar contemporáneo”: que habitar solo es del hombre, que está separado de los demás seres vivos para integrarlos en su habitar, que algunos hombres habitan y otros también pero de forma incompleta y que hoy no tenemos experiencia plena de habitar; el fundamental/pleno habitar solo ocurre en el *sí-mismo*. Si se quiere, cualquiera de estos filósofos puede contribuir a la reconceptualización de habitar, que siguen las mismas reglas de enunciación, y hacer críticas hacia la violencia, tecnología, globalización, urbanización, pero no dejan de generar cada uno y en su medida, el doble discurso hacia la discriminación a los seres vivos, otros hombres y la actualidad, que es inicio de la enunciación y acontecimiento del habitar, precisamente, contemporáneo. Ahora tenemos la medida de que todos discursan solo en la causa externa de habitar en el hombre, la causa interna de habitar queda relegada, lo que su esfuerzo por des-extraontologizar queda así mismo, en solo un esfuerzo que mantiene y fundamenta la discriminación-escisión-digresión-duplicidad permanente del “habitar contemporáneo”.

Con esto llegamos a una *estructura básica* de la racionalidad de habitar, donde la arquitectura es el discurso dominante: de la fundamental *cualidad* del hombre en el conocimiento de arquitectura se deriva en el *acto* de construir y esto deriva en la *cosa*-edificio creadora fundamental de habitar del hombre. Tenemos que la derivación de *cualidad-acto-cosa-habitar* se observa regular en las elaboraciones teóricas, sustituyendo cada elemento estructural por uno o varios enunciados jerárquicos: de la fundamental cualidad (comunidad, existir-poetizar, ser-en-común/narratividad) se deriva en el acto (generar axiomas espaciales, pensar-poetizar, habitar-construir/leer-escribir) que deriva en el cosa (ámbitos de comunidad, casa del ser, espacio historizado/mundo virtual) en donde se crea el habitar; proceso realizado por un originario sí-mismo (comunidad vernácula, pensador-poeta, literato-lector). El *sí-mismo* es el que condensa las reglas de enunciación: es el eje de la discriminación de su sujeto, el depositario de la efectiva objetivación de habitar y de la digresión sintáctica a ser el agente-causa de habitar; el acontecer del habitar contemporáneo pone en el *sí-mismo* su fundamento, pero este no se enuncia-acontece sin el *otro-mismo*. En la medida de que los dos sujetos de habitar que corresponden al unitario “hombre”, vengán a ser reemplazados por determinadas concreciones enunciativas del hombre es que encontraremos una múltiple dispersión de discursos con la enunciación de “habitar”: diferencia sexual, de nacionalidad, color de piel, idioma, creencias, posición social, clase socio-económica, edad, sexo, tradiciones, edad, etcétera. Entonces cada acontecimiento de “habitar” en la contemporaneidad está marcado por el doble discurso de su enunciación, y todo el espacio arquitectónico en todo territorio globalizado está ya posibilitado por ella, aun cuando quien construya no sea un arquitecto, lo hace en un territorio ordenado y gestionado a través de ese discurso. Básicamente, la práctica discursiva de habitar consiste en una descripción factual del habitar cotidiano tal cual se presenta hoy por hoy en la perspectiva del *sí-mismo*: todos habitamos y los animales que viven en el mismo planeta no habitan, pero de entre los hombres unos habitan mejor que otros, y eso lo determina cada sí-mismo: en que si es un arquitecto *primero*

construye y luego los demás habitan sus construcciones, si es una comunidad vernácula *primero* tiene ámbitos de comunidad antes que habitar y *si no* solo hay alojamiento, si es un filósofo *primero* construye conceptos y *luego* los demás pueden habitar si los usan, si se es un poeta *primero* construye poesías y *luego* los demás pueden habitar si poetizan, y finalmente, si se es un literato *primero* construye textos y *luego* los demás los leen para expandir su experiencia del tiempo y habitar con ella; si los demás no tienen edificios, conceptos, poesías, textos narrativos o comunidad vernácula, entonces no habitan o lo hacen de una manera incompleta; esta segunda estructura de *primero “x” y luego habitar*, es una elaboración discursiva que encaja en su acontecer fáctico como *habitando*, su práctica discursiva es un *habitando del sí-mismo*.

La racionalidad de “habitar”, en su efectiva práctica discursiva ya relacionada con problemáticas contemporáneas, es “habitando” y así es como se estructura su enunciación-acontecimiento: significa precisamente que solo el hombre habita y ya está *habitando*, pero que requiere algo anterior para estar sucediendo, vislumbrado con la última estructura de *primero “x” y luego habitar*, que se despliega como la sucesión de *calidad-acto-cosa-habitar* a través de las reglas de *discriminación-escisión-digresión-duplicación* que atraviesan los discursos predominantes en los dos niveles de composición, prácticas especializadas y elaboraciones teóricas. Habitar enunciado sin referencia a su causa interna, siempre dependiente de la causa externa del hombre en alguna de sus cualidades fundamentales, es su acontecimiento contemporáneo. Así que finalmente a la pregunta base de este diagnóstico con el análisis discursivo se le responde, ¿Cuál es esa singular existencia que sale a la luz al decir “habitar” y en ninguna otra parte? Esa es la del hombre habitando en sí-mismo. El diagnóstico de la enunciación de “habitar” en la racionalidad contemporánea es “habitando”. Y de aquí vamos a identificar una crisis.

2.4.- Crisis de “habitar”

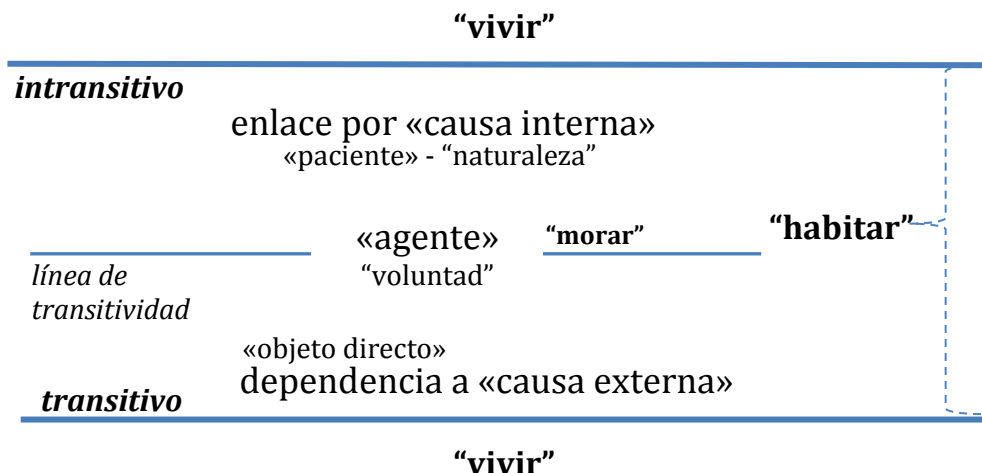
...de lo que más tiene que desconfiar el filósofo es de los conceptos mientras no los haya creado él mismo... Los conceptos (...) solo pueden ser valorados en función de los problemas a los que dan respuesta y del plano por el que pasan. Y si cabe sustituir unos conceptos por otros, es bajo la condición de problemas nuevos y de un plano distinto con respecto a los cuales [los anteriores] pierdan todo sentido... (Deleuze y Guattari, 1997, p. 11, 32)

La desconfianza de “habitando”, no sería a partir de que coinciden su práctica discursiva y la problemática del “habitar contemporáneo”, más bien al contrario, esa situación hace que confiemos plenamente en él, pues su coincidencia pone de manifiesto su efectividad en tanto concepto-enunciado que perfila su acontecimiento.

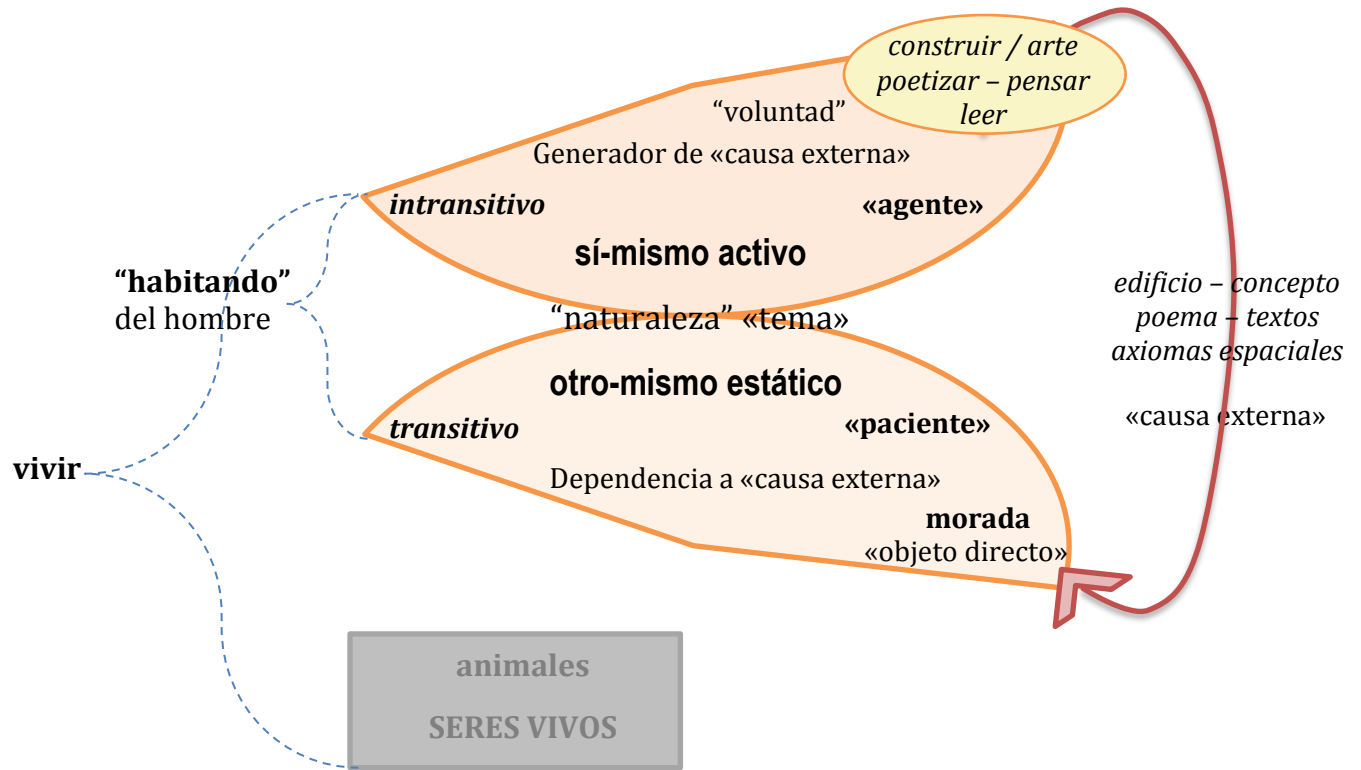
Tener una desconfianza, más bien sería valorando su enunciación en sus reglas ya descritas. Pero tampoco consiste en criticar directamente la discriminación de sujetos y escisión de objetos, pues el análisis discursivo no ingresa un sistema de valores determinados para ejercerse, sino que su único criterio es el mismo discurso y lo que efectivamente se dice en él. Pues bien, el único camino dentro del discurso que tenemos habilitado es el de contrastarle consigo mismo, y si bien cada uno de los discursos que hemos convocado presenta coincidencias, dispersiones y hasta incompatibilidades, el discurso del sentido común descrito a partir del discurso lingüístico, se presenta como base de enunciación para los demás pero en la práctica discursiva se le ha *traspasado*: se ha reducido su sujeto de “ser vivo” a “hombre”, se ha hecho una digresión sintáctica, se ha desatendido en la mitad de los discursos su correspondencia con “vivir” y “morar”, pero lo más importante, es que no se ha prestado consideración real del archivo. Al decir esto, reiteramos como lo hemos hecho desde la introducción, no se trata de discriminar los diferentes discursos con el argumento “la RAE dice que habitar no se dice así”, los mismos diccionarios son discursos históricos con su comportamiento específico que, respecto al enunciado de nuestro interés, marca solamente su capacidad enunciativa y no sus obligaciones estrictas de enunciación, justamente, ella ha contribuido en detectar las reglas de enunciación sin establecer restricciones previas, límites tajantes o contenidos estrictos, sino aportando elementos junto con los demás discursos cuando corresponden en unidad y dispersándose cuando no es así. Entonces la crisis de habitar estará presentada como el contraste entre su capacidad enunciativa en el sentido común y el “habitando” de su racionalidad discursiva contemporánea, no para corregir o discriminar alguno de estos dos elementos, sino para obtener conclusiones solo derivadas de su contraste.

2.4.1.- Sentido común como base crítica

Vamos a recordar el gráfico de la afijación de ‘habitar’ que representa su la capacidad enunciativa;



Esta capacidad no es otra cosa que una zona posible de enunciación, y el “habitando” hace uso de esa capacidad transgrediéndola, que en su descripción consiste el primer diagnóstico de su crisis y lo representamos con el siguiente gráfico:



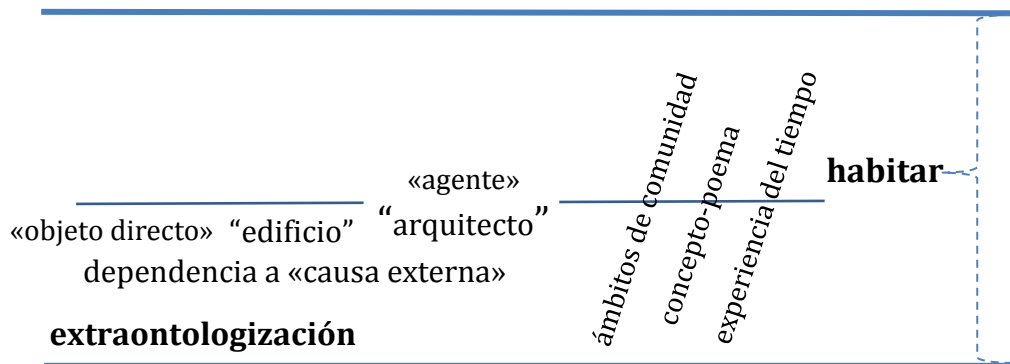
De la afigura abierta de 'habitar', el "habitando" se cierra por dos figuras apenas vinculadas una encima de otra por la discriminación que se constituye por sus sujetos enunciativos. "Vivir" lo sigue abarcando junto a los demás seres vivos, pero "habitando" es solo del hombre; la figura cerrada inferior del otro-mismo es el «paciente» que está a la espera de la «causa externa» de su habitar se cumpla con la "morada" que tiene el papel de «objeto directo» en tanto transitivo, esta *morada-objeto directo* consiste en el producto de la actividad y voluntad del sí-mismo que puede tener forma de edificio, axiomas espaciales, poema, concepto o textos: causa el habitar del otro-mismo habitando estáticamente en la cosa. Y la figura cerrada superior es del sí-mismo como «agente» y generador de las cosas «causa externa» de habitar con su actividad efectiva (construir, arte, pensar-poetizar o leer). "Habitando" no tiene una causa interna, y la cosa generada por el sí-mismo causa externamente el habitar en general, suyo y del otro-mismo, ya que la "naturaleza" de habitar está presente en ambos sujetos, y se expresa en la frase "el hombre habita", y al estar en medio de ellos articula el *loop discursivo*, de que el sí-mismo causa el habitar en general pero directamente del otro-mismo, que puede salir de su habitar incompleto y volverse activo si por su voluntad realiza una actividad efectiva que lo lleve a un habitar pleno, volviéndose un sí-mismo que otra vez puede volverse pasivo al recibir el producto de su actividad y quedarse en ella. Aquí, la "naturaleza" de

habitar se aclara junto la división-discriminación de sus sujetos en función de la valencia discursiva, que se puede ya vislumbrar diferente para cada grupo de enunciados alrededor de cada sujeto, una naturaleza superior en el sí-mismo y una naturaleza inferior en el otro-mismo.

El “habitando” representa pues una transformación de la afiguration abierta del ‘habitar’, a una doble figura cerrada que es liderada por el sí-mismo. En este sentido, lo primero que hay que decir es que el “habitando” no excede la capacidad enunciativa, la transformación que representa de ‘habitar’ no lo lleva fuera de sus capacidades y tan solo por reducirse al hombre de la generalidad de los seres-vivos ya es en sí misma una enunciación en déficit de su capacidad. Si el “habitando” representa una disminución de su capacidad, es necesario tener presente qué zonas de la afiguration están siendo ocupadas y cuáles no, por lo que vamos a volver a convocar a los comportamientos del “habitando” en sus niveles de composición de prácticas discursivas, que son: extraontologización, romántico, poético y análogo.

2.4.1.1.- ‘Habitar’ transitivo en la hegemonía de la extraontologización

Los cuatro discursos analizados de las prácticas especializadas y elaboraciones teóricas, inician en el uso transitivo de habitar, su causa externa y objeto directo, sin embargo, solo la extraontologización se queda en ese uso y su enunciación domina en la racionalidad contemporánea; de tal manera que “habitando” es inicialmente por construir edificios, y los filósofos precisan que no solo por ello, el edificio no es la única causa externa dado que otras causas más profundas son: los ámbitos de comunidad, la residencia en el ser construida por el concepto-poema, y la experiencia del tiempo en la historia condensada por las construcciones y textos. Entonces, la cosa-edificio sí es concreción efectiva de habitando pues ningún autor prescinde de él, pero es solo una concreción superficial de entre muchas otras. De aquí tenemos que la práctica discursiva de “habitando” en su extraontologización y su esfuerzo filosófico por des-extraontologizar, tiene relevancia y lugar en la afiguration de ‘habitar’ para instalarse solo en la zona transitiva dependiente de una «causa externa» en su «objeto directo», inmediatamente el edificio y que el «agente» se cumple por un sujeto “arquitecto”. Entonces tenemos la siguiente figura:



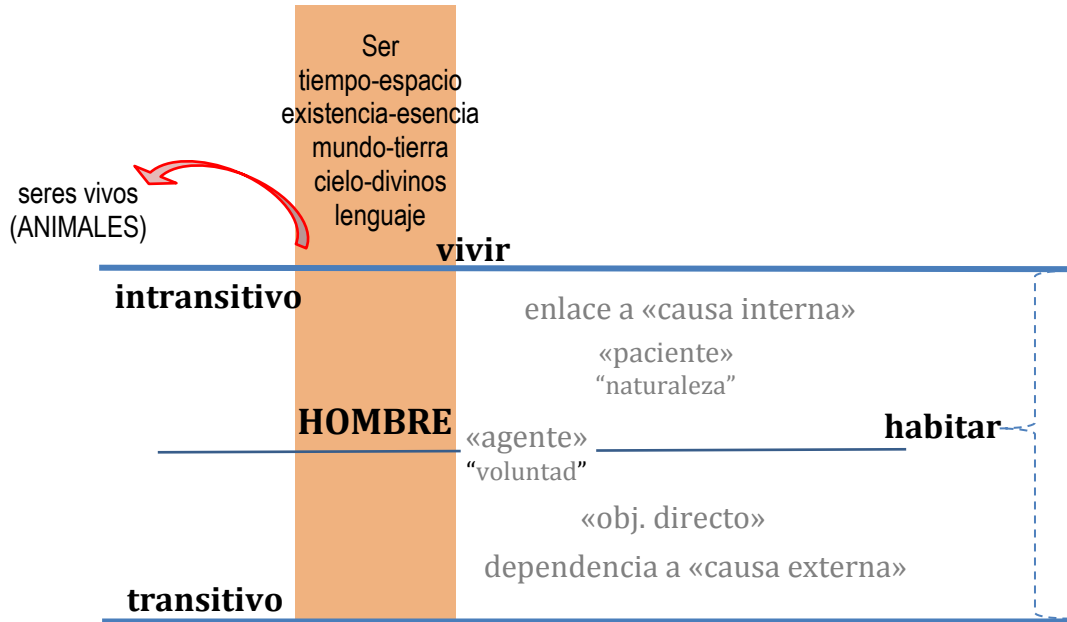
La extraontologización ocupa solo una parte de 'habitar' dejando un gran vacío, eso quiere decir, en efecto, lo que la misma arquitectura sospecha cuando su objetivo más actual es responder a las "necesidades emergentes", que la arquitectura no puede calcular ni determinar por sí sola, el habitar del hombre. Al no tener la participación de los elementos del uso intransitivo, no se puede decir todavía si lo que motiva el habitar de manera profunda es, en efecto, la "necesidad", y bien, para la arquitectura, si eso no sale de habitar, a ella le tiene sin cuidado porque tiene un hilo de continuidad histórica construida a corresponder con dos mil años, en que el enunciado "necesidad" aparece fundamental; con la incidencia de las elaboraciones teóricas, se precisa que ni las necesidades ni los edificios son la única causa externa de habitar, sino los enunciados que ya ingresamos en la figura que se esfuerzan por salir, como des-extraontologización que conecta con conceptos superiores ya ontológicos, diferentes en cada autor; y su esfuerzo ha servido para generar, de manera nada despreciable, nuevos rumbos disciplinares para la arquitectura: ambientalistas, regionalistas y de diseño participativo, que se alejan de la ortodoxia tradicional, contaminante, discriminante con lo vernáculo, y cerrada al diseño solo en el escritorio; pero aún en estos nuevos rumbos se mantiene la certeza conceptual fundada en el mito vitruviano, y en la centralidad de los enunciados "necesidad", "función", "utilidad", "alojamiento"; por otro lado, si "habitabilidad" tiene un uso preciso técnico, así se debe quedar y nunca sustituir a "habitar" de ningún modo.

La extraontologización es la práctica discursiva dominante en la racionalidad contemporánea, y su enunciación constituye la discursividad que produce y reproduce el espacio arquitectónico mundial en los territorios globalizados, y solo sus profesionales, arquitectos o ingenieros, pueden diagnosticar y prescribir soluciones constructivas, autorizar la construcción, y por supuesto, solo ellos diseñan y construyen con plena legitimidad social-histórica; con lo que el entramado espacial urbano está construido y atravesado por esta enunciación. De tal manera que cuando acuñamos la extraontologización, señalamos que tal denominación corresponde a una *denuncia*: pues bien, si ella está dentro de la capacidad enunciativa de habitar, no la abarca ni abarcará jamás, y si representa un peligro que debe ser denunciado, antes de la forma y modo de construir físicamente, su peligro consiste en definir jerárquicamente una realidad humana a partir solo de una realidad objetual, pues esto implica comprender el mundo a partir de las cosas producidas y no de las relaciones entre/con/más allá de las cosas.

2.4.1.2.- 'Habitar' intransitivo insinuado en elaboraciones teóricas

Las elaboraciones teóricas inician desde el sentido transitivo de habitar, pero solo ellas insinúan la intransitividad; por principio hay que decir que cuando se reduce 'habitar' a tener como sujeto al hombre discriminando a los seres vivos y en particular a los animales, sea por declaración abierta u omisión, no puede ninguno de ellos colmar la capacidad enunciativa de habitar en ninguno de sus usos, transitivo o intransitivo, y con ello se establecen límites para ocupar solo una zona vertical

dentro de la capacidad de enunciación afigurada. Dentro de esa delimitación, se tienden relaciones con conceptos superiores ya ontológicos más allá de “vivir” que incluyen: ser, tiempo-espacio, existencia, esencia, mundo, tierra, cielo, divinos, lenguaje, y con conceptos que consideramos hipónimos de vivir pero propios de “hombre” entre los que están: género, historia, territorio, ámbitos de comunidad, cuidado, morir, instituciones, pensar, poetizar, leer, experiencia ficticia del tiempo. De esto, presentamos la figura resultante.



En la reunión de estos conceptos es fácilmente destacable que Heidegger es quien ha incluido el mayor número de ellos para relacionarlos con “habitar”. Y con estas relaciones se genera el esfuerzo por la des-extraontologización de habitar, que no llega a serlo en tanto no se participa su «causa interna», coincidiendo al final con la extraontologización en las reglas y estructuras del “habitando”. No obstante, sí hay que reconocer que la construcción del concepto de habitar deberá considerar los elementos aportados, principalmente, su constitución genérica, su decurso temporal en la historia, su arraigo espacial al territorio, su desarrollo en la tierra, su organización institucional, sus ámbitos comunitarios, su presentación como cuidado, la participación del pensar, poetizar y leer, pero importantemente aclarar su relación con el lenguaje, si es una mítica como “señor de...” u otra de otro tipo.

2.5.- Límite enunciativo y fin del diagnóstico

Insertamos una crisis al encontrar un contraste entre la capacidad enunciativa de ‘habitar’ y el “habitando”, donde aquella se reduce en el discurso de arquitectura y se excede en el discurso filosófico, en cualquier caso, no se colma con su práctica discursiva actual. Esto no descalifica ninguno de los discursos, sino que arroja los parámetros finales de este diagnóstico inicial.

La enunciación del habitando separa la capacidad enunciativa de ‘habitar’ en dos sujetos correspondiendo a sus usos de transitividad, a la vez que les unifica en una sola causa que es externa, localizada en el objeto directo de habitar: la “morada”. La morada siendo una cosa, pone la estructura derivativa de *cualidad-acto-cosa-habitar* operada por el originario *sí-mismo*, y establece un *loop enunciativo fundamental* del habitando: “todo hombre habita, porque habita en una morada construida por un sí-mismo, y este, es un hombre que ya habita en una morada construida por un sí-mismo, y este, es un hombre que ya habita en una morada construida por un sí-mismo ...” y así sucesivamente. Es un loop en tanto que se puede seguir su circularidad al infinito, salvo en la extraontologización, que es el único discurso que pone un inicio tajante del círculo con su mito del origen del hombre, y aunque los discursos filosóficos no utilizan ese origen mantienen junto con la arquitectura, el habitar originado por el proceso singular del sí-mismo de “ejercer su cualidad en el acto constructor de morada”, y el esfuerzo por des-extraontologizar consiste en sustituir los términos “sí-mismo”, “cualidad”, “acto de construir” y “morada” con otros sentidos menos inmediatos pero manteniendo la estructura. El loop fundamental se repite en cada discurso a partir de que “construir morada” es la primera y fundamental relación enunciativa con “habitar”: en la extraontologización se deriva “habitar” unilateralmente de la morada en tanto “edificio”, perdiendo posibilidad de estatuto propio, y el esfuerzo por des-extraontologizar por los filósofos, relacionan “habitar” con conceptos superiores, en algunos casos ya ontológicos, pero siempre partiendo de la relación primera y fundamental con “construir morada”, aunque tenga sentidos más amplios. El habitando tiene en “construir la morada” su límite de enunciación de “habitar”, ocurre simplemente que “habitar” *no puede ser dicho* sin estar relacionado directa o implícitamente con “morada construida”.

Con el límite de enunciación en “habitando” o “habitar la morada construida”, se sigue que habitar solo tiene causa externa y el uso transitivo es el hegemónico, iniciando en cada discurso con el “hombre” priorizado por la discriminación frente a los seres vivos, aunque se declaren frases intransitivas como “habitar es lo propio de la especie humana”, “habitar es el modo de ser del hombre”; en las elaboraciones teóricas, el comportamiento transitivo es insinuado como pauta de ingreso del comportamiento intransitivo, es decir, que el hombre habite su morada es condición previa de que todo hombre habite. Es congruente que solo las elaboraciones teóricas de la racionalidad contemporánea se acerquen al sentido intransitivo, pues inicialmente no hay alguna

enunciación teórica anterior que haya sobrevivido, no hay un filósofo antiguo que hable teóricamente de “habitar”, además que el uso intransitivo tiene muy poco tiempo de haber sido recogido en diccionarios lo que revela su muy reciente ingreso en el espacio del discurso en general. Pero el sentido intransitivo ponderado en las elaboraciones teóricas no es el intransitivo sintáctico de ‘habitar’, sino el modificado por la digresión sintáctica del “habitando” que es esencialmente transitivo. Tan solo utilizar una frase intransitiva como “el hombre habita”, es ya esfuerzo hacia la des-extraontologización, que finalmente no se logra, pues al decir “el hombre habita” dice a la vez “el sí-mismo genera su morada y el otro-mismo habita esa morada”. El hombre habita porque ya hay moradas donde habita, donde solo la arquitectura recurre a su origen mitificado en la cabaña primitiva, y Ricoeur es el más simple y redondo para salir de esa mitificación al decir que construir y habitar son un binomio sin relación de fundamento que siempre han existido con el hombre, Illich no toca el tema y Heidegger mitifica hacia el lenguaje inefable en tanto “señor del hombre/casa del ser” o hacia el mito de Higinio. El hombre habita porque ya hay edificios, ámbitos de comunidad, poesía, concepto, textos, y así se reafirma el carácter presentista y factual de la discursividad contemporánea de habitar como “habitando”: su comportamiento fundamental es el de un *presentismo discursivo*.

Aquí llegamos al final del diagnóstico de la enunciación-acontecimiento-concepto de habitar en la racionalidad contemporánea: “El hombre habitando la morada construida en sí-mismo” es la singular existencia contemporánea que sale a la luz al decir “habitar”; cualquiera de sus discursos ejerce el fundamental *presentismo discursivo* que se resume como “habitando”. Con el *límite de enunciación* en la relación de “habitando la morada construida” se ejercen las reglas de enunciación en que la primera es la *duplicación temática*, siendo hombre/animal la dupla inmediata externa que pone al “hombre” como su sujeto exclusivo. La duplicación atraviesa las demás reglas, para *escindir su objeto acto* en pasivo/activo, y *discriminar internamente su sujeto* en sí-mismo-efectivo-particular/otro-mismo-posible-general, llegando a trasgredir la capacidad enunciativa de ‘habitar’ con la *digresión sintáctica* que modifica su estructura. El sí-mismo es el sujeto dominante, y solo con él se establece la *sucesión estructural de cualidad-acto-cosa-habitar*, expresada en la frase sintética *primero se construye la morada por el acto cualitativo del sí-mismo, y luego se habita*, insertando así el *loop enunciativo fundamental*. El loop se estructura por la hegemonía del uso transitivo, con el que se quiere dar sentido al uso intransitivo, pero sin incluir la causa interna de habitar *no colma la capacidad enunciativa de ‘habitar’*, y al no hacerlo localizamos ahí su crisis. “Habitando” es una enunciación liviana, de poca consistencia propia que atraviesa discursos co-enunciando los enunciados de cada uno diferencialmente, dispersando así su práctica; precisamente es liviano cuando tiene un archivo minúscula con nula participación, su propia historicidad es muy reciente en que hasta hace muy poco incluye su sentido intransitivo, presenta una definición sesgada, olvido etimológico, y tendiente a ser sustituido por ‘morar’ que es un uso culto. Presentismo, límite, loop, duplicación, sucesión enunciativa, encajan parcialmente en la capacidad enunciativa de ‘habitar’ en

el sentido común, mayormente en el uso transitivo, y de este contraste que identificamos como crisis de habitar solo podemos obtener una sola conclusión: *'habitar' puede decir mucho más de lo que se dice en su práctica discursiva contemporánea*; de la comparativa con la afiguración, solo podemos concluir esto, un “puede” incumplido, porque ella es solo una capacidad. Describiendo el “habitando” que coincide con las problemáticas del “habitar contemporáneo”, hemos llegado a un tope del análisis y de los discursos convocados sobre habitar no podemos obtener más.

¿Y ahora? Pudiera parecer inminente que hacer frente al “habitando” sería buscar completar la capacidad enunciativa de ‘habitar’, corregir la digresión sintáctica, tal vez indagar en la existencia humana o, si “hombre” no colma la enunciación de ‘habitar’, entonces, acudir a las ciencias biológicas, o ir a los conceptos hiperónimos como “ser”, “espacio-tiempo”, “existencia-esencia”. Pero hay que aclarar que no es posibilidad ni misión de un análisis discursivo hacer correcciones y menos desde un criterio lingüístico que revelaría su consideración como prescriptivo aspirante de una “pureza” de la lengua, totalmente contrario a la perspectiva del discurso que aquí adoptamos. Lo único que podemos y hacemos aquí es un análisis discursivo del enunciado “habitar” y éste no ha terminado, pues todavía hace falta ingresar un recurso de los elementos arrojados por el análisis del primer capítulo, que no participa en la configuración de la práctica discursiva contemporánea de habitar, pero que es parte esencial del enunciado: nos referimos al *archivo*. Ingresaremos a la sedimentación de sistemas de enunciación que rigen históricamente lo que puede ser dicho y lo que no en la propia instancia del discurso definiendo instancias temporales, para dar cuenta de que el enunciado no tiene un único sentido o verdad, sea la eficiente contemporánea del “habitando”, sino una historia propia que le aleja de suponer “leyes” de un devenir ajeno e inaccesible, pero para ello debemos de salir de la contemporaneidad. Cuando el archivo de habitar corresponde con su etimología, una vez más, no vamos a buscar el significado “verdadero y trascendente” sino que estamos en una perspectiva en que todo enunciado no aparece de la nada y de repente, ni su significado actual es enteramente arbitrario, ni tampoco mantiene eternamente su comportamiento enunciativo, todo enunciado es histórico y así nosotros vamos a apelar a la historia de “habitar”, para indagar en su sistema de enunciación histórico, no buscando llenar la capacidad enunciativa, si ello sucede o no depende del comportamiento histórico del enunciado, a lo que vamos es a redondear en la última arista disponible para nuestro emprendimiento en los términos construidos aquí. Esto debe ser visto más bien como un ejercicio filosófico, similar a todos aquellos que en la indagatoria de algún concepto acuden a los griegos, árabes, medievales o modernos europeos, y enuncian sus conceptos en sus lenguas originales para guardar correspondencia, así que acudir a la etimología de habitar tiene el sentido de obtener las reglas de enunciación que persisten en el conjunto de signos-letras ‘h-a-b-i-t-a-r’ como el umbral de existencia del enunciado-concepto-acontecimiento.

Capítulo 3.- Hábito, el constitutivo del habitar

Este capítulo inicia con el análisis del “hábito” en su archivo, con el que se abrirán posibilidades de lectura e interpretación enunciativa rumbo a la construcción del concepto de habitar.

3.1.- Análisis perforativo al archivo de habitar: “hábito”

En el Diccionario de Autoridades RAE de 1734 se recoge que “Habitar Viene del Latino *Habitare*, que significa esto mismo”. El *habitare* latín es el antecedente de enunciación para las actuales lenguas romances y, de forma indirecta, con *inhabit* inglés; donde todos presentan el mismo comportamiento semántico-sintáctico, lo que incluye al alemán *wohnen*. Es decir, *habitare* es la vinculación al archivo perteneciente a la actual práctica discursiva de “habitar” para la mayoría de lenguas de occidente contemporáneo, Europa y sus territorios colonizados.

Cuando el discurso lingüístico construye una definición de “vivir, morar” y los diccionarios establecen que ‘habitar’ y *habitare* significan lo mismo, no significa que *habitare* significaba simple y llanamente “vivir, morar”, sino que la enunciación latina de varios siglos de circulación se le asimila al reciente sentido castellano, al menos, desde hace casi doscientos años; por lo tanto, la definición solo establece una continuidad histórica reciente, pero no un contenido semántico con el cual partir. Así, habíamos recurrido a la morfología para destacar que *habitare* es un frecuentativo de *habitus* que se forma como participio pasivo de *habere*. Aunque *habere* es la base de estas derivaciones, *habitus* es el enunciado que inmediatamente construye a *habitare*. Si esto lo trasladamos a nuestra lengua para decir que ‘hábito’ construye a ‘habitar’, hay una cierta *exhortación* desde la fonética, “se escuchan parecido”, pero nuestra práctica discursiva no enlaza ambos, y en realidad genera desconfianza si “hábito” no tiene relación con “morada construida”. Así tenemos el ejemplo de algún arquitecto que, instalado con autoridad en su ámbito institucional especializado para discursar sobre el tema, ha despachado esa relación:

El término *habitare* significa “morar, poblar, residir”, o, en una palabra: “habitar”. Pero la palabra latina *habitus* indica, en su sentido original, condición, estado (de una cosa), circunstancias, estado (del cuerpo), o, en pocas palabras: “forma de ser”, es decir, el conjunto de cualidades o atributos formando y definiendo un ser. Como se puede ver, no hay conexión original entre *habitar* y *hábito* que nos permita inferir que el acto de habitar sea creado por hábitos.¹⁰³

La relación entre *habitare* y *habitus* no se encuentra en nuestro discurso contemporáneo, pertenece al archivo de habitar, justamente, porque el *archivo* se constituye con los discursos que acaban de cesar precisamente de ser los nuestros, nos separa de lo que ya no podemos decir, de lo que cae fuera de nuestra práctica discursiva. El archivo *comienza con el exterior de nuestro propio lenguaje* y nos desune de las continuidades históricas que construimos para vernos con satisfacción, lo que

¹⁰³ Bozzi Ramatis Lima, Adson Cristiano. *Habitar y habitus – un ensayo sobre la dimensión ontológica del acto de habitar*. Revista *arquitectos* año 08, número 10. 2007 <http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitectos/08.091/183>

parece suceder en este caso, cuando habitar y *habitare* se dice que “significan lo mismo” pero su relación con hábito-*habitus* no persiste.

Ya habíamos dicho que entre los filósofos se encuentra una tendencia general de acudir a la enunciación original de un concepto que desarrollan, en griego o latín, incluyendo la *firma* del autor pretérito que le acuñó. Leer un concepto en filosofía contemporánea, generalmente es leer una conexión histórica con uno o varios conceptos pretéritos en los términos de sus autores, y bien que ésta no es la regla absoluta, precisamente, en “habitar” no se cumple. En los discursos que hemos revisado, nadie acude a algún autor antiguo para vincular su enunciación histórica, solo Heidegger vincula *wohnen* y *habitare* en la descripción de Ser-en-el-mundo (Heidegger. 1997, p. 80) sin entrar en detalles al respecto poniendo solo un señalamiento puro de conexión entre palabras distantes. En cuanto a la relación entre habitar-hábito, solo en Illich brota una frase harto llamativa y singular: “Hábito y habitar dicen casi lo mismo” (Illich. 2008, p. 465); después no se menciona algo similar o relacionado, pero tampoco es una frase desconectada pues las “tradiciones” son el modo de gestión histórica para ingresar al arte de habitar para Illich, y al respecto hay mucha participación discursiva de esta idea, pero solo si sustituimos “hábito” por “tradición”. Con estas dos situaciones, de Heidegger e Illich, no podemos afirmar que hay un tesoro escondido y recóndito que todavía persiste casi inconscientemente en estos autores, pues es solo al reunirlos que podemos figurar un rastro de la relación *habitare-habitus*; lo único que sí podemos afirmar es que esa relación ha dejado de ser nuestra y por lo tanto abre el archivo realmente como *archivo* y su análisis consiste, como establecimos siguiendo a Foucault, en buscar qué modo de existencia puede caracterizar a los enunciados independientemente de su enunciación, en el espesor del tiempo en que subsisten, en que están conservados, en que están reactivados y utilizados, en que son también, pero no por un destino originario, olvidados, y hasta eventualmente destruidos.

Entonces, hemos encontrado que “habitar” se construye como “frecuencia de *habitus*” y con esto hemos acudido a los significados lingüísticos de *habitus* con su comparativa con los de ‘hábito’, obteniendo varios sentidos, primero los que corresponden solo al latín: 1) modo de ser (aspecto fisionómico), 2) disposición o cualidad física o moral adquirida, que parece ser su sentido más fuerte; luego el único que es compartido con el castellano: 3) vestido o atavío (insignias); y al final los que corresponden solo a ‘hábito’: 4) modo de proceder adquirido por repetición de actos iguales u originado por tendencias instintivas, 5) procesos de asimilación o dependencia de un organismo a sustancias, drogas o medicamentos. Con esto, presenciemos una dispersión enunciativa complicada, que no ofrece inmediatamente un único sentido de *habitus* que al frecuentarse nos otorgue fácilmente un sentido unificado de *habitare*, y constatamos que esta relación etimológica no participa en su práctica contemporánea, sino que más bien se le despacha con desconfianza. El que la indicación etimológica no participe en la enunciación contemporánea es lo que precisamente pone

de manifiesto al *archivo*, que es la última arista disponible de investigación en la superficie del discurso en que estamos instalados, y el análisis estaría incompleto si no se le considera.

Pasamos entonces, ya a indagar *habitus* en su comportamiento discursivo, un análisis enunciativo-discursivo enfáticamente histórico, y de esta precisión tenemos los siguientes dos parámetros: 1) que en tanto mantenemos el *análisis enunciativo-discursivo*, no indagaremos el término latino *habitus* sino el enunciado “hábito” que concentra la dispersión histórica de su sistema de enunciación en relación a las lenguas castellana y latina, pero que con él podemos hacer seguimiento a las entradas léxicas o palabras que corresponden en otras lenguas, principalmente en griego antiguo, y 2) dejamos de remitirnos solo a la racionalidad contemporánea, pero el análisis inicia desde ella, así que pasaremos por los diferentes sentidos de “hábito” que hemos descrito anteriormente desde los vigentes hasta los más inactuales; en esto, suspendemos analizar el sentido que refiere a “procesos de asimilación o dependencia de un organismo a sustancias, drogas o medicamentos” pues implica el involucramiento de prácticas especializadas correspondientes a la racionalidad contemporánea, como es la medicina, biología o química, y estos no son discursos que participan en nuestro análisis, pero sí podremos volver a convocar a dicho sentido descriptivo solo si el análisis histórico exige su participación. El orden se determina a partir de los sentidos más vigentes hasta aquellos que han dejado de ser los nuestros del archivo, significa que estamos partiendo de una superficie enunciativa inmediata para perforar hacia la distancia histórica. Por tener una denominación adecuada, el siguiente es un *análisis perforativo* del “hábito”, en el que implicaremos dos de los niveles de composición discursiva ya habilitados y pertinentes para lo que sigue: el sentido común en recursos lingüísticos descriptivos y las elaboraciones teóricas de la filosofía, convocando discursos que sean pertinentes en cada caso; al respecto de la filosofía, cabe aclarar, que mantenemos la metodología de análisis enunciativo-discursivo, y por lo tanto, en la convocatoria a autores y obras no nos detendremos en ellos como tales, en su obra en general o sus sistemas, sino solo en la enunciación y comportamiento de “hábito”. Así, con una herramienta de nuestra elaboración para fines específicos sobre “habitar”, en relación con un momento crítico de este enunciado y como último recurso disponible para nuestra investigación, estamos inaugurando aquí la segunda sección de la tesis como *momento heurístico*, que tiene el aspecto para este capítulo, de disponer una herramienta analítica perforadora que se dirige al espacio del discurso, colocándose en el punto específico del enunciado “hábito” iniciando en la superficie de la racionalidad contemporánea y dirigido a perforar hacia el archivo, de forma vertical hacia lo profundo con un objetivo único y por lo tanto el proceder deberá ser ágil, duro y directo. Aquí utilizamos el enunciado entrecomillado implicando que se trata del enunciado en su umbral de existencia con el conjunto de signos que lo señalan “h-á-b-i-t-o” y su traslación en diferentes lenguas. “Hábito” empieza como un concepto vaciado de contenido y perderá las comillas hasta que podamos exponer una noción extraída del archivo que dé cuenta de su comportamiento conceptual general, justo igual a como empezamos el análisis de “habitar”. Con

estas características se entenderá, que nuestro avance solo se detendrá lo necesario en donde encontremos terreno concreto para nuestro análisis, así que, de concreción en concreción de los sentidos de hábito, pasaremos rápidamente por terreno blando hasta encontrar otra concreción. En este proceder perforativo se seguirá el siguiente orden de *sentidos descriptivos* de hábito desde los vigentes hasta los más inactuales y distantes: 1- modo de proceder o conducirse adquirido por repetición de actos iguales u originado por tendencias instintivas, 2- disposición o cualidad física o moral adquirida, 3- vestido o atavío, y finalmente, 4- modo de ser (aspecto fisionómico). Empezamos pues, la perforación.

3.1.1.- Hábito-costumbre

El sentido de “hábito” definido en el diccionario como “modo de proceder o conducirse adquirido por repetición de actos iguales u originado por tendencias instintivas”, tiene la tendencia común a intercambiarse por “costumbre” en casi todos los contextos. La definición de costumbre en el Diccionario de la RAE ya establece esto cuando inicialmente se le define por “hábito”:

costumbre. (Del lat. **cosuetumen*, por *consuetudo*, *-inis*). 1. f. Hábito, modo habitual de obrar o proceder establecido por tradición o por la repetición de los mismos actos y que puede llegar a adquirir fuerza de precepto.

Esto parece indicar una cierta prescripción a que la costumbre se defina por hábito, sin viceversa. Corresponde etimológicamente en el diccionario español-latín pionero de Nebrija, que se define el castellano *abito costumbre* con *consuetudo*, poniendo justamente la “costumbre” como un tipo de hábito. Entonces, tenemos que en la formación histórica de “hábito”, hay una primera concreción de sentido en hábito-costumbre, que no señalamos con comillas, pero nos estamos refiriendo a él, siempre como enunciado. Este hábito-costumbre ha predominado en su tratamiento para numerosos filósofos de la filosofía llamada moderna.

En la época moderna se ha tendido a dar a la noción de hábito un sentido a la vez psicológico y gnoseológico. Tal sucede, por ejemplo, en Locke y en Hume. El sentido psicológico predomina en Locke, quien escribe que “ese poder [potencia] o habilidad en el hombre de hacer cualquier cosa, cuando ha sido adquirido mediante frecuente ejecución de la misma cosa, es la idea que llamamos hábito, la cual cuando va hacia adelante y está dispuesta en cualquier ocasión a convertirse en acción se llama disposición” (Essay, II xxii 10). Hay, en cambio, un cierto predominio de lo gnoseológico en Hume, ... “todas las inferencias de la experiencia... son efectos de la costumbre, no del razonamiento”. “La costumbre [el hábito] es, pues, el gran guía de la vida humana.” (...) Los sensualistas (Condillac), los filósofos del sentido común

y los ideólogos se ocuparon a menudo de la cuestión del hábito, casi siempre en sentido psicológico.¹⁰⁴

Estamos instalados en un hábito-costumbre con una extensión *psicológica* que estaría relacionada con la frecuente ejecución de conductas o haceres que llegan a adquirirse en el hombre, y que una vez afianzadas pueden llegar a constituir acciones dispuestas a realizarse en cualquier ocasión, y su extensión *gnoseológica* estaría relacionada con la frecuente repetición de experiencias que al imprimirse o asociarse inferencialmente dan lugar al conocimiento. Nuestro análisis encuentra enunciados que se repiten, no por su literalidad, sino por la función que desempeñan en una coexistencia de conceptos con la que se describe el hábito-costumbre: *supone* ejecución de “actos”, “inferencias”, “experiencia” o “tendencias instintivas”; luego desarrolla una *actuación* de “repetición” o “frecuencia”; *produce* la “adquisición” de la misma “costumbre” como algo que “va hacia adelante” o “guía”; y finalmente, se *afianza* o “establece” como “disposición” y “conocimiento”, que una vez afianzado en cualquier caso se ejerce en “cualquier ocasión”. Tenemos una primera *estructuración para organización de conceptos* en *supone-actúa-produce-afianza* donde cada enunciado funcional convoca enunciados que aúnan cuatro conjuntos semánticos. Por otro lado, tenemos que su *sujeto* solo es “hombre” en general y como individuo; su *objeto* es propiamente la “costumbre” en tanto “operación reiterada de actos” que reúne otros enunciados equivalentes “modo de proceder o conducirse”, “conductas”, “obrar”, “hacer”, “poder”, “habilidad”. La *temática* principal está en “la repetición de actos que se adquiere y se afianza”, considerada como “gran guía de la vida humana” y “habilidad en el hombre de hacer cualquier cosa”. Ambos autores, Locke y Hume, enuncian “hábito” en su lengua propia como *habit* y *custom*, las palabras inglesas para ‘hábito’ y ‘costumbre’.

Así de simple, dejamos hasta aquí el inicio de la perforación en el sentido inmediatamente concreto de hábito-costumbre con el primer apunte de sus características que podemos expresar en la siguiente frase sintética, “*como costumbre, son conductas adquiridas por repetición de actos o tendencias instintivas, que pueden llegar a disponer el conocimiento y comportamiento del hombre individual*”, que corresponde claramente con la guía de sentido descriptivo en “modo de proceder o conducirse adquirido por repetición de actos iguales u originado por tendencias instintivas”. Ahora pasamos al segundo tema.

¹⁰⁴ Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Tomo I. Editorial Sudamericana. 5ta. Edición. Buenos Aires. 1964. p. 796

3.1.2.- Hábito-disposición

El segundo sentido descriptivo de hábito como “*disposición* o cualidad física o moral adquirida” tiene continuidad con la referencia en el decir de Locke respecto a que el hábito-costumbre se puede afianzar en una disposición. Tomando en cuenta que el hábito-costumbre es enunciado predominantemente en la modernidad, vamos a toda velocidad a la alta edad media para dar con el sentido descriptivo que analizamos aquí, encontrando a Tomás de Aquino que escribe originalmente en latín, por lo que enuncia propiamente *habitus*.

La palabra *hábito* procede del verbo haber, del cual deriva en un doble sentido: bien en cuanto el hombre o cualquier cosa *tiene algo*, o bien en cuanto una cosa se ha de un modo determinado *en sí misma o respecto* de otra. (...) –tomando el segundo sentido– como ese modo de haberse se debe a alguna cualidad, en esa acepción el hábito es una cierta cualidad, del cual dice Aristóteles, en el libro *Metaphys.*, que *el hábito es una disposición por la cual el sujeto está bien o mal dispuesto en sí mismo, o en relación con otra cosa, al modo como es un cierto hábito la salud.*¹⁰⁵

Cuando “hábito” tiene dos sentidos, aquí solo nos vamos a concentrar en el segundo como “tenerse a sí-mismo” que se enuncia en latín de varias formas, *se habere* o *modus se habendi*, “haberse” como tenerse, o “modo en que se haya” como el modo en que uno se tiene a sí-mismo. Aquino establece propiamente una equivalencia enunciativa inmediata: “hábito es una disposición” y otra un poco más distante en “hábito es una cierta cualidad”, por lo que tenemos *cualidad* y *disposición* como equivalentes de este sentido de “hábito” encontrando que se intercambian entre sí. Mantenemos, no obstante, hábito-disposición como la segunda concreción de su sentido, pues “disposición” es el sentido descriptivo que nos ha guiado hasta aquí desde la indicación etimológica y cualidad solo corresponde al discurso que aquí analizamos y a su tradición.

Inmediatamente hay una duplicidad de sentido cuando el sujeto está bien/mal dispuesto en relación consigo mismo u otra cosa. Con este eje del bien/mal, tenemos un discurso y un periodo histórico en que el comportamiento mítico domina el discurso, en referencia al enunciado “Dios” que, por dominante, se le relaciona necesariamente con el hábito.

Dios infunde algunos hábitos en el hombre ... porque hay hábitos que disponen bien al hombre en orden a un fin que excede las facultades de la naturaleza humana, como es la última y perfecta bienaventuranza del hombre... De este modo concedió a los Apóstoles la ciencia de las Escrituras y de todas las lenguas, que los hombres pueden adquirir por el estudio o la práctica, aunque no tan perfectamente.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Tomás de Aquino, *STh*, I-II, q. 49, a. 1, c. (pp. 380-381 en tal edición)

¹⁰⁶ Tomás de Aquino, *STh*, I-II, q. 49, a. 4, c. (p. 399)

Con esto podemos recuperar que el “bien”, lo “último” y lo “perfecto” es propiamente aquello relacionado con “Dios”, y de forma menor, “el hábito es ciertamente una perfección”¹⁰⁷. Señalamos aquí la participación del componente mítico de forma predominante, debido a que ya antes hemos discriminado incluir este componente para nuestro análisis, solo dejamos aquí su constancia.

El hábito es definido por Santo Tomás como “una cualidad, por sí misma estable y difícil de remover, que tiene por fin asistir a la operación de una facultad y facilitar tal operación” ... El hábito supone la facultad que lo posee y, además, la operación u operaciones de esta facultad. El hábito por sí mismo no ejecuta operaciones; se limita a “facilitarlas”.¹⁰⁸

Aunque se dice en la cita inicial que el “tenerse a sí-mismo” es del hombre o cualquier cosa, tenemos que el hábito-disposición se encadena mayormente a “hombre”, pues es a quien se le presuponen facultades y su operación; entonces su papel es el de asistirles o facilitarlas.

Como sucede que los actos crecen multiplicándose, también sucede que un mismo acto crece intensificándose. Ahora bien, con la multiplicación de los actos se engendra el hábito. Luego también si se intensifica mucho el mismo acto podrá engendrar el hábito. ... [por ej.] el hábito de virtud no puede ser engendrado por un solo acto, sino por muchos.¹⁰⁹

De la suposición del ejercicio de muchos actos, el hábito-disposición se da como crecimiento, multiplicación e intensificación de éstos y tenemos una primera acepción en “virtud”.

...los hábitos son ciertas disposiciones de aquello que está en potencia para algo, bien sea en orden a la naturaleza, bien sea en orden a la operación o fin de la naturaleza. Si nos referimos a aquellos hábitos que son disposiciones en orden a la naturaleza, es manifiesto que puede haber muchos en el mismo sujeto, ya que las partes de un mismo sujeto pueden tomarse de distinto modo, y según la disposición de las mismas resultan los hábitos. Así, si tomamos los humores del cuerpo humano, en cuanto dispuestos conforme a la naturaleza humana, resulta el hábito o disposición de la salud; si tomamos las partes semejantes, como los nervios, los huesos y las carnes, su disposición en orden a la naturaleza nos da la fortaleza o la debilidad; si nos fijamos en los miembros, como las manos, los pies y demás, su disposición conveniente a la naturaleza constituye la belleza. Y así se dan muchos hábitos o disposiciones en el mismo sujeto.¹¹⁰

Ahora, este hábito también supone “potencia”, “naturaleza”, “operación” del hombre y su “cuerpo”, y en particular de este, presupone también sus “humores”, “partes” como manos, pies, huesos, nervios

¹⁰⁷ Tomás de Aquino, *STh*, I-II, q. 52, a. 1, c. (p. 402)

¹⁰⁸ Ferrater Mora, José. *Op. Cit.* p. 795

¹⁰⁹ Tomás de Aquino, *STh*, I-II, q. 51, a. 3, *videtur y corpus.* (p. 398)

¹¹⁰ Tomás de Aquino, *STh*, I-II, q. 54, a. 1, c. (p. 410)

y carnes; en la presencia ya de los hábitos puede haber muchos de ellos en un mismo sujeto, en correspondencia con sus partes, por lo que también se dan como acumulación.

Con lo anterior, describiremos las características del hábito-disposición, empezando con confirmar el encadenamiento dominante al *sujeto* “hombre” que será enunciado también como “sujeto”. Su *objeto*, viene a ser “disposición” en tanto “crecimiento-multiplicación-intensificación-acumulación de actos” que por ser un tipo de “cualidad” también éste le objetiva, los que en cada caso refieren a un “tenerse a sí-mismo”. En la consideración de que este discurso medieval es antecedente para la filosofía moderna, resulta congruente que la *estructura organizativa de conceptos* sea semejante a la destacada en el tema anterior: inicia *suponiendo* un gran número de enunciados, “dios”, “alma”, “bien/mal”, “sujeto/cosas”, “naturaleza”, “potencia”, pero los que se ponen en ejercicio directo aquí son “muchos actos”, “facultad” y su “operación”, “cuerpo humano” y sus “partes” generales como extremidades y recónditas como nervios; luego desarrolla una *actuación* de “crecimiento”, “multiplicación”, “intensificación” y “acumulación”, que por ser tan variadas vamos a concentrarlas en la actuación de “complejización”; *produce* o “engendra” la misma “disposición” que es “asistencia” y el “facilitar” aquello que supone en ejercicio directo; y se *afianza* como “determinación”, “estable”, “difícil de remover” y “perfección”. Aunque los enunciados que se articulan ahora son ahora más numerosos, encajan en el conjunto de significado de cada función. En la *temática* persisten los enunciados resumidos en la “complejización” de su actuación, al tiempo de ser una propiedad de la “naturaleza humana” descrita con las diferentes presentaciones que abarcan todas las actividades humanas desde las de su cuerpo hasta las que son infundidas directamente por “Dios”: conocimiento, justicia, salud, medicina, belleza, virtudes, vicios, escritura, idiomas, arte, oficios, etcétera. Ahora que hemos perforado hasta aquí, tenemos una continuidad de sentido entre las dos primeras concreciones. La frase que puede resumir este sentido concreto es: “*como disposición, es el tenerse a sí-mismo asistiendo la operación de facultades y del cuerpo mediante la complejización de actos, para la determinación-estabilización-perfección del hombre*”.

Con el hábito-disposición ya estamos instalados en un dominio temporal alejado del nuestro y empezamos a tener constancia de que la enunciación deja de ser la nuestra, principalmente porque *habitus* en su uso latino tiene su sentido más fuerte como *disposición* cuando esta es la traducción castellana del latín en el diccionario de Nebrija y por esto mismo es que elegimos este término para figurar su enunciado. Posterior a Nebrija, ese sentido se debilita históricamente hasta que el actual diccionario de la RAE ya no lo incluye. El sentido más vigente de “hábito” como “costumbre” rastreado en *consuetudo* tiene una relación efectiva con *habitus* como “disposición”, pues comportan la misma organización estructural de conceptos, estableciendo entre ellos una gradación de su sujeto y objetivación cuando hábito-costumbre refiere a las conductas individuales que pueden llegar a establecer un hábito-disposición, el que refiere a cualquier actividad generalizable del hombre. Esta

perforación analítica deja ver entre estos dos sentidos de hábito una *presentación escalar* en tanto que el hábito-costumbre individual puede llegar a ser hábito-disposición general humano.

3.1.3.- Hábito-vestido

El tercer sentido descriptivo de “hábito” es “vestido o atavío”, que nos enfrenta a un sentido histórico apenas vigente en el habla común actual y ya en desuso por la filosofía. La acepción de “vestido” en *habitus* se comparte también con términos latinos *vestis*, *habitu* y *habitum* los que en su conjunto tienen sentido de vestimenta en general, que para el castellano se asimiló y redujo a dos vestimentas, la religiosa y la militar, pero es la primera la que se difunde corrientemente en el sentido común dentro del campo de la paremia o dicho popular como en “el hábito no hace al monje”, u otros recogidos en el diccionario de la RAE:

“Ahorcar los hábitos”

1. loc. Dejar el ministerio o los estudios eclesiásticos para tomar otro destino o profesión. 2. loc. verb. coloq. Cambiar de carrera, profesión u oficio.

“Tomar el hábito”

1. loc.

verb. Ingresar con las formalidades correspondientes en una orden militar o religiosa.

En el dicho popular, “hábito” como “vestimenta” toma el significado de algo así como “aspecto”: “tomar el hábito” y “ahorcar los hábitos” refieren al cambio de actividad en el sentido de adquirir un nuevo aspecto, y “el hábito no hace al monje” refiere a que al cambiar de aspecto no se cambia lo que uno es. Al respecto de este segundo dicho popular, no podemos decir algo como el “hábito sí hace al monje”, queriendo racionalizar “hábito” con el sentido de costumbre en algo coherente, como “la costumbre de conducirse como monje sí hace al monje”, en un sentido análogo a aquel otro dicho que dice “la práctica hace al maestro”. Aunque pueda ser coherente, la paremia consiste en que su sentido es concreto y siempre el mismo, que no se deduce por el significado de las palabras que lo componen. De esta manera el dicho se refiere única y exclusivamente a que el uso de una vestimenta no licencia a una persona para acreditar una denominación de práctica especializada, así como usar una bata blanca no hace al médico, o un sombrero no hace al charro. Para que el dicho popular haga uso del significado “vestimenta”, es necesario que ese significado sea estricto, y lo es a partir de que *habitus* se ha cristalizado y fosilizado, de “vestimenta en general” a “vestimenta monacal”, pues el castellano usa muchas otras palabras para vestimenta: ropa, indumentaria, atavío, ajuar, traje, trapos, etc. Estamos pues frente a un enunciado que está a punto de dejar de ser el nuestro, que solo tiene un significado actual dentro de una diversidad histórica que ha comportado, y es el dicho popular quien lo mantiene vivo para el habla corriente, además claro, del ámbito religioso y militar.

Con una enunciación apenas viva en el sentido común de “hábito” como vestimenta, pasamos a analizar su participación en el discurso filosófico en el punto que llegamos anteriormente con Aquino, que define dos sentidos de “hábito” como tenerse a sí-mismo y tener algo, diciendo que toma ese doble sentido de Aristóteles, así que vamos a citar directamente a este segundo que precisamente usa “vestido” para ejemplificar el sentido de “tener algo”.

HABITO

«Posesión», o «estado», o «hábito» se llama, en un sentido, ese a modo de acto que es peculiar del que posee algo y de lo poseído por él y que es a manera de una acción o movimiento. (En efecto, cuando algo produce y algo es producido, se da entremedias la «producción». Pues del mismo modo se da la «posesión» entre el que posee un vestido y el vestido poseído.) Es, ciertamente, obvio que no es posible poseer tal posesión (y es que se incurriría en un proceso infinito si fuera posible poseer la posesión de lo poseído).

(nota 71) Héxis. Usualmente se traduce como «hábito», lo cual resulta coherente con su vinculación con el verbo *échein* (tener, haber. poseer). En muchos contextos resulta preferible, sin embargo, traducirlo como «estado». (Met L. V 1022b p. 249)

Tanto para Aristóteles como para Aquino, este sentido es el primero de los dos que tiene hábito; del *habitus* que escribe Aquino, lo traduce por *héxis* que escribe Aristóteles, el que no se traduce solo por los latín y castellano que estamos siguiendo, sino que históricamente, los traductores de los textos de Aristóteles prefieren traducirlo más bien por “estado” (está vestido, está armado), “posesión” (tener puesto, vestirse) o “modo de ser”, estas tres traducciones oscilan y se intercambian según el sentido del texto que se lea lo que hace un tanto más difícil su localización, pero nunca significa directamente “vestido”, aunque Aristóteles lo haya utilizado a modo de ejemplo. De tal manera que ‘hábito’ como vestido y mayormente como costumbre, vincula hacia *habitus* más amplio como vestido, disposición y modo de ser, y luego a *héxis* todavía más amplio como estado, posesión y modo de ser. Vemos que el objeto de este enunciado se ha ido afinando y concretando históricamente cada vez en sentidos más precisos y delimitados para llegar a nuestro actual uso: ha ido consolidándose mediante un proceso histórico de *cierre de rejillas de especificación del enunciado*. Tenemos entonces el hilo en una actual enunciación marginal de ‘hábito’ como “vestido del religioso”, que vincula a la tradición aristotélica con *habitus* en el medievo y con el griego antiguo *héxis* como “tener algo” dentro de un vasto sentido de “estado, posesión, modo de ser”. Con esto preguntamos, ¿dónde se puede encontrar un desarrollo filosófico que relacione el “tener algo”, “hábito” y “vestido”, en referencia a la vinculación de tres lenguas distintas en un periodo histórico mayor a dos mil años, que se condensan en el enunciado hábito-vestido?

Encontramos la disputación 53 de las *Disputaciones metafísicas* escritas en 1597 por el jesuita español Francisco Suárez, como un discurso posicionado entre el actual ‘hábito’ y el antiguo *héxis*,

escribiendo en latín y enunciando *habitus* pero siendo parte de la lengua española por su lugar de origen; y que va a hacer una elaboración teórica original para precisar determinadamente “habito” como “vestido”. Instalado posterior a Tomás de Aquino, todavía en la tradición aristotélica medieval, Suárez pone en grado supremo el tratamiento sobre las categorías que es una lista de enunciados superiores legadas de Aristóteles; sin embargo, Aristóteles mismo no guarda una lista de categorías única y unánime en sus textos y ocurre para “hábito” que participa en unas sí y en otras no, por lo que no es unánime como categorial¹¹¹, lo que se sigue en una variación para los diferentes autores aristotélicos durante siglos; el hábito-categorial participa como *elemento brumoso histórico-discursivo*. Esta brumosidad representa una coyuntura, de la que Suárez escribe despojándolo de todo sentido categorial posible de asociársele dentro de la tradición aristotélica. Esto solo ocurre cuando Suárez es parte de la tradición aristotélica-católica como el discurso teórico de mayor autoridad de su tiempo y dentro de él, asciende a figura de autoridad¹¹², siendo parte de la orden jesuita dentro de la expansión colonialista de España, que es la nación hegemónica en el mundo del siglo XVI y pionera en la colonización cultural en sus territorios dominados de América, con lo que tiene un dominio cultural en Europa misma, lo que es precisamente la razón de la autoridad y difusión internacional del discurso de este autor, y el por qué aparece como referencia predominante en los albores de la filosofía moderna.¹¹³ Esta *acumulación y concentración de autoridad* en el autor opera

¹¹¹ Las categorías van a constituir varios problemas históricos-filosóficos donde uno de ellos es precisamente su número variable. “Aristóteles da varias listas de éstas. La más conocida es la que aparece en *Cat.*, IV i b 26 [que consta de diez categorías: 1. Substancia, 2. Cantidad, 3. Cualidad, 4. Relación, 5. Lugar, 6. Tiempo, 7. Situación, 8. Hábito, 9. Acción, 10. Pasión]... Otra lista también de 10 categorías... aparece en *Top.*, IX 103 b 23. Y otra lista, de 8 categorías [las 10 originales menos *situación* y *hábito*], es presentada en *Phys.*, V 225 b 5-9. Esto parece dar a entender que el Estagirita no consideraba la lista de las categorías como fijada de una vez para siempre y que en principio podía descubrirse que una categoría era reductible a la otra, pero algunos autores no admiten esta interpretación y suponen que las categorías son y deben ser precisamente las *diez* indicadas.” En: Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Tomo 1 A-K. Editorial Sudamericana. 5ta. Edición. Buenos Aires. 1964. pp. 226-227

¹¹² Francisco Suárez (1548-1617) jesuita teólogo, filósofo y jurista español, desarrolló su propio sistema con gran influencia del sistema Tomista; adquirió autoridad en la iglesia y en la educación formal de su tiempo (fue nombrado Doctor Eximius) hasta que fue proscrito por el Rey de España Carlos III en 1767; sus ideas sobre la autoridad contradecían el origen divino de la Realeza.

¹¹³ “Leibniz se graduó en Leipzig presentando una tesis *Sobre el principio de individuación*, inspirada totalmente en Suárez; Descartes, Schopenhauer, Spinoza, Wolff, Vico, Berkeley, Hume se refieren muchas veces a sus lecturas de las *Disputationes Metaphysicae*, que dejan huellas en sus respectivos sistemas. Y, lo que es más significativo aún, el español Suárez, católico y jesuita —y no por cierto sospechoso de heterodoxia, sino llamado *doctor eximio* por el Sumo Pontífice— imperó entonces como único maestro de metafísica en las aulas de la Reforma luterana, desplazando al mismo Melanchton (...) ¿No dice nada el hecho de que, entre 1597 y 1636, las *Disputationes Metaphysicae*, a pesar de su ingente mole capaz de detener al editor más valiente, alcanzan la cifra “record” de *diecisiete ediciones* en toda Europa, católica y protestante, desde Venecia y Salamanca hasta París, Ginebra, Maguncia, Colonia . . .?”. En: Bergadá, María Mercedes. *El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna*. Tomo 3, Actas del primer congreso nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina. 1949. pp 1921.

discursivamente, tanto para descategorizar el “hábito” textualmente, como para que esa operación tenga efectos históricos. En este sentido, lo primero que salta a la vista en este discurso es su *esquema retórico autoritario*, que se presenta en el discurso mismo de forma *sentenciosa* en *argumentación reiterativa y circular* repitiendo varias veces lo dicho, así como un constante *juego acomodaticio de referencias*, en que a veces se apela a algún autor y luego se le quita validez apelando igual a otro autor o al habla corriente, para después quitarles validez a uno u otra, juego que se desarrolla en función de la descategorización que ejerce. Como ya se dijo, este esquema retórico autoritario se sigue en el discurso mismo y será identificable en las citas que serán utilizadas aquí, como queda ejemplificado a continuación:

Por la explicación misma queda prácticamente probado con suficiencia que esto es así, puesto que todo esto se comprende fácilmente y basta para la verdad y uso común de estas denominaciones, y lo que se añada además de esto no es inteligible. ...cosa en que todos están de acuerdo, y, sin embargo, no es posible pensar en él ningún modo de este tipo que resulte verosímil.¹¹⁴

La autoridad del autor, concentrada y adquirida histórico-socialmente que opera discursivamente para la descategorización del “hábito” categorial brumoso, es posible solo siendo parte de la empresa colonial histórica de España, pues una operación de este tipo no podría ser realizada sino a través de un individuo encumbrado en la cúpula de un proyecto histórico-global hegemónico. La descategorización es relevante en la tradición aristotélica, pero en nuestro análisis del discurso, esta operación consiste en una *disminución enunciativa-discursiva* que coincide en el *cierre de rejillas de especificación* de “hábito” en el habla cotidiana histórica: *habitus* dice “vestido” para el latín corriente que es también otra condicionante de la operación suareciana y que él mismo reconoce, “pues ya, en el uso más común, hábito significa más bien el vestido mismo”. (F. Suárez., *Disput. Metafís.*, D. 53, S. Primera, n. 6 p. 381)

Con estas cuatro características contextuales: el cierre histórico de rejillas de especificación del enunciado, la brumosidad discursiva histórica del hábito categorial, la acumulación y la concentración de autoridad hegemónica discursivo-histórico-global-colonial ejercida retóricamente, tenemos la coyuntura que reúne singulares y sorprendentes *condiciones supradiscursivas* posibilitando la disminución del hábito-categorial al hábito-vestido, como paso inicial de la *desactivación teórico-histórica del enunciado* para llegar a que el tratamiento categorial de hábito pierda presencia hasta casi desaparecer en nuestros días.¹¹⁵ Una vez expuesta la magnitud de esta operación, veamos en qué consiste.

¹¹⁴ F. Suárez., *Disput. Metafís.*, D. 53, S. Primera, n. 3 (p. 379)

¹¹⁵ La constancia de esta desactivación posterior a Suárez está en que se siguió hablando de categorías, sustancias, cualidades, etcétera, pero ya no del hábito-categorial sino solo de sus sentidos de disposición y costumbre;

El asunto formal está en quitarle el grado de categoría ¹¹⁶ a “hábito” para dejarlo como “predicamento”, como una palabra más de las que se dicen cotidianamente y que en realidad *deriva* de las categorías estrictas pues “no todas las denominaciones de los predicamentos de *categorías* se toman de verdaderas *categorías*, sino que algunas se pueden tomar de una sustancia en cuanto denomina *categorialmente* a otra.” (F. Suárez., *Disput. Metafís.*, D. 53, S. Primera, n. 7 p. 381). Con esto, establece que hábito se ha tomado como categorial, pero son otras categorías las que le denominan y van a ser puntualmente la sustancia, el lugar y la relación; hábito es más bien un predicamento. Si el hábito-vestido se vuelve un *irrelevante filosófico* y deriva de las categorías, el término ‘hábito’ como tal sí mantiene relevancia en tanto “considerada cuasi sustantivamente y a modo de un nombre abstracto, esta palabra significa una especie de cualidad” (F. Suárez., *Disput. Metafís.*, D. 53, S. Primera, n. 6 p. 381), refiriéndose aquí al hábito-disposición que deriva de la categoría de cualidad, exactamente como la desarrolla Aquino, como el que corresponde al término ‘hábito’ de forma precisa y así se establece una *subordinación enunciativa* del hábito-vestido al hábito-disposición. Pero “aquí vamos a tratar de otro significado que se piensa que constituye *una peculiar categoría*” (F. Suárez., *Disput. Metafís.*, D. 53, p. 377). Esto que “se piensa”, refiere a quienes sostienen que el hábito-vestido sí es una categoría y se la despacha como “opiniones de poca monta”, para decir que *únicamente* queda tratar la opinión que indica Gilberto Porretano (1070-1154), la se lee en una frase y es la única que le cita, “*El hábito consiste en el contacto adyacente entre el cuerpo y lo que está alrededor del cuerpo. ...Y esta sentencia se puede confirmar por Aristóteles...*” (F. Suárez., *Disput. Metafís.*, D. 53, S. Primera, n. 2 p. 378). La cita de Aristóteles que confirma esto pertenece a la cita utilizada antes al principio del tema y que vamos a retomar de forma parafraseada como: «*hábito*» es ese a modo de acto que se da entre el que posee un vestido y el vestido poseído. Tenemos pues que “hábito” se entiende como a modo de acto por Aristóteles y se pretende que confirma la opinión de Gilberto de que “hábito” es un *contacto adyacente*, para que al final “hábito” sea establecido como *vestido*; este trayecto de tres diferentes objetivaciones de “hábito” expone resumidamente su disminución, la que se sentencia en la siguiente frase: “...hay que afirmar que la forma de este predicamento es meramente extrínseca...” (F. Suárez., *Disput. Metafís.*, D. 53, S. Primera, n. 3 p. 378).

evidentemente no se puede citar la ausencia de este sentido en los filósofos posteriores, sin embargo, algunos autores actuales seguidores de la tradición aristotélica lo dicen claramente: “No es de extrañar que a partir de Suárez se relegara al más absoluto de los olvidos esta categoría aristotélica.” En: Cruz Cruz, Juan. *Haber y Habitar, determinación y alcance del haber categorial*. U. de Navarra, España, 2008. p. 762-763 “Sin embargo, en los autores representativos de la filosofía moderna y contemporánea este tema está perdido.” En: Sellés, Juan Fernando. *Hábitos y virtud (I)*. Universidad de Navarra; cuadernos de Anuario Filosófico no. 65. Pamplona. España. 1999. p. 40

¹¹⁶ Suárez escribe textualmente “accidente”, pero vamos a guardar la correspondencia con “categoría” señalándola en cursivas, para mantener el hilo con esta palabra que ya utilizamos desde la página anterior.

La *sentencia de extrínseco* significa que el hábito es exterior, inesencial y accesorio para su sujeto, y es por esto que equivocadamente “se piensa” que hábito es categoría; en este sentido lo extrínseco corresponde con el predicamento, y por oposición, lo intrínseco corresponde con la categoría. Esta sentencia tiene tal forma, pues el discurso inicia concediendo aparentemente a Aristóteles pues “según su parecer el hábito no es el vestido... [pero en el siguiente párrafo se dice] ...hay que afirmar que [el hábito] es meramente extrínseco, por ejemplo el vestido” (F. Suárez., *Disput. Metafís.*, D. 53, S. Primera, n. 2 p. 378); esta contradicción directa con Aristóteles es autoridad habilitada histórica y supradiscursivamente para que sea en forma sentencial, y a partir de la sentencia se inicia un desarrollo que la tratará formalmente como categoría como la única plataforma desde donde se le puede disminuir a predicamento extrínseco y subordinado.

Se clarifica comenzando por explicar en este predicamento los cuatro elementos que intervienen en las demás *categorías*, a saber, la forma o lo abstracto, el sujeto de la forma, la unión y lo concreto o el compuesto que de ello resulta. (F. Suárez., *Disput. Metafís.*, D. 53, S. Primera, n. 3 p. 378)

Para describir la serie de relaciones enunciativas y comportamientos discursivos que atraviesan el hábito-vestido, vamos a poner en relación los cuatro elementos usados por Suárez con cuatro elementos correspondientes de la frase paráfrasis de Aristóteles: *la forma o lo abstracto* con la frase completa de Aristóteles, *el sujeto de la forma* con “el que posee”, *la unión* con “entre (el que posee y lo poseído)”, y lo *concreto o el compuesto que resulta* con “ese a modo de acto entre [los dos términos]”. Empecemos con este último elemento.

En referencia a lo dicho por Aristóteles de que el hábito es primeramente un modo de acto entre los dos términos implicados, Suárez identifica que el hábito resulta como un *compuesto* que se expresa incomplejamente en “lo vestido”, el cual no es un “modo de acto” o “acto pleno” sino una estricta relación de posesión, donde *relación* es una categoría y como tal, de ella deriva el predicamento que se está formando. Entre los dos términos poseedor y poseído, no hay hábito como modo de acto, lo que hay es una relación de posesión:

Con ello se comprende también la equivocidad que tiene lugar en esta palabra *hábito*; en efecto, a veces significa una mera denominación pasiva derivada del hecho de tener (*habendo*), cualquiera que sea el modo de tener la cosa, y en este sentido no pertenece determinadamente a ninguna *categoría*, puesto que no expresa más que la denominación del término de una relación, pues todo lo que es poseído o de cualquier modo es tenido puede llamarse hábito en ese sentido. (F. Suárez., *Disput. Metafís.*, D. 53, S. Primera, n. 6 p. 381)

Aquí se va a deponer *habitus* frente a *habendo* (el hecho de tener) que corrige el “equivoco” de pretender hábito como categoría; ambos derivan de *habere* (tener) que “a veces significa indiferentemente cualquier relación entre la cosa que tiene y la tenida... que se denomina *tenido* (al

vestido) como término de una relación de dominio o posesión...” (F. Suárez., *Disput. Metafís.*, D. 53, S. Primera, n. 4 p. 380). Esto permite ver que para Suárez el *habere* establece una relación de dominio vertical, pues lo ejemplifica con que el todo tiene partes, y el sujeto accidentes, y que el padre tiene un hijo, y el señor un siervo. Si el hábito-vestido es solo una relación de posesión, aquí le intercepta el habla corriente, donde se dice que un hombre está *vestido* o arreglado, implicando una situación pasiva del sujeto, mientras que en referencia al vestido se dice corrientemente *que viste al hombre*, implicando una denominación activa de la cosa; pero, cuando Suárez apela a la categoría “relación” solo como dominio que define al *habere*, es plataforma para establecer lo contrario de lo dicho anteriormente, “porque el hombre es denominado activamente como el que *tiene* el vestido, mientras que el vestido es calificado pasivamente como *tenido*... Y aquí acaso tiene su origen que la forma de este predicamento haya sido denominada hábito (tenido).” (F. Suárez., *Disput. Metafís.*, D. 53, S. Primera, n. 4 p. 380). Esta contradicción al habla corriente transforma al sujeto de pasivo a *activo* y al vestido tenido de activo como *pasivo*, y así en función de su raíz *habere*-tener como posesión, se articulan *duplas en relación de dominio* ya establecidas desde antes entre categoría y predicamento, disposición y hábito-vestido, intrínseco y extrínseco, sujeto y cosa, a las que se les suma ahora correspondientemente, activo y pasivo. Por supuesto, la “dominación” que articula el discurso está en directa conexión la supradiscursividad del proyecto hegemónico histórico-global de la España colonialista y su concreción en un discurso investido de la autoridad dimanada de ese proyecto en Suárez.

Ahora, cuando Aristóteles dice que el hábito se da “entre (el que posee y lo poseído)”, Suárez lo establece como el elemento de la *unión*, que ya fue introducido por la definición de Gilberto en tanto el *contacto adyacente*, que ya tiene un sentido diferente. “...pues, cuando Aristóteles dijo que el hábito es algo medio entre el vestido y quien se viste, no se refirió a la forma de este predicamento, sino a la unión de dicha forma, la que, por razón de claridad, quedaría mejor expresada si se la llamase *tenencia [habitio]*” (F. Suárez., *Disput. Metafís.*, D. 53, S. Primera, n. 4 p. 379). Aquí se redirige el decir de Aristóteles sentenciando que dijo una cosa y no otra, que se refirió a la “unión”, y así establece que el hábito-vestido sucede al vestirse quien se viste, pero no sucede *como un entre* ellos, sino *por la unión* de ellos. El hábito-vestido es una sustancia que rodea el cuerpo y el cuerpo es una sustancia que es rodeada, que solamente están puestos juntos y su unión es más bien una *habitio*, que es otro enunciado que se va a anteponer al *habitus*; “es preciso que entre el vestido y quien lo tiene puesto medie la tenencia... Pero esta tenencia no es más que la unión conveniente del vestido con el hombre ... Por eso esta tenencia tiene mayor proporción con la unión o causalidad formal que con la acción.” (F. Suárez., *Disput. Metafís.*, D. 53, S. Primera, n. 4 p. 380). Si para Aristóteles el hábito puede ser una acción, un modo de acto o un evento real entre posesión y poseedor, aquí se le despoja este sentido cuando se le antepone la “tenencia” al “hábito”.

... del contacto adyacente del vestido no brota ninguna realidad o modo real... y se confirma, porque el hombre puede estar vestido sin mutación por su parte, solo por tener la ropa en contacto adyacente o por tenerla puesta alrededor; ... igual que el hombre puede quedar desnudo de todos sus vestidos, sin que se produzca en él ninguna mutación real, así también podemos concebir que... puede ser aniquilado un hombre vestido, permaneciendo sin modificación sus ropas en el mismo *donde* y en el mismo sitio... (F. Suárez., *Disput. Metafís.*, D. 53, S. Primera, n. 3 p. 379 y n. 5 p. 380)

Esto aúna en las duplas de dominio donde si el hábito se le niega realidad o modo real, resulta ser irreal frente a lo real de las categorías. Suárez reconoce que en el habla corriente se dice que está más vestido el que tiene dos túnicas que el que tiene una sola, pero con la sentencia de extrínseco, se describe que el hábito-vestido no pone nada a quien se viste, pudiendo estar muy vestido, medio vestido, apenas vestido o estar completamente desnudo, sin que suceda algún cambio real en el hombre o en el vestido mismo. Las categorías “sustancia” y “lugar” son los eventos que sí suceden y que ya se han introducido para establecer que de ellas deriva este hábito, el lugar donde las sustancias están en contacto es lo estrictamente real, y de aquí resulta su exposición precisa:

... a este predicamento pertenece toda denominación que provenga de una sustancia que se una a otra solo a modo de ornamento, aunque no se trate propiamente del vestido... -dorado, blanqueado, etc.- pertenecen a este predicamento porque son accidentales, y no corresponden a ningún otro, y además porque tienen una convivencia bastante unívoca con la denominación que el vestido confiere. (F. Suárez., *Disput. Metafís.*, D. 53, S. Segunda, n. 3 p. 382-383)

Así se elabora una nueva constitución para el enunciado, el hábito es el vestido o cualquier ornamento, en tanto se cumple el unirse a un cuerpo, y la razón única para hacerlo es ser un accesorio adorno. El adorno se relaciona directamente con la “hermosura” que, vista a la luz de las categorías, es una cualidad; de manera velada, el hábito-vestido se supedita así a la cualidad donde corresponde el hábito-disposición haciendo más efectiva su *subordinación enunciativa*. La temática principal que sale aquí se refiere a la *locación definitoria* derivada de las categorías de sustancia y lugar, es decir, hábito no sucede entre las sustancias, sino que es una sustancia en el lugar adyacente a otra sustancia, y esa unión extrínseca, “no es más que tener puesto alrededor o tener adyacente el vestido de la manera que sea más conveniente para adornar o cubrir al sujeto.” (F. Suárez., *Disput. Metafís.*, D. 53, S. Primera, n. 3 p. 379).

Ahora pasamos a describir su *sujeto* con relación al que señala Aristóteles como “el que posee un vestido”.

Las cosas inanimadas carecen de hábito... Sto. Tomás da a entender que es el hombre solo, ya que no se viste a las cosas inanimadas, y los demás animales los vistió la naturaleza con pelos, plumas, etc., son vestidos que no pertenecen a este

predicamento, puesto que se trata, como dice Sto. Tomás, de partes integrantes de sus respectivos animales; y solo el hombre, que nace desnudo, recibió la razón, con la que pudiese prepararse vestidos, pareciendo así que este predicamento conviene a los hombres solos. (F. Suárez., *Disput. Metafis.*, D. 53, S. Segunda, n. 1 p. 382)

Siguiendo a Aquino, y conforme a los ejemplos dados anteriormente, Suárez concede que el hombre es el sujeto del hábito-vestido, es el que se viste; la “razón” es el vehículo de la preparación de vestidos que, en tanto cualidad del hombre, aúna indirectamente en la subordinación enunciativa. Sin embargo, el “vestido” viene a cubrir y adornar el cuerpo, con lo que resulta necesario generalizar el sujeto en tanto que el hombre no es el único ser que se cubre y adorna por otra sustancia, pero sí es quien mayormente cubre y adorna otros seres, y entonces:

Por la industria del hombre son dotadas de hábito las cosas animadas y las inanimadas... son adornados y equipados con vestidos, los monos o el caballo... siendo así como vestimos las imágenes... a veces adornamos otras cosas, como las casas, palacios, etc., con cortinas o tapices, que sin duda ofrecen una denominación perteneciente a este predicamento. (F. Suárez., *Disput. Metafis.*, D. 53, S. Segunda, n. 2 p. 382)

Más allá de seguir a Aquino, se añade que otras sustancias son vestidas en tanto el hombre es el sujeto que las viste; sin embargo, el hábito viene a cubrir y adornar cuerpos aún sin la participación del hombre. “Y así, finalmente, viene a resultar que el sujeto de este predicamento puede ser cualquier cuerpo, sobre todo los muy grandes... por más que la tierra en cuanto está adornada de hierbas o de flores parece participar de dicha denominación.” (F. Suárez., *Disput. Metafis.*, D. 53, S. Segunda, n. 3 p. 383). Tenemos pues que la disminución del enunciado es inversamente proporcional a la *expansión dispersa máxima de su sujeto* que recién puede verse en las citas anteriores, pues por sentenciarse extrínseco puede acontecer en cualquier contacto entre muchas sustancias concretas, animadas, inanimadas y hasta la misma tierra, en suma, sujetos innumerables.

Ahora, pasamos ya al cuarto elemento que es su objeto enunciativo, la nueva definición del hábito categorial.

Y en nuestro caso puede significar o el vestido mismo, o la adaptación del vestido a la cosa vestida, y en ese último sentido empleó esta palabra Aristóteles... Más, para evitar la equivocidad, nosotros llamamos a esto tenencia, pues ya, en el uso más común, hábito significa más bien el vestido mismo. (F. Suárez., *Disput. Metafis.*, D. 53, S. Primera, n. 6 p. 381)

El sentido de Aristóteles “entre poseedor/poseído”, se ve como equívoco pues ese “entre” es más bien una *habitio* (tenencia), y la relación que puede haber entre “poseedor y poseído” es más bien un *habendo* (posesión de dominio); si “entre” es *habitio*, el poseedor es el sujeto, y la relación “poseedor/poseído” es *habendo*, entonces, a *habitus* no le queda más que ser lo poseído, el “vestido

mismo". No obstante, su establecimiento es dubitativo si desde el principio ya se considera que "según el parecer de Aristóteles, el hábito no es el vestido" (F. Suárez., *Disput. Metafís.*, D. 53, S. Primera, n. 2 p. 378). Entonces, el vestido no define absolutamente al hábito, pero es su vía de ingreso para expandir su objeto enunciativo cuando se establece que, "podríamos, por razón de mayor claridad, al género supremo mismo no darle el nombre de hábito o de vestido, sino de atavío, y luego dividirlo en vestido propio y en adorno común a las cosas inanimadas en cuanto son tales." (F. Suárez., *Disput. Metafís.*, D. 53, S. Segunda, n. 4 p. 383). Hábito es inmediatamente "vestido" pero su objetivación teórica en "atavío", permite incluir el propio vestido y a cualquier adorno en general, entre los que se mencionan: gorro, zapato, toga, adornos colgantes extrínsecos (cortinas, tapices), adornos unidos de un modo más íntimo como la coloración de cosas en la pintura, o cualquier ornamento. De este modo, tenemos que hábito puede ser tanto las flores que adornan la tierra, como la pintura que adorna diferentes cosas, como todas las indumentarias, inclusive las armas defensivas en tanto atavíos, pero no son así las ofensivas, en tanto que estas son más bien instrumentos. "Hábito" se forma a designar específicamente la "cosa" tenida en dos formas, una *generalización ambigua e irrelevante* por cuanto cada sustancia tiene su nombre propio y "hábito" no las viene a sustituir, y una *fijación estática inerte* cuando "hábito" más bien se va quedar solo como "vestido" en congruencia con su uso cotidiano latino y cuyo significado pervive marginalmente en nuestros días. Así, la frase de Aristóteles "el «hábito» es ese a modo de acto que se da entre el que posee un vestido y el vestido poseído", Suárez la reduce a "el hábito es el vestido". Con esto, llegamos al final de la descripción en este discurso y vamos a exponer resumidamente los elementos obtenidos aquí.

La *disminución enunciativa-discursiva* del hábito categorial a vestido es la operación más importante en la que confluyen todas las relaciones enunciativas y comportamientos discursivos que atraviesan al hábito-vestido para su elaboración disminuida. Al respecto de los comportamientos discursivos, hay que iniciar con las *condiciones supradiscursivas generales*: la *brumosidad histórico-discursiva* del hábito categorial aristotélico y el proceso de *cierre de rejillas de especificación* que desde un amplio significado como *héxis*, que se reduce en *habitus*, hasta llegar a 'hábito' con menor amplitud. Después tenemos las *condiciones supradiscursivas contextuales*: la *acumulación de autoridad* discursiva en el *proyecto histórico-global* de la España colonialista del siglo XVI, que se aterriza en la *concentración de autoridad* en el encumbrado Francisco Suárez instalado en el *discurso teórico hegemónico* de la tradición aristotélica-católica, para la difusión máxima de su discurso a los territorios en que España ejerce su hegemonía. Todo esto opera con *esquemas retóricos autoritarios*, primero como una serie de *redireccionamientos de referencias*, principalmente de Aristóteles y Tomás de Aquino, a los que se les van a redirigir, añadir o contradecir, para elaborar la principal operación enunciativa con la *sentencia de extrínseco*.

Para continuar la descripción de los comportamientos discursivos particulares involucrados directamente en el enunciado, vamos a tomar la frase sintética de Aristóteles que es la base de la disminución:

«Hábito» es ese a modo de acto que se da entre el que posee un vestido y el vestido poseído.

Primero se enrarece su término estableciendo que de sus dos sentidos solo uno participa filosóficamente como una especie de la categoría **cualidad**, lo que lleva a la *subordinación enunciativa* del hábito-vestido bajo aquella y bajo el hábito-disposición, confirmándose cuando la “razón” prepara los vestidos y estos son usados para la “hermosura”, ambas disposiciones-cualidades. En el “ese a modo de acto que se da entre...”, se pospone la enunciación de hábito, y se introduce tener-*habere* como el rector de sentido con la categoría **relación**, solo *dominio vertical* del sujeto activo a la cosa pasiva, pero entre ellos no hay hábito sino un ‘tener’ general (*habendo*) que deriva de la categoría relación. En el “...entre el que posee y el poseído” se depone del hábito, y pertenece más bien a la tenencia (*habito*) como *locación definitoria* que no tiene carácter categorial, es *irreal*, derivado de las categorías **sustancia** y **lugar**. De “...el que posee...” está la sustancia que es sujeto del hábito, el que se dispersa de forma *expansiva máxima* al ser cualquier cuerpo que tiene otro adyacente, desde la tierra misma hasta seres vivos y cosas inanimados, pero es el hombre su sujeto ponderado no solo por vestirse sino por ser quien prepara vestidos para sí, para animales y cosas como imágenes o construcciones. Finalmente, el “... el vestido poseído” es lo único que ya pertenece al hábito, filosóficamente designa dos situaciones, una, se ambigua a cualquier cosa que cubre y adorna, como una *generalización irrelevante*, y dos, se fija como “vestido” de forma *estática* e *inerte* coincidiendo ya con el habla cotidiana. Con el enrarecimiento-postergación-deposición-dispersión-ambiguación/fijación se forma el enunciado “habito”, y pasamos a describir la formación de sus características enunciativas.

Se forma su *objeto* solo como “vestido” cuando su generalización teórica como “adorno” y “atavío” es irrelevante al ser un predicamento extrínseco subordinado. “Vestido” será entonces su semántica latina y castellana, así como su emergencia, su delimitación y especificación, todo al mismo tiempo.

Se forma su *subjetivación* maximizada a cualquier cuerpo, pero mantiene el encadenamiento predominante con el sujeto “hombre” individual que se viste y generalizado por su cualidad de “razón” con la que prepara vestidos. Los sujetos enunciantes, anteriormente habían sido los filósofos de la tradición aristotélica durante cientos de años y en varias lenguas que, tras la descategorización, los filósofos occidentales posteriores ya no enuncian más este hábito como categorial aristotélico. De esta manera, el ámbito institucional de la filosofía es el propiamente habilitado para decir hábito-vestido, cosa que fue proliferante en la antigüedad y hoy permanece reproducido mínimamente por algunos académicos de pocos sectores gremiales universitarios de filosofía aristotélica. Esta *desactivación teórico-histórica* es consecuencia de la disminución, es una renuncia y expulsión de

todo aquello que sea denominado como “extrínseco”, para cederse a otros discursos, principalmente el habla cotidiana. En este sentido, el discurso filosófico afianza su predominio respecto a lo “intrínseco” que en la modernidad el hombre va a recibir mayores rendimientos en sí-mismo ahora que ya aparece como inafectado por las cosas.

Se forma la *organización de conceptos* con la operación del esquema retórico autoritario, para la estricta dependencia y subordinación de hábito con enunciados jerárquicos: primero las categorías de sustancia, cualidad, lugar y relación, en segunda instancia está *habere, habendo y habitio* como enunciados rectores en ese orden, y en tercer lugar, múltiples enunciados van a venir a sustituirle por operación de todos los anteriores destacando tres sentidos principales: “poner en contacto” como recubrir de oro o pintura un cosa, “adornar” como flores en la tierra y “cubrir convenientemente” en el vestirse del sujeto. Aunque en el discurso hay un gran número de enunciados coexistentes que podemos enlistar, todos pertenecen a campos semánticos correspondientes con estos tres sentidos, y sustituyen provisionalmente a hábito hasta que se le fija su objeto como “vestido”. Aquí se involucran técnicas de intervención, como direccionamiento, añadidura y contradicción de las referencias discursivas en Aristóteles y Aquino.

La *identidad y permanencia de los temas* que atraviesan a hábito es la tematización por duplas en relación de dominio como intrínseco/extrínseco, categoría/predicamento, sujeto/cosa, activo/pasivo, real/irreal, los que se aplican en cualidad-disposición/hábito-vestido. Esta estructuración tiene la base del discurso autoritario posibilitado por las condiciones supradiscursivas generales y contextuales, y que es con esa base que la disminución no solo se efectúa textualmente, sino que impacta históricamente al grado de *borrarlo* de la lista de conceptos que serán tratados filosóficamente en las racionalidades moderna y contemporánea. Hay que decir entonces que lo autoritario empieza desde la enunciación cuando su esquema retórico tiene ese comportamiento, pero solo los discursos pueden ser autoritarios cuando hay autoridad discursiva y supradiscursiva que les sustenta y los hace efectivos frente a los demás discursos que se le subordinan efectiva y prácticamente; en el caso de Suárez, se muestra autoritario en sus esquemas retóricos, redireccionamientos, sentencias, etcétera, a partir de ya estar autorizado para hacerlo al inscribirse en la cumbre del discurso de mayor autoridad de su tiempo en la institución católica-aristotélica que se establece hegemónica globalmente a partir del proyecto colonialista y de dominación de la España del siglo XVI. Aunque hay enunciaciones que posterior a la vida de sus autores se vuelven autoridad mayor a la que representaban en su tiempo, en el caso de Suárez, en su tiempo ya era discurso de autoridad que al paso del tiempo se enriqueció hasta que fue proscrito por la misma autoridad que le encumbró en vida y sustentó durante 150 años posterior a su muerte (la monarquía española y jerarquía católica). Así, la autoridad del discurso se empezó a perder desde su proscripción hace 250 años al grado de que hoy ya no es autoridad en ningún campo, quedando vigente solo en ciertos sectores académicos de la filosofía o el derecho, pero desde hace mucho tiempo ya tuvo efectos y

esos están todavía efectuándose, por ejemplo, cuando el hábito categorial desapareció del elenco de conceptos filosóficos hasta nuestros días a partir de él o cuando para nosotros el hábito es una vestimenta.

En resumen, tenemos la formación del enunciado como una cosa extrínseca-pasiva-inerte-estática puesta alrededor del cuerpo, como hábito-vestido que representa aquí la cuarta concreción de sentido. De tal manera que nuestra perforación analítica ha encontrado la ruptura de la continuidad que “disposición” y “costumbre” guardan para hábito, en *supone-actúa-produce-afianza*: el hábito-vestido no afianza nada pues como accidente locativo puede ocurrir o no sin modificar nada en realidad, la actuación y su producción es la misma cosa en el mero contacto local-corporal controlado por el sujeto, y la presuposición de enunciados es absoluta, pero se define propiamente con tres relaciones: cuerpos en contacto, cuerpos con adornos, y el hombre inafectado en sí-mismo con vestidos a su conveniencia. Disminuyéndose así este enunciado, pone al hábito-disposición como el “hábito” estricto de la filosofía y es ese el que desarrollará propiamente hasta dar con su concreción moderna como hábito-costumbre, expulsando lo “extrínseco” y aferrándose a lo “intrínseco” con el hombre en sí-mismo. El hábito-categorial ahora como hábito-vestido, ha perdido su estatuto propio en el discurso al venir a ser sustituido una y otra vez por enunciados jerárquicos de los que se le hace derivar, y de su objetivación fija e inerte persiste hoy su acepción como “vestimenta monacal” en el fosilizado espacio de la paremia, “el hábito no hace al monje”.

Con lo obtenido, no deja de aparecer una vinculación clara con la actual enunciación del “habitar” extraontologizado en el discurso de la arquitectura, que a continuación vamos a describir antes de continuar con nuestro análisis perforativo.

3.1.3.1.- Hábito-edificio: vinculación con la extraontologización

La sentencia de extrínseco atraviesa la constitución de la racionalidad contemporánea, siendo ya solo “vestido” en el habla común y reemplazado en la filosofía moderna por “cualidad”, “disposición” y “costumbre” en la ponderación del hombre como inafectado por las cosas, una separación radical en la que uno y otras no se ponen nada entre sí, no cambian nada entre sí, la constitución del sujeto es indiferente a estar repleto de cosas o bien ninguna; estas situaciones corresponden con el que hoy sea imposible acceder a una vinculación entre hábito y habitar. La arquitectura en necesidad de teorizar su constitución no puede abstraerse de estas condiciones discursivas históricas y mantiene correspondencias con el hábito disminuido, que a continuación vamos a describir.

Cuando el hábito-vestido es mera cosa puesta alrededor del cuerpo y “habitar” es frecuentativo de “hábitos”, podemos construir una perspectiva con estos dos para decir que *habitar es la frecuente adyacencia de cosas alrededor del cuerpo*. Cuando sujeto y cosa solo adyacen extrínsecamente, no tiene que ser necesariamente un contacto físico directo, con lo que es posible considerar al edificio

dentro del hábito-vestido a partir de las paredes y techo rodeando externamente al habitante; pero a diferencia de un trozo de tela que se quita o se pone para rodear al hombre vestido, los edificios están permanentemente alrededor de los hombres, desde el individuo en su morada, hasta la sociedad en ciudades, con lo que esta cosa *frecuentemente adyace* al hombre dando sustento a la frase “el hombre habita”. Siendo así no es necesario analogar o metaforizar vestido y edificio, su vínculo conceptual e histórico es concreto; del “hábito” del discurso suareciano al “edificio” del discurso de la arquitectura, da como resultado el enunciado hábito-edificio. Su correspondencia se puede ver atendiendo la organización de conceptos del hábito-vestido en sus tres órdenes de sentido aplicándose ya al hábito-edificio: “adyacencia”, “cubrir convenientemente” y “adornar”.

En primera instancia, este hábito se *define locativamente* por las categorías de sustancia y lugar, como una “adyacencia” o sus sinónimos (contacto, alrededor, proximidad, unión, etc.), que para el edificio va a corresponder al “alojamiento” o sus sinónimos (cubierto, albergue, guarecimiento, cobijo, etc.) manteniendo el locativo estar-dentro como definición básica de todo edificio. Segundo, el hábito como cosa pasiva en la categoría de relación en *dominio* de la “conveniencia” del sujeto activo, corresponde que la arquitectura defina el edificio que precisamente como “conveniente” o con sus sinónimos (útil, medio, instrumento, uso, etc.) manteniendo la fundamental dependencia al sujeto agente. Y en tercera instancia, cuando este hábito está *subordinado* a la cualidad/disposición, se le denomina “adorno” u “ornamento” en subordinación a la cualidad de “hermosura”, que corresponde con la característica básica del edificio como “bello” y sus sinónimos (estético, emocional, simbólico, etc.). Con estas tres características, podemos observar la formación de su sujeto: primero, el “poner en contacto” remite al sujeto inmediato del hábito por el formalismo de estar-dentro del edificio, el “usuario” como *sujeto formal* que habita; en segunda instancia, al hábito subordinado a la cualidad, corresponde que el edificio dependa de la cualidad de “conocimiento” para construir edificios -que es la definición básica de arquitectura-, al igual que el hombre tiene la “razón” como cualidad para prepararse vestidos, teniendo el *sujeto fundamental* con la cualidad de diseñar y construir el hábito-edificio en el “arquitecto”. Así, tenemos claridad en la constitución doble del sujeto del edificio para la arquitectura: “usuario” y “arquitecto” son sujeto formal y fundamental que expresan, respectivamente, la determinación locativa y subordinada en su correspondencia con el hábito. Con todo esto, ya tenemos elementos para dilucidar la relevancia de este hábito disminuido para la extraontologización del habitar.

Todas estas correspondencias se fundamentan *en la sentencia autoritaria de extrínseco* para el hábito, y retrotraemos los cuatro elementos analíticos aplicados ahora al hábito-edificio: su forma es el edificio mismo, su sujeto formal es el “hombre que habita”, su unión es la adyacencia al cuerpo y lo concreto que resulta de esta unión sería “lo habitado”. Claramente aparece desde el principio “habitar” determinado en vinculación inmediata y condicionada por el edificio, que se expresa de forma concreta como “lo habitado”, y en desdoble, su expresión abstracta sería “lo habitable” que,

reconociendo en esto, ya está operando en el discurso contemporáneo cuando “habitable” es adjetivo base de la adición del sufijo -lidad que construye la cualidad abstracta del edificio: “habitabilidad”, la cualidad de “habitable”. La relación inmediata y condicional entre edificio y habitar se expresa de forma doble que corresponde con el doble sujeto que ya hemos encontrado: su forma concreta “lo habitado” es situación formal del usuario, y su forma abstracta “lo habitable” es conocimiento fundamental del arquitecto. “Habitable” y “habitado” son correspondientemente, las expresiones teórica y práctica de la “habitabilidad” como término técnico arquitectónico. Al relacionar el doble sujeto y la doble expresión de “habitar”, tenemos la constitución preformada de la causa y de la consecuencia del hábito-edificio: antes, está el sujeto fundamental con el conocimiento-cualidad abstracto de lo habitable, ejercido en el acto constructivo que causa al edificio; y después, está el sujeto formal ya habitando concreta y consecuentemente el edificio; en el medio no hay realidad sino la unión material locativa causada por la cosa construida. El pre-establecimiento de aquello que es anterior y posterior de habitar, sin considerarle de forma circunscrita, consiste su *preformación enunciativa* como la sucesión derivativa sujeto-cualidad-acto-cosa-habitar.

La arquitectura toma este habitar preformado y le añade el enunciado “necesidad” solo equiparado con la “cualidad del conocimiento de construir” que es la propia arquitectura; esto significa *la vinculación histórica-discursiva construida* desde la racionalidad moderna con el tratado milenario de Vitruvio y el hábito disminuido de Suárez, para presentar su discurso de forma cerrada y redonda en su operación fáctica global contemporánea, a partir de la simple relación entre “arquitectura” y “necesidad”. Ilustremos esta vinculación histórico-discursiva siguiendo la triple correspondencia conceptual que describimos anteriormente. Cuando la cualidad de razón es el instrumento para la preparación de vestidos, en la arquitectura, como cualidad de conocimiento, se establece su relación con la necesidad más básica de “protección” para construir un cubierto que origina al alojamiento, o sus sinónimos. Tenemos aquí la primera característica vitruviana, *firmitas*, que establece a todo edificio la obligación de funcionar físicamente siendo firme y duradero garantizando el alojamiento-protección que es logrado con el conocimiento de materiales y técnicas constructivas. Cuando la relación de dominio se define por la “conveniencia” del sujeto, en la arquitectura, se corresponde con las necesidades del usuario y del cliente para construir un edificio precisamente funcional y conveniente a sus dos sujetos, lo cual nos da la segunda característica vitruviana, *utilitas*, que establece a todo edificio la obligación de funcionar utilitariamente correspondiendo con las necesidades concretas del usuario y subjetivas del cliente. Y cuando la subordinación a la cualidad hermosura define al hábito como ornamento, en la arquitectura se relaciona con necesidad estética general del usuario y particular del cliente para construir un edificio que adorne el espacio urbano al igual que se le adorna su espacio interior; con lo que tenemos la tercera y última característica vitruviana, *venustas*, que establece a todo edificio la obligación de funcionar estéticamente para emocionar al usuario siendo más que un instrumento útil, y que comunica a su vez un mensaje

requerido por el cliente. Tenemos pues una serie de eventos discursivos triádicos que construyen una vinculación histórico-discursiva entre el hábito-vestido suareciano y el edificio de la arquitectura: *sentido de hábito* adyacer-convenir-adornar, *operación discursiva* locativa-dominación-subordinación, *categorías* de lugar-relación-cualidad, *cualidad* razón-conveniencia-hermosura, *necesidad* de protección-espacial-estética, *triada vitruviana* firmitas-utilitas-venustas, *función* física-utilitaria-estética. Estas triadas se corresponden entre sí dando una múltiple vinculación histórico-discursiva como configuración determinante previa del habitar y su *preformación discursiva* de dependencia reforzada de forma triple en diferentes eventos discursivos.

Con la vinculación triádica histórico-discursiva se aclara el hábito-edificio como derivado de accidentes-cualidades y necesidades-funciones que *preforman el discurso* donde aparece “habitar”, en relaciones *enunciativas preformadas*, inmediatamente derivado del edificio construido y dependiente del anterior proceso que lo diseña. Con esto se tiene la *preformación completa de “habitar”* que ya predetermina todas sus relaciones y comportamientos para resultar en las operaciones consistentes a su enunciación extraontologizada: primero la *escisión*, a partir de la fundamental escisión de intrínseco/extrínseco aplicada a sujeto/cosa, se escinde su sujeto en arquitecto/usuario como fundamental/formal, concreto/abstracto, activo/pasivo; luego el *condicionamiento*, que se sigue de la escisión para estructurar la línea de derivaciones condicionadas sujeto-cualidad-acto-hábito-adyacencia que se aplica como arquitecto-arquitectura-construir-edificio-habitar(usuario), apareciendo “habitar” hasta el final, correspondiendo con “adyacencia” en su inmediata relación condicional con “edificio”; luego, la *reducción* corresponde de la relación condicional con el edificio en sus expresiones, concreta en “lo habitado” y abstracta en “lo habitable”, respectivas a la “habitabilidad”, la que propiamente expresa una reducción de “habitar”; y finalmente el *encubrimiento* que sucede al insertarse el enunciado “necesidad” como predominante, llevando la habitabilidad a ser determinada por las necesidades, abstractas del “usuario” y concretas del “cliente”, y sus soluciones en “funciones”; entre funciones y necesidades están las expresiones cabales teórico-prácticas de la arquitectura que desechan la pertinencia de enunciar “habitar” en el discurso.

De tal manera, la extraontologización de habitar es un fenómeno enunciativo-discursivo preformado históricamente solo desde la disminución del hábito-categorial a hábito-vestido sentenciado de extrínseco y dependiente de la estricta escisión entre hombres y cosas. El edificio como presentación de un enunciado disminuido, lleva a que su derivado “habitar” se extraontologice cuando su estatuto no es propio, precisamente es derivado y presupone la configuración discursiva de aquel. El hábito-vestido no es extraontologizado pues, aunque su estatuto categorial brumoso se pierde en la disminución, uno nuevo se le define dentro de la ontología suareciana manteniéndose como concepto filosófico elaborado para desactivarse de la filosofía y cederse al espacio del discurso en general, que a partir de la expulsión teórica de lo “extrínseco”, constituye para la racionalidad

moderna y contemporánea un sentido común de las cosas como accesorias e inesenciales. Y así, lo importante de esto es que habitar es irreal por devenir de lo extrínseco. La realidad termina hasta la materialidad del hábito-edificio sea una gran mansión, casa serial, de cartón o cloaca, que se habitan indiferentemente solo por estar en ellas, y deben ser convenientes pues si no lo fueran, los usuarios no las habitarían. Así, aunque la arquitectura declara la importancia y centralidad de “habitar” para su disciplina, su discurso está volcado desde el sujeto genial que diseña el edificio con conocimientos de arquitectura hasta el edificio ya construido en relación al cumplimiento de la triada vitruviana firme-útil-bello con un usuario abstracto; pero aquí no observa su relación directa con este sujeto formal, el usuario concreto, primero porque siempre se le considera como figura abstracta a la que se le resuelven necesidades de forma mecánica, y segundo porque nunca se verifica o analiza posteriormente esa relación entre usuario-edificio, entre cosas y sujetos no hay realidad a ser observada. La extraontologización de habitar en la práctica especializada de la arquitectura es la expresión actual-fáctica de la expulsión filosófica de lo extrínseco con la disminución del hábito en el espacio del discurso en general, y es bastante probable que toda disciplina de creación objetual técnica se mueve con esa misma certeza, en tanto esta expulsión *se concreta como un progresivo evento histórico moderno*, ya presente en la actualidad, y predominante en el respecto a la enunciación de habitar. Si este evento es dilucidado aquí, en consideración a las correspondencias entre la arquitectura y el hábito en Suárez¹¹⁷, no significa que se relacionen directamente como si los teóricos de la arquitectura lo hayan leído o lean copiosamente, pues en realidad, éste no figura nada en la teoría de arquitectura. Más bien, la expulsión de lo extrínseco en la filosofía a partir de Suárez se consolida en la modernidad como una disminución enunciativa generalizada que condiciona directamente la constitución discursiva de la arquitectura. Si se puede verificar una concreción histórica de la expulsión de lo extrínseco con la arquitectura, su desdoble también se verifica de la misma manera, que será *la ponderación de lo intrínseco*. Suárez establece la independencia e inafectación del hombre respecto a las cosas, y hace referencia a un sujeto individual en sí-mismo que las genera; de modo análogo, el discurso de arquitectura, cuando pone su atención en lo posterior al edificio, registra la historia de los arquitectos y el catálogo de formas arquitectónicas, arquitectos geniales y edificios formalmente paradigmáticos. El edificio como cosa relacionada con usuarios, no observa otra discursividad salvo la del sujeto en sí-mismo con necesidades preexistentes que se reflejan materialmente en la cosa de forma mecánica y estática.

¹¹⁷ Hay que aclarar que la inclusión de la triada vitruviana tiene relevancia aquí, solo a partir de ser fundamento del discurso de la arquitectura, no por el propio contexto de Vitruvio en roma del siglo I, sino por su reinserción en el espacio del discurso tras su traducción y publicación en la Italia del siglo XV; por lo que es posible un proyecto posterior para investigar las correspondencias de su contexto discursivo con la extraontologización de habitar, la disminución de hábito y la expulsión de lo extrínseco.

No obstante que hemos desarrollado correspondencias y vinculaciones, hay que destacar una diferencia radical entre Suárez y la arquitectura: si aquel dice que “el hombre puede quedar desnudo de todos sus vestidos, sin que se produzca en él ninguna mutación real”, la arquitectura no puede concebir la vida sin edificios, de hecho, el origen de éstos es para ella el mismo origen del hombre en tanto humano y con ello, de toda la civilización. Si la adyacencia del edificio no es algo completamente reductible al absurdo como el vestirse, sucede una *rehabilitación de este hábito* como negar ser meramente extrínseco, al considerar la importancia de su configuración material por la disciplina de la arquitectura y la centralidad de habitar en el discurso, aunque solo sea de manera sentencial. Esta rehabilitación puede ser aún mayor, si involucramos la crítica que se hace desde la filosofía de “habitar”, en que el primer elemento a considerar es la crítica del estar-ahí desde Heidegger, negando el carácter locativo que al hábito disminuido lo encuadra perfectamente, y bien puede añadirse la disminución y la extraontologización como teorizaciones derivadas de la actitud abstractiva del ser-a-la-vista (*vorhandensein*) como metafísica de la presencia que desesencializa el pensar, o bien, involucrar los diferentes elementos aportados por Illich y Ricoeur respectivamente, que en general añaden elementos para la rehabilitación de lo objetual, y la negación del hábito como meramente extrínseco. Sin embargo, aquí tiene poca pertinencia el salir de la perforación que estamos haciendo para un diálogo con la filosofía de “habitar” cuando ya podemos reconocer un elemento del hábito-vestido que se repite en cada autor, y que es la *estructuración derivante* sujeto-cualidad-acto-cosa-habitar y que ninguno puede dejar de considerar cuando inmediatamente siguen la relación condicional con la cosa en tanto “morada construida”; cada elemento de la estructura va a adoptar otro enunciado con otro significado y comportamiento, pero manteniendo invariable la estructura, que aglutinamos como “habitando” y se sintetiza como “primero «x» y luego habitar”, esa «x» es: la razón como cualidad aristotélica en Suárez, el conocimiento de construcción para la arquitectura, los ámbitos de comunidad para Illich, el pensar-poetizar para Heidegger, y el leer-releer para Ricoeur; para redundar todos en un habitar actual no-pleno. Esto revela la operación residual pero vigente de la disminución del hábito en la enunciación filosófica-contemporánea de “habitar”.

Es necesario decir que si el hábito disminuido corresponde con la actual enunciación de habitar, no significa que haya una correspondencia completa e invariable desde Suárez hasta el último texto de arquitectura, ni mucho menos que este autor represente una doctrina permanente. A lo que nos referimos es a que su enunciación de *hábito-vestido condiciona la de habitar solo en tanto la concreción de reglas de enunciación correspondientes con la expulsión de lo extrínseco, y no, aquí, por su parentesco lingüístico*. Hay que reconocer que tanto la arquitectura como los filósofos contemporáneos analizados aquí representan resquicios que niegan lo meramente extrínseco cada vez y cada uno a su forma, pero al final mantienen la estructura derivante. En este punto hemos vinculado elementos entre hábito-vestido y habitar extraontologizado, con el evento determinante en

la sentencia de extrínseco. Vamos a continuar en el siguiente tema, ahora ya considerando de forma circunscrita el enunciado desde donde sucede la disminución, el hábito categorial aristotélico.

3.1.4.- Hábito-categorial

Suárez sentencia de extrínseco el hábito categorial aristotélico; sin embargo, Aristóteles no dice textualmente que este hábito sea intrínseco, pero puede suponerse así al pretenderlo categoría. La sentencia de Suárez habilita una discusión sobre lo extrínseco/intrínseco que viene desde afuera del enunciado “hábito”, tal distinción no le pertenece. Nuestro análisis prescinde de las discusiones internas de la tradición aristotélica y prescinde también de la supuesta regencia de la dupla intrínseco/extrínseco; aquí vamos a atender los elementos categoriales del hábito y sus relaciones enunciativas-discursivas en primera línea, para dar así con el lugar desde donde Suárez lo reduce.

El sentido de “tener algo” solo está presente en “hábito”; es un enunciado específico, y hay que partir de que es *una categoría* aún con su brumosa discursiva histórica. Aristóteles relaciona *héxis* con “vestido” solo como ejemplo y no como definición, y “vestido” en latín también se dice con *habitu* y *vestis*; de su brumosa no se sigue su descalificación, pues *habitus* dice efectiva y precisamente “tener algo”. Ahora, hay que regresar al antecedente lingüístico y filosófico en “haber”; en griego Aristóteles dice *exein* raíz de *héxis*, como en latín Suárez dice *habere* raíz de *habitus*. Este parentesco se ha perdido para el castellano, en que “haber” no tiene relación gramatical con “hábito” sino que son palabras que se han independizado en el proceso histórico de *cierre de rejillas de especificación* y, en este mismo proceso, el actual “haber” no tiene vinculación directa con “tener”, son verbos distintos, salvo en anacronismos como “entre mis haberes está tal cosa”. Estar en el archivo nos hacer ver enunciados que cada vez dejan de ser nuestros, pero sí persiste marginal-anacrónicamente el sentido de “tener” dentro del “haber” y podemos seguir la conexión histórica: así como “hábito” (*héxis* y *habitus*) es categoría, el “haber” (*exein* y *habere*) se dice que es postcategoría cuando abarca varias categorías en su significado y por esto, Suárez y sus contemporáneos consideran al “haber” como muy análogo y cuasi trascendental. Es Aristóteles quien establece que en “haber (tener)” se dicen las más de las categorías: tener virtud es *cualidad*, tener medida de tamaño es *cantidad*, tener cuerpo es *sustancia*, tener un líquido en un recipiente es *lugar*, tener bienes es *relación*, y tenerse recíprocamente una pareja en matrimonio es *correlación*, pero diferente de todas estas categorías es “hábito” específicamente “como lo que rodea el cuerpo, v.g.: un manto o una túnica; o como lo que está en una parte del cuerpo, v.g.: un anillo en la mano...” (Cat. 15b15 p. 77). De esto, la única situación que el “haber” sí dice invariablemente es una relacionalidad entre dos términos, y en este sentido, la autoridad concentrada en Suárez establece un solo tipo de relación, la de dominio, para tratar el “haber” solo como un “tener” en tanto “posesión”, “tal como se

dice que el todo tiene partes, y el sujeto accidentes, y que el padre tiene un hijo, y el señor un siervo” F. Suárez., *Disput. Metafís.*, D. 53, S. Primera, n. 4 p. 380), pues no se dicen de correlaciones horizontales que las partes del todo tienen entre sí, los accidentes con otros accidentes, el hijo con sus hermanos, o que el señor es tenido como esposo, o que los siervos se relacionan entre ellos; la disminución del hábito categorial requiere la *constricción* previa del haber-postcategorial a ser solo relación de dominio. Entonces el “haber” no rige al hábito para determinarle unilateralmente el sentido constricto de dominio, sino que *solo lo regula inicialmente* a ser una relacionalidad, que en el hábito-disposición es relacionalidad de algo consigo mismo, y en el hábito-categorial es relacionalidad de una cosa con otra distinta. La relacionalidad tipo vertical está en la categoría “relación” entendida como “dominio” y corresponde precisamente con una “posesión” de quien tiene con lo tenido, y la de tipo horizontal es “correlación” correspondiendo con un “tener recíproco” donde quien tiene es a la vez tenido y viceversa, pero ninguna de estas dos formas de relacionalidad puede repetirse en la categoría distinta que es el hábito, así que sin ser solo vertical u horizontal, refiere más bien a una *relacionalidad oblicua*, que debe leerse como un “haber”, un “hay relacionalidad” de dos términos, entre lo “habiente” y lo “habido”, siendo el primero el eje de la relacionalidad pero no pone inmediatamente la forma activo/pasivo o dominante/dominado. Con esto ya tenemos la descripción base del hábito categorial, la relacionalidad oblicua entre algo *habiente* y algo *habido*. El hábito no es ninguno de los dos, sino lo que sucede entre ambos; entonces no es un evento doble que tenga forma terminal en la cosa habida (como pretende su disminución) sino que es un evento *unitario y pleno*. Esta relacionalidad oblicua, unitaria y plena entre habiente/habido que no es posesión ni correlación, debe comprenderse mejor como una co-pertenencia en su unión fáctica, cuando se ejemplifica por un vestido, manto o túnica, que rodea el cuerpo y por un anillo que rodea una parte del cuerpo, correspondiente con la frase sintética, “el hábito se da entre el que tiene y lo que es tenido”. De esto, Santo Tomás ya distinguía lo siguiente:

El haber -hábito- aunque no sea acción, sí significa a modo de acción. Y por eso se entiende que entre el habiente y lo habido media el hábito, como una cierta acción, así como la calefacción se entiende como algo medio entre lo calentado y lo calefactor [...]. Así, también, entre el hombre que tiene el vestido y el vestido tenido media el hábito. El cual, si se considera procediendo del hombre al vestido será como una acción (según se indica al decir «habiente»), y si se



considera en sentido contrario, será como una pasión del movimiento (según se indica al decir «ser habido»¹¹⁸).

El hábito es un efecto real pero no es asible de forma aislada y justo por ello Aristóteles añade para evitar confusiones, que “es, ciertamente, obvio que no es posible poseer tal «posesión» (y es que se incurriría en un proceso infinito si fuera posible poseer la posesión de lo poseído)”. El *desdoble* del vestido al hombre como pasión o del cuerpo al vestido como acción, es una doble lectura posible de dos términos co-pertenecientes en un evento unitario y pleno que es el hábito. Entre la cosa que cubre y la cubierta brota una realidad distinta llamada ‘el cubrirse’, ese es el hábito, donde ambos sufren una transformación desde su existencia separada a una relación activa en la cual la distinción sujeto/objeto se revela insuficiente y artificial, e incapaz de describir la riqueza conceptual del “vestirse”. Con estos elementos vamos a continuar la descripción, remitiendo al académico español Juan Cruz Cruz, quien apela a la obra de Juan Sánchez Sedeño (1600) que objeta al hábito tratado por Suárez; estas objeciones se esgrimen desde la misma tradición aristotélica y contribuyen a precisar el enunciado:

El hábito categorial, aunque inhiere en la corporalidad humana que tiene la vestimenta, o la casa, etc., se refiere trascendentalmente a la vestimenta en cuanto incorporada y a la casa en cuanto habitada. (...) Calzarse, armarse, vestirse, habitar... están en el hombre, no en las configuraciones materiales posibilitantes (como el zapato, el traje o la casa). Podría objetarse que así como, para un objeto, el ser-visto es una mera denominación extrínseca que se hace por la visión, de la misma manera, el estar vestido o el estar calzado no pone nada en el sujeto que se viste o calza. (...) Pero haber se dice formalmente por el hábito, que es algo real, un accidente real intrínseco, como es el vestido: éste pone algo real en quien lo tiene. En cambio, la visión, por ser una acción inmanente, no pone nada en la cosa vista.¹¹⁹

El vestido lo es siempre, sea puesto en el cuerpo, guardado en el armario o extraviado, pero el hábito es la relacionalidad entre el habiente y lo habido solo cuando es *incorporado*; con esta objeción, en la cita se pone ahora al hábito como intrínseco. Esto quiere decir que un trozo de tela alrededor no viste un cuerpo, así como una vestimenta monacal sola no hace al monje; la incorporación es superficialmente una adyacencia, pero carga con una relacionalidad mayor que requiere la voluntad del sujeto a vestirse y la medida de la cosa para convenir al cuerpo vestido, pues cualquier persona no se pone telas arbitrarias, sino apropiadas a su talla, en adecuación a una actividad o contexto determinado y bajo preferencias de color, textura, etcétera. El hábito se adquiere en el hombre con

¹¹⁸ Tomás de Aquino, *In V Metaphys.*, lect. 20, nn. 1062-1064. En: Cruz Cruz, Juan. *Haber y Habitar, determinación y alcance del haber categorial*. U. de Navarra, España, 2008. p. 766

¹¹⁹ Cruz Cruz, Juan. *Op. Cit.* p. 765

la cosa incorporada y apropiada a él, de ahí que Aristóteles lo defina como “a modo de acto”, pues si bien el acto de vestirse sería el proceso de tomar el vestido y ponerlo en un cuerpo, el hábito consiste en la posibilidad de poder hacerlo en cualquier momento siempre a partir de ese primer acto; el vestido está siempre en el cuerpo no físicamente sino a modo de acto.

Si el hábito es solo en tanto incorporado, se añade que “la forma del hábito categorial es la de *una categoría* que inhiere en la corporalidad humana, revestida de las configuraciones materiales posibilitantes” (Cruz. 2008, p. 766), esto nos arroja ahora dos elementos. Primero, que la incorporación remite formalmente al cuerpo que es el lugar donde sucede el hábito, pero en tanto que remite categorialmente a la *corporalidad habiente*. “Corporalidad” no es igual a “cuerpo” sino su cualidad de ser expresado; el cuerpo material remite en una primera imagen a la masa volumétrica de un individuo abstraída de sus movimientos y afectaciones, que serán restituidas en la corporalidad con todas sus manifestaciones como movimiento, fortaleza, fragilidades, tamaño, actividades, etcétera, y toda corporalidad remite a su vez a su constitución material de partes y órganos. La corporalidad atiende a la constitución y puesta en operación del cuerpo. En segunda instancia, la corporalidad habiente constituye hábito con una cosa incorporada, siendo ésta una *configuración material posibilitante* como la disposición intencional de materiales externos en el cuerpo que posibilitan el ejercicio de la operación y constitución propias de la corporalidad; el hábito tiene más la forma de “uso de herramientas” que “adorno con vestidos o pintura”, las que posibilitan al sujeto habiente y le provocan el hábito.

Cuando alguien se viste -o extensivamente, cuando alguien habita-, ¿quién sufre una inmutación, la vestimenta y la casa, o el sujeto que se viste y habita? A simple vista, parece que sería la vestimenta misma y la casa. Más por el hecho de que el hombre tiene puesta la vestimenta o por el hecho de que el hombre habita una casa, sufre una inmutación metafísica, pues tiene entonces un accidente que antes no tenía. Pero a su vez, el traje, para hacerse configuración material posibilitante en acto, ha de presentarse según el modo y la proporción de la corporalidad vestida; no, a su vez, la corporalidad ha de presentarse acomodándose al modo y a la proporción de la vestimenta. Justo por ello, también sufre una mutación metafísica el traje tomando la forma de la corporalidad vestida, pero no se muda, insiste Sánchez Sedeño, dicha corporalidad vestida tomando la forma del traje. Lo que la corporalidad toma, como algo nuevo, no es la forma de la vestimenta, sino la forma del hábito causado por la vestimenta.¹²⁰

Así, la cosa habida representa las configuraciones materiales posibilitantes, y posibilitan algún aspecto de la corporalidad del sujeto habiente que incorpora el hábito, ambos tienen *un cambio y una nueva característica que antes no tenían*; en este sentido, vamos a referir ahora a Aquino, para

¹²⁰ Cruz Cruz, Juan. *Op. Cit.* p. 765-766

tener la precisión de qué es lo que propiamente se posibilita en el hábito y a qué orden responde el cambio incorporado:

En los hombres se da algo especial. Pues a otros animales la naturaleza les dio con suficiencia lo perteneciente a la conservación de su vida, como los cuernos para defenderse, y la piel gruesa y peluda para cubrirse, las uñas o cosas semejantes para andar sin lesionarse. Y así, cuando se dice que esos animales están armados o vestidos o calzados, en cierto modo no se denominan por algo exterior, sino por algunas partes suyas que pertenecen a la categoría de sustancia: como cuando se dice que el hombre está dotado de manos o pies. Pero esas partes no las puede dar convenientemente la naturaleza al hombre, tanto por no convenir a la flexibilidad de su complexión, cuanto por la multitud de obras que convienen al hombre en cuanto tiene razón, a las cuales no podrían aplicarse por naturaleza unos instrumentos fijos: y en lugar de todas ellas posee el hombre la razón, con la que se prepara las cosas exteriores que suplen a las que son intrínsecas a otros animales. Y así cuando el hombre se dice armado o vestido o calzado se denomina por algo extrínseco, que no tiene índole ni de causa ni de medida; por lo que resulta una categoría especial que se llama “hábito”. (*III Phys.*, lect. 5, n. 15 in fine.).¹²¹

Antes que otra cosa, hay que destacar la repetibilidad de este pasaje en la brumosa discursividad del hábito categorial, pues es citado tanto por Juan Cruz en la actualidad como Suárez en el medievo, lo cual no es cosa extraordinaria hasta que se revisa que es la única junto con la de Aristóteles que son las referencias textuales primarias, por lo que aparte de brumoso también es escaso. Pues bien, destacamos de aquí cuatro elementos con los que se va a completar la descripción del hábito. Primero, lo que va a aparecer ya aquí como el fondo y fundamento del hábito es el principio de la *conservación de la vida*, y surge para su sostenimiento; en segunda instancia, el hábito conserva la vida porque el hombre tiene una *corporalidad indeterminada* tanto por tener un cuerpo que aparece sumamente frágil si lo situamos desnudo en cualquier ambiente, como por tener una flexibilidad que adopta multitud de materiales externos a ser incorporados; derivado de esto tenemos, en tercera instancia, la cosa incorporada en el hábito consiste en añadiduras y extensiones artificiales que le *determinan corporalmente* en la consecución de su principio conservador vital, una parte o varias partes del cuerpo serán cubiertas, armadas, protegidas o extendidas; y así, en cuarta y última instancia, la determinación corporal en el hábito es solo *apropiada* a la corporalidad específica y no tiene índole de causa ni de medida previas, es decir, las diferentes configuraciones materiales no están prediseñadas en la “naturaleza” o algo por el estilo, ni cubren “necesidades” abstractas generales, aunque si bien su principio es conservar la vida, no se trata de la conservación general de ella, sino la de la corporalidad que les configura en su flexibilidad y operación, por lo que pueden haber tantas configuraciones materiales como corporalidades vivas, de diferentes formas y

¹²¹ En: Cruz Cruz, Juan. *Op. Cit.* p. 754-755

constituciones, lo que expresa el carácter *dinámico* de este hábito. En este sentido, se confirma el nodo de esta relacionalidad oblicua en la co-pertenencia pero ya claramente de forma dinámica, pues el sujeto habiente precisa de la cosa habida para su propia vida y no para ejercer un dominio vertical accesorio e inesencial, aunado a que la cosa habida no preexiste sino que se debe configurar, sí con el principio de la determinación corporal, pero no como correlativo del cuerpo sino como su posibilitante, como su extensión y en últimas como instrumento de seguridad vital. De tal forma que el hábito desdobra dos lecturas respectivas para cada uno, habiente y habido, de donde Suárez solo considera lo extrínseco respecto al primero, y, Juan Cruz Cruz apelando a Sánchez Sedeño intenta un balance pero inclinándose hacia lo intrínseco; precisamente esta dupla intrínseco/extrínseco es la que complica la lectura categorial del hábito, y nosotros que no la involucramos, vamos a describir el enunciado ya con sus elementos de categorización apelando a la frase sintética de Aristóteles pero incluyendo lo obtenido aquí.

«Hábito» es ese a modo de acto que se da entre el habiente que se viste y lo habido que lo viste.

“Hábito” formado por “haber” no lo rige unilateralmente, sino que regula su sentido como una relacionalidad entre algo habiente y algo habido que, si coinciden en el mismo sujeto es hábito-disposición como un “haberse en sí-mismo”, y cuando ambos términos son distintos es el hábito-categorial como un “hay algo entre dos”; ambos sentidos regulados son precisos y autónomos, no hay subordinación, deposición o posposición del segundo al primero, sino que el hábito es una categoría estricta (enunciado-concepto-acontecimiento) que no es exactamente precisa para la tradición por su brumosa y escasez histórico-discursiva. De “ese a modo de acto” se establece que no es un “acto” pleno, sino al ser “a modo de” señala su posible desdoble como acto o pasión según el término que se atiende de los dos términos co-pertenecientes. De “que se da entre...”, sí implica una adyacencia de sustancias en el mismo lugar, pero no corresponde solo al término habido ni se ajusta solo al designo del habiente, no es un evento terminal o doble, sino pleno y unitario de co-pertenencia, que desdobra para ambos términos una perspectiva específica, donde sujeto/objeto es una designación posterior a este evento que no corresponde a una vertical posesión de activo/pasivo ni una correlación entre entes semejantes, sino una relacionalidad oblicua entre dos términos co-pertenecientes, el sujeto que requiere el material externo y éste que requiere ser configurado. Siendo así, no podemos aislar cada uno de sus términos, pero sí reconocer que tienen descripción circunscrita posible. De “...el habiente que se viste...” está el sujeto con una cosa incorporada, como una extensión de su propio cuerpo que se le une activamente a su corporalidad, la que se expresa en la constitución y operación del cuerpo, ordenándose a sus actividades, tamaño, fortalezas, debilidades, etcétera. La incorporación de la cosa habida es requerida y no accesorio, pues determina algún aspecto y parte del cuerpo, añade algo a la corporalidad indeterminada del habiente en tanto éste no tiene en su propio cuerpo la suficiencia para afianzar su vida y requiere

esas añadiduras y extensiones artificiales, con lo que también goza de cierta flexibilidad para adoptarlas. De "... lo habido que lo viste" tenemos sí una cosa externa, pero en tanto incorporada es una configuración material posibilitante que determina algún aspecto de la corporalidad indeterminada de forma apropiada, sin causa ni medida, salvo el principio de afianzar la seguridad vital. Con todo esto, llegamos al elemento raíz dentro del enunciado como su principio, que el hábito sigue la conservación dinámica de la vida.

Estos son los elementos que exhibe el hábito categorial y con su mediante ya podemos obtener las características de su enunciación. En primer lugar, la conservación dinámica de la propia vida es la *temática* principal y no una mera adyacencia extrínseca. El *sujeto* es el "hombre". Su *objeto* es "cosa", pero no solo cubriendo o adornando, sino toda cosa incorporada en co-pertenencia a una corporalidad indeterminada a la que le determina corporalmente posibilitando su propia vida. La *organización de conceptos* inicia por suponer, por un lado, la corporalidad indeterminada habiente con el principio de conservación y por otro, los materiales externos a configurarse en la cosa habida, luego, actúa una co-pertenencia que arraiga oblicuamente cosa y corporalidad, después, produce la incorporación apropiada de la configuración material posibilitante, para al final, afianzar la conservación de la vida en la determinación material corporal, esto es, la estructura organizativa de *supone-actúa-produce-afianza* aquí se restituye en continuidad con los hábitos costumbre y disposición.

De las cuatro características enunciativas del hábito-categorial, la asignación de sujeto se cumple con el simple hecho de mantener el encadenamiento de "hombre" a "hábito" en el discurso, sin embargo, tanto Aristóteles como Aquino amplían esa asignación cuando ofrecen una descripción al respecto:

Los demás animales viven principalmente guiados por la naturaleza; algunos, en pequeña medida, también por los hábitos; pero el hombre además es guiado por la razón; él solo posee razón, de modo que es necesario que estos tres factores se armonicen uno con el otro.¹²²

Y a decir de Aquino,

Pero no debemos equivocarnos en notar que esta categoría es en ciertos asuntos ocupada también por otros animales no tanto en la consideración de su naturaleza sino más bien en tanto son puestos al servicio del hombre: vemos que a un caballo se le pone armadura o es ensillado o está armado.¹²³

¹²² (Pol. VII 1332b11 p. 435)

¹²³ Aquinas, Thomas. *Commentary on Aristotle's Physics*. Books III-IV. Translated by Pierre H. Conway, O. P. College of St. Mayr of the Springs, Columbus, Ohio. 1962. Lect. 5, n. 322 in fine, p. 132 (traducción nuestra)

Diciendo “algunos animales, en pequeña medida” viven guiados por los hábitos y, “otros, en tanto son puestos al servicio del hombre” no se decide claramente la participación del sujeto “animal” para este enunciado; este es factor decisivo para la brumosis histórica del hábito. Por lo tanto, entre estos tres autores que tienen continuidad en su tradición –el mismo Aristóteles, Aquino y Suárez–, tenemos una profunda correspondencia por encima de otras diferencias: que el hombre está escindido de la naturaleza y animales. Lo que decide esto en primer lugar, es la distinción entre “razón” e “instinto”, precisamente porque con la “razón” se puede actuar en contra de los instintos, de los animales y de la misma naturaleza, que si lo conectamos con la contemporánea enunciación de “habitar” en la arquitectura y filosofía se repite que los animales ni habitan ni tienen hábito, solo el hombre. De la *escisión original* entre hombre y naturaleza se sigue la *duplicidad discursiva de la vida*, en que el hombre es distinto y a menudo superior a los animales, cosa que está presente en Aristóteles, los aristotélicos medievales, la filosofía moderna, la arquitectura en la actualidad, Iván Illich, y Heidegger –con diferente argumentación, pero concluyendo lo mismo–. Este régimen discursivo que escinde hombre y naturaleza, a la vez que se vuelve doble al respecto de la vida separando hombre y animal, tiene una *impresionante magnitud histórica* si desde Aristóteles ya está presente, y sigue vigente plenamente hoy que volteamos a ver “habitar”. En esta magnitud histórica se ha construido la ponderación discursiva del “hombre” a la que Suárez, con su disminución del hábito, contribuye a formarlo como inafectado por cosas externas; de todo este trayecto, otra estructura dominante históricamente en el discurso y por el discurso es el permanente *antropocentrismo*, estructura que preexiste a cualquier discurso y lo determina a posicionar al hombre como centro dominante en la naturaleza y colección de seres vivos animales, tras la escisión entre aquél y estos.

Hasta aquí hemos expuesto lo que se nos ha hecho posible de extraer del hábito-categorial, sin embargo, la brumosis que se localiza en la indeterminación de su sujeto del hábito categorial sigue representando una coyuntura, aquella en la que Suárez le disminuye, y de la que nosotros también podemos sacar rendimientos en una dirección distinta.

3.1.5.- Hábito-cosa/incorporación

En este tercer capítulo inició la segunda sección de la tesis como su *momento heurístico*, empezando por construir la metodología *ad hoc* en el análisis perforativo, pero es hasta este tema donde presentamos, más allá de una descripción, una recreación enunciativa a partir de los elementos obtenidos para la construcción de un nuevo sentido del concepto hábito; aquí dejamos de ceñirnos a hacer descripciones y empezamos a poner en marcha la creatividad interpretativa.

Tenemos y hemos tenido durante milenios la repetición de un discurso que escinde y se duplica en términos que van a tomar relación de subordinación de uno a otro, tomando la escisión hombre/naturaleza, luego hombre/animal, se puede continuar hacia una serie de duplicidades y escisiones tradicionalmente repetidas por encima de cualquier práctica discursiva o enunciación: razón/instinto, sujeto/objeto, activo/pasivo, espiritual/material, y de entre ellas tenemos intrínseco/extrínseco que más peso tiene para el hábito a partir de Suárez; todas estas duplas condicionan la descripción del hábito, cada una es un discurso que se antepone a la enunciación-acontecer del hábito y la domina a ajustarse a sus designios y abstracciones. Lo que se produce en el hábito-categorial es la incorporación de una cosa en el cuerpo, ese es su acontecimiento y posteriormente se le puede reducir a mera adyacencia; la posibilidad de la vida por la cosa incorporada acontece y posteriormente se puede decir que es un adorno que no pone nada en el sujeto o en la cosa como algo extrínseco. Si hay una conveniencia al sujeto no es decidido por su razón, deseos, hermosura o dominio, sino que la conveniencia es para su corporalidad, donde Suárez declara que puede quedar desnudo de sus vestidos sin que cambie él mismo, sin embargo, este autor ni nadie deja de utilizar vestimentas incluso en el cuerpo sin vida. La cualidad que opera en el hábito, antes que la propia razón o la hermosura, es la indeterminación corporal a la que el hábito se ajusta inicial y principalmente. Lugar, dominio, cualidades de “razón” y “hermosura”, las duplas hombre/naturaleza, sujeto/objeto y activo/pasivo, son discursos que se anteponen al hábito desechando la riqueza de este para acomodarlo en descripciones de lo posterior a su acontecimiento. El hábito se adquiere internamente en el sujeto vestido externamente, si se considera solo el vestido se puede ver como extrínseco como lo hace Suárez, y si se considera solo el sujeto se puede ver como intrínseco como lo hace Sánchez Sedeño, pero ni Aristóteles ni Aquino toman la dupla intrínseco/extrínseco como regulación inmediata para este enunciado. Aunque no se puede negar que el material externo es cosa extrínseca, una vez que se le configura e incorpora apropiadamente a una corporalidad, ya afecta de manera positiva para conservar su vida y con ello deja de ser solo extrínseca, y, al igual que el sujeto cuando está ya seguro puede no requerir más objetos quedándose solo con lo intrínseco, pero en un posterior cambio de estado, lo intrínseco es sencillamente insuficiente para estar seguro cuando su propia corporalidad es indeterminada. Lo extrínseco del material externo se vuelve intrínseco, y lo intrínseco del hombre es insuficiente para vivir, por lo que demanda lo extrínseco. La dupla intrínseco/extrínseco se dinamiza en el hábito que es enunciativamente dinámico, y ninguno de sus términos guarda una identidad inamovible, por lo tanto, esta dupla es *completamente inoperante* para el enunciado. Sucede igual con la dupla hombre/animal, que se dice que el hábito solo es del primero y no del segundo, para después decir que “algunos sí” sin decir exactamente cuáles pues el interés es antropocéntrico. Lo mismo con la dupla activo/pasivo en que Suárez tiene que hacer malabares para encajarla con sujeto/cosa. Por ello es que, si las duplas preexisten en el discurso, arrojan la enunciación a uno y otro polo como ya

hemos visto en la reducción, en vez de describir el hábito categorial en sus potencias, las duplas previas le determinan comportamientos que no le son propios y le abruma, indeterminan y escasean; pero si empezamos a poner atención en hábito, esas duplas se dinamizan y empiezan a diluir su identidad asignada. Entonces, tenemos aquí *comportamientos míticos* del discurso, en toda dupla que se presenta previa, cerrada e inalterable para ser sus referencias; dichos comportamientos se relacionan al final con topes discursivos de los cuales ya no se puede decir más de ellos, como es el caso de “alma” y “Dios” para la tradición aristotélica-católica, los que están fundando a su vez la estructura mítica del antropocentrismo que opera generando más duplas. Ahora, dado que hemos determinado desatender los comportamientos míticos del discurso en tanto que clausuran sus relaciones y se presentan como topes finales, tenemos que las duplicidades y escisiones preexistentes con comportamiento autoritario y tradicionalmente regentes son sencillamente inoperantes en la enunciación del hábito, y entonces, vamos a tomar sus elementos categoriales propios para una recreación del enunciado colándonos a través del único resquicio habilitado; perforamos sobre la grieta de subjetividad que describimos a continuación.

Desde la permanente estructura histórico-discursiva antropocéntrica, el hábito categorial encadena permanentemente al “hombre” como su sujeto, pero en su descripción, se establece al mismo tiempo que el animal no tiene hábito, *salvo* algunos pocos de ellos –como los que son puestos al servicio del hombre–; tenemos aquí una *grieta de subjetividad* en la solidez del sujeto “hombre” por donde se vierte de forma ambigua, mínima y marginal, un poco de subjetividad a algunos animales domésticos. Posicionarnos en la grieta de subjetividad significa que el hombre está dado por hecho que es sujeto de hábito; por supuesto, es quien más cosas incorpora a su cuerpo como vestidos, armas, herramientas, juguetes, pero al respecto de los animales que son negados en general, sí aparecen como sujetos de hábito, los que son puestos a su servicio como domésticos, caballos con armaduras y bovinos de tiro, u otros “algunos pocos” mencionado así por Aristóteles sin decir concretamente cuáles. Aquí tenemos dos alternativas: *solicitar* se abra la grieta de subjetividad con orden, recabando un registro etológico de todos los animales para verificar cuáles se incorporan cosas y cuales no para establecer justificadamente cuáles pueden ser su sujeto; y la otra opción es directamente *romper* el sujeto monolítico a través de su grieta desbordando la subjetividad y reconocer que todo animal es posible sujeto de hábito, solo en su estricta medida propia, no en función de los hábitos que el hombre tiene, en suma, la opción es des-antropomorfizar el concepto pensándolo de forma circunscrita a partir de no pre-establecer al “hombre” como sujeto exclusivo ni mucho menos superior a los demás seres. Tomaremos la segunda opción lo que nos llevará a construir un nuevo sentido del hábito a partir de los elementos del hábito-categorial.

La frase sintética de este nuevo sentido se expone así: la realidad plena y unitaria del hábito es *incorporación apropiada de configuraciones materiales posibilitantes (cosas) en co-pertenencia dinámica con la corporalidad potencial para conservar su propia vida redeterminando su*

corporalidad. Esta es la quinta concreción de sentido como hábito-cosa/incorporación, que ahora vamos a describir de forma directa; su *sujeto* es simplemente la *corporalidad potencial*, todo animal y de entre ellos el hombre; su *objeto* es la *incorporación de la cosa*; su presencia *temática* principal es la *conservación de la vida*; y la estructura de conceptos está organizada por *supone-actúa-produce-afianza*, y es con esta organización que vamos a describir puntualmente este enunciado.

El hábito-incorporación inicia con *suponer* la *corporalidad potencial* (habiente) en presencia de *materiales externos* (habido). La operación y constitución del cuerpo es *corporalidad*, todo lo que hace un cuerpo es ya *corporalidad*: respirar, comer, moverse, pensar, etcétera; y toda *corporalidad* es definida específicamente, por lo que este hábito es propiedad del colectivo que pertenece a una misma especie. Ahora describimos por qué tomar *corporalidad* “potencial” y no “indeterminada” como venía del hábito-categorial: toda *corporalidad* se haya determinada en cierto grado por la constitución y operaciones propias del cuerpo para preservar su propia vida, pues una dicha así, absolutamente determinada, sería una plena donde todos los elementos corporales estarían ya preparados para cualquier eventualidad en un cuerpo 100% eficiente y autónomo, pudiendo vivir en cualquier medio terrestre, subterráneo, acuático, aéreo, plásmico, prescindiendo de cualquier material externo; decir que el animal tiene una *corporalidad* con cierto grado de determinación es lo mismo a decir que está indeterminada en cierto grado por la dependencia de materiales externos para mantenerse, como a la flexibilidad del cuerpo para incorporarse esos materiales, pues tampoco habría una con indeterminación absoluta, sin forma, constitución y operaciones estables. “Indeterminación” o “determinación” corporal son un puesto dentro de un gradiente donde jamás se llegará a ninguno de sus extremos, ni plena negatividad imposible de vivir, ni plena positividad de autonomía absoluta, por lo que se debe decir pues, que se trata de *corporalidades con cierto grado de determinación/indeterminación*. Aquí se antepone la imagen antropocéntrica y ya común de los animales viviendo sin requerir cosas, sino siendo “naturales”, precisamente Aquino así los considera en la comparación con el hombre y no observando cada *corporalidad* específica, pero esto tampoco quiere decir que vamos a absolutizar que todos los animales se incorporan cosas, más bien, se pone la inminencia de comprender el respectivo grado de indeterminación específica, pues así como pueden haber animales que no instrumentan materiales externos también tenemos la imagen de algunos animales que no pueden vivir sin su relacionalidad con cosas externas: colmenas, nidos, presas, túneles, escondites, aún relacionalidades más efímeras como tallar cuernos o garras en materiales para afilarles; y de aquí tenemos que el número y forma de relacionalidades entre sujeto y cosas, depende también de la disponibilidad de materiales externos junto con el grado de indeterminación. Los materiales externos solamente son aquellos presentes y disponibles en el medio al que pertenece cada animal, bien que han estado en ese medio desde siempre o que repentinamente aparecen. En la *corporalidad* determinada/indeterminada y disponibilidad de materiales externos, se pone en marcha la *potencialidad* al hábito del animal, el grado potencial para

generar, configurar e incorporar materiales desplegando un operar concreto y poniéndose a prueba en casos extremos, estableciendo una serie de transformaciones en ambos: conductas, protección, defensa, posturas o limitaciones en la corporalidad y deterioros o deformaciones en el material. Cada animal que remite a colmenas, nidos, presas, túneles, se incorpora alguna de estas cosas en función de su potencialidad. Sin embargo el grado potencial va más allá de las actividades propias; por ejemplo, cuando Aquino habla del caballo que se le pone armadura es consciente que se la pone el hombre para una actividad de éste y no para una propia del caballo, pero este la recibe porque tiene potencialidad corporal para ello, al igual que tigres, focas, elefantes, etcétera, logran saltar de una tabla a otra, pasar por anillos de fuego, vestirse, jugar con pelotas, incorporarse cosas en función del potencial corporal para hacerlo, pues son actividades que tampoco pueden enseñarse a todos los animales. El potencial también determina que algún animal no se incorpore material alguno durante su vida, como podría ser evidente en peces, no obstante, muchos tienen sus hábitats en función de materiales externos como corales, algas, formaciones rocosas o el mismo suelo marino que se incorporan para protección, reproducción, etcétera.

Después, el hábito-cosa *actúa* una *co-pertenencia objetiva* entre el habiente y lo habido según su definición como relacionalidad oblicua, en que tiene mayor presencia histórica la relación de dominio de un sujeto sobre un objeto; pero aquí se trata de un gradiente entre el vertical dominio y la horizontal correlación, de tal forma que, si los castores construyen una presa como completos agentes, después pasan a depender de esta cosa para su subsistencia y aquella les co-pertenece para ser mantenida. También la hormiga co-pertenece a su hormiguero durante toda su vida, y el felino desarrolla una co-pertenencia efímera con el tronco en que afila sus garras. El dinamismo se expresa aquí, cuando las cosas que se hacen co-pertenecientes no tienen índole de causa o de medida previa, sino activamente para presentar una múltiple variabilidad según las distintas corporalidades vivas, y de igual manera, también observan un gran dinamismo en ser efímeras o estar presentes necesariamente durante toda la vida de la corporalidad, donde otros hábitos-cosas serán añadidos o desechados en esa duración, lo que revela un puesto dinámico del sujeto, desde un aparente agente a un aparente paciente; pero en cada caso, esa relacionalidad no es dispensable o accesoria sino que en el momento de darse, pone de manifiesto una interdependencia vital.

El material externo que se hace co-perteneciente es *configuración material posibilitante* como cualquier manipulación específica e intencional que produce una cosa: el acto configurador es la formación fáctica de la co-pertenencia. Pero cualquier configuración material llega a ser posibilitante de la corporalidad solo cuando es incorporada, lo que se *produce* es propiamente la *incorporación de la cosa* cuando está puesta alrededor del cuerpo, superficialmente como una adyacencia, pero más allá, como un añadido, extensión o potenciación de la corporalidad; la incorporación a su vez, implica su carácter temporal de ponerse y quitarse, sin embargo, toda cosa incorporada como hábito implica la mutación del sujeto para poder efectuarlo en cualquier momento a partir de la primera

incorporación, lo que significa que antes de esto no tenía ese poder: el hábito se *adquiere*, y sucede cada vez en cada sujeto concreto, pero una vez adquirido permanece en cada uno. El hábito produce incorporaciones de cosas posibilitantes, y cada una es también gradual en su relación a la corporalidad potencial pues no habrá uno de ellos que cubra toda la indeterminación de todo el cuerpo, ni habrá otro que no cubra nada en absoluto una vez incorporado, de igual manera cada hábito es específico e intransferible de cada corporalidad que lo desarrolla.

Y al final el hábito *afianza* la propia vida de la corporalidad que lo incorpora. Toda cosa incorporada afianza algún aspecto de la corporalidad y durante un tiempo, como una determinación corporal que va a proteger, extender, potenciar o modificar algo del cuerpo para la *conservación*, tomando como base que todo cuerpo ya tiene una cierta determinación que le constituye, al igual que indeterminación; el afianzamiento se trata propiamente de una *redeterminación corporal*.

Toda cosa que un animal incorpora revela un hábito que está aconteciendo ahí. “Cosa” es un enunciado que hoy funciona discursivamente en el mismo sentido que la disminución del hábito, como un objeto extrínseco (pasivo-inerte-estático-accesorio-inesencial) y remite en primera instancia a objetos producidos por el hombre como muebles, adornos, instrumentos, herramientas, etcétera; aquí, utilizamos “cosa” en el sentido alumbrado por Heidegger (en p. 94-95) que nos apropiamos aquí como “material coligado/coligante” pues cada material es configurado con intencionalidad de un ser vivo por y en un hábito: materiales configurados por el hombre, pero también los que hemos dicho de otros animales como nidos, colmenas, túneles, presas, troncos, son coligaciones materiales del cuerpo, hasta la configuración de patrones en la arena del suelo submarino que el pez globo macho traza, o la limpieza del terreno en que un ave del paraíso hace para efectuar una danza, ambas como estrategias de atracción para una hembra y reproducirse posibilitados por la coligación material y efectuados como coligaciones materiales, así también la leona al esconderse se incorpora intencionalmente hierbas altas en coligación, posibilitando acechar una potencial presa; en esto no tenemos que convocar cantidad de ejemplos de configuración material de diversos animales, sino encontrar aquí un concepto que perfila el acontecimiento fáctico de la incorporación en todo sujeto vivo que configura materiales para algún aspecto de su potencial corporal que así se coliga más allá de sí. Con la potencialidad corporal gradual y específica de cada animal, no se debe exigir que los hábitos y cosas tengan la misma forma que la que tienen otros animales, principalmente el hombre, pues en correspondencia con la disminución, se ha pensado que solo el ser humano usa herramientas, claro, si él ha sido quien las ha creado solo él las utiliza, así como no se mete a dormir en un agujero excavado por un oso, ni vive en una presa construida por castores. Pero, es evidente que el hombre aparece como un ser vivo frágil si se le pone desnudo y ocupa de mayor número de cosas incorporadas, y con ello, también es la corporalidad más flexible en tanto puede adoptar innumerables incorporaciones, por lo que es su sujeto predominante, lo cual no da licencia para suponerlo único ni superior, y tampoco quiere decir automáticamente que todas las corporalidades

animales distintas están absolutamente determinadas cuando se les supone “naturales” en oposición a la vida “artificial” del hombre.

Con esto tenemos una nueva construcción de sentido para el hábito como *cosa-incorporación*, guiado por su acepción de “vestido” que vincula hacia el hábito-categorial, que fue históricamente disminuido en hábito-vestido. Este nuevo sentido implica el reconocimiento de que su repartición de subjetividad llega hasta el animal, cosa que había sido negada por el discurso mítico antropocéntrico milenario de la filosofía occidental, al menos, desde Aristóteles; esto quiere decir que entre el hábito-categorial y el hábito-incorporación la principal diferencia es su sujeto, pero ambos comparten una característica nueva respecto a los anteriores sentidos concretos, costumbre y disposición, y es que se ordena según la conservación de la propia vida de la corporalidad que configura y se incorpora materiales externos posibilitantes. La “conservación de la propia vida” es una característica enunciativa que se halla en Aquino; no obstante, la configuración del enunciado en la discursividad histórica posterior ya no la involucra. La conservación de la vida y casi la totalidad de elementos que exhibe el hábito-categorial fueron relegados y desactivados en su reducción conceptual por Suárez que lo sentencia de extrínseco. Aquí, nosotros lo rehabilitamos y actualizamos, pues estamos yendo a profundo en nuestra perforación analítica, que avanza según las potencialidades propias del enunciado “hábito” en su archivo. Así, vamos a continuar con el sentido descriptivo último y más distante hallado en nuestro análisis.

3.1.6.- Hábito-vitalista

El cuarto y último sentido descriptivo de hábito hallado en nuestro análisis es “modo de ser (aspecto fisionómico)” y aunque es el más distante, no lo encontramos en una discursividad más remota a Aristóteles, sino que paradójicamente es la enunciación de hábito más reciente de las que aquí analizamos, y se encuentra en el texto *Del hábito* de Félix Ravaisson (1813-1900). La enunciación que se forma aquí de hábito se inscribe en un marco con referencia a la tradición aristotélica, y tiene difusión en el discurso en el filosófico cuando se le asocia en el llamado “vitalismo”, al tiempo que dicho autor es influencia para varios filósofos, importantemente para Martin Heidegger y Paul Ricoeur; precisamente, por ser solo influencia, su enunciación de “hábito” no constituye una práctica discursiva consistente en la contemporaneidad, y rastrear esa influencia sería en un abordaje de autor, cosa que no es nuestro objetivo aquí. Ahora, este sentido es el último que encontramos en la perforación, no en sentido cronológico como ya establecimos, sino por encontrarse en el *fondo* del discurso desde donde encaja en el último sentido descriptivo de hábito como “modo de ser”.

Hábito, en amplio sentido, es un *modo de ser* general y permanente, el estado de una existencia considerada tanto en la unidad de sus elementos o como la sucesión de

sus diferentes fases. Un hábito adquirido es la consecuencia de un cambio... [pero el tema de este estudio] no es el hábito en tanto adquirido, sino el hábito que es contraído debido a un cambio, y en respecto al mismo cambio que lo dio a luz. Ahora, una vez adquirido, el hábito es un modo de ser general y permanente, y si el cambio es transitorio, el hábito subsiste más allá del cambio que lo produjo.¹²⁴

Esta enunciación está el fondo del discurso al ser descrita como “modo de ser” y en ese sentido aparece inmediatamente una distinción de fondo: el hábito por supuesto se *adquiere*, pero solo por la *contracción* de un cambio. Si los anteriores sentidos concretos de hábito tienen una estructura organizativa¹²⁵ donde se *supone* un sujeto que *actúa* reiteradamente para *producir* costumbre o disposición, o que configura un material externo para *producir* incorporación, aquí, en el fondo, cada uno depende inicialmente de cambios contraídos por el sujeto, y son éstos los que dan forma a cada hábito. Es evidente que ni los cambios ni los hábitos los produce el sujeto por sí-mismo, pero una vez adquiridos ya no requieren los cambios originales pues el hábito ya está en el sujeto. Siguiendo la estructura organizativa antes mencionada, al final, el hábito afianza al *sujeto*, pero en el fondo, ahora, está la permanencia como modo de ser general que es la descripción básica del hábito, es el modo de ser con *tendencia* a la permanencia. Entonces, el hábito es la relación entre *cambio* y *permanencia* que se da en el sujeto del enunciado, los cuales no están en sí mismo, sino que viene de estructuras enunciativas superiores, “el espacio es la condición y la forma más aparente y elemental de estabilidad, de permanencia; el tiempo es la condición universal del cambio. El cambio más simple, y el más general, es también aquel que es relativo al espacio mismo, llamado movimiento.” (Ravaisson, 2008, p. 27). El espacio-tiempo que da forma al sujeto de hábito, lo concretan como ya una permanencia en sí-mismo por ser espacial y él está siempre en un horizonte de cambios por ser temporal; el tiempo es la dimensión sobresaliente del hábito, es lo que lo hace emerger en el espacio, “lo que trae un hábito a ser... es el cambio entendido en tanto acontecimiento en el tiempo” (Ravaisson, 2008, p. 25). De esta forma el sujeto básico de hábitos es el que se mueve, cuando el movimiento es el cambio más simple y general. Acorde con esto, es evidente que cualquier cuerpo material del universo si no está ya en movimiento, sí es susceptible de ello, pero no por eso

¹²⁴ Ravaisson, Félix. *De l'habitude*. Continuum. Traducción de Clare Carlisle y Mark Sinclair. Londres. 2008. p. 24. Señalando que este texto es edición bilingüe francés-inglés, aclaramos que todas las citas desarrolladas son traducciones nuestras, así como todas las cursivas leídas en las citas las ponemos nosotros.

¹²⁵ En los análisis de los hábitos costumbre, disposición e incorporación, apareció que su estructura organizativa de conceptos estaba conformada en la articulación de cuatro enunciados funcionales alrededor de los cuales se aglutinan y ordenan conceptos que describen cada enunciado, la cual es *supone-actúa-produce-afianza*. En esto no involucramos al hábito-categorial pues ya está abarcado por el hábito-incorporación, y es claro que tampoco entra aquí el hábito-vestido pues este no guarda esa estructura al ser una disminución enunciativa.

es apto de hábito pues el cambio es su condición, pero no la única¹²⁶. Aquí se va a apelar al enunciado “naturaleza” con su carga histórica para establecer el preciso sujeto del hábito.

La naturaleza tiene un nivel primario que consiste en la materia inorgánica, donde cuerpos y movimientos se suscitan de forma homogénea: cambiando relaciones entre ellos como uniones *mecánicas*; anulándose y balanceándose entre sí como uniones *físicas*; o siendo transformados en un resultado común como uniones *químicas*. En el reino inorgánico mecánico-físico-químico, “las diferencias de las partes constitutivas desaparecen en la uniformidad del conjunto. (...) No importa que tan lejos llegue una división, no se encontrará lo indivisible. La química busca en vano al átomo, que se le retira y desvanece infinitamente. La homogeneidad excluye la individualidad” (Ravaisson, 2008, p. 27). Los cambios que sí suceden en los cuerpos del reino inorgánico son en conjuntos amplios de materia donde los movimientos mecánicos, balances físicos y transformaciones químicas no alteran la homogeneidad general, no hay cambios que acontezcan en tiempo medible, por lo que el hábito *no es posible* en este ámbito.

Con la vida inicia la individualidad. El carácter general de la vida es que, en medio del mundo, ella forma un mundo aparte que es singular e indivisible. (...) La vida es superior a la existencia inorgánica; pero por esta misma razón la vida le presupone como su condición. (...) la vida no es un mundo independiente y aislado dentro del mundo externo; viene a existir por las condiciones y está sujeto a las leyes generales de este mundo externo.¹²⁷

Aparece que el sujeto de esta enunciación es el “ser vivo”, el cual ya es objeto de cambios mecánicos, físicos y químicos porque lo inorgánico le subyace, pero este tiene ahora cambios contraídos biológicamente que van a ser condición concreta de la adquisición del hábito, por lo que se debe añadir que su causa no es solo la contracción del cambio sino la *contracción viva de cambios*. En la constitución biológica del ser vivo va a contraer cambios donde la posibilidad última es que el cambio lo *destruya*, pero si esto no sucede, habrá alguna afectación en la contracción del cambio, que de ocurrir continuamente el cambio irá *afectando cada vez menos* al ser; en este sentido todo cambio es *extraño*, pero al cambiar el ser en su contracción, el cambio aparecerá cada vez más adecuado a sí, “el hábito tiene toda su fuerza mayor cuando la modificación que lo produjo es mayormente prolongada o repetida.” (Ravaisson, 2008, p. 25), *la contracción del cambio desde*

¹²⁶ “Nada es capaz de hábito que no sea capaz de cambio; pero todo lo capaz de cambio no es por ese solo hecho capaz de hábito. Un cuerpo cambia de lugar; pero si arrojamos un cuerpo 100 veces en la misma dirección, con la misma velocidad, no contrae un hábito; permanece igual que antes. Hábito implica más que mera mutabilidad; no solo implica simplemente mutabilidad en algo que permanece sin cambiar; supone un cambio en la disposición, en el potencial, en la virtud interna de aquello en lo que el cambio ocurre, que él mismo no cambia.” (Ravaisson, 2008, p. 24-25).

¹²⁷ *Ibidem*. p. 29

el primer momento surge como hábito y por medio de la repetición se arraiga, en él están tanto la espontaneidad como la permanencia. De esta manera, es la constitución corporal de cada ser vivo lo que determina la diferencia de formas y momentos en que cada uno desarrolla su propio potencial interno, el cual se pone de manifiesto en la fuerza del hábito con su reiteración, cuando por encima de la receptividad de cambios extraños se sobrepone su espontaneidad a cambiar y adecuarse con ellos; aquí ya es evidente que se marca un exterior con el mundo externo inorgánico y un interior con el potencial del ser vivo, que es donde recibe su tendencia a la permanencia desde el cambio.

Tal es la regla general de la *disposición*, del hábito, que la continuidad o la repetición del cambio parece engendrarse en todo ser vivo. Si, por lo tanto, la característica de la naturaleza, esa que constituye la vida, es el predominio de la espontaneidad sobre receptividad, entonces el hábito no presupone la naturaleza simplemente, sino que se desarrolla en la misma dirección de la naturaleza, y concursa con ella. (...) El hábito, por lo tanto, solo puede iniciar donde la misma naturaleza empieza.¹²⁸

(Apuntemos que en la cita anterior se lee “disposición” en equivalencia al hábito). Esto arroja a la mayor profundidad del enunciado. Considerando la vinculación entre lo externo del mundo inorgánico con la realidad biológica potencial, el hábito es paralelo al desarrollo de la naturaleza, entre ellos no hay relación de anterioridad. El hábito es realidad para todo ser vivo tanto en la puesta en operación de su constitución corporal como en sus interrelaciones con otros seres vivos y con el mundo inorgánico, y empieza a aparecer desde las formas de vida más simples, las que aquí se identifican con la vida vegetal. Por supuesto, la constitución corporal de las plantas apenas permite un acceso marginal y limitado de hábitos, pero se comprueba su capacidad de ello cuando son susceptibles de domesticación; “las más salvajes plantas ceden ante su cultivo” (Ravaisson, 2008, p. 33). Por estas características, el vegetal no es el mejor exponente para el enunciado, pero es notable que sea incluido aquí como sujeto.

Por encima de la vida vegetal, se encuentra la vida animal. Un nivel superior de vida, no obstante, implica una mayor variedad de metamorfosis, una organización más complicada, una mayor heterogeneidad. Consecuentemente, debe haber más elementos diversos; para que el ser los absorba en su misma sustancia, debe prepararlos y transformarlos. Para hacerlo, debe acceder a ellos con un órgano adecuado.¹²⁹

Los diferentes seres tienen una determinada constitución y operación corporal en su mera *actualidad*, que es donde se encuentra su potencialidad interna la que va a ser desarrollada por el hábito, a partir de compartir todos, el ser extensión espacio-temporal que es la condición básica de la existencia, es decir, el *cuerpo*. Así, se establece una *jerarquía* de seres, donde en el nivel más

¹²⁸ *Ibidem.* p. 31.

¹²⁹ *Ibidem.* p. 33

básico es el mundo inorgánico de lo *mineral* que bien es cuerpo en movimiento pero sumido en homogeneidad; posteriormente está la *vida vegetal* que es forma de vida básica –ya vinculada a la homogeneidad mineral– en tanto cuerpo con crecimiento en el espacio, ese es su movimiento y potencialidad básica para el hábito; y al final, está la *vida animal* que ya tiene las características del anterior pero su potencialidad específica y superior es el movimiento en el espacio. “Mientras uno asciende en la jerarquía de seres, las relaciones de existencia con las dos condiciones de permanencia y cambio en la naturaleza, propiamente espacio y tiempo, son multiplicadas y definidas” (Ravaisson, 2008, p. 33). Y así, cuando relaciones existenciales de la permanencia y el cambio son condición del desarrollo de hábitos, estos se multiplican en el aumento de jerarquía de seres, lo cual sucede por la constitución corporal en la naturaleza de cada uno de ellos.

Ahora que estamos claros que el horizonte espacio-temporal que se aborda en la descripción del hábito es la actualidad y donde se encuentran los seres vivos en una jerarquía existencial, podemos tener ejemplos de posibles concreciones del hábito, donde según lo ya expuesto, se tratan de operaciones de los cuerpos fijadas en ellos tras la contracción de cambios,

El hábito (...) en la vida vegetal: profundamente cambia los instintos dentro de ello; aquel altera, y en gran medida forma temperamento. Los músculos y articulaciones que son ejercitados se vuelven más fuertes y grandes y al mismo tiempo más ágiles: la nutrición es más poderosa en ellos. Uno se *acostumbra* con el tiempo a los venenos más violentos. En relación con enfermedades crónicas, las medicinas pierden su poder, y tienen que ser cambiadas de tiempo en tiempo. Los movimientos o situaciones que inicialmente son más difíciles y desgastantes se vuelven con el tiempo las más convenientes, y terminan haciéndose condiciones indispensables de las funciones con las cuales ellas han sido asociadas; en el mismo sentido, el aire y comida menos saludables se vuelven las meras condiciones de la salud.¹³⁰

(Apuntemos que en la cita anterior se lee “uno se acostumbra” en equivalencia al proceso del hábito). Con los ejemplos podemos notar que el hábito no es solo lo que los sujetos hacen, sino también lo que ellos reciben, lo que aclara cómo la contracción de un cambio genera el hábito. La habituación a medicinas es una posibilidad solo de humanos pues solo ellos las producen. Pero el ejemplificar con la humanidad algunos hábitos concretos tiene qué ver con que ella viene a ser la forma de vida *superior*, que en su naturaleza están propiedades tan excepcionales para el cambio como el deseo y la inteligencia, pero principalmente la consciencia que es el medio por el cual este ser llega a su actuación más libre. Al ser más jerárquica, la humanidad supone ya las formas de existencia inferiores a sí (animal, vegetal y mineral), con lo que este discurso implica un *progreso en la continuidad de lo básico a lo complejo*.

¹³⁰ *Ibidem.* p. 63

Al descender gradualmente desde las clarísimas regiones de la consciencia, el hábito avanza con su luz desde esas regiones hacia los abismos y noche oscura de la naturaleza. El hábito es una naturaleza adquirida, una *segunda naturaleza* que tiene su último terreno en la naturaleza primitiva, pero que en sí misma explica lo último al entendimiento. Es, finalmente, una naturaleza naturalizada, el producto y sucesiva revelación de la naturaleza naturalizada.¹³¹

El hábito se enuncia como “segunda naturaleza” que es una enunciación exactamente aristotélica, encontrada en los textos de este y que ha tenido difusión en toda su tradición occidental por lo que puede encontrarse en discursos medievales, modernos y hasta contemporáneos, que justamente implica que a la naturaleza general “natural” se le sobrepone una naturaleza humana “naturalizada” que es el hábito, y que solo en este discurso que recién analizamos se le adjudica también a todos los seres vivos aunque en marginal y limitada proporción, pues se mantiene la superioridad de la existencia del hombre. Ahora, es importante dejar claro un elemento discursivo que está presente en esta enunciación de hábito pero que solo ha estado implicado: cuando está en la “naturaleza” de cada ser vivo su capacidad de hábito, la que no tiene el ser mineral en su “naturaleza inorgánica”, quiere decir que el punto de partida para dicha capacidad es la vida, esta es la unidad general que da sucesión al cambio y a la permanencia en un ser individual, es decir, la vida constituye la naturaleza de la individualidad. La vida tiene límites múltiples y difusos que, al menos, están cercanos al ser inorgánico, pero se distingue de él al ser una esfera de realidad que, “continuamente *sufre* influencias externas; y aun, sin embargo, las supera e incesantemente triunfa sobre ellas. (...) Por lo tanto, está en el principio de la vida que la naturaleza, igual que el ser, propiamente subsista.” (Ravaisson, 2008, p. 31). Es la vida la que, como principio, permite a la naturaleza y a cada ser vivo *subsistir*. Hasta aquí tenemos los elementos de enunciación de “hábito” en este discurso y podemos pasar a su análisis sintético.

En comparación con las anteriores enunciaciones históricas, aquí, el *sujeto* del enunciado se dispersa, pero en sí-mismo es una *ampliación unificada de subjetividad* en el enunciado “ser vivo”, donde participa “vida” como enunciado *rector de subjetividad*; aquí hay que precisar que su sujeto no es homogéneo sino que está graduado en su posibilidad con base en una *jerarquización regida* con “vida”, desde el nivel inferior “vegetal”, luego el “animal” para llegar al superior de todos en “humanidad” u “hombre” todos son *sujetos cada vez más posibles de hábito en su posición dentro de la jerarquía*, donde precisamente el último es el absolutamente posible revelando un comportamiento *antropo-ponderante*. Ahora, su *objeto* se puede sintetizar en “la puesta en operación espontánea/regular de la naturaleza corporal del ser vivo”, pero hay que destacar que discursivamente, “hábito” aquí se intercambia reiteradamente con “disposición”, y con “costumbre” en menor medida, de lo que se sigue enunciativamente el mismo *comportamiento objetivo* que los

¹³¹ *Ibidem*. p. 59

hábitos disposición y costumbre –conectados estos en *escalaridad discursiva*–, no obstante, la enunciación de aquí se objetiva de forma diferente y original, ya no por la categoría superior de “cualidad” ni por la ejecución de “actos”, sino por las *relaciones de fondo* de “cambio y permanencia”, y posterior “contracción viva de cambios extraños no-destructores”, relaciones que anteceden al hábito y lo posibilitan; entonces, su objeto es idéntico a los mencionados pero es objetivado como “cambio tendiente a la permanencia” en la operación de la vida, y por lo tanto, tenemos el hábito-vitalista, que es la sexta concreción de sentido en nuestro análisis seguido por el sentido descriptivo de “modo de ser”. En la consideración de que este hábito-vitalista se referencia en la tradición aristotélica, al describirse como “segunda naturaleza” y también por compartir comportamiento de su objeto enunciativo con disposición/costumbre, es congruente que la *estructura organizativa de conceptos* resulta la misma que la de aquellos. Inicia *suponiendo* el espacio y el tiempo, en correspondencia a la “permanencia” y el “cambio”, para que su suposición de más inmediata sea la “contracción viva de cambios extraños”. Luego *actúa* inicialmente la propia contracción de cambios en el cuerpo en tanto receptividad/espontaneidad que desde ahí ya inicia el hábito, desde donde su actuación más consistente será la “repetición” o “continuidad” de cambios con lo que resulta en último término idéntica al hábito-costumbre, en esto hay que aclarar que si bien se menciona la “multiplicación de relaciones con la permanencia-cambio” ella es desarrollada por la multiplicación de las formas de vida en tanto sus naturalezas corporales (órganos), así, la multiplicación no es del hábito-vitalista sino de la vida. Luego *produce* o “engendra” la “adquisición” del “hábito” que permanece en el cuerpo, donde se sustituye frecuentemente como “disposición” y en menor medida con “acostumbramiento”, en tanto operación espontánea-regular de la naturaleza corporal. Y se *afianza* como “subsistencia” del cuerpo en función del cambio extraño contraído que, por ser extraño, ese cambio puede o no corresponder con la propia naturaleza del cuerpo pero mientras no lo destruya va a permanecer vivo, y así, crea una segunda naturaleza con disposiciones o costumbres que pueden llegar a ser nocivas o ajenas a lo propio del cuerpo, en este respecto, aquí, también hay que aclarar que el cuerpo vivo ya es una “permanencia” en sí mismo antes de adquirir cualquier hábito, por lo tanto, la permanencia está en el fondo del afianzamiento. Y finalmente, la *temática* está introducida por la “subsistencia” en la regencia de “el principio de la vida” que tiene “origen múltiple y difuso” pero con ella se estructura el tema vertebral de “jerarquización de la naturaleza” primero en inorgánica, imposible de hábito, y la de la propia vida, que así se jerarquiza internamente en vegetal, animal y humanidad, donde éste último es el “superior”; igualmente sale a la luz su temática de “actualidad” la cual es visible aquí a partir de que en un principio se establece que la enunciación del hábito es con el entendimiento de su “acontecer en el tiempo”, sin embargo, esta temporalidad no excede la de la actualidad del ser vivo en tanto corporalidad presente y activa que está contenida también en el enunciado “segunda naturaleza”. Con esto dicho, es evidente que todos los hábitos concretos anteriores están localizados también en una temática de “actualidad” sin embargo,

ninguno de ellos había establecido el “tiempo” como articulador de su enunciación, y, por lo tanto, tal actualidad no fue visible hasta ahora. Ravaisson enuncia “hábito” en su lengua francesa como *habitude*. Vamos a proponer una frase que puede resumir este sentido concreto: “*en tanto vitalista, es actual disposición/costumbre desde el cambio extraño contraído con tendencia a la permanencia como puesta en operación espontánea/regular desde la ya permanencia corporal, la que no fue destruida por la contracción de cambio extraño en su región espacio-temporal concreta, con lo que subsiste el ser vivo en función de su posición jerárquica natural en la escala de la vida*”. Con esto finalizamos el análisis del hábito-vitalista.

Ahora, la descripción básica del hábito-vitalista como “cambio tendiente a la permanencia” corresponde con el sentido descriptivo “modo de ser” hallado en el fondo del discurso; tal descripción se halla también en el fondo de los otros sentidos concretos de hábito (costumbre, disposición e incorporación) y los abarca, lo que presenta una *progresión escalar* que inició en la costumbre del hombre, luego a la disposición como una costumbre muy arraigada, y luego la incorporación que amplió su sujeto a la corporalidad viva en tanto animal en general –con su des-antropomorfización– y al final éste vitalista amplió aún más su sujeto a todo ser vivo que incluye los anteriores sumando al vegetal. También con esta visión de fondo es posible ver que la contracción del cambio y su tendencia a la permanencia anteceden a la estructura organizativa de conceptos, por lo que la contracción aparece en los dos momentos iniciales de supone-actúa-produce-afianza, es a la vez supuesta y actuada, cosa que también ocurre con la permanencia que participa en los dos momentos finales, es producida y afianzada; con esto podemos concluir que *la contracción y la permanencia son fondo de la estructura organizativa de conceptos*. Con la progresión escalar y los dos momentos-fondo de la estructura organizativa es evidente el impacto conceptual que supone esta enunciación, la que, sin embargo, tiene pocos o casi nulos efectos en la discursividad contemporánea del hábito.

Pues bien, ahora hay que aclarar que tal ida al fondo regresa finalmente a la superficialidad compartida de todos los sentidos concretos al articularse temporalmente en la actualidad, así mismo, cuando su objetivación original, dependiente de su fondo enunciativo, produce al final un objeto idéntico a la costumbre y a la disposición, pero más regresa a la superficialidad al desactivar parcialmente la des-antropomorfización hecha anteriormente en la incorporación, re-posicionando una ponderación del hombre como superior, que es la antesala del antropocentrismo. De tal manera que el juego entre fondo y superficialidad enrarece un tanto la presente enunciación¹³², poniendo que los elementos descritos en el párrafo anterior no son completamente confiables, por un lado, la *progresión escalar no es más que aparente* pues no considera realmente a la incorporación, y por

¹³² Este enrarecimiento por el juego fondo/superficialidad, se manifiesta en la frase sintética que proponemos y que se lee en la página anterior; donde “cambio”, “contracción” y “permanencia” se repiten en la redacción pues participan todos en diferentes funciones de la estructura organizativa supone-actúa-produce-afianza.

otro lado, el fondo de la estructura organizativa de conceptos sí es confiable pero tendríamos que ponerla a prueba en cada uno de los sentidos concretos de hábito. En esto, es evidente que con la comparativa entre sentidos concretos ya podemos empezar a generar un análisis abarcativo del hábito como enunciado histórico, lo cual ya no corresponde a este tema y por lo tanto vamos a cerrarlo ahora, para poder continuar en el siguiente abordando la generalidad de resultados arrojados por la perforación analítica.

3.2.- Análisis de la enunciación histórica y su fondo conceptual

Hemos examinado el enunciado histórico de “hábito” con una perforación analítica hacia la profundidad del *archivo* siguiendo cuatro sentidos descriptivos obtenidos de la relación entre su definición actual de diccionario con su etimología latina (costumbre, disposición, vestido y modo de ser), encontrando diferentes discursividades en registros históricos lingüísticos y paremiológicos del sentido común, así como teóricos en diferentes autores (John Locke, David Hume, Tomás de Aquino, Francisco Suárez, Aristóteles, Félix Ravaisson), a partir de una temporalidad poco mayor a 2000 años en discursos realizados en cinco lenguas: inglés (*habit/custom*), latín (*habitus*), español (hábito), griego (*héxis*), y francés (*habitude*). Con esto extrajimos cinco diferentes concreciones históricas de sentido de hábito: costumbre, disposición, vestido, categorial y vitalista; también construimos otras dos, una como correspondencia histórico-discursiva entre la disminución del hábito con Suárez y la extraontologización del habitar en la arquitectura obteniendo el hábito-edificio, y la otra como construcción de enunciado desde el hábito-categorial en su potencia conceptual al romper su monolítica subjetividad obteniendo el hábito-cosa/incorporación. De tal forma que el hábito-edificio solo es un enunciado demostrativo de la correspondencia histórica del hábito-vestido con la habitabilidad, pero que es dependiente del hábito-categorial y este ya está abarcado por el hábito-cosa/incorporación, entonces, tenemos en realidad cuatro sentidos concretos diferentes de “hábito” a considerar en lo sucesivo: costumbre, disposición, incorporación y vitalista.

Pues bien, vamos a ingresar un *análisis constructivo* con la reunión de estos cuatro sentidos concretos, ya no apelando a sus enunciaciones históricas sino a sus características enunciativas y ver qué grado de dispersión guardan entre sí, manteniendo la mira en su unificación conceptual donde esta sea posible. Reiteramos que ahora estamos instalados de lleno en el momento heurístico de la tesis asumiendo así el riesgo de construir conceptualmente el enunciado a partir de elementos encontrados en nuestro análisis, y así, vamos a retirar las comillas de este enunciado que habíamos vaciado de contenido y que ahora vamos a intentar llenar.

Así como en el análisis de la práctica discursiva contemporánea de habitar tomamos la identidad y persistencia en los temas como la característica enunciativa más regular y compartida entre discursos con la “duplicidad”, ahora para el hábito, aparece que los cuatro sentidos concretos resultantes tienen su *organización de conceptos* en la misma estructura articulada por cuatro enunciados funcionales en *supone-actúa-produce-afianza*, lo que representa la mayor regularidad el enunciado. Entraremos ágilmente en ella para destacar los enunciados correspondientes a cada una de las cuatro funciones, en este respecto, decimos “ágilmente” pues solo expondremos los enunciados que se hallan en *primera línea* de cada función, los más inmediatos y consistentes, para así, tener una visión preliminar pero general de la reunión de los cuatro diferentes sentidos concretos del hábito.

En primer lugar, cada sentido “*supone-*”: la *ejecución o experiencia* de *actos* por la costumbre y la disposición, solo que esta segunda los ordena en función de las *facultades y constitución* corporal, los que son supuestos antes que los actos mismos; en la incorporación son supuestos dos términos distintos, por un lado, la *potencialidad* de la corporalidad y, por otro lado, *materiales externos* habidos en el ambiente; mientras que en el vitalista se supone la *contracción viva de cambios extraños*, como elemento de fondo. De forma general y preliminar, es evidente la *presentación escalar en la suposición* de los diferentes sentidos, donde en el fondo está la general *contracción viva de cambios extraños*, la que se particulariza en la potencialidad de cada corporalidad en su especie, y con esto, una relación con un material externo o con el cuerpo mismo en sus facultades y constitución, que al final, se concreta en actos individuales, ejercidos como ejecuciones o recibidos como experiencias. Con la “presentación escalar en la suposición del cambio extraño contraído” tenemos una primera regularidad que abarca los diferentes sentidos y unifica al hábito de forma preliminar.

Ahora, respecto a lo que cada uno “*-actúa-*” tenemos: la *repetición* en la costumbre; mientras que en la disposición se dan varias actuaciones en el crecimiento, multiplicación, intensificación y acumulación que en su momento reunimos como *complejización*; en la incorporación se actúa una *co-pertenencia objetiva* entre corporalidad y configuración material posibilitante; mientras que el vitalista actúa la *contracción viva de cambios extraños* en tanto relación de *receptividad/espontaneidad* para establecer que desde la *contracción* ya emerge el hábito, y a partir de ahí se actúa una *repetición y continuidad* que lo refuerzan. Aquí, el vitalista sigue poniendo el mismo fondo que en la característica anterior al establecer que la *contracción viva de cambios extraños* es ya la emergencia del hábito, pero solo si la espontaneidad se sobrepone a la mera receptividad de cambios, entonces, después de haber emergido el hábito podrá reforzarse en la sucesiva *contracción de cambios* derivando una actuación repetida. Ahora, como la *repetición* es relativa a la sucesión de cambios, entonces, la *complejización* posible de hábitos también es relativa a la *complejización* de cambios contraídos. Cualquier actuación del hábito se desarrolla en una de dos posibilidades, los que se actuarán en el cuerpo mismo o como *co-pertenencia* con un material

externo. Vemos que los diferentes sentidos ya no se escalan, sino que contribuyen elementos que podemos reunir como “actuación desde la contracción del cambio a su repetición-complejización con doble posibilidad relacional en el cuerpo mismo o en co-pertenencia externa”; esta es la segunda regularidad que abarca los diferentes sentidos y unifica al hábito de forma preliminar.

Al respecto de lo que cada una “-*produce*-”, es regular para todas que lo que se produce es siempre una “adquisición”, entendido como el *añadir algo a lo que ya se tiene*; de tal manera que cada adquisición producida es la de cada sentido concreto tras pasar la suposición y la actuación: se produce-adquiere la costumbre, la disposición o la incorporación de una cosa, donde el vitalista no tiene un producto concreto sino que se homologa mayormente a la disposición y en menor grado a la costumbre. Igual que en las anteriores, el vitalista pone un elemento de fondo cuando la producción general del hábito *tiende la permanencia* en la regularización de la *operación* del cuerpo inicialmente espontánea, descrita en la costumbre como “algo que va hacia adelante”. Cada adquisición producida es una operación corporal espontánea/regular, y manifiesta que *el hábito se adquiere corporalmente en tres diferentes formas operativas espontáneas/regulares*: costumbre, disposición o incorporación; la operatividad adquirida va hacia adelante. Por otro lado, la costumbre supone actos señalando que pueden ser “ejecución” o “experiencia”, de forma análoga, el vitalista puede venir de una actuación *propia* del cuerpo o en función de una *receptividad* en el cuerpo, con lo que podemos generalizar que la producción del hábito puede venir desde una agentividad con la ejecución desde el cuerpo (como la disposición incrementada de fuerza y tamaño muscular con el ejercicio) o una aparente pasividad con la experiencia en el cuerpo (como el acostumbramiento a venenos o medicinas que reduce sus efectos). Aquí también tenemos contribución de los diferentes sentidos concretos que podemos reunir como “producción corporal agentiva/pasiva adquirida en una de tres posibles formas operativas espontáneas/regulares que tiende hacia adelante a la permanencia: costumbre, disposición o incorporación”; esta es la tercera regularidad que abarca los diferentes sentidos y unifica al hábito de forma preliminar.

En cuarto y último lugar, tenemos lo que cada una “-*afianza*”, que en principio es el afianzamiento de alguna de las tres formas de hábito, pero cuando la incorporación y el vitalista involucran lo “corporal”, se centra que cada una sí se afianza, pero en el cuerpo, afianzando al cuerpo inicialmente como una *tendencia a la permanencia*. La costumbre se afianza en disposición revelándose como su antecedente cronológico, y así, esta abarca a aquella, entonces el afianzamiento está en los otros tres sentidos. La disposición se afianza como determinación ya corporal del sí-mismo. La incorporación se afianza como “conservación” en la re-determinación corporal con la cosa incorporada. El vitalista se afianza como “subsistencia” en la permanencia del cuerpo frente a la posibilidad de un eventual cambio extraño, el que puede ser nocivo o ajeno a la constitución del cuerpo, pero afianzado como costumbre o disposición, descrito ahí como “segunda naturaleza”. Aquí, la costumbre se establece asimilada a la disposición en su afianzamiento, pero cuando el

vitalista, siendo una subsistencia, se adquiere en forma de disposición o costumbre, los va a entretrejer para ser subsistencias graduadas entre ellos: la costumbre es una subsistencia que puede arraigarse hasta una subsistencia mayor que es la disposición. Con esta última operación se sintetizan los comportamientos, el vitalista se diluye en la costumbre y la disposición, y estas dos son *subsistencias* escaladas en tanto determinaciones corporales en sí-mismas, mientras que la incorporación se mantiene como *conservación* en tanto re-determinación corporal con una cosa incorporada. De tal manera que en la retroalimentación de los sentidos concretos se hace un tejido de sus enunciados donde se sintetizan en conjunto, lo que podemos resumir como “afianzamiento desde la tendencia a la permanencia en dos formas posibles: como conservación en la re-determinación corporal con una cosa incorporada, o como subsistencia en la determinación corporal en sí-misma”; esta es la cuarta y última regularidad que abarca los diferentes sentidos y unifica al hábito de forma preliminar.

Tras pasar por los cuatro enunciados funcionales de la estructura organizativa de conceptos, vemos que en cada una hay unificación preliminar que en su reunión es *unificación general del hábito en su estructura de conceptos*. Viendo el comportamiento conjunto con las otras características enunciativas podremos dar cuenta si hay unificación general del enunciado como tal.

Continuando en la *formación de su objeto*; la objetivación de cada sentido concreto se da en sus propios enunciados: “costumbre”, “disposición”, “incorporación”, “vitalista”, los cuales describiremos en su objetivación discursiva básica. La costumbre se describe como “operación reiterada de actos”, objetivándose regularmente como “conducta”. La disposición se describe como “asistencia/facilitación complejizada de la operación del cuerpo en su constitución y facultades”, objetivándose regularmente como un tipo de “cualidad” en tanto “tenerse a sí-mismo”. La incorporación se describe como “incorporación de configuraciones materiales posibilitantes que coligan cosa y sujeto”, que resume su objeto en “cosa”, sin embargo, aquí no hay objetivación regular pues este sentido fue construido por nosotros en referencia al hábito-categorial, pero esta referencia sí se objetiva regularmente como “tener algo”. El vitalista se describe como “la puesta en operación regular/espontánea de la naturaleza corporal del ser vivo”, que se objetiva en su enunciación intercambiada con “disposición” y “acostumbramiento”. Tomando estos diferentes objetos es evidente que solo con ellos resulta difícil una unificación general, donde más bien tendríamos dos objetivaciones generales distintas: en la primera se reúnen la costumbre y la disposición por su escalaridad, y se adiciona el vitalista que al enunciarse se intercambia por aquellas dos, con este conjunto tenemos la objetivación básica histórica en “tenerse a sí-mismo”; la segunda objetivación está en la construcción nuestra de la incorporación que abarca el hábito-categorial y hábito-vestido, y estos tienen objetivación básica histórica en “tener algo”. Así, tenemos dos distintas objetivaciones guiadas por el “tenerse a sí-mismo” y el “tener algo”, las que se unifican históricamente en el archivo con *exein* de la tradición aristotélica, que luego se traslada a *habere*. Esto en la racionalidad

contemporánea no se unifica pues “haber” y “tener” son dos palabras ya distanciadas por el cierre histórico de rejillas de especificación del enunciado, es decir, *habere* o *exein* son palabras que significan tanto “haber” como “tener”, y hoy, aunque traslapadas en anacronismos como “entre mis haberes están tales cosas”, son ya palabras distintas en las lenguas romances como el español, y que guardan diferencial dispersión en otras lenguas¹³³. Esta *dispersión semántica del término* es una dificultad para objetivar el enunciado de tipo histórica, donde es imposible que las diferentes lenguas guarden homogeneidad semántica-léxica entre sí, y menos aún en un decurso histórico tan amplio como el que supone “hábito”. No obstante que el archivo es una sedimentación de sistemas de enunciación que está sustentando el actual espacio del discurso, en este caso, aparece que la mera reunión de objetivaciones históricas tampoco resuelve el objeto de un enunciado presente, menos aun cuando se ha sostenido la preponderancia de una objetivación arcaica por la autoridad de su teorización, caso concreto, que las autoridades discursivas-filosóficas que representan tanto Aristóteles como el griego antiguo no alcanzan a ser plataforma suficiente para sostener el objeto del hábito escindido entre “tenerse” y “tener algo”; más bien, aclarar el objeto de un enunciado histórico es factible en al destacar sus relaciones con consistencia histórica pero en su presente puesta en juego, y así, tenemos que, en primer lugar cada sentido concreto se objetiva en sus mismos nombres, “costumbre”, “disposición”, “incorporación”, “vitalista, lo que da pauta a tomar la función “-produce-” que aclara que cada objeto es en realidad una forma de hábito, con lo que la objetivación sintetizada de la reunión de los sentidos concretos puede considerarse como “producción corporal agentiva/pasiva, adquirida en una de tres posibles formas operativas espontáneas/regulares y que tiende hacia adelante a la permanencia: costumbre, disposición o incorporación”; esta frase la podemos tomar como el objeto general del hábito, aunque sigue siendo preliminar por ser tomado de la estructura organizativa.

Respecto a la *identidad y persistencia de los temas*, tenemos una menor dispersión. La costumbre tiene sus temas en “la repetición que se adquiere y se afianza”, “la habilidad en el hombre de hacer cualquier cosa” y “la gran guía de la vida humana”. La disposición tiene su gran tema en “naturaleza humana” como “superior” al conectarse con la creación de “Dios”. La incorporación tiene también un gran tema en “el principio de la conservación de la vida”. El vitalista tiene sus temas regidos por “el principio de la vida” con su “origen múltiple y difuso”, y que vertebrata la “jerarquización de la naturaleza” poniendo al hombre como “superior”. Los sentidos correspondientes con el tenerse a sí-

¹³³ *Have* inglés y *haben* alemán, son unidades léxicas de estas lenguas no-romances que tienen correspondencia enunciativa con *habere* latino y *exein* griego al presentar el doble significado como “tener” y “haber”, aunque el uso del término para ambas lenguas pondera el significado “tener” en su uso inmediato como verbo pleno, mientras que el “haber” es usado regularmente como auxiliar de otros verbos en la conjugación de tiempos compuestos. En dichas lenguas el mismo verbo tiene el doble comportamiento, mientras que para las lenguas romances son dos diferentes verbos.

mismo tienen su tema principal en el “hombre exclusivo-superior” como “vida humana”, “naturaleza humana” o “creación divina”. Considerando al vitalista abarcado con el tenerse a sí-mismo, sucede que se traslapa con la incorporación, que responde al tener algo, donde ambos observan una temática más amplia y abarcante del hombre en “el principio de la vida” con un comportamiento ahora sí disperso: la incorporación lo tiene como tema en tanto su “conservación”, mientras que para el vitalista su tema es la “jerarquización” que deriva de su principio. Aquí podemos ver el comportamiento vinculante del vitalista, que a la par que amplía la temática en “vida” más allá de “hombre”, regresa a este considerándolo como “ser superior de la naturaleza”; el hábito-vitalista tiene un comportamiento en la generalidad del hábito como *enunciación difractante* que puede agruparse temáticamente con la costumbre y disposición alrededor del “hombre”, o bien, agruparse con la incorporación alrededor de la “vida”. En este sentido, la temática de la “conservación de la vida”, correspondiente con la incorporación, se encuentra distante de las temáticas del tenerse a sí-mismo, pues para estas el hábito no conserva la vida, sino que la vida se conserva por su propia naturaleza y es desde esta que viene el concurso del hábito, pero supeditado a los enunciados “actos” y “facultades” que lo objetivan regularmente. Cuando la incorporación es una construcción nuestra que se distancia temáticamente de la enunciación histórica, pareciera que estamos nosotros oponiéndonos a los miles de años de discursividad aristotélica, no obstante, la temática la pone Tomás de Aquino donde después de él viene Suárez a disminuir este hábito sesgando esta temática y demás elementos, posteriormente desactivándose de su teorización filosófica; y aunque la temática de la “conservación de la vida” en Aquino es referente a la vida humana en tanto superior, ella fue factor para la des-antropomorfización del hábito-categorial y encontrar que la corporalidad animal también es sujeto posible en tanto algunas conservan su vida con incorporaciones externas. Con esto aclaramos que *tal distancia entre temáticas es puesta desde la misma enunciación histórica del hábito*. Ahora, regresando a las aportaciones del vitalista, tenemos otra cuando aclaró que el hábito se entiende en su acontecer en el tiempo, y así, encontramos que todos los sentidos concretos se describen con una *temática implícita* de su “actualidad” como la dimensión de tiempo correspondiente a un sujeto que adquiere hábitos. La temática de “actualidad”, implicada en todos los sentidos, tiene su tope discursivo en “vida” y “naturaleza” enunciados que abarcan un decurso temporal mayor al del sujeto, pero son vistos a través de la actualidad de este, con lo que se deduce que la temática propia del enunciado que es *absolutamente predominante*, pero solo implicada de fondo, es “el hábito actual”; siendo así, nos aparecen con transparencia dos situaciones históricas al respecto. La primera es que el “hombre” se ha formado como temática histórica predominante cuando *es el sujeto que mayor cantidad y formas de hábito tiene actualmente*, lo que corresponde a su posicionamiento discursivo *superior* en relación con la *inferioridad* de los demás seres que no tienen equiparable cantidad y formas de hábitos. Y la segunda es que, con esta temática predominante se va a formar *la preponderancia histórica del hábito más actual de todos* en la

costumbre, antecedente cronológico de la disposición y que asimila al vitalista, en este sentido, la disminución del hábito-categorial deja al “tenerse a sí-mismo” como el sentido predominante que primero es disposición, pero su forma aún más actual es la costumbre, con lo que cada vez más va a *aparecer dominando la discursividad* alrededor del enunciado “hábito” en la racionalidad moderna y contemporánea hasta llegar a sustituirle en las elaboraciones teóricas; *la costumbre domina al hábito*. En este sentido, la costumbre como enunciado dominante histórico ha desarrollado temáticas propias en como “gran guía de la vida humana”, “habilidad del hombre para hacer cualquier cosa” pero más importantemente en “la repetición de actos que se adquiere y se afianza”, en esta última, se involucran sintéticamente las funciones estructurales organizativas: *supone*- “actos”, *-actúa*- “repetición”, y *-produce*- adquisición y *-afianza* precisamente en “se afianza”; de esta manera, la “repetición de actos que se adquiere/afianza” da forma a la comprensión regular del “hábito” a través de su dominación por la costumbre. Ahora, para nosotros es claro que esta dominación histórica de “costumbre” sobre “hábito” no es enunciativa-conceptual porque finalmente la costumbre se subordina al hábito como una de sus formas concretas actuales, y por cierto, la más superficial; en este sentido, tenemos los elemento *de fondo*, puestos por el vitalista, que unifican y sustentan a los demás sentidos en “contracción viva de un cambio extraño no-destructor con tendencia a la permanencia”, donde igualmente se convocan las funciones estructurales organizativas unificadas preliminarmente, la “contracción del cambio” es *supuesta*- y *-actuada*- junto con que la “tendencia a la permanencia” es *-producida*- y *-afianzada*, con lo que tal frase resume la temática general del hábito en el fondo. Con esto, reluce que lo “preliminar” del hábito en nuestro análisis está dado porque subyace la temática predominante de “actualidad”, donde solo el vitalista pone elementos de fondo generalizables para todos ellos al ser enunciado difractor, y así, ya se ve que el hábito está de fondo sustentando sus formas de presentación: costumbre, disposición, incorporación.

Finalmente, en lo que refiere a la *repartición de subjetividad*, están los sujetos en: “hombre” para la costumbre y disposición, “corporalidad potencial” para la incorporación, y “ser vivo (jerarquizado)” para el vitalista que pone tres niveles entre la vida vegetal, animal y humana, siendo superior esta última. Aquí, se presenta una escalaridad respecto a la vida en que el hombre y el animal son seres vivos, por lo que podemos tomar el sujeto más general que viene del vitalista y que abarca a los demás con el *ser vivo (jerarquizado)*; en esto se podría insertar una controversia cuando la corporalidad animal de la incorporación no inserta jerarquía entre los diferentes animales por su naturaleza, sino que les pone en equidad de subjetividad al hombre con los demás animales pero observándoles incorporación posible a cada uno en su nivel de determinación/indeterminación corporal que es la potencialidad. Sin embargo, el sujeto del vitalista formalmente abarca al de la incorporación y hasta lo excede cuando considera a la vida vegetal como sujeta de hábito que puede desarrollar nueva disposición desde su naturaleza cuando hasta las plantas más “salvajes” pueden ser domesticadas. Esta controversia sería un enfrentamiento entre las objetivaciones del tener, de

sí-mismo y de la cosa externa, la cual puede resolverse con que todos los animales pueden tener algo, pero en realidad todo ser vivo se tiene a sí-mismo, y en el tenerse a sí-mismos se establece una jerarquía de lo vegetal a lo animal y luego a lo humano, donde las cosas que tengan no les vuelve a jerarquizar porque solo los animales pueden incorporarse cosas externas. Así, solo con la *separación* de objetivaciones básicas-históricas del hábito se puede estabilizar el enunciado que se tensa conceptualmente con la puesta en juego de “potencialidad” y “jerarquía natural”; en este sentido, no se puede unificar el sujeto general del hábito con los sujetos formados históricamente, sino que se trata de una *subjetividad desenfocada*; esta situación es la que presenta la mayor dispersión enunciativa del enunciado que, sin embargo, tiene unificación posible. Pero se puede reenfocar la subjetividad en función de la “actualidad”, como temática predominante para todos los sentidos concretos encuadrando a todo ser vivo actual que es efectivamente sujeto de hábito, pero solo en tanto actual e individual, y así, se logra generalizar que el sujeto del hábito en general es el *individuo actual-vivo*, concretado de forma diferente en cada caso. Esto, significa que el encuadre de la subjetividad actual se desconecta gradualmente de las objetivaciones históricas del hábito, precisamente del sentido de “tener algo” que ya está desactivada del discurso contemporáneo; además, el encuadre de subjetividad no precisa sus temáticas históricamente formadas cuando puede desinteresarse de la creación divina, la superioridad del hombre o la jerarquía natural, o bien, puede conectar con la potencialidad de la corporalidad en tanto atributo del sujeto, pero tras todo esto, lo que yace de fondo es que la actualidad no puede objetivar al hábito sino solo a alguna de sus formas, no puede dar cuenta cabal de Dios, la vida ni de ninguna jerarquía natural en tanto temas formados históricamente, ni da cuenta de ningún atributo del sujeto sino solo de su operación después de constatarlo individual y vivo actualmente. La pura actualidad no da cuenta cabal del fondo, que es igual a decir, la costumbre, disposición y/o incorporación no dan cuenta cabal del hábito. Entonces, el individuo actual-vivo es solo el sujeto de las formas concretas del hábito y unifica al hábito de forma preliminar en su actualidad.

Hasta aquí hemos completado el análisis constructivo de los sentidos concretos del hábito. El análisis no termina felizmente con una unificación general y completa del enunciado, es decir, en el fondo sigue siendo disperso; pero este recorrido ha sido bastante provechoso, pues en todas las características del enunciado hemos obtenido unificaciones preliminares y generales, que exponemos a continuación.

La repartición de subjetividad muestra un *proceso expansivo*, cuando el enunciado inicia con su sujeto en el hombre de forma pretendidamente exclusiva, pues incluye marginalmente a algunos animales y en la más reciente enunciación vitalista se incluyen todos los seres vivos desde los animales hasta las plantas, donde nuestra construcción del hábito-incorporación no presenta una dispersión, sino que se asimila su subjetividad a la enunciación vitalista. El sujeto del enunciado

cambia expandiéndose, lo cual sucede en el discurso y por el discurso. Pero al final, su unificación es solo preliminar en el individuo actual-vivo que solo desarrolla formas concretas del hábito.

La formación de su objeto se dispersa para encontrar diferentes objetivaciones que son los nombres de los diferentes sentidos aquí analizados; esa dispersión está históricamente unificada en la tradición aristotélica a partir del enunciado griego *héxis* que traspasa al latín como *habitare* y al español como *haber/tener*. Tal unificación fue sólida como *héxis* cuando era una palabra de la lengua griega teorizada por Aristóteles, donde se le dota de una densidad enunciativa tan fuerte como para mantenerse históricamente, sin embargo, en la racionalidad contemporánea su unificación ya no es dependiente de su semántica cuando ha sido traspasado el enunciado a distintas lenguas y ha desarrollado una dispersión de su objeto, por lo que esa unificación solo está presente marginalmente en la discursividad académica aristotélica, y decimos marginalmente, pues aún en la presente discursividad aristotélica el sentido de “tener algo” no tiene el peso categorial que brumosamente desarrolló Aristóteles. Es de destacar que incluso su objeto se formó por Suárez totalmente fuera de su historicidad, y éste le dotó de un sentido nuevo disminuido de su categorial sentido que derivó en su desactivación teórica posterior. Sin embargo, enunciativamente su objeto tiene unificación preliminar como “contracción viva de un cambio extraño no-destructor con tendencia a la permanencia” que se elaboró considerando los elementos de fondo aportados por el hábito-vitalista.

La identidad y persistencia temática dominante es la “actualidad” que implícitamente subyace a toda la enunciación histórica del hábito, revelando que el enunciado hábito se *forma en tres diferentes concreciones posibles* para el individuo actual-vivo, pero lo que se concluye al final de esto, es que son solo estas formas las que se han discursado históricamente. Ahora, considerando la desactivación del sentido de “tener algo” por Suárez, resulta que el sentido “tenerse a sí-mismo” se ha repetido cada vez más históricamente, formando primero la disposición y luego a la *costumbre para que sea esta el enunciado dominante del hábito en la racionalidad contemporánea*. El tema de la actualidad es lo que consiste lo preliminar del sujeto y objeto del hábito que expusimos recién; con esto se trasluce que el hábito tiene una consistencia de fondo que no sale a la luz solo en su actualidad, y esa consistencia de fondo no es otra cosa que su *consistencia conceptual*, que consistiría en los elementos básicos que son supuestos en su enunciación histórica. Es urgente aclarar aquí que no se trata de una consistencia conceptual abstracta metafísica que se halla en un “mundo de ideas” desde donde son dadas a los hombres para hablar de ellas; cuando la subjetividad tiene un proceso expansivo histórico tenemos ahí una pista de su cambio realizado por el discurso y en el discurso.

La consistencia conceptual del hábito está señalada en la *organización de conceptos* como la única característica enunciativa unificada; ésta aparece estructurada en todos los sentidos concretos del

hábito con cuatro enunciados funcionales *supone-actúa-produce-afianza*. Ahora, recordemos que la temática “actualidad” es predominante por el hecho de subyacer discursivamente a la enunciación histórica del hábito en su enunciación, con lo que la unificación del sujeto, objeto y temas ha resultado ser solo preliminar; pero en el caso de la estructura organizativa de conceptos no es preliminar sino ya generalizable. En esto hay que precisar que su generalización es en el conjunto de sentidos concretos, y no generalizable al hábito en el fondo, pero sí propio del hábito en su consistencia conceptual, es decir, no alcanza a describir todo el concepto de hábito pero sí pone de manifiesto la estabilidad de su consistencia conceptual. Entonces, no es que la actualidad no opere en la estructura organizativa de conceptos, pero su operación está en el mismo nivel que dicha estructura, el hábito cuando *supone-actúa-produce-afianza* está aconteciendo en la mera actualidad, ella no le subyace, sino que se desarrollan juntos dándose consistencia recíproca. Solo en el mero proceso de la efectuación de cada hábito se revela la actualidad del sujeto, y de regreso, solo en la actualidad del sujeto se revela el mero proceso de la efectuación de cada hábito; por lo tanto, aparece aquí un elemento conceptual del hábito que debe presidir su descripción: *el hábito es proceso. El hábito revela la actualidad del sujeto en su proceso de supone-actúa-produce-afianza*. La estructura organizativa no es el proceso del hábito de fondo, pero este elemento es a tal grado definitorio que, el proceso que es el hábito es lo que estructura y organiza los conceptos de forma consistente para aparecer en cada uno de sus sentidos concretos. En este sentido, toda enunciación histórica del hábito está estructurada por la consistencia conceptual del hábito, la cual no es metafísica discursiva, porque el discurso forma a tal grado el enunciado que tenemos un ejemplo en que al hábito se le despoja de su carácter de proceso cuando se le disminuye a “vestido”, pero justamente, se le puede disminuir porque él tiene una posición y consistencia conceptual propia. Pero insistimos, que el hábito tenga consistencia conceptual propia al grado de ser regular históricamente en el discurso no viene dado por un “mundo de las ideas”, sino porque es enunciado y concepto formado históricamente por reglas que vienen dadas desde sistemas de enunciación antiquísimos sedimentadas y aglutinados en los actuales sistemas donde jamás podremos dar con algo así como un “origen” del enunciado-concepto pero podemos afirmar y sostener absolutamente que este no preexiste a la enunciación, ni tampoco es una mera arbitrariedad contextual donde cualquiera puede darle el significado que determine y esperar que eso tenga efectos históricos; Suárez sí lo hace como un sujeto excepcionalísimo históricamente que, sin embargo, sólo borra un sentido de hábito, no al hábito completamente.

“Hábito es proceso” es elemento de fondo que debe presidir su descripción, en tanto que es su mayor regularidad enunciativa-histórica, y en ese sentido, la estructura *supone-actúa-produce-afianza* ha sido la guía para dar con ello en el fondo, pero la estructura no está en el fondo, ella pertenece a la actualidad, así como la actualidad pertenece a ella. Entonces, se nos ha abierto la veta para dar con el hábito en su consistencia conceptual a partir de los elementos de fondo que hemos encontrado,

de los cuales la mayoría los arroja el vitalista. Vamos entonces ahora a profundizar el proceso del hábito más allá de su temática de actualidad.

En esto, es claro que si el fondo subyace a la actualidad no podemos de golpe salir de ella, sino sólo podremos sumergirnos gradualmente en función de los elementos que ya tenemos habilitados, en primera instancia, el sujeto preliminar del hábito como individuo actual-vivo, que cuando se lea “individuo”, “ser vivo”, “corporalidad” o cualquier otro parecido, estamos atendiendo a este sujeto preliminar; empezamos pues tomando el sujeto preliminar del hábito. Ahora, el más profundo de los elementos arrojados por el vitalista fue que el tiempo y el espacio como dimensiones generales, condicionan y dan forma al cambio y a la permanencia, así, el hábito será proceso en tanto relación entre el cambio y la permanencia, lo que es la pauta para su objetivación preliminar como “contracción viva de un cambio extraño no-destructor con tendencia a la permanencia”. El individuo al ser espacial-temporal es ya una permanencia instalado en un *horizonte permanente de cambios*; ahora ya podemos nombrar ese horizonte con un concepto apropiado, que es el *devenir*. El individuo vivo instalado irremediamente en el devenir adquiere hábitos en función de los cambios que le devienen, y de aquí, corresponde otro elemento de fondo en que, “el hábito por supuesto se *adquiere*, pero solo por la *contracción* de un cambio”, cosa que se estableció en el hábito-vitalista (p. 215). La contracción antecede la adquisición actual-individual de hábitos con lo que antecede al estructural “-*produce*-”, pero esto no le da carácter de fondo pues “*supone*-” y “-*actúa*-” también lo anteceden en la estructura organizativa de conceptos, lo que le da carácter de fondo es que más bien antecede a estos dos, “*supone*-” y “-*actúa*-”, donde se localiza precisamente. La contracción de un cambio es supuesta y actuada en el hábito, pero ella, aunque antecede a “-*produce*-”, no es producida; así, la contracción supuesta y actuada por el hábito revela que el hábito está ya desde la contracción de un cambio, lo que así permite aseverar que el hábito es hábito ya desde la suposición y en la actuación, porque el hábito es proceso.

Ahora, respecto a la contracción de un cambio, en el fondo, se había precisado el cambio como *extraño* y *no-destructor*. El devenir es impredecible, se manifiesta particularmente en cambios de múltiples naturalezas, formas, intensidades y presentaciones, por lo que al individuo vivo algunos cambios le parecerán más extraños que otros, pero de no tener una mínima medida de extrañeza no se le aparecerá como un cambio que pueda contraer, sino de algo así como una propiedad o característica. Esto corresponde con lo que el vitalista precisa en su descripción como la ausencia de diferencia, de tiempo, y de individualidad, es decir, el reino de la homogeneidad que lo identifica con el “mundo inorgánico” en tanto conjuntos materiales de partes uniformes. Entonces, en un conjunto de materia elemental no se puede esperar extrañeza, sino comportamientos propios o característicos de sí, donde los cambios mecánicos, físicos o químicos no modifican realmente la constitución material de sus elementos; para nosotros, se trata de *cambios pasivos* que no tienen el carácter de extrañeza necesario para motivar un hábito, pues estos no se contraen. En el otro

sentido, el cambio extraño, pero que es excesivamente extraño, vendrá a destruir al ser vivo en vez de motivarle un hábito; en esto es evidente que eventos violentos físicos que desgarran o separen el cuerpo, o el ingreso de sustancias o energías altamente dañinas como venenos o radioactividad, son efectivamente cambios excesivamente extraños que destruyen al individuo; para nosotros se trata de *cambios agentivos* en que la extrañeza sobrepasa la capacidad de contraerlos. Entonces, se puede ver que lo extraño del cambio contraído no decide la producción actual de un hábito, porque extraño es también un cambio agentivo, el que terminará destruyendo al ser vivo.

Con lo anterior podemos localizar que, en el discurso del hábito-vitalista, lo “extraño” opera coincidiendo con lo que hemos descrito como agentividad, así como lo inorgánico-homogéneo coincide con la pasividad, los que en cualquier caso son extremos únicos posibles para el cambio dentro del vitalista: la pasividad es imposible de hábito en tanto homogeneidad general que se sigue en el enunciado “naturaleza inorgánica”, mientras que, solo la agentividad es posible de hábito, señalada en la heterogeneidad entre individuos del “mundo de la vida”. Esto no sería destacable si “extraño” no requiriera su matiz como no-destructor, lo cual se enuncia de pasada en una sola frase, “el efecto general de continuidad y repetición del cambio que el ser vivo recibe de algo distinto a sí es que, si el cambio no lo *destruye*, será siempre cada vez menos alterado por ese cambio...” (Ravaisson. 2008, p. 31). Por supuesto, un cambio homogéneo no tiene extrañeza suficiente para ser contraído, pero hay imprecisión conceptual cuando el cambio debe ser extraño para producir hábitos, *pero* no tan extraño que destruya al sujeto; lo “extraño” solo sirve para separar la naturaleza inorgánica de la vida y no para precisar el cambio contraído que produce hábito, y separar naturalezas parece ser el interés mayor del hábito-vitalista, pero aquí nuestro interés es por el hábito, y si el cambio no tiene precisión suficiente con “extraño” nosotros dejamos de utilizar éste enunciado. Entonces, ¿qué decide la contracción de un cambio?

Si el cambio es agentivo, va a exceder la capacidad del cuerpo atravesándolo, y en el caso de un cambio pasivo ni siquiera es *recibido*, entonces, quiere decir que es el ingreso del cambio en el cuerpo es lo que decide la contracción y no su grado de “extrañeza”. Que la contracción de un cambio suponga su *recepción* es tan evidente que no se hace patente en ningún discurso, pero en el fondo es decisivo. Por supuesto, cuando un cambio no es recibido por el cuerpo este no se contrae; en este sentido, una propiedad o característica del cuerpo no aparece como un cambio sino como algo ya habido que es más bien invisible, actividades del ser vivo como arcos reflejos, dilatación de pupilas, latido del corazón se desarrollan efectivamente como cambios corporales, pero no son recibidos y es imposible que se produzcan hábitos actuales de ellos. Entonces, es solo la recepción del cambio lo que decide su contracción y así, tenemos dos momentos sucesivos; la contracción es supuesta y actuada, pero la recepción es solo supuesta. La recepción-contracción están en el fondo de “*supone-actúa*”.

Con la sola recepción de un cambio se puede determinar que no se trata de un cambio pasivo pues este ni siquiera se recibe por el cuerpo, no obstante, la recepción no dice nada al respecto del cambio agentivo pues este atraviesa y destruye el cuerpo solo después de ser recibido; así es claro que la “recepción” sustituye funcionalmente lo “extraño” pues sigue solo separando lo agentivo de lo pasivo en cuanto al cambio, pero no dice nada respecto al cambio propicio del hábito. Entonces, con lo ya dicho, aparece que el cambio recibido-contraído que produce un hábito actual debe ser uno diferente de lo agentivo/pasivo, por lo tanto, el cambio que propicia el hábito es solo uno oblicuo. La *oblicuidad* del cambio no es un tercer tipo de cambio, sino el rango de posibilidad intermedio a lo agentivo y lo pasivo, y así, estos dos no aparecen como zonas bien diferenciadas y opuestas, sino como extremos límite de la posibilidad de cambio, y al ser límites, coinciden con las coordenadas vertical y horizontal que configurarían un *espacio fundamental de posibilidad*. Un cambio agentivo y uno pasivo solo corresponden con dos vectores de posibilidad, los más extremos que se hayan en la vertical y en la horizontal respectivamente, pero entre estas dos, se encuentra un rango de posibilidades vectoriales para cada cambio efectivo o posible; lo oblicuo entonces será mayormente agentivo o mayormente pasivo sin llegar al extremo, donde lo absolutamente oblicuo solo tiene un vector posible que está exactamente en medio de este espacio fundamental, vectorialmente a 45 grados. Así dicho, cualquier absoluto, agentivo, pasivo u oblicuo, tienen un solo vector de posibilidad por lo que en realidad muy pocas veces se efectúan en cada actualidad, más bien, la oblicuidad del cambio con decidida tendencia, pasiva o agentiva, es la posibilidad mayormente efectuada actualmente al sí representar dos zonas amplias de posibilidad delimitadas en sus extremos. Al final, la oblicuidad del cambio tiene mayoritaria tendencia hacia lo agentivo o lo pasivo. Ahora, ¿qué decide la tendencia a la pasividad o a la agentividad en la oblicuidad del cambio?, si atendemos a los eventos que son cambios para los seres vivos, dejando de lado los cambios absolutamente agentivos y pasivos, tendremos una amplia diversidad de posibilidades que se concretan en cada caso con la configuración corporal de cada uno, porque ahí donde un ser puede soportar bajas temperaturas y con el aumento de éstas simplemente muere, otro soporta altas temperaturas y con su disminución también perece; pero en otro sentido, podemos ver que en situaciones extremas algunos seres vivos ponen en máximo rendimiento sus capacidades soportando cambios que se esperarían les destruyan. Entonces, es la relación entre el cambio y el cuerpo en su encuentro fáctico lo que decide inicialmente la oblicuidad en su tendencia. Así, es posible tener un cierto conteo de cambios absolutamente agentivos y absolutamente pasivos para la generalidad de los seres vivos, como temperaturas extremas o ausencia del agua, etcétera, pero la oblicuidad no es absolutamente generalizable, cada especie tiene en su corporalidad una capacidad para la oblicuidad que no es compartida por otra, e incluso, entre individuos de la misma especie cada uno tendrá capacidad diferente de otro en una mínima medida. La capacidad oblicua, así como la configuración corporal recién mentada, no son otra cosa que la *potencialidad*, elemento que salió a la luz en el hábito-

cosa/incorporación (p. 211-213). Entonces es en la potencialidad corporal donde se decide la oblicuidad del cambio pero en su encuentro fáctico, con lo que así inicia entonces el proceso del hábito como recepción y contracción del cambio, que seguirá a la producción actual de una de las tres formas concretas de hábito. Entre potencialidad del cuerpo y el cambio se decide la oblicuidad del cambio para ser recibido y contraído, ahora veamos qué otros elementos podemos encontrar del proceso del hábito.

Pues bien, de la descripción del hábito como “relación entre el cambio y la permanencia”, que es el primer planteamiento de fondo recuperado aquí, fue hallado que “permanencia” también es fondo de la estructura organizativa, en este caso, es elemento base porque el cuerpo ya es una permanencia por su carácter espacial, pero para el hábito es su último elemento en tanto que su proceso de cambio tiende a la permanencia. La permanencia como último fondo subyace a las dos últimas funciones estructurales de “-*produce*-” y “-*afianza*”, de tal manera que, el hábito produce permanencia y la permanencia es un afianzamiento; pongamos atención en esto. Si el cuerpo ya es una permanencia por su carácter espacial, con el hábito se produce permanencia frente al cambio porque el cuerpo no se destruye sino que cambia manteniendo integridad, entonces *la permanencia producida es un afianzamiento*. Si la permanencia producida es un afianzamiento, ¿qué es lo que se afianza?, aparece que lo que se afianza es la *recepción* pues, siendo el primer fondo de la estructura organizativa y ahora que el afianzamiento es la última función de la misma, va a conectar el fondo último con el primero, lo que se sigue como *la permanencia afianza recepción*, y así se completaría la frase “la permanencia es un afianzamiento... de una nueva recepción”, y ésta, al estar afianzada, queda en expectativa del encuentro fáctico con otro cambio oblicuo que puede ser del mismo tipo de los que ya han ingresado u otro distinto. El hábito no afianza directamente la “vida” del ser, sino que afianza la posibilidad de seguir recibiendo cambios lo que manifiesta su estado vivo; pero el afianzamiento de la recepción no es un mantenimiento de la recepción inicial que detonó el hábito, sino que es una actualización, una nueva recepción que se habilita diferente a aquella inicial, pero en continuidad por la integridad del cuerpo porque al cambiar se mantiene íntegro. Esto nos parece evidente, que así, un ejemplo puede ser el que un individuo con hambre, al comer se satisface y ya no sigue comiendo, sino que hace otra cosa. Ahora, pongamos atención en “-*produce*-”; la permanencia es producida, pero su producción no viene de la actuación porque ambas están en la estructura organizativa, su producción viene del fondo. En este sentido, hemos dicho que en la contracción del cambio se produce el hábito, no obstante, ya podemos figurar que el fondo construye una función estructural con dos de sus momentos, con lo que a “-*supone*-” le subyace recepción-contracción, y a “-*actúa*-” le subyace la contracción pero todavía no tiene su segundo momento, mientras que a “-*produce*-” le falta el primer momento que se una a la subyacente permanencia, y al final a “-*afianza*” le subyace permanencia-recepción. Entonces, hace falta un momento que subyace tanto a “-*actúa*-” como a “-*produce*-”, y vamos a proponer que ese momento es la

anticipación. Para proponer la anticipación, las referencias concretas pero decisivas que tenemos es que en la costumbre se describe su adquisición como “algo que va hacia adelante”, pero en el fondo el hábito se describe en el vitalista como “tendencia a la permanencia”, en resumen, una *tendencia que va hacia adelante* puede ser seguida eficientemente como “anticipación”. Aquí, no podremos negar que el término tiene relación con nuestra lectura del habitar-poético de Heidegger, donde la anticipación tiene una elaboración enorme en los enunciados con los que se relaciona, sin embargo, podemos discernir que la conexión más importante es su carácter tempóreo de fondo, pues con la anticipación el ser se arroja en la existencia recibiendo el tiempo desde el futuro que le viene, el tiempo le viene y no es que transcurra de forma abstracta; en este sentido, el cambio le viene al cuerpo desde la dimensión espacio-temporal, y al ser recibido, el cambio ingresa al cuerpo con lo que este le enfrenta con su anticipación, apunta hacia él, apuntando así hacia el devenir espacio-temporal, en este caso, es en el fondo que el espacio-tiempo le (de)viene y así el cuerpo se anticipa, y su anticipación es ya hábito. Bien que es la única descripción que por ahora podemos ofrecer, pero en el desarrollo subsecuente se podrá extender su participación concreta con el hábito; así, hemos llegado al momento que completa la serie de fondo.

Con todo esto tenemos que cada función estructural emerge como traslape de dos momentos fundamentales, y así, supone-actúa-produce-afianza tiene de fondo la sucesión de recepción-contracción-anticipación-permanencia(-recepción), que ya no es estructura organizativa sino el *proceso fundamental* que es el hábito. Cuando el cambio oblicuo es recibido y detona el proceso fundamental, al final, la recepción queda afianzada en su actualización, pero no es efectiva hasta el siguiente encuentro fáctico con otro cambio oblicuo, igual o diferente al anterior, entonces, en la sucesión de enunciados que describen el proceso fundamental, al último aparece “recepción” entre paréntesis. Entonces, el hábito es proceso, en la actualidad como estructura organizativa en cuatro *enunciados funcionales*, y en el fondo como proceso fundamental en cuatro *momentos fundamentales* de la actualidad, resultando ya claro que cualquier función actual o cualquier momento fundamental ya implica el hábito, tomados aislados cualquiera de ellos debe decirse que son ya el hábito, pero no definido con uno o varios de ellos sino en su integridad, esto se reconoce cuando el vitalista recuperó que la contracción del cambio ya es el hábito y así ingresamos al fondo para dar cuenta que, fundamentalmente, cualquier momento ya es el hábito, y que actualmente cualquier función también ya lo es al implicar cada una dos momentos fundamentales. El proceso fundamental se desarrolla en cada cambio oblicuo, que manifiesta todo el conjunto de posibilidades determinado por la potencialidad del cuerpo, donde fuera de ello está lo agente/pasivo; un solo proceso detonado por el cambio oblicuo es ya hábito y en la repetición/complejización del cambio en el cuerpo se generan sus formas concretas de costumbre, disposición o incorporación.

Con todo lo dicho, aparece entonces que *el hábito es proceso fundamental de recepción-contracción-anticipación-permanencia(-recepción) del cambio oblicuo (fáctico)*, y esta descripción es ya la

objetivación del hábito, en su consistencia conceptual. Entonces, el proceso fundamental da forma al objeto del hábito que está en el fondo de su objeto preliminar como “contracción viva de un cambio extraño no-destructor con tendencia a la permanencia”; tomando los elementos del final hacia el principio, vemos que la “permanencia” no es el último momento del proceso sino la recepción entre paréntesis, la “tendencia” se ha precisado como “anticipación”, lo “extraño no-destructor” se ha precisado como “oblicuo”, “un cambio” remite a la actualidad y se precisa como “el cambio” en tanto todo cambio oblicuo posible, y “contracción viva” se ha precisado solo como contracción donde se añade la recepción como el momento inicial del fundamental proceso. De aquí, vemos que todos los elementos se han precisado o añadido, sin embargo, hay solo uno que no se mantiene fundamental y que ya no aparece en el objeto del hábito, que es lo *vivo* del cambio. Lo “vivo” no es fundamental para el hábito, y dicho así, podría suscitar inmediatas objeciones como “¿entonces lo muerto tiene hábitos?, ¿también la naturaleza inorgánica homogénea?, ¿todo en el universo tiene hábito?”, pero más que responder estas u otras objeciones hipotéticas, vamos a trasladar el objeto del hábito a la actualidad, pues hemos dicho que es imposible salirnos de ella de golpe; entonces, cerramos este tema y el siguiente abordaremos el hábito-vitalista en función del proceso fundamental del hábito, con lo que podremos ahí dar por concluidas las referencias a este u otro sentido concreto y podremos ingresar posteriormente a la consistencia conceptual del hábito.

3.2.1.- Hábito-corporización

La repartición de subjetividad apareció como el elemento con mayor dispersión en el análisis del conjunto de sentidos concretos del hábito, y solo fue unificado preliminarmente en función de la temática de “actualidad”. Considerando que el hombre se considera ya superior por Aristóteles por ostentar exclusivamente el *logos*, en el medievo aparece que Dios le faculta al hombre su *anima rationale* que es la traslación latina del *logos*, y llega todo esto a Ravaisson que lo traslada a la “jerarquía natural” desde el “principio de la vida” lo que le da al hombre su superioridad en la naturaleza; esto es el contexto discursivo histórico que pone al hábito subjetivado en el hombre y luego en los seres vivos. En esto, nosotros elaboramos la potencialidad como rompimiento de la jerarquía natural, con la que se establece que la capacidad de hábito-incorporación está dada en el mismo cuerpo de cada animal, cosa que parece lo mismo a que tal capacidad esté dada por su naturaleza, no obstante, la diferencia está en que “naturaleza” entendida regularmente como “principio y causa” se aplica particularmente a cada cuerpo, así como a vida en general y, más allá, a la generalidad de toda materia en el universo. En este sentido, decir que la capacidad de hábito en general está dada por la naturaleza no precisa que es propio del cuerpo, aunque lo implica, pero tiende a extrapolar a una naturaleza abstracta que abarca todo el universo con lo que este enunciado se mitifica. En todo caso, para el hábito es una cuestión temática y no de fondo que, por lo tanto, no

puede ser resuelta en el terreno de su actualidad; entonces, aquí no estamos para decidir si la vida o la naturaleza dan o no el hábito.

En el caso de “jerarquía natural” la potencialidad que elaboramos la crítica, pero también se le asimila en la separación entre el “tener algo” y el “tenerse a sí-mismo”, como vimos en la repartición de subjetividad preliminar del hábito (p. 229-230). El hábito vitalista establece tal jerarquía natural ordenada por el principio de la vida, poniendo en el nivel inferior a la naturaleza inorgánica que es base del mundo de la vida, jerarquizado éste desde su nivel inferior en la vida vegetal, luego la vida animal y como superior la vida humana. Esta jerarquización vegetal/animal/humanidad en realidad pertenece a la tradición aristotélica, y Ravaisson escribió su texto apenas unas décadas antes del inicio de la discursividad científica que vendría a sobreponer nuevas estructuraciones del orden de la naturaleza ingresando la vida celular; en este sentido, Ravaisson solo tomó el hábito de Aristóteles en su sentido de “tenerse a sí-mismo” y lo actualizó en relación con la jerarquía natural establecida por el mismo Aristóteles.

Entonces, aparece que la célula es ya un individuo vivo-actual y pleno sujeto preliminar del hábito, que en el fondo tiene fáctica recepción-contracción-anticipación-permanencia(-recepción) de cambios oblicuos en su cuerpo, con los que no puede sino producir hábitos desde su mera recepción; por supuesto, está sujeto también de encontrarse con cambios tanto pasivos que no le afectan como agentivos que le destruyen. El cuerpo celular es el nivel más básico de los seres vivos y la unidad constituyente de las formas cada vez más complejas de vida, las que en cada caso son pluricelulares; precisamente, al poner atención en el nivel celular, veremos que hay una heterogeneidad de tipos de individuos: hay algunos que forzosamente se aglutinan en conjuntos cohesionados íntimamente y solo se encuentran en tejidos y órganos de cuerpos pluricelulares complejos (ej. células animales o vegetales), también hay otros que se presentan individualmente manteniéndose así o bien formando conjuntos que sin embargo son separables (ej. procariotas), o bien, hay otros cuerpos en este nivel que no son “unitarios” en el sentido implicado de los anteriores, sino que requieren incorporarse a otras células unitarias y operativas en sí mismas, para así desarrollar vitalidad en recibir cambios y permanecer frente a ellos, que de otra manera se presentan homogéneos y estáticos sin cambiar ante cualquier cambio encontrado (ej. virus). Dentro de esta heterogeneidad celular, los productos materiales de su cambios-permanencias corporales pueden ser biológicos, como en la misma reproducción celular en que los cuerpos se duplican asexualmente o se fusionan sexualmente para detonar duplicaciones numerosas, pero, regularmente sus productos materiales son cuerpos moleculares los que ya no están “vivos”. Un horizonte de cambios ya no biológico sino físico-químico afianza la corporalidad celular en la recepción-producción material de moléculas y biomoléculas, muchas de las cuales son sintetizadas solo celularmente, pero la otra parte, mayoritaria por cierto, se forman sin su concurso y consisten la presentación regular de la materia en el universo; ahora, al nivel molecular le subyace el nivel atómico que es el horizonte de cuerpos

elementales, no obstante, los átomos se presentan raramente aislados, porque en su constitución física *tienden* a aglutinarse regular y *oblicuamente* en moléculas. De esta manera, el nivel celular tiene su base en el nivel molecular y no desarrolla cambios en el nivel atómico, en el otro sentido, el nivel atómico raramente presenta sus cuerpos aislados que tienen la tendencia física a aglutinarse en moléculas, y así, el nivel molecular es tanto el horizonte de cambios base para todo individuo preliminar del hábito que es el actual-vivo, como también es la presentación regular de la materia en el universo, que no está “viva”¹³⁴. Considerando el nivel molecular estamos en el nodo definitorio de la vida, donde la suposición de cada hábito actual inicia por un cuerpo individual vivo, el que ya supone antes de sí, a múltiples individuos celulares y moleculares que lo conforman; las células que conforman individuos vivos, ya son en sí mismas un individuo actual-vivo y pueden adscribir inmediatamente la descripción del proceso fundamental del hábito en que reciben cambios oblicuos y permanecen cambiando en tanto que no den con un cambio agentivo que les destruya, pero, las moléculas no son individuos actuales-vivos con lo que no pueden ser sujetos preliminares del hábito, pero sí son *cuerpos individuales actuales que reciben cambios y cambian con ellos* en su aglutinamiento progresivo hasta formar biomoléculas o macromoléculas que son, precisamente, las constitutivas básicas de los cambios corporales del nivel celular. Vamos pues a describir la actualidad de un cambio molecular con base en el proceso fundamental del hábito para evaluar si la participación temática de “vida” es o no fundamental, pues es esto lo que nos trajo hasta esta profundidad.

Toda molécula está ya definida con una *composición* de elementos que predispone un rango de cambios *puede recibir* oblicuamente, y los que no, destruyen su composición por agentivos o no le afectan en absoluto por pasivos, pero ningún cambio es aislado, viene de un flujo de cambios que es el devenir. Ahora, hay que regresar un poco para establecer que toda relación es material-energética, por lo que el devenir no es fuerza abstracta metafísica sino la impredecibilidad del encuentro relacional entre materias-energías de diferente composición, y entonces, se trata realmente de relaciones moleculares entre cuerpos materiales/energías donde cada uno tiene determinada composición propia como *disposición a recibir* un rango de cambios que no les destruyen pero sí les afectan que es la oblicuidad, la que se va a definir solo en su deviniente encuentro fáctico y activo. Las distintas composiciones materiales-energéticas de cuerpos moleculares diferentes se encuentran entre sí como disposiciones a recibir cambios distintos, pero antes de recibirse se encuentran fácticamente; si sus disposiciones a recibir tienen alta diferencia entonces, acontece la *agentividad* destruyendo las composiciones, o bien, si hay nula diferencia por el encuentro de moléculas con igual composición, entonces acontece la *pasividad*; pero si esas

¹³⁴ “El hábito también es un término botánico que significa ambas cosas, la forma en la que una planta crece, y su forma resultante; de forma similar, los mineralógos registran los hábitos de los cristales”. *Ibidem*. p. 5

disposiciones son distintas pero *contemporáneas*, se oblicuan en su encuentro relacional para recibirse mutuamente.

Entonces, en determinado horizonte dos cuerpos moleculares de diferente composición llegan a presentarse *inmediatos* entre sí y se encuentran fácticamente para relacionarse activamente, no se destruyen ni son indiferentes, sino que se reciben revelándose su mutua *disposición contemporánea a recibir* cambios; entre uno y otro hay una previa potencialidad a relacionarse que sale *desde sí*, desde el cuerpo, determinando la recepción y posibilitando la contracción entre cuerpos de composición diferente en una relación de *recepción predispuesta compositivamente* que inicia el movimiento procesal del hábito. Al recibirse, inmediatamente los cuerpos se contraen generando una *conjunta agitación material-energética* en tanto movimiento de la mutua captación física que inicialmente fricciona la composición de cada cuerpo provocando un desgaste energético confrontándolos íntimamente, y esto, recompone la dirección de donde cada cuerpo viene; ahora, el conjunto apunta en una dirección resultante del encuentro de dos direcciones encontradas oblicuamente que, por un lado evita la interferencia de otros cuerpos que vienen de la misma dirección y por otro se impulsa enfrentando lo que pueda encontrarse en la nueva dirección a la que ahora se dirige, esta doble situación anticipa cambios con otra dirección. Con el desgaste de energía de ambos cuerpos se apuntan entre sí de forma íntima, relacionando íntimamente las materias-energías involucradas ya en una apropiación que, no es apropiación de un cuerpo por otro pues en ese caso el agente es inafectado y el paciente es regularmente destruido, más bien acontece una *apropiación recíproca* produciendo fusión material-energética de cuerpos diferentes en uno solo, y resultando una composición mayor a la que cada cuerpo ostentaba inicialmente que tiende a mayor permanencia. Finalmente, resulta una nueva permanencia en la corporización vitalizada por el excedente de materia-energía respectiva a la de ambos cuerpos iniciales y todavía puede recibir oblicuamente otros cuerpos de composición semejante a la de los iniciales, pues estos son reconocibles cuando no se trata de una composición homogénea; este es un nuevo compuesto también respectivo a la emergente predisposición a recibir cambios oblicuos nuevos y diferentes a los que cada cuerpo individual previo estaba dispuesto; la corporización de un nuevo compuesto es una actualidad *respectiva* a sus estados inicial-realizado y siguiente-hipotético en un ámbito relacional estable de la permanencia actualizada del cuerpo. Este proceso corresponde con el proceso fundamental del hábito que, localizado en la actualidad del nivel molecular, produce el hábito concreto de *corporización*. La actualidad de la corporización es la de cuatro relaciones actuales: *supone la recepción predispuesta oblicuamente (recepción-contracción)*, *actúa conjunta agitación (contracción-anticipación)*, *produce apropiación recíproca (anticipación-permanencia)* y *afianza respectividad (permanencia-recepción)*. Cada corporización real se efectúa con estas relaciones actuales, transversales y constitutivas del proceso en su estricto presente y sitio concreto,

desarrollando actualidad solo en el momento del proceso; *la actualidad se estructura a partir del proceso efectivo de relaciones actuales corporizantes.*

Considerando una molécula de agua, que es biomolécula inorgánica, podemos realizar un ejercicio imaginativo; coloquemos una cámara de video microscópica en la molécula de H₂O, posicionándola primero detrás del átomo de oxígeno para ver cómo *tiene* incorporados los dos átomos de oxígeno, pero si la colocamos detrás de los átomos de hidrógeno podremos ver como ellos hacen equipo y *tienen* incorporado al átomo de oxígeno, y esta diferencia de perspectivas, habilitaría un debate sobre quién tiene a quién, donde para cualquiera de ellas estarán viendo efectivamente la *disposición* de la molécula, la *incorporación* de un elemento en otro, y deducirían la *costumbre* de su unión en tanto que la apropiación recíproca no es un establecimiento estático sino que está dinamizada energéticamente, es decir, son sus energías vibrando las que les cohesionan materialmente. Con esto dicho, la corporización es la forma de hábito concreto más básico de toda actualidad que se suma a las otras tres formas, y solo en la perspectiva tomada en función de los cuerpos involucrados, se puede deducir cual forma concreta está manifestándose eficientemente; en nuestro ejemplo imaginativo, la corporización puede tener apariencia de las demás formas, pero aumentando la escala a los cuerpos pluricelulares complejos cada una adquiere denominación más precisa en que, sin embargo, la corporización subyace a todas ellas revelándola como la *unidad básica de toda actualidad oblicua*. Con esto dicho, la actualidad tiene su consistencia mínima espacio-temporal en la corporización molecular, por lo tanto, la actualidad de la biodiversidad contemporánea se ha llegado a constituir a partir de las siguientes tres corporizaciones: desde las primeras *corporizaciones arcaicas* con la que se vitalizó la materia formando la vida; desde la primera *corporización vital* en cada reproducción sexual o asexual que forma un nuevo individuo desde procesos biomoleculares en la duplicación o fusión de células; y finalmente, desde cada *corporización vitalizante* que sucede en cada ser vivo como reacciones químicas internas al individuo que lo revitalizan materialmente como respiración, alimentación, sintetización y secreción de sustancias múltiples, etcétera. Todas estas corporizaciones plenamente actuales son superficiales del hábito, en tanto proceso fundamental de fondo, pero anteceden y posibilitan la superficialidad actual de toda corporalidad viva que desarrolla los hábitos concretos: costumbre, disposición e incorporación en la superficialidad de individuos vivos ya formados. *La corporización es concreción mínima del hábito que constituye toda actualidad superficial de los seres vivos individuales.* De todo esto, podemos encontrar elementos de fondo alumbrados aquí y a continuación vamos a describirlos.

La corporización es *vitalización* material en tanto producción de un compuesto excedente de materia-energía, la molécula así se vuelve biomolécula y/o macromolécula, como progresión de actualidades en tanto nuevas disposiciones a recibir cambios oblicuos. Habíamos formado el objeto del hábito como el proceso fundamental desde el *cambio oblicuo*, pero en la actualidad concreta de la corporización, cada cuerpo molecular tiene determinada disposición material-energética a recibir

cambios, para decir que es la *composición corporal oblicua* lo que detona el hábito. Entonces, en esta situación básica del hábito como “relación entre cuerpo y cambio”, tanto la composición corporal como el cambio pueden ser denominados oblicuos, si uno u otro toman el primer plano de la perspectiva, pero en realidad, la oblicuidad está en la relación *entre* uno y otro. El cambio no es un fenómeno actual consistente en sí-mismo sino en función del encuentro concreto de diferentes cuerpos materiales, donde el encuentro es evento de cambio oblicuo para cada cuerpo, oblicuos *desde sí*, entonces, la oblicuidad real está en la relación material entre cuerpos dentro del cambio y no en la perspectiva, entonces, el elemento profundo definitorio del hábito es la *relacionalidad oblicua* y ésta detona su proceso fundamental. Así, la relacionalidad oblicua que detona hábitos es una *posibilidad* de los cuerpos *compuestos* en función de varios factores: *contemporaneidad* de sus composiciones y disposiciones a recibir cambios, *inmediatez* en su posición espacial como obvia condición del encuentro, y de esto, la propia *facticidad* del encuentro; entonces, *la relacionalidad oblicua es posibilidad efectiva tras la contemporaneidad, inmediatez, facticidad de los cuerpos materialmente compuestos*. Dicha frase reúne los elementos conceptuales básicos del hábito, el que en último término, tiene su base en el *devenir* de la materia-energía en su definición espacio-temporal consistente como *cuerpo*, y así, *el devenir del cuerpo material en relacionalidad oblicua* viene a describir en su forma *más básica* el hábito, cuando todo devenir oblicuo será la contracción de un cambio recibido con tendencia a la permanencia que actualiza nueva recepción, cosa que pone el proceso fundamental del hábito; en otro sentido, todo cuerpo oblicuo es uno compuesto, y no elemental, dispuesto a recibir fácticamente un conjunto posible de cambios contemporáneos e inmediatos, cosa que pone los elementos básicos del hábito. Al final, la pura mención de relacionalidad oblicua resume todo esto ya que la relacionalidad no es abstracta sino concreta entre cuerpo y cambio en el devenir, y eso, “relacionalidad oblicua”, es la definición primera y última de hábito.

Si bien en la actualidad material se trata de una relacionalidad oblicua entre cuerpos materiales, su consistencia conceptual manifiesta una y otra vez “cuerpo y cambio” como los que se relacionan oblicuamente; como ya se dijo, el cambio es siempre uno concreto material, pero “cuerpo y cambio” es el evento conceptualizado del hábito, pues relacionar “cuerpo y cuerpo” resultará imposible de captar el acontecimiento de los hábitos de costumbre y disposición que pueden resolverse en un cuerpo único pero sin prescindir del cambio. Entonces tenemos en última instancia que el sujeto del hábito es el cuerpo-cambio, y aparecen juntos pues ni el cuerpo ni el cambio solos pueden detonar el hábito, el cuerpo-cambio es su puesta en inmediatez contemporánea fáctica, que es la condición de la relacionalidad oblicua, y así, ésta se implica en el sujeto con el guion “-“. Ahora, con el cuerpo-cambio tenemos plena constancia de que lo vivo no es fundamental para el hábito, sino por el contrario, el hábito se desarrolla mucho antes de siquiera empezar a pensar en temas como el

“hombre superior”, la “vida como principio” o la “jerarquía natural”; en este sentido vamos responder a las hipotéticas objeciones planteadas anteriormente.

¿Entonces lo muerto tiene hábitos?, efectivamente cuando un ser vivo muere, en su descomposición, siguen ocurriendo corporizaciones moleculares por organismos vivos, además, que si su muerte supone la alimentación de otro ser vivo no solo se efectúan corporizaciones en el proceso digestivo, sino que además supone la costumbre de comer desde la disposición corporal para recolectar, acechar o cazar, cosa que puede o no desarrollarse con incorporaciones de cosas externas en el individuo cazador.

¿También la naturaleza inorgánica homogénea tiene hábitos?, los tiene en su nivel molecular como base de la vitalidad de todo cuerpo vivo, sin embargo, si esa pregunta se refiere a las piedras, se puede decir que sencillamente ellas no tienen hábitos por sí, pero sí que son base de corporizaciones y hábitos actuales de la vida vegetal y animal, además de que participan de los hábitos concretos de la actualidad humana, por lo que al final puede decirse que hay hábitos en/con las piedras.

¿Todo en el universo tiene hábito?, todo cuerpo en el universo es susceptible de hábito y en condiciones de intermediación contemporánea fáctica de cuerpos diferentes se pueden desarrollar múltiples de ellos, lo cual no significa que todo en el universo tenga vida, pues las concentraciones de múltiples tipos de moléculas son harto difícil de encontrar en función de la vastedad del universo, mismo, del que solo podemos ver una región y estamos instalados en una región con tales condiciones de multiplicidad material, nuestro planeta.

Así, llegamos a la última de las formas concretas del hábito que todavía corresponde al análisis perforativo al archivo de “hábito” en tanto que la corporización emerge desde la reflexión suscitada por el hábito-vitalista de Ravaisson, en frases como:

La forma más simple de existir es necesariamente la más general; es consecuentemente la condición de todas las otras formas... entonces el hábito no presupone la naturaleza simplemente, sino que se desarrolla en la misma dirección de la naturaleza, y concurra con ella... por lo tanto, solo puede iniciar donde la misma naturaleza empieza.¹³⁵

Teniendo aquí otra enunciación del hábito, veamos sus características enunciativas. Su *sujeto* está en “cuerpo molecular oblicuo”. El *objeto* de este enunciado es la “corporización del cambio”. La regencia *temática* está en la “vitalización material actual”. Y la organización de conceptos guarda la estructura donde, *supone* la recepción predispuesta oblicuamente, *actúa* conjunta agitación, *produce* apropiación recíproca y *afianza* respectividad.

¹³⁵ *Ibidem.* p. 29, 31

Con todo esto, tenemos aquí la séptima y última concreción de sentido en el hábito-corporización. Al final, podemos integrar un sentido descriptivo de hábito que obtuvimos de su definición de diccionario y que habíamos discriminado como guía de la perforación analítica, en “procesos de asimilación o dependencia de un organismo a sustancias, drogas o medicamentos”; ahora tiene sentido a la luz del hábito-corporización, pues la relacionalidad entre cuerpo y sustancias generan un hábito en la fijación de corporizaciones moleculares para el individuo vivo, más evidente en “dependencia respecto de ciertas drogas”, pero también coherente con que la receptividad disminuye frente a un cambio repetido que se expresa en “disminución del efecto producido por un medicamento en un organismo, a causa de su administración continuada”; terminando ya con que todos los sentidos descriptivos de hábito tienen correspondencia con su elaboración teórica histórica. Entonces hemos terminado el trayecto de análisis del enunciado de donde hemos obtenido diversos elementos conceptuales consistentes con los que ahora vamos a construir su concepto.

3.3.- Conceptualización de hábito

Hábito es relacionalidad, la que está regulada conceptualmente por el “haber” en tanto que éste pone una relación entre algo habiente y algo habido ahí donde se le enuncia. Esta relacionalidad no es una relación de dominio vertical-agentiva ni una correlación horizontal-pasiva, sino que es el gradiente entre estos dos extremos, es relacionalidad oblicua.

El devenir espacial-temporal de la materia-energía es el comportamiento general del universo, que tiene consistencia en la regionalización concreta del espacio-tiempo en el cuerpo material, y éste se instala en una región particular de cambios materiales, desde el horizonte general de cambios del devenir-materia. Todo cuerpo está sujeto siempre de cambios materiales en su inmediatez espacio-temporal, por lo tanto, en el encuentro posible de cuerpo y cambio no acontece como un interior reciba un exterior, porque éstos no son instancias aisladas que coinciden arbitrariamente, sucede más bien que los cambios son impredecibles desde el devenir y en ello, se habilita un *plexo de relaciones posibles* con dos extremos en pasividad y agentividad. En el primero el cuerpo permanece *pasivo* ante un cambio inalterante sea porque éste es débil y rechazado, o porque su magnitud sobrepasa la dimensión del cuerpo en que ni siquiera es captado; la pasividad es la posibilidad de cambios más frecuente en la actualidad de la materia cuando cuerpos con idéntica composición se encuentran regularmente compartiendo inmediatez. Y a decir del segundo, el cambio es de una alta intensidad por lo que sí es recibido por el cuerpo, pero para ser atravesado y destruido en un comportamiento material *agentivo*; la agentividad es posibilidad de cambio más extraordinaria en la actualidad de la materia cuando se requiere un cambio de alta intensidad que no corresponde con la inmediatez del cuerpo, sino que viene de una región espacio-temporal distante, y al venir, se

vuelve inmediato. Con esto, se revela que cada cuerpo tiene una composición determinada, que ha de ser inmediato al cambio y que de la facticidad del encuentro con el cambio se decide el tipo de su relación. Si los extremos de posibilidad establecen que entre cambio inmediato y cuerpo compuesto puede haber nula diferencia o máxima diferencia, es en la diferencia contemporánea de ellos que se habilita el rango de oblicuidad donde el cambio es lo suficientemente fuerte para ingresar por su componente perpendicular, pero tiene una componente paralela para que el cuerpo sea suficientemente resistente para no ser destruido. En la oblicuidad, el cambio no es rechazado sino que es recibido, y al ser recibido no atraviesa sino que es contraído. Desde la recepción oblicua ya se implica el desarrollo activo de la contracción, anticipación y permanencia

El cambio recibido tiene un grado de irrupción que afecta al cuerpo al tiempo que éste resiste por su composición, el cambio es contraído en el cuerpo y él cambia, ahora, apunta materialmente en la dirección de donde viene el flujo de cambios en que se inscribe el cambio recibido y que en últimas apunta hacia el devenir, así, el cuerpo desarrolla una dirección opuesta a su propio devenir preparándose para otros posibles cambios, reconfigurándose materialmente; el cambio antes captado y contraído, pone al cuerpo anticipado a los cambios apuntados por su nueva configuración material. El cuerpo ha permanecido durante la recepción, contracción y anticipación del cambio, pero ahora está dispuesto a nueva recepción frente a cambios de igual naturaleza o similar al que le promovió su recomposición material. Este proceso es la relacionalidad oblicua que define *el* hábito, y el cuerpo tiene ahora algo nuevo que antes no tenía: *un* hábito.

En la recepción del cambio oblicuo ya ocurre la contracción que lo asimila al cuerpo perfilando la anticipación como cambio material con la que el cuerpo permanece. El proceso no consiste en pasos sectorizados, es continuidad unitaria sin límites definidos entre sus momentos, sino que están traslapados en su sucesión, y es más bien el traslape de dos momentos lo que es distinguible en la actualidad concreta, consistiendo cuatro traslapes seguidos como supone-actúa-produce-afianza. Llegando a la permanencia, su traslape es con la anticipación anterior a ella, y con la nueva recepción que le sigue, y así, el proceso produce nueva permanencia-recepción en cada efectuación concreta, que es la reconfiguración material del cuerpo al cambiar por el cambio recibido, y con lo cual permanece en integridad espacio-temporal.

Con la producción de nueva recepción, se implica ya la nueva contracción de un cambio y la sucesión-traslape de los momentos, con lo que la adquisición de un hábito ya supone el siguiente; con el primer hábito, el cuerpo queda anticipado respecto el flujo de cambios al que apuntó en su contracción-anticipación, y en su recepción activa del flujo de cambios se desarrolla el hábito de *repetición*. Por supuesto se desarrolla la repetición siempre y cuando en el primer hábito adquirido se guarde respectividad al tipo de cambio recibido, y también, siempre y cuando el flujo de cambios continúe. Como el flujo es deviniente, pueden ocurrir tres situaciones: si los cambios se mantienen

idénticos, se desarrolla el hábito de *continuación*; si los cambios se intensifican, se desarrolla el hábito de *intensificación*; y si los cambios cesan, se desarrolla el hábito de *evanescencia* a partir del grado de continuación e intensificación que se haya desarrollado en que, si no había intensificación ni mínima continuación, entonces, la evanescencia será total. Ahora, el cuerpo sujeto del devenir puede recibir flujos de cambios desde otros sectores espacio-temporales y en su recepción múltiple, se desarrolla el hábito de *multiplicación*. En la multiplicación de hábitos adquiridos que sean continuados, se desarrolla el hábito de *acumulación*; y de igual manera, cuando la multiplicación de hábitos adquiridos sea intensificada, se desarrolla el hábito de *crecimiento*. En función de todas estas posibilidades, la adquisición y carácter de cada hábito adquirido ocurren diferencialmente en el devenir del cuerpo, no hay un orden preciso entre ellos con lo que el resultado de su combinatoria es impredecible. Considerando que es la contracción-anticipación el punto en que se decide apuntar hacia un flujo de cambios, es en este traslape de momentos donde se halla la dinamización del hábito en tanto posibilidad de repetición-continuación-intensificación-evanescencia-multiplicación-acumulación-crecimiento, que en resumen es la posibilidad de complejización de los dos términos: el cuerpo se va complejizando con cada hábito que lo reconfigura materialmente, y su inmediación se va complejizando conforme flujos de cambios diversos y distantes se le relacionen progresivamente, es decir, la inmediación del cuerpo no es solo la zona físicamente inmediata sino la región espacio-temporal relacionada al cuerpo en función de cada flujo de cambios que recibe, pudiendo llegar su inmediación a lugares tan distantes que ni siquiera son accesibles físicamente al mismo cuerpo.

El hábito es proceso productivo con tendencia a su complejización que no tiene fin por sí mismo, pues con cada proceso efectuado actualiza su permanencia-recepción dispuesto a un nuevo proceso infinitamente, de tal manera que el hábito en su magnitud completa es un *continuum* con variaciones propias del comportamiento de la materia-devenir, hasta el ingreso de un cambio agentivo que le ponga fin al destruir la integridad corporal. Parece preciso apuntar aquí que, por supuesto, la muerte del cuerpo vivo supone el fin de su integridad, pero cuando es la materia-devenir regionalizada espacio-temporalmente el lugar donde se arraiga el proceso del hábito, quiere decir, que se requiere concretamente de destruir todos los cuerpos sujetos de hábito para darle fin al continuum. El cuerpo-cambio es interminable en el hábito.

Con esto tenemos descritos todos los elementos conceptuales recogidos del análisis histórico y contruidos en la heurística nuestra. *El hábito es la simple relacionalidad oblicua material entre el cuerpo compuesto (habiente) y el cambio inmediato (habido), como proceso unitario de recepción-contracción-anticipación-permanencia que tiende a la complejización en continuum del cuerpo y su inmediación.* Esta conceptualización de hábito perfila su acontecimiento, tanto el de la corporización de una cicatriz, la incorporación de una cueva en la hibernación del oso pardo, la disposición heliotrópica del girasol o la costumbre humana de cerrar la puerta al salir de una habitación.

El hábito en su reciente conceptualización está ya libre para desarrollar una descripción que nos lleve hasta el concepto de habitar; para aunar en su descripción inicial proponemos la imagen conceptual del hábito como una *rueda*.

3.3.1.- Imagen de rueda: hábito revolucionante

Entonces, hay un conjunto de materia. Llega un flujo de cambios consistente pero irregular, es un flujo vibrante, que proviene desde el errático y múltiple devenir, y se encuentra con el conjunto de materia, su intersección no es perpendicular sino oblicua. El flujo es *recibido* en su diagonal y empieza a ser alisado; ahora, antes de atravesar el cuerpo, este presenta resistencia conteniéndolo. Hay un encuentro de fuerzas, la materia intenta repeler el flujo mientras que este está dirigido a atravesarlo, pero es por la oblicuidad de su intersección que la resultante es la *contracción*¹³⁶ de ambos: el flujo es doblado por el cuerpo, y el cuerpo se inclina sobre sí; inicia un cambio material. Inmediatamente a la recepción hay un cambio mutuo en donde ambos se contraen recíprocamente, la irregularidad del flujo ha sido alisada aún más. Al doblarse el cuerpo adquiere un sentido curvo con el que se sobrepone al desarrollo del flujo llegando a tener una dirección opuesta, pero desde su propia perspectiva la dirección que tiene es una tendencia hacia adelante con un movimiento desde el cual termina de curvarse para encontrar al flujo de forma *anticipada*. El cuerpo se ha reconfigurado materialmente, se ha alisado la irregularidad del flujo, y éste, es ahora integrado en el cuerpo que en síntesis ha dado una vuelta, una *revolución*. Desarrollando este movimiento revolutivo, el cuerpo ha cambiado *permaneciendo* al abrazar el flujo e integrando ese particular devenir que ya no es ajeno-irregular sino apropiado y progresivamente alisado.

Con el proceso fundamental del hábito inician las revoluciones materiales que van a desarrollar un sentido hacia adelante del cuerpo que ahora recibe el devenir y lo integra: la recepción es *oblicua*, la *contracción* *recompone* la dirección del flujo y mueve el cuerpo, la anticipación pone un sentido hacia *adelante* y la permanencia es el *movimiento* que ahora ingresa el flujo de forma apropiada. Una vez adquirido el hábito, el cuerpo como rueda empieza a girar en la dirección del flujo de cambios ingresados, sobre dos ejes. En *el eje longitudinal de la anticipación* marcando un hacia adelante es la espacialización del cuerpo en su movimiento; y en segundo término sobre *el eje transversal de la permanencia*, que es el propio eje de la revolución instalando un centro en el cuerpo a partir del cual se establece el ir hacia adelante como asunción del devenir y un dejar atrás que es el residuo temporal en tanto pasado, por lo que este eje decide la temporalización del cuerpo que recibe el

¹³⁶ Aquí se verá que utilizamos el doble significado del verbo “contraer”, como “adquirir” y como “encoger”, donde este segundo significado es menormente utilizado en el habla corriente, pero aquí estamos explotando su capacidad enunciativa conforme a sus posibilidades en el ejercicio del pensamiento que estamos desarrollando.

devenir. El hábito como rueda tiene los ejes de su revolución en la anticipación/permanencia que son su espacialización/temporalización.

Ahora, la rueda pertenece a un conjunto de materia así que, en realidad, son múltiples flujos los que ingresan a ese conjunto, y es conforme a la composición de esta que los flujos le aparecerán oblicuos, pasivos o agentivos. En el decurso temporal y en un conjunto de materia de composición diversa, los flujos de cambios ingresan de múltiples formas oblicuas, desarrollando ruedas que giran en la continuación de los flujos ingresados, y si éstos se intensifican, los giros se aceleran ya no solo reconfigurando el cuerpo sino ingresando más materia que se encuentra inmediata o sintetizando el proceso reduciendo materia a su giro vertiginoso. Habiendo revoluciones continuadas e intensificadas dentro del conjunto material, algunos flujos cesan y ciertas revoluciones evanescen progresivamente. En último término, algunos cambios agentivos suceden en el conjunto destruyendo una o varias ruedas con lo que su materia se restituye al conjunto general que no revoluciona pero que es base de todas las demás revoluciones que suceden. En cualquier caso, con las diferentes direcciones hacia delante de cada rueda revolucionando, el conjunto general de materia se expande y avanza en los diferentes sentidos de los devenires encontrados. En esto, otros flujos de devenir provienen de otros sectores ingresando en las ruedas ya revolucionantes; con lo que éstas desarrollan giros en varios ejes y con ello ingresan materia de otros sectores no involucrados, desarrollando una acumulación de ejes y giros. Las ruedas que acumulan ejes y más materia terminan reproduciendo sus giros en otras partes materiales del conjunto, es decir, se multiplican las ruedas tomando materia del conjunto, pero replicando el modo y las formas en que las anteriores ya giraban. En este gran conjunto se hallan múltiples ruedas revolucionando continua o evanescentemente, algunas que se intensifican acumulan materia y giros para multiplicarse, ahora ocurre algo más sorprendente; las ruedas se empiezan a relacionar en sus mismos giros, oblicuándose para formar pares y luego conjuntos de ruedas que forman un mismo cuerpo, lo que significa su crecimiento. A partir de aquí, las ruedas están relacionándose entre sí de formas múltiples a partir de las diferencias múltiples: sus constituciones materiales, sus formas y tipos de revolución, sus tamaños y configuraciones de conjuntos de ruedas. En la corteza superficial del conjunto general de materia ocurre un gran dinamismo en el que hay progresivamente más movimiento revolutivo, hasta llegar al punto en que la gran mayoría de su superficie está cubierta de ello. Este es el dinamismo del hábito que se reproduce y mantiene interminablemente mientras el devenir en general le aparezca oblicuo al conjunto general de la materia, lo que significa que sus diferentes composiciones reciban flujos de cambios oblicuos.

Esta imagen aclara el extremo carácter (re)productivo del hábito, donde va a generar hábitos concretos que se van afianzando como base de la generación de otros hábitos y así sucesivamente. Vamos ahora a describir esa generación autopoietica de hábitos en función de los que se afianzan con mayor fuerza hasta presentar carácter elemental.

3.3.2.- Concreciones elementales: autopoiesis

El hábito aparece en un primer punto como un hilo detonado que se desarrolla hacia cambios constantes en la permanencia del cuerpo, su realidad generativa de cambios corporales que son propiamente hábitos, revela que la tendencia propia del hábito a la complejización es la tendencia de generar nuevos hábitos. Desde el devenir material, el hábito es *continuum tempo-material*, y no espontaneidad de cuerpos vivos; el hábito es *autopoiesis material* sobre la base de la materia deviniente, y no de la nada; *el hábito genera hábitos: habitualidad*. En el continuum y la realidad autopoietica del hábito se arraigan extensiones conceptuales del hábito, generados por este y que son ya él mismo, de tal manera que se amplía a habitualidad, consistente en los hábitos generados temporalmente desde su simplicidad que resultan constituyentes de su conceptualización.

Desde la relacionalidad oblicua en cuerpo-cambio, el primer hábito concreto es la corporización que inicia en la recepción-contracción con la *relación actual* de “recepción predispuesta del cambio” por el cuerpo compuesto en el nivel molecular de la materia, y con el cual se complejizan moléculas en biomoléculas o macromoléculas. En el desarrollo del proceso, la recepción adquiere una posición *bajo la contracción* pero ella se va a actualizar al final del proceso como nueva recepción, lo que conceptualmente pone a la recepción traslapada con la permanencia como el elemento constante que es supuesto en cada proceso del hábito lo que implica que los otros traslapes de momentos no son actualizados desde su constancia sino que en cada proceso emergen y evanescen a su término; esto, hace aparecer el hábito básico de **suposición**, que se expresa materialmente en la corporización cuando la recepción del cambio está predispuesta, y así, efectivamente ocurre.

La contracción-anticipación del cuerpo-cambio es el momento de encuentro de fuerzas, y por lo tanto el momento de mayor actividad del proceso con lo que se desarrolla el hábito básico de **actuación**. Después de que el cuerpo materia-energía ingresa un cambio, se da una *relación actual* de “conjunta agitación” con una materia-energía fuera de sí, donde se *actúa* un desgaste de energía corporalizando la nueva composición. Una vez terminado un proceso, la actualidad y actuación se diluyen hasta que se vuelva a detonar otro proceso en relación con movimientos mayores de materia-energía que promuevan el encuentro de cuerpos con diferente composición. Hasta que el cuerpo corporizado se encuentre con otro proveniente de otra región, compuesto o ya corporizado, es que se desarrolla otro proceso de corporización con su propia actualidad, situación que supone no encontrarse con cambios agentivos, y además supone una circulación de diferentes composiciones materiales; estas situaciones hacen que la sucesión de corporizaciones sea una posibilidad en realidad remota dentro de la vastedad del universo; nosotros sí estamos instalados en un lugar en que las corporizaciones se desarrollan, entre cuerpos moleculares y otros ya biomoleculares. Con la progresiva acumulación y multiplicación de corporizaciones, las actuaciones se desarrollan cada vez

más próximas temporalmente, llegando al punto en que se llega a una continuidad de actuaciones intermitentes múltiples con diferentes composiciones materiales-energéticas y relacionalidades con inmediaciones diversas, con lo que emerge el hábito procesal de **complejización**; la contracción-anticipación es el punto en se decide contraer y apuntar a un flujo de cambios por lo que se desarrolla la actuación en repetición-continuación-intensificación-evanescencia-multiplicación-acumulación-crecimiento.

La anticipación-permanencia es el momento de la tendencia a permanecer del cuerpo cambiando por el devenir que le ingresa con lo que se desarrolla el hábito básico de **producción**. En la corporización, después de la actuación del desgaste de energía, los cuerpos-materias se funden en una *relación actual* de “apropiación recíproca” generando composición material nueva que guarda en sí una energía propia mayor emergiendo el hábito procesal de **conservación**; la permanencia producida es la de un cuerpo que conserva materia-energía excedente del estado inicial, este excedente es a todas luces el momento preciso de *vitalización de la materia* que, en su eventual complejización, producirá el hábito de *vida*. La conservación es *producida* cada vez en el desgaste energético cuando los cuerpos materialmente se funden en oblicuidad, y a partir de la primera corporización todo hábito será una actuación de desgaste/excedencia de materia-energía en adiciones orgánicas con apertura para recibir más y otros cambios, lo que es condición de posibilidad de más hábitos y de su actuación complejizada. La conservación, al tener el momento de “anticipación” antecedendo, tiene el eje longitudinal del hábito con lo que desarrolla una tendencia hacia adelante que espacializa al cuerpo.

El hábito como proceso unitario es tendencia a la permanencia, pero una vez culminado el primer proceso se produce una nueva permanencia-recepción con lo que se desarrolla el hábito básico de **afianzamiento**. En la primera corporización, la permanencia se *subsume* a la recepción lo que genera el hábito procesal de **subsistencia** que es la disposición al cambio tras el afianzamiento del cuerpo en una *relación actual* de “respectividad”, ésta, hacia los cuerpos iniciales del proceso y hacia la nueva predisposición a recibir cambios; la subsistencia es dada entonces en la corporización afianzada que recibe un nuevo cambio respectivo al ya recibido. Ahora, en la progresiva complejización de corporizaciones que llegan al punto de desarrollarse en continuidad intermitente, se desarrollan múltiples tipos de moléculas, entre las cuales en últimos términos de complejidad están los ácidos nucleicos (ARN, ADN) los que son materialización molecular de la continuidad vitalizada cuando en ellos se desarrolla el hábito de *duplicación genética* que es la forma inicial material de la multiplicación de hábitos; algo que no se duplique no se puede multiplicar. Hay que decir que la duplicación no es una generación material de la nada o una actuación misteriosa, sino que responde a la acumulación biomolecular que, al llegar a un aglutinamiento mayor, las cargas eléctricas de sus componentes llegan a coincidir en su polaridad produciendo su separación; polos iguales se repelen y polos distintos se atraen. En este caso, el desarrollo de ácidos nucleicos ya

supone una temporalidad amplia de corporizaciones previas que están ya multiplicadas en sus formas concretas y comportamientos particulares; pero al sobrevenir la duplicación genética, es el parteaguas para que la actuación complejizada de corporizaciones dispersas en continuidades intermitentes puedan empezar a encadenarse, desarrollando compuestos aún más complejos que ya no intermitan sino que guarden recursividad entre complejización-conservación-subsistencia en una *continuidad vitalizada*. La subsistencia al tener el momento de “permanencia” antecediendo, tiene el eje transversal del hábito con lo que marca un centro a partir del cual se temporaliza el cuerpo.

En un momento de continuidad vitalizada agrupada sectorialmente se unifican procesos corporizantes complejos dentro de límites materiales molecularmente formados con lo que emerge el hábito de *individualidad*, que es la unificación de las cuatro **relaciones actuales** complejizadas y multiplicadas: las múltiples recepciones predispuestas supuestas molecularmente, se unifican progresivamente hasta emerger el hábito relacional de *decencia*, como el rango de cambios aceptables para su vitalidad; las múltiples agitaciones conjuntas actuadas molecularmente, se unifican progresivamente hasta emerger el hábito relacional de *cuidado*¹³⁷, como el rango de actuaciones conjuntas posibles; las múltiples apropiaciones recíprocas producidas molecularmente, se unifican progresivamente hasta emerger el hábito relacional de *dignidad*, como el ordenamiento de las actuaciones y cambios conjuntos posibles; y las múltiples respectividades afianzadas molecularmente, se unifican progresivamente hasta emerger el hábito relacional de *respeto*, como el cúmulo de relaciones posibles desde su unidad consigo misma y con su intermediación, con sus cambios pasados y futuros. Así, desde el nivel molecular se acumula un conjunto individual de corporizaciones relacionadas consigo mismas y con su intermediación hacia su pasado y futuro, lo que conceptualmente es intersección de los hábitos procesales surgidos en el continuum con los hábitos relacionales actuales, es decir, se intersecan complejización-conservación-subsistencia con decencia-cuidado-dignidad-respeto, lo que emerge el hábito procesal de **corporalidad** (ser vivo) que es la concreción individuada del cuerpo-cambio en su primer traslape de momentos recepción-contracción ahora ya continuado y supuesto, lo que significa que ya no precisa de cambios para desarrollar el proceso del hábito, sino que ya reúne hábitos efectuándose unitariamente y que constituyen su actualidad: todo cuerpo vivo ya actúa, se conserva y subsiste en su actualidad vertebrada por su decencia, cuidados, dignidad y respetos. La corporalidad emerge del nivel molecular desarrollando el hábito de *célula*, configurando así el segundo nivel de hábitos que es el celular. Al llegar al nivel celular, se ha establecido plenamente la continuidad vitalizada de hábitos

¹³⁷ Coincidimos con Heidegger en que el *cuidado* es el ser del Dasein y que viene dado por el tiempo que le viene al ser. Pero aquí el cuidado no es sólo del hombre, sino de toda corporalidad viva, y viene dado desde la constitución procesal molecular fundamentada en el hábito, que es la forma en que el devenir espacio-temporal ingresa en la materia, es decir, el tiempo sí da el cuidado pero a través de una serie de mediaciones en que la decisiva es el hábito.

tejida molecularmente por ácidos nucleicos, con lo que surge el hábito molecular de *genética* que es la duplicación-multiplicación de cuerpos moleculares que a su vez genera el hábito orgánico de *reproducción* que es el proceso molecular-biológico generativo de nuevas corporalidades. De tal forma que la corporización genética forma a las corporalidades, en este sentido, están cronológicamente las *corporizaciones arcaicas* que tuvieron actualidad en el proceso unificante y complejizante de las relaciones actuales que originaron las primeras células; y contemporáneamente cada corporalidad inicia con la *corporización vital* que es la actuación genética desarrollada por la reproducción de las corporalidades que le anteceden, misma que puede ser en forma sexual o asexual; y en la actualidad más reciente, la de este preciso momento, están las *corporizaciones vitalizantes* de las corporalidades ya formadas que se desarrollan en sus hábitos superficiales como alimentarse, respirar, secreción de fluidos, moverse, etcétera. Ahora que se está instalado en el nivel celular hay una base sólida para la generación de más hábitos que se multiplican exponencialmente resultando en una progresiva variación de actualidades, las que se especifican cada vez en función del devenir que les ingresa; desde las primeras corporizaciones formativas de nuevas permanencias-recepciones se habilita cada vez más la recepción de devenires diferentes. Así aparece el hábito de *especie* en los múltiples tipos de corporalidades desarrolladas en la complejización de hábitos. Las especies tienen análogos desarrollos de relaciones actuales corporizantes, cosa que formalmente significa que realizan semejantes procesos químicos con los mismos elementos en análogas formaciones celulares; entonces, la variación concreta de procesos químicos diferencia las actualidades de las diferentes corporalidades lo que significa la variación formal de sus hábitos relacionales. La corporalidad es la cualidad del cuerpo a ser expresado mediante hábitos cada vez más específicos en que se apropian actividades, movimientos, flujos, interrelaciones y afectaciones. La corporalidad no supera al cuerpo ni lo anula, el cuerpo sigue siendo cuerpo en la corporalidad, y ésta, es más bien el recubrimiento de actuaciones continuadas de los hábitos que forman al cuerpo vivo, así, todo lo que hace un cuerpo es la corporalidad: respirar, comer, construir, cazar, etcétera. Toda actividad corporal tiene su base material de órganos, reacciones bioquímicas y físicas para desarrollarse y su producción es material a su vez; la corporalidad atiende pues a la constitución y puesta en operación del cuerpo específico, la corporalidad radica en la especificación de los cuerpos, ella emerge desde la generación de especies. El cuerpo se vuelve habitual y se potencia a corporalidad en la cada vez más acelerada revolución del hábito, la corporalidad es habitual en tanto pertenece al hábito, viene de hábitos y se dirige a hábitos.

Hasta aquí tenemos una serie de hábitos producidos a partir del proceso fundamental: básicos, relacionales y procesales. Ahora, veamos otra serie de hábitos que se producen desde sus elementos básicos: intermediación, composición y contemporaneidad fáctica-activa.

El hábito supone al cuerpo con un cambio inmediato; en la perspectiva del cuerpo se puede decir que éste tiene su intermediación de cambios, pero hay que decir que el cuerpo y la intermediación se

pertenecen recíprocamente en el hábito porque éste los pone en relación activa, lo que constituye el hábito concretante de **co-pertenencia**. En la actualidad de las corporizaciones complejizantes, hay desgastes de energía-materia que aquí suponen una liberación residual de ello, así, la intermediación se modifica con energía-materia residual de cada actividad química de las múltiples corporizaciones efectuadas; al venir cambios de materia-energía cada vez más distantes, las corporizaciones tienden relaciones entre intermediaciones cada vez más distantes ampliando el rango espacio-temporal de relaciones de los cuerpos con lo que se reconfigura materialmente es intermediación ampliada con la energía-materia liberada. Así, la intermediación es complejizada en su modificación progresiva, para que con la emergencia de la corporalidad emerge también el hábito de *ambiente* que es la intermediación co-perteneciente de la corporalidad. Corporalidad-ambiente es la complejización de cuerpo-cambio, por lo que juntos son el sujeto de hábito en la actualidad concreta: no hay ser vivo sin ambiente y viceversa. En la multiplicación de especies, se multiplican las modificaciones ambientales con lo que resulta el hábito de *equilibrio ambiental*, que tiene escala de una sola corporalidad en *nicho ecológico*, la especie entera en *hábitat*, de un cúmulo de especies que comparten espacio-tiempo en *ecosistema*, y en el cúmulo de especies que comparten el planeta en *biósfera*. Ahora, hay otra co-pertenencia en la intermediación de la corporalidad que es ya no con el ambiente sino entre corporalidades, con lo que emerge el hábito de *comunidad* entre los seres vivos que pertenecen a la misma especie; algunas corporalidades se especifican para subsistir solo en *cooperación* comunitaria y algunas otras podrán vivir *solitarios* la mayor parte de su vida. En este sentido también se establece una co-pertenencia comunitaria entre seres de diferentes especies, donde se tienden relaciones diversas y distintas entre sí, que va desde el extremo de la dependencia de unos a otros como en la *cadena alimenticia* donde los hábitos relacionales (decencia-cuidado-dignidad-respeto) de una corporalidad son sobrepasados por la habitual relacionalidad de otra de forma agentiva, o en el sentido opuesto, está la cooperación interespecie oblicua en diversas formas de *simbiosis*; en este sentido, aparece la hipótesis de la mitocondria como una célula que es ingresada simbióticamente en una célula mayor, aglutinando cuerpos entre sí con lo que se complejizan e inauguran la constitución pluricelular de la corporalidad, en que conviven oblicuamente relacionalidades habituales (decencias-cuidados-dignidades-respetos) distintas en una corporalidad unificada¹³⁸; la simbiosis es una forma concreta de hábito con excepcional oblicuidad en tanto *incorporación recíproca de corporalidades de distintas especies* y a partir de la cual emerge aquí el

¹³⁸ Aquí es importante recordar que la pasividad/agentividad son extremos de las formas de relación posibles de la materia, y la oblicuidad no las borra sino que está en medio de ellas, y manifiesta mayormente una tendencia hacia una u otra, así que si un ser se comporta agentivamente respecto a otro, no llega a tal grado de destruir todas las corporalidades de toda la especie, cosa que solo hace el ser humano pero en sus propias condiciones que podremos detallar en el concepto de habitar pues solo con el hábito no se explica cabalmente su comportamiento.

tercer nivel de hábitos que es el pluricelular. En la co-pertenencia también se dan relaciones más amplias, como en el tejido ecosistémico donde las bacterias fijan el nitrógeno con que se alimentan las plantas que son alimento de especies herbívoras las que con sus residuos regresan el nitrógeno a la tierra constituyendo un *ciclo vital*. La co-pertenencia se construye en los hábitos, al grado de fijar relaciones estables y estabilizantes para los seres vivos, relaciones que se vuelven imprescindibles para su vida en que anticipan cambios; el hábito como una rueda que revoluciona sobre sí misma tiene en la co-pertenencia el suelo donde se afianza avanzando y donde deja huellas, modificándolo. El hábito al revolucionar construye y define la co-pertenencia junto con el ambiente en que se desarrolla y ha desarrollado desde sus inicios arcaicos.

De la composición del cuerpo, se reconfigura materialmente con hábitos hasta llegar a corporalidad co-perteneciente, ostentando ahora una determinación corporal con cierta habitual relacionalidad en la permanencia de su vitalidad desde los cambios contraídos, y por esto mismo, la determinación corporal nunca puede ser absoluta pues el devenir nunca se agota. Una corporalidad absolutamente determinada sería una que se sustenta a sí misma sin ningún estímulo ni relación, como una esfera hermética y asilada de la cual nada entra ni nada sale pero que así se mantiene viva. Si la determinación nunca es absoluta, siempre guarda un grado de indeterminación que también es gradual, pues nunca se tendría una absoluta indeterminación que sería la de un cuerpo sin forma, capacidades u órganos definidos y cambiaría en sí misma a cada momento como el devenir mismo. Así todo ser vivo presenta un grado de determinación/indeterminación especificado corporalmente y por lo tanto propio de cada especie. El grado de determinación/indeterminación que surge de la variabilidad del cambio para cada individuo especificado, pone el hábito concretante de **potencialidad** del ser vivo a anticiparse/permanecer ante el devenir. La primera potencialidad está en la *resistencia* al cambio que le puede destruir en tanto ha generado fijeza y determinación corporal: órganos, extremidades, fortaleza, capacidades; luego tiene otra potencialidad para *cambiar* o *re-disponerse* por su grado de indeterminación, y otra más fina en las capacidades y facultades que pueden desplegarse no solo respondiendo unilateralmente a cambios, sino manifestándose de formas *creativas* y *excedentes* con combinaciones de hábitos en su operar concreto y poniéndolas a prueba en casos extremos. El hábito como rueda que revoluciona imparablemente tiene su potencial en su superficie con la que tiene contacto en el suelo co-perteneciente, la que si está muy determinada difícilmente podrá ingresar nuevos cambios sea para su habituación o para evitar su destrucción, y si en cambio, está muy indeterminada cambiará más fácilmente pero aparecerá más frágil; aquí ya es evidente la generación dispersa, variable y multitudinaria de cuerpos con potenciales distintos por la cadena de hábitos que les constituyen.

La oblicuidad entre el cambio y el cuerpo se expresa en su contemporaneidad, la que se comprueba en el encuentro fáctico y activo de dos materias-energías de diferente composición. Entonces, al detonarse concretamente un proceso de hábito, la contemporaneidad-facticidad-actividad se

synetiza en el hábito concretante de **actualidad**¹³⁹ que es la reunión efectiva de todas las actuaciones presentes, y solo emerge en la duración activa del proceso de cada hábito. En la corporización, su actualidad consiste en sus cuatro relaciones actuales desarrolladas por los hábitos básicos, y aquellas terminan en la culminación del proceso. Al llegar a la corporalidad, su actualidad es continuada y se forma en la intersección de los hábitos básicos, relacionales y procesales; veamos cómo se articula esta intersección. En primer lugar, el momento de “anticipación” está en los hábitos, básico de “actuación” y procesal de “conservación” por lo que éstos *inmediatamente* dirigen hacia adelante a toda corporalidad; la actuación para la conservación es con lo que se enfrenta el devenir cada vez, lo que se traduce en una **absoluta determinación de conservarse**. Al ser “conservarse” es evidente su localización solo individual en el cuerpo, y significa el funcionamiento orgánico regular que busca oblicuar todo cambio; en este sentido, con el ingreso de cambios agentivos emerge el hábito molecular de *estrés* que es la perturbación fisiológica del cuerpo con el que se pone en entredicho su absoluta determinación de conservarse. El estrés es la pérdida de vitalidad y con la absoluta determinación de conservarse todo ser vivo se aleja de situaciones que abran esa posibilidad, ya sea huyendo, buscar escondite o protección, la autodefensa, aun cuando el individuo esté herido no se rinde simplemente. Todo ser vivo actúa tendiendo a la conservación y así subsiste, pero ello es porque la decencia-cuidado-dignidad-respeto ya vertebrada la actualidad intersectando la absoluta determinación de conservarse de cada individuo. En la relación entre corporalidades padres e hijas, es regular la tendencia a desarrollar cuidados que aseguren la conservación de la descendencia, sin embargo, hay dos puntos extremos a considerar. El primero es cuando una corporalidad determinada llegará a dejar de lado su propia determinación a subsistir si en ello le va su *respeto*, por ejemplo, sacrificándose para poner a salvo a su descendencia. En el segundo caso, y contrario al anterior, el macho, tanto del oso pardo como del león, mata a los cachorros de otro macho habilitando el celo de las hembras para procrear y así él podrá asegurar su descendencia, donde le va su *dignidad* a reproducirse antes que respetar la vida de los cachorros. Por supuesto, en el primer caso hay un *cuidado* máximo de la crías por encima de la propia determinación a conservarse de la madre que actúa de forma indigna para su cuerpo, y en el segundo caso hay un *des-cuidado* máximo al matar las crías ajenas que al mismo tiempo es el máximo irrespeto; sin embargo, ambas actuaciones extremas y posibles para las corporalidades vivas, están reguladas por su *decencia*, en que para el primer caso no es aceptable el que mueran sus hijos, y en el segundo

¹³⁹ Al utilizar el término “actualidad” debe leerse en su literalidad como “cualidad relativa a los actos”, por supuesto que en el sentido común contemporáneo este término se hace sinónimo sin más con “contemporaneidad” asignándoles a ambos lo “relativo al tiempo presente”. Contemporaneidad hace referencia al tiempo presente *compartido* entre cuerpos determinados y la actualidad es el presente *particular* de determinada corporalidad o corporalidades que actúan conforme a los hábitos que ya incorporan orgánicamente. Debe tenerse en cuenta esta distinción a partir de aquí y hasta el final del texto para tener una lectura apropiada al sentido que se desea transmitir.

caso no es aceptable el no poderse reproducir. De tal manera que es la decencia la que rige esa absoluta determinación del cuerpo a conservarse, pero, en este caso el contenido de la decencia no es una valoración que cada corporalidad viva evalúa en el momento, no, está condicionada por su constitución corporal genéticamente determinada. La genética está relacionada con la subsistencia en tanto que emergen en la complejización del permanencia-recepción, ambos tienden, no hacia adelante, sino que se abren al devenir inmediatamente después de culminar el proceso del hábito, son disposición al advenimiento del cambio y de esta manera ponen a cada hábito en predisposición a más; en el caso de la corporalidad viva esa predisposición a más, se determina genéticamente en el hábito de la subsistencia para guiar la constitución biológica de su cuerpo desde su corporización vital en la reproducción, pero en su actualidad, la predisposición a más, se encuentra al finalizar cada hábito concreto que lo lleva a cambiar de actuaciones dotándole de una regularidad de actividades. La unificación de las múltiples predisposiciones a más en la suma de actuaciones posibles del cuerpo se traduce en una **absoluta determinación a subsistir** que rige primeramente la actuación de su reproducción. Esta absoluta determinación a subsistir es el primer contenido de la decencia, en que lo primeramente aceptable para toda corporalidad viva es subsistir, y ésta da por hecho la conservación. Así, en nuestros dos casos extremos, es la modalidad de la absoluta determinación a subsistir la que rige la decencia y por tanto la actuación de cuidado-dignidad-respeto: en el primero rige la subsistencia de la descendencia antes que el propio cuerpo, y en el segundo, rige la subsistencia de la propia descendencia antes que la de los cuerpos otros. En este segundo caso, el león o el oso pardo no matan a las crías por misópedos, o para activar el celo de las hembras como buscando su placer, no, su actuación completamente irrespetuosa está fundada en la absoluta determinación a subsistir que ya no es de su individualidad, no es algo que “ellos eligen”, la absoluta determinación a subsistir es del hábito y no de los cuerpos, ella les atraviesa dirigiéndolos al devenir por encima de su actualidad pero aterrizando en su decencia, y por lo tanto, estructurando su actualidad. Entonces, tenemos que la actualidad se estructura *en profundidad* con la absoluta determinación a subsistir, pero en *inmediatez* con la absoluta determinación de conservarse; en profundidad está la temporalización y en inmediatez está la espacialización. Pero la articulación entre profundidad e inmediatez está en la decencia, ella les intersecta para recibir de ellas su contenido profundo e inmediato, y así, ser la base de la actualidad de toda corporalidad, y desde ella detonar la actuación de cuidado-dignidad-respeto que son los que les dan forma a todos los actos posibles de toda corporalidad viva. De tal manera que los hábitos relacionales cuando estructuran y dan forma a toda actualidad, se dice mejor que la *vertebran* con lo que serán llamados **hábitos vertebrales** en adelante, liderados por la decencia que articula en lo inmediato la absoluta determinación a conservarse y en lo profundo la absoluta determinación a subsistir. Es en forma de decencia-cuidado-dignidad-respeto que se actúa siempre: respirar, moverse, alimentarse, comunicarse, tener relaciones simbióticas con corporalidades de otras especies, o tender relaciones en forma agentiva.

La actualidad de la corporalidad viva así está vertebrada, y desde ahí aparecen las formas concretas de hábito que son su superficie: corporización, incorporación, disposición y costumbre son los **hábitos concretos** que expresan actualmente a la corporalidad. En este sentido, la corporalidad ya tiene el hábito de actuación como principio en tanto que este se genera molecularmente, por lo que, en efecto, está dado por supuesto el desarrollo de actos en toda corporalidad viva y es la fuerza del hábito lo que les atraviesa llevándolos desde el principio en una tendencia a la permanencia, a una predisposición a más, y a complejizarse, inicialmente como costumbres. Entonces la corporalidad viva tiene consistencia actual en el desarrollo de hábitos concretos; en principio están los *hábitos subyacentes* que son las múltiples *corporizaciones vitalizantes* de toda corporalidad, y en segundo término están los *hábitos superficiales* con la incorporación de cosas externas, disposición corporal y costumbre. Estos tres últimos son los que se han discursado históricamente, dominando la racionalidad contemporánea el más superficial de ellos, la costumbre. Cuando la costumbre se fija en la conjunción de actos iguales puede remitir bien a la relacionalidad con una cosa externa o en el individuo mismo y puede localizarse antecediendo una disposición o una incorporación, pero más bien, la costumbre se habilita por una serie de disposiciones ya propias de la corporalidad e incorporaciones ya construidas en la co-pertenencia que le antecede. Por lo tanto, la incorporación y disposición como productos concretos remiten a la producción de un conjunto de individuos que afianzan colectivamente estos hábitos, mayormente de la misma especie o de la misma comunidad, y la costumbre tiene posibilidad de remitir a un individuo particular, pero que puede fijarse hasta difundirse en más individuos; esta sería su diferencia. Cualquiera de estos tres depende del potencial y co-pertenencia de cada corporalidad, a la vez, que cualquiera de estos tres desarrolla nuevo potencial y co-pertenencia de las corporalidades.

Con todo esto, tenemos varios conjuntos de hábitos que aparecen desde la simplicidad de la realidad autopoietica material del hábito, esto, por considerarlo productivo por el traslape de sus momentos fundamentales anticipación-permanencia, estos conjuntos de hábitos ya son integrantes conceptuales del hábito en tanto habitualidad. Veámoslos resumidamente.

Empezando por *el proceso fundamental-unitario del hábito* en recepción-contracción-anticipación-permanencia asciende a *continuum espacio-temporal*. Y cada uno de los traslapes del proceso forman los *hábitos básicos*: recepción-contracción es *suposición*, la contracción-anticipación es *actuación*, la anticipación-permanencia es *producción*, y la permanencia-recepción es *afianzamiento*.

Respecto a los *elementos básicos del hábito* contemporaneidad-facticidad-actividad se asciende al hábito concretante de *actualidad* donde se desarrolla el proceso fundamental del hábito dándose mutuamente consistencia.

La actualidad se desarrolla con el proceso fundamental en los cuerpos como relaciones actuales entre materias-energías que desarrollan los *hábitos vertebrales*. La recepción-contracción supone la recepción predispuesta que asciende a *decencia*. La contracción-anticipación actúa agitación conjunta que asciende a *cuidado*. La anticipación-permanencia produce apropiación recíproca que asciende a *dignidad*. La permanencia-recepción afianza respectividad que asciende a *respeto*.

Del proceso fundamental se asciende a los *hábitos procesales*. La actualidad de la recepción-contracción supone al cuerpo-cambio que asciende a *corporalidad*. La contracción-anticipación asciende a *complejización*. La anticipación-permanencia asciende a *conservación* (especialización). La permanencia-recepción asciende a *subsistencia* (temporalización).

Regresando a los elementos básicos del hábito que ascienden a *hábitos concretantes*. La composición del cuerpo asciende a *potencialidad*. La *inmediación cuerpo/cambio* asciende a *co-pertenencia* en dos formas, *ambiental* y *entre corporalidades*.

Ahora, en el dominio de la actualidad, emerge su *unidad básica* en el hábito de corporización. Con el desarrollo de la corporalidad, se establece una actualidad vertebrada y procesada que se expresa en *hábitos concretos*: primero con *subyacentes* corporizaciones y segundo con *hábitos superficiales*: incorporación, disposición y costumbre.

Aquí, se establecen ascendencias de hábitos las que pertenecen a la actualidad de la corporalidad; en este sentido, el hábito tiene tres *niveles de objetivación*, siendo el primero *molecular* del cual se asciende al *celular* y luego al *pluricelular*. Éstos niveles son planos de concreción de hábitos, pero no son independientes ni herméticos sino traslapados en la coherencia que les da el hábito a cada uno y en conjunto para aparecer efectivamente desarrollados en la actualidad sin fronteras tajantes entre ellos pero con consistencia propia cada uno.

Así, abundamos la conceptualización de hábito en su simple realidad autopoiética material como una generación concreta de hábitos que surgen del hábito y que ya son elementos conceptuales del mismo; cada uno de los descritos aquí es una concreción elemental en tanto objetivación del hábito, porque el hábito es el propio proceso de *objetivación vital de la materia*. Construimos aquí la imagen de una rueda que avanza hacia adelante, con absoluta determinación a la conservación espacial y a la subsistencia temporal, que recibe en su cuerpo el devenir contrayendo el cambio y desplegando el hábito en forma inicial como corporización, y que en su naturaleza iterativa, acumuladora y diversificante origina corporalidades potenciales y su co-pertenencia, que es el suelo a través del

cual va girando en su implacable dirección hacia adelante, hacia la permanencia sujeta del tiempo en una actualidad habituada y performativa. Ahora vamos a cambiar la perspectiva de la simplicidad a la complejidad para continuar en la descripción conceptual.

3.3.3.- Concreciones desde la complejidad: continuum en red

El cuerpo-cambio es el sujeto del hábito como regionalización del devenir de la materia-energía, y si a éste lo concretamos en actualidad como universo, observaremos una increíble diversidad de sus elementos y multiplicidad en sus relaciones en tanto su expansión inabarcable y su temporalidad inconmensurable; por encima de cualquier idea de la materia como inerte, hay que partir de que ella tiene un dinamismo energético permanente donde establece la consustancialidad con el devenir. La materia se expresa energéticamente y la energía se expresa materialmente, no hay ni materia ni energía pura, aunque puede hacerse abstracción para atender solo una de las dos. Aclaremos que cuando se lea aquí alguno de estos términos aislados, es en la consciencia de su consustancialidad, que a la vez implican las dimensiones de tiempo y espacio unificadas en el comportamiento físico general como espacio-tiempo. El concepto de hábito no necesita ir *más allá de la física* del espacio-tiempo, le es suficiente con reconocer el *plexo* entre estos dos términos que se concretan en materia-energía, todos fundidos como devenir. Y así, el estadio previo al hábito es la *plejidad* entre estos términos, devenir espacial-temporal de la materia-energía; son elementos generales que en su relación tejen una multiplicidad de posibilidades, entre las cuales está la del hábito. Debe decirse entonces que *hay* materia y energía, devenir, espacio y tiempo, ya relacionados, y justamente esas relaciones entre habientes y habidos es el “haber” sobre el que sustenta un tipo de relación que es el “hábito”.

El espacio-tiempo se concreta en materia-devenir, la que tiene actualidad abarcativa como universo con comportamientos mayormente pasivos y agentivos; esta es la *plejidad tempo-material* que antecede el proceso unitario del hábito. El hábito no es causado externamente y si detona un proceso complejizante, él *lo* detona desarrollándose en él, y no es que se le detona para desarrollar una situación distinta; de la plejidad al desarrollo del hábito en su complejización está la *continuidad* de la materia en que se desarrolla un sector posible de su devenir. El acontecimiento del hábito es un nodo de relaciones posibles del devenir de la materia regionalizada, por lo que puede decirse que es *el devenir el que entra en el cuerpo*: el cuerpo recibe el devenir y se revuelven, desarrollándose un devenir del cuerpo que se le va siendo más *propio* conforme más y diferentes cambios se apropien, mientras más hábitos sean generados. *El hábito es complejo porque los flujos de devenir que ingresan al cuerpo son complejos, a la vez que oblicuos.* Cuando el hábito llega a corporalidad desarrollando hábitos como los de individuación y reproducción, no puede sino observarse una

discontinuidad material atendiendo “individuos” que aparecen y desaparecen, porque efectivamente, ellos mueren; sin embargo, la perspectiva que tenemos ahora está a lo largo de la continuidad material localizando el proceso en continuum del hábito en que cada corporalidad individual es fruto de hábitos anteriores: la muerte no es fin del hábito pues supone una reproducción previa a su acontecimiento, y en el caso de que llegue la muerte sin haber habido reproducción, la muerte de una corporalidad es una situación que irremediablemente desarrolla de hábitos, sea para la nutrición de otro ser vivo, o en su propia descomposición orgánica. El continuum temporal es del hábito y no de las corporalidades, pero aquel en su complejización genera corporalidades. Desde la plejidad pasiva/agentiva, el hábito tiende un puente desde ella a su intermitencia biomolecular y luego a su continuidad vitalizada que está expresada en el punto de permanencia-recepción de su proceso fundamental. La permanencia-recepción es el punto de tensión entre un estado anterior recién transformado y un estado posterior posible de devenir; si la permanencia-recepción se concreta procesalmente en subsistencia y relacionamente como respectividad, es la *subsistencia respectiva* lo que le da cabal contenido a su materialización molecular en la *genética*. La genética es a la vez la acumulación de cambios como la disposición a recibirlos, es el nodo que teje la continuidad del continuum, y la condición de posibilidad de la corporalidad. Pero la pura actuación de la genética deja el devenir como un agente pleno del hábito donde solo él decidiría los cambios al ingresar a los cuerpos, cosa que ya no encajaría con el carácter de oblicuidad. La oblicuidad entre el hábito y el devenir está en que el cuerpo tiene un *sentido potencial* dado desde el principio en la composición molecular del cuerpo, que llegando a la corporalidad se vuelve potencialidad, que es el campo de condiciones materiales con las que el devenir se revuelve al ingresar al cuerpo. Ese sentido potencial está presente en la genética, pero todavía como potencial por estar en el nivel molecular, entonces, es en el momento fundamental de anticipación donde el sentido se cumple arrojando al cuerpo frente al devenir y así desarrolla su propio devenir. Es en la contracción-anticipación donde el devenir recibido es doblado, y es en la anticipación-contracción donde el devenir se alisa para adquirir un sentido distinto, ahora desde el cuerpo; éstos dos traslapes de la anticipación se concretan procesalmente como actuación y conservación. La actuación de la conservación se unifica en la corporalidad como una absoluta determinación a conservarse que es por defecto individual de cada ser vivo, pero ahora, a la vista del continuum del hábito emerge el hábito de *evolución*. La evolución va hacia el “conservarse”, pero en escala espacio-temporal mayor a la del individuo, en función de las especies, por lo que su determinación es *específica*; de esta manera la determinación ya no es absoluta, pues ésta característica resulta de conservar individualmente el excedente de materia-energía molecular y biológica, es más bien determinación resultante del devenir doblado y redirigido en/por los cuerpos específicos en conjunto, con lo que su determinación es de *sentido*. En suma, la evolución es la *determinación de sentido específico* vista en magnitud superior al individuo, arraigado desde la genética por lo que la evolución es determinación de sentido específico *atravesando* los

niveles objetivos molecular y celular/pluricelular del hábito. Entonces, con la conjunción de la genética como sentido potencial respectivo y la evolución como determinación de sentido específico que atraviesa niveles de objetivación, podemos dar cuenta de hábitos *transversales* a los individuos que los forman y dirigen en la magnitud del continuum.

Una misma especie comparte espacio-tiempo, cada individuo tiene su propio devenir, pero éste se recibe colectivamente cada vez más en tanto su co-pertenencia se construya en la proximidad del conjunto de individuos; en este sentido, como el ambiente es formado en co-pertenencia a la suma de corporalidades, éste podrá moverse espacialmente si la comunidad migra a un ecosistema similar, cambiando así el lugar de habituación al tiempo que las corporalidades cambian su constitución, multiplicando cada vez más los lugares del ambiente, los hábitos, y las propias corporalidades. De esta forma, resulta el hábito transversal de *diversificación* que es la multiplicación de hábitos en función de la espacialidad de los individuos y comunidades que originalmente comparten la misma especie, pero al desplazarse, se diversifican sus hábitos. Esto quiere decir que la evolución y la genética se deciden en último término, no de manera abstracta por las especies, sino por las comunidades especificadas que comparten espacio-tiempo, las cuales al desplazarse conjunta o divididamente, se diversifican siempre colectivamente.

Si el hábito desde su simplicidad ya implica una acumulación de hábitos, con la diversificación colectiva, se suscita un nuevo hábito transversal que es la *densificación*. Al constituirse comunidades que se desplazan espacialmente, el devenir que ingresen en el nuevo lugar puede ser menos intenso que el que recibían anteriormente, con lo que sus hábitos podrán evanescer, no obstante, en el encuentro con un devenir más intenso o complejo, la complejización de sus hábitos podrán intensificarse o multiplicarse en el paso de generaciones desarrollando densificación de hábitos en las corporalidades subsiguientes.

Los hábitos se fijan genéticamente solo al densificarse generación tras generación, por lo que cada corporalidad generada tendrá los mismos hábitos que su antecesor inmediato y, al alargar la escala temporal y más hábitos se arraiguen, la actualidad de la corporalidad será más densa pero mantendrá los hábitos anteriores y esto sumado a la diversificación de corporalidades establecerá en una actualidad posterior que muchos hábitos serán compartidos entre ellas aún en las más distantes ambientalmente; en esto aparece el hábito transversal de *analogía* que es la semejanza de hábitos entre corporalidades distintas tras diversificarse. Pero después de diversificarse, la analogía hace encontrar por comparación el hábito transversal de *especialización* cuando el devenir colectivo-específico densifique un hábito habido en la corporalidad. Por supuesto, en la diversificación de comunidades especificadas pueden emerger hábitos ya no compartidos por otras comunidades de la misma especie, pero estos no son absolutamente espontáneos, sino que tienen la base de la analogía desde donde podrán especializarse o evanescer, posibilidades que

progresivamente se pueden absolutizar lo que ya constituye la especificación de la comunidad y en su conjunto permanece análoga pero específica. En el caso de los hábitos superficiales, éstos guardan cada vez su grado de emergencia espontánea, y más en el caso de la costumbre que es el más superficial, pero éste conjunto no se arraiga genéticamente sino en su densificación/especialización temporal, lo que significa que es el decurso temporal tras generaciones lo que promueve que una costumbre individual se vuelva disposición o incorporación compartida colectivamente y muy posteriormente llegue a arraigarse genéticamente; esto es crucial porque pone de manifiesto que la evolución depende de la actualidad de hábitos y si ella atraviesa el continuum es porque la genética pone respectividad entre estados anteriores y posteriores del hábito. En este sentido, cada corporalidad tiene su propio devenir actual determinado específica y genéticamente en rangos de analogía/especialización, por lo que la actualidad entre individuos distintos irá variando progresivamente en el paso del tiempo si es que hay diversificación. Así, entre corporalidades de la misma especie, pero de generaciones y ambientes distintos, no compartirán exactamente la totalidad de hábitos fijados genéticamente y por eso son más bien análogos. Del flujo de cambios de luz, se corporizan ojos, sin embargo, de todos los seres vivos que los tienen, no todos están constituidos igual ni funcionan de la misma manera y así podemos encontrar hábitos entre diferentes especies en un rango de analogía y especialización donde, en el extremo, habrá órganos, disposiciones o incorporaciones exactamente iguales entre especies, o bien, hábitos solo presentes en una de ellas; ambas situaciones rarísimas pues evidenciarán, por un lado, un mismo flujo de cambios recibidos por diferentes corporalidades y por el otro, un flujo de cambios único.

Al final, la mera actualidad de las corporalidades relacionadas en ecosistemas compartidos pone en relación hábitos análogos y especiales en su grado de diversidad y densidad, resultando el hábito transversal de *retroalimentación* a partir de la respectividad genética y determinación de sentido evolutivo puestos en operación conjunta entre especies contemporáneas. La retroalimentación supone la recepción del devenir, ya no de forma colectiva específica sino, entre especies que comparten espacio-tiempo. La retroalimentación abarca la totalidad de las corporalidades en una actualidad determinada, por lo que el devenir recibido ya no es de cambios abstractos de materia-energía sino desde el devenir propio de cada corporalidad en su comunidad especificada, es decir, la retroalimentación es la relación efectiva entre corporalidades en el marco de un devenir general de la co-pertenencia ambiental general que comparten, dándose combinaciones impredecibles entre ellas y rompiendo la linealidad que supone tanto el continuum como la complejización repetitiva y acumulante; en pocas palabras, el hábito se retroalimenta con el devenir de la plejidad y con el devenir que cada hábito concreto genera. La retroalimentación es un hábito transversal a la transversalidad del continuum, que lo revuelve al desarrollarse en la mera actualidad, generando una transversalidad dinámica relacionada con los devenires de la materia-energía, de las especies y ambientes, de las comunidades y de las corporalidades individuales.

De tal manera que el hábito *a través* de su continuum temporal recibe diversos cambios, los contrae, se anticipa de diversas maneras y genera multiplicidad de permanencias cada vez diferentes; viniendo de la plejidad tempo-material, el hábito le va a densificar, diversificar, especializar, analogar y retroalimentar para extenderla y revolverla, con lo que le pone “com-” a la “-plejidad”, esto es lo que significa que el hábito *tiende a la complejización*. Apenas iniciado el hábito y en cualquier punto del continuum puede verificarse una complejidad resultante y si se le compara con otro punto puede verificarse una complejidad creciente de acumulaciones, intensificaciones, multiplicaciones, repeticiones, crecimientos en el cuerpo, en porciones de corporalidad, entre corporalidades semejantes o distintas, así como con el ambiente y entre ambientes, todo esto detonado desde la simplicidad relacional *entre* cuerpo y cambio. Si en la visión de simplicidad del hábito, la genética aparece como subsistencia del cuerpo al recibir un cambio y cambiar, ahora en la complejidad del hábito ella aparece como nodo conector temporal entre devenires múltiples de las corporalidades, donde la evolución es el sentido del devenir de las corporalidad determinada específica y comunitariamente, ese sentido evolutivo arranca desde la determinación genética y termina en el devenir apropiado de las corporalidades en conjuntos específicos-comunitarios, de tal manera, que la evolución es transversal en el continuum pero sólo un poquito antes de la actualidad por la respectividad genética y un poquito después de la actualidad por el devenir propio de las corporalidades, es decir, la evolución no es un hábito que atraviesa espacio-temporalmente todo el continuum como sí lo hace la molecularidad de la genética, la organicidad del cuerpo o la conformación ambiental. Por lo tanto, hay que localizar a la evolución fuera de su sentido trascendente cuando se le enuncia como “evolucionismo” donde aparece comportándose como una fuerza metafísica que dirige o es dirigida por la “vida”, la “naturaleza”, el “progreso”, la “competencia”. La evolución, en el hábito, es el devenir propio de las corporalidades en colectividad especificada con el que trascienden su actualidad y se desplanta desde la determinación genética para regresar a ella en un periodo temporal amplio no decidido en la actualidad de una generación de corporalidades sino muchas; así, cuando la evolución se desarrolla en la actualidad pero ampliada temporalmente y regresa a la genética, su expresión es corporal en las modificaciones apropiadas de los cuerpos frente a los devenires que ingresan, desarrollando así su propio devenir en tanto comunidad especificada. De tal manera que la evolución hace unidad con la actualidad y la genética, para en conjunto definir el propio devenir de las corporalidades en comunidades convivientes siendo así la complejidad transversal que constituye al continuum en forma de diversificación, densificación, evanescencia, especificación, analogía, especialización y retroalimentación.

Hemos desarrollado aquí una perspectiva de complejidad transversal posicionada en el continuum del proceso unitario del hábito observando la vinculación entre los estadios anterior y avanzado de este, la plejidad previa de la materia-devenir en relación con la complejidad creciente-resultante de la actual habitualidad, de donde encontramos generados los hábitos transversales; esto pone así, la

imagen de un *tejido* que con sus interrelaciones, integra el cambio y crece en materialidad desplegándose espacio-temporalmente. Imaginemos ese tejido.

3.3.3.1.- Imagen de red: urdimbre de hábitos

En una visión puesta antes del hábito se ve una múltiple cantidad de hilos que se cruzan, dividen, aglutinan o disparan que es la plejidad tempo-material y de entre sus múltiples formas de relaciones, en algunos de esos hilos, se desarrolla el hábito que va a ser la relacionalidad oblicua entre ellos, revolviéndolos. Inicialmente, se generan intermitentemente *nodos* con hilos diferentes, y en la retroalimentación de ellos, poco a poco esos nodos se irán relacionando oblicuamente empezando a aparecer algo así como un tejido, esos nodos son cuerpos moleculares habituados. Conforme ese aparente tejido se desarrolla en retroalimentación, llegan más hilos desde direcciones diferentes revolviéndose con los nodos, los que se revuelven entre sí generando *marañas*, que son ya corporalidades en co-pertenencia y que en la perspectiva de simplicidad aparecieron como rueda. A partir de las diferentes marañas se irán integrando hilos o nodos, nuevos o aparecidos anteriormente, estableciendo así el tejido de una única red crecientemente compleja, la que tiene continuidad por la genética en un sentido retrospectivo y por la evolución en un sentido prospectivo. En la complejización del tejido se genera diversificación y densificación de las marañas, en que la red formada progresivamente se revuelve en sí misma por la retroalimentación general de las marañas en su conjunto, por lo que las conexiones entre éstas no son unilaterales sino diversas conectándose entre ellas por varios hilos. Así, con la inicial visión desde la detonación del hábito vemos múltiples nodos dispersos que aún pueden agruparse como *un* conjunto originario del tejido que se desarrolla crecientemente complejo; ese conjunto originario, absolutamente no puede ser monolítico ni espontáneo temporalmente, sino multiplicado espacialmente y con un largo desarrollo temporal. Ahora, con una visión posicionada en el proceso actual del tejido, en la complejidad resultante, vemos que el conjunto originario deja de ser visible tras la multitud de marañas interconectadas que, por la retroalimentación permanente, no se trata de una red desplegada y abierta sino una red revuelta en sí misma, en que no hay linealidad como superación de una maraña a otra, sino la convivencia en cada actualidad de marañas con genéticas-evoluciones a la vez específicas y análogas que se superponen-traslapan en cada momento presente; en la complejidad del hábito no hay superación sino superposición-traslape. Cada maraña desarrolla su propia direccionalidad en tanto tiene su propio devenir, en esto es evidente que la red se expande, pero cuando esos devenires tienen proximidad, la red también se contrae y hasta genera colisiones internas; en este sentido, también el devenir puede coincidir perpendicularmente y no ingresa la red sino que la atraviesa, destruyendo parte del tejido con las marañas que se hayan ahí; pero resulta extraordinariamente distante que ocurra un evento deviniendo de la plejidad que destruya absolutamente toda la red pues su comportamiento macrocósmico pocas veces coincide directamente con el nivel mesocósmico del

hábito. Al final, en la actualidad habitual tenemos una compleja red desarrollada multidimensionalmente con su propio devenir, una red rizomática que relaciona a todos los seres vivos en su invariable direccionalidad hacia adelante como evolución donde desarrolla líneas en todas direcciones. La red en su conjunto se aglutina en su absoluta determinación a la subsistencia, eso es lo que le da cohesión y consistencia, por lo que su direccionalidad está sujeta de los devenires que le ingresan, y con éstos, desarrolla sus propios sentidos, avanzando según el sentido del sector espacio-temporal donde se establece que, en últimas, es el planeta tierra, al que lo encubre de vitalidad modificando cualitativamente su composición pléjica superficial.

Si nos distanciamos de la red para verla en su totalidad, podemos encontrar consistencias variadas en ella conectadas por la genética-evolución y concretadas por analogía-especialidad, por lo que podemos identificar conjuntos que agrupan corporalidades y cuerpos, en tanto *niveles de subjetivación*. Iniciando con un amplio conjunto de corporalidades interconectadas en devenires análogos por lo que comparten hábitos: los oídos no existen “para” escuchar, el sonido ha generado irritaciones en los organismos de tal modo que se corporizan disposiciones orgánicas en forma de oídos para captar esa forma de energía presente en el ambiente; con la luz surgen hábitos ojos; por el oxígeno, pulmones; por fuerzas físicas, músculos y huesos, etc. La densificación temporal progresiva de hábitos hace que de organismos minúsculos y básicos se generen diversos nuevos organismos que ya incorporan esos hábitos. Escuchar, ver, respirar, extenderse están en un nivel básico de analogía que abarca gran cantidad de organismos, *hábitos orgánicos*. Al tiempo que los hábitos orgánicos son mayormente análogos, también de la diversificación progresiva se generan nuevas recepciones de cambios en el devenir apropiado de cada corporalidad generando *hábitos específicos*, y corporalmente genera especies y ambientes co-pertencientes. Aunque la analogía es una característica vertebral del proceso en continuum, el devenir impredecible y diverso puede ingresar de modo singular en algunos cuerpos generando *hábitos especializados*, como en el potencial para incorporar cosas al cuerpo sin asimilarse orgánicamente, y se expresa en la construcción de colmenas, presas, túneles o cuevas que son parte de la forma de vida de algunos organismos intransferibles con otras especies y que son condición para su subsistencia pero no para su conservación. En este sentido, seres vivos que son extraídos de su hábitat, en su absoluta determinación a subsistir, generan cambios para ello; así los animales en cautiverio, por la fuerza, aprenden a utilizar cosas como forma de responder a un condicionamiento que les asegure comida: saltar de una tabla a otra, pasar por anillos de fuego, vestirse, jugar con pelotas, etcétera. Éstos animales pueden generar hábitos especializados, que los más de ellos son meras conductas forzadas y condicionadas, pero el hábito es base de ellas y no al revés, pues finalmente ellos sí están asegurando la vida una vez que no llegaron voluntariamente al circo, laboratorio o ámbito doméstico; los hábitos especializados dependen de los específicos en tanto potencialidades específicas. Otro nivel es el de los *hábitos individuales* como configuraciones habituales de la corporalidad en mero

presente respecto a su co-pertenencia, donde vive solo individualmente, su experiencia. Ésta es irreplicable y su grado de singularidad depende de los hábitos que le constituyen para recibir y actuar, que mientras más complejo, mayores combinaciones de conductas puede desarrollar, pero por la misma causa los hábitos individuales son evanescentes, el arraigo individual que llegan a manifestar no se afianza fuertemente y al igual que adoptar una conducta, de la misma forma puede ser transformada o desechada fácilmente (lo que ocurre invariablemente al morir), de tal manera que en organismos menos complejos, los hábitos individuales tienden a ser menos evidentes y más regulares. Y en organismos más complejos, los hábitos individuales son más diversos e impredecibles. Estos hábitos individuales de conductas son actuación original en cada caso, en que hay originalidad simplemente por haber variación, llegando hasta salir de los hábitos orgánicos y específicos que les condicionan e inclusive contraponerse a ellos; bajo el principio de la permanencia en el hábito, los hábitos individuales son sujetos de transferencia si se llegan a compartir y afianzar entre un número de individuos co-pertenecientes en un mismo hábitat, se llegan a desarrollar *hábitos colectivos*, los que a la larga pueden afianzarse genéticamente y constituir una nueva especificación de seres. Aquí es necesario aclarar que si los hábitos individuales anteceden a los colectivos, no es que aparezcan individuos separados para después reunirse, no; la agrupación comunitaria es parte de los hábitos específicos que se expresa de formas especializadas para cada especie con su grado de analogía-especificidad, las comunidades son expresión de la co-pertenencia, y la comunidad antecede y genera a todo individuo tan solo porque se requiere su preexistencia para reproducir a estos, y en el caso de los hábitos colectivos, se trata de los aglutinamientos sectoriales de individuos dentro de la comunidad que constituye a una especie como manadas, parvadas, núcleos familiares, etcétera, que registran un cierto comportamiento sectorial no compartido por la especie entera y a la cual no exceden de su potencialidad orgánica y específica.

A partir de la visión de red, identificamos niveles de subjetivación que constituyen diferentes aglutinamientos de corporalidades en tanto sujetos de hábito. Ésta diferencial subjetivación depende de la combinación y operación concreta de estos tipos de hábitos, la actualidad del hábito es una impresionante sincronía y sintopía de relaciones concretadas en la formación de subjetividades. Describir los hábitos orgánicos, específicos, especializados, individuales y colectivos, es dejar de atender el proceso en continuum y poner la mira en los individuos formados por el hábito que generan hábitos concretos; en lo profundo, no hay sujetos de hábitos que preexista, el hábito es el propio proceso de *subjetivación vital de la materia* a partir de la relacionalidad oblicua material-energética en el nivel molecular. Los niveles de subjetivación están superpuestos en tanto que desde el más básico en lo orgánico abarca los demás, y el siguiente en específicos implica al anterior, pero abarca a los siguientes, y así sucesivamente, de la misma manera, están traslapados entre sí al desarrollarse todos al mismo tiempo en cada actualidad; esto da para el proceso fundamental y para todas las series de hábitos generados como concreciones elementales que, lo traslapado implica la

superposición y viceversa, por lo que desde la inicial conceptualización del hábito y para adelante, cuando alguno de estos dos términos se lea en solitario, es con la implicación del otro término: *superposición-traslape*. Hasta aquí llegamos con las descripciones de complejidad y simplicidad del hábito, vamos ahora a presentar las características enunciativas de esta conceptualización obtenida.

3.3.4.- Comportamiento enunciativo del concepto de hábito

El concepto implica un proceso autopoietico describable desde las dos perspectivas que hemos abordado: en su simplicidad como “hábito” y en su complejidad como “habitualidad”. Proponemos una frase sintética para cada uno de estos dos.

Hábito: modo autopoietico de ser desde la relacionalidad oblicua entre los contemporáneos, cuerpo material compuesto (habiente) y el cambio extraño inmediato (habido), de forma fáctica-activa-productiva como proceso unitario de recepción-contracción-anticipación-permanencia que tiende a la complejización radial en la integración del devenir en el cuerpo. El hábito genera habitualidad.

Habitualidad: modo de ser retroalimentado en continuum, generativo de devenir propio en conjuntos análogos/específicos constitutivos de subjetividades y objetividades densificadas/diversificadas, guiadas genéticamente por subsistencia y proyectadas evolutivamente desde la conservación, resultante en actualidad compleja de relaciones vitales sincrónicas-sintópicas de la materia y devenir regionalizados.

Hagamos ahora un breve apunte sobre el comportamiento discursivo de lo recién expuesto. Damos por supuestos los enunciados de “espacio-tiempo”, “materia-energía” y “devenir” con descripciones mínimas sin atención enfocada en ellos. Esto no puede constituir una *extraontologización*, según la definimos en el tema sobre la habitabilidad, pues de no les subordinamos a otros conceptos. En otro sentido, podrían ser enunciados con comportamiento “mítico” en tanto que son topes del discurso, pero les damos una descripción mínima dejándolos abiertos para relacionarse discursivamente en un tratamiento posterior, en todo caso, no necesitamos ir más allá de la física espacio-temporal de la materia-energía en su devenir constatable para darle consistencia conceptual al hábito. En esto, asumimos que tal “constatación” del devenir de la materia, es una que depende de la formación que nos enviste en la racionalidad contemporánea donde son altamente accesibles las informaciones al respecto del comportamiento molecular, celular o animal, no solo en la educación básica oficial que es supuesta para todo ciudadano sino también en la circulación escrita y audiovisual del discurso científico. Ahora, cuando decimos que no es necesario ir “más allá de la física espacio-temporal”, estamos evitando involucrar cualquier discurso de tipo *metafísico*, propio de la filosofía. No obstante, el hábito sí parece insertar una cierta metafísica en su surgimiento “inmotivado”, que puede calificarse así si se da por hecho la separación entre el cuerpo y el cambio como exteriores, al tiempo

que se iguale lo “físico” con “inerte”, requiriendo así de influencia externa para desarrollar relaciones. Entonces hay que recapitular, el hábito no es una necesidad, es una posibilidad con condiciones sucesivas que, sin embargo, no vienen *más allá de la física* para predeterminar su dirección ni medida; las relacionalidades que desarrolla sí están por encima de una mera constitución material al tiempo que en ella misma dentro de sus intercambios y vinculaciones de energía. Si la relacionalidad oblicua aparece extraña al discurso, pues venimos de una larga tradición de enunciación duplicante entre objetos extrínsecos-inertes y sujetos esenciales-agentes, entonces no oponemos resistencia en aceptar que el hábito pone de manifiesto una metafísica, pero la metafísica más inmediata al atender a los cuerpos, no en sí mismos, sino al mismo tiempo que a sus relaciones que se traslapan con lo físico y diluyen su estricta distinción. El concepto de hábito no requiere mitificaciones, y si se quiere es *metafísica, pero la más inmediata al cuerpo*, iniciando con reconocer la consustancialidad del tiempo-espacio en el devenir de la materia-energía.

Ahora vamos a describir el concepto en sus elementos enunciativos relacionando con las características enunciativas de sus sentidos concretos históricos (costumbre, disposición, etc.) y relacionando también con la enunciación contemporánea de “habitar”, para preparar un diagnóstico hacia la construcción del concepto de habitar con el concepto de hábito, que recién construimos aquí.

Destacar la subjetivación del hábito es posible desde la perspectiva de complejidad: instalados en la plejidad de los consustanciales “materia-devenir” como como *pre-sujeto* y base del hábito, tenemos su regionalización en el “cuerpo-cambio” como su *sujeto propicio* donde propiamente acontece el hábito. Ahora, por el mismo concurso del hábito se generan hábitos orgánicos, específicos, individuales y colectivos los que constituyen “corporalidades” habitualizadas como *sujetos producidos*, específicos entre sí que no preexisten al enunciado sino que son formados por él: organismos, especies, individuos y comunidades. El “hábito” es el propio proceso de subjetivación vital de la materia. Para la discursividad circulante, podemos concretar el *pre-sujeto* en “mundo inorgánico”, el *sujeto propicio* en el “cuerpo pre-celular”, y los *sujetos producidos* de “corporalidades” y “comunidades” en todos los individuos y especies “celulares” y “pluricelulares”. Con base en este comportamiento de formación de subjetividad, encontramos que los sujetos históricamente enunciados del “hábito” corresponden efectivamente con cualquier cuerpo sujeto de cambios, en que predomina en absoluto el “hombre”, pero también encontramos “algunos animales” para Aristóteles y Tomás de Aquino, “la tierra” para Suárez, “vida” incluyendo “vegetales” para Ravaisson, y que aquellos no propicios de cambios como “Dios”, “bien/mal”, “acto/potencia” o “mundo inorgánico” no son su sujeto, y para formar que diferentes sujetos no sean sujetos de “hábito” se les debe imponer una determinada imposibilidad de algún cambio o hábito concreto como los “animales” que no tienen “anticipación” en Heidegger, son “programados por los genes” en Illich, son ausentes de “razón” en la tradición aristotélica, ausentes de “lenguaje” y “comunidad” por la arquitectura, o ausentes de

“fantasía” en Ortega y Gasset. Con base en esta última discriminación y el absoluto predominio del hombre, no aparece la complejidad temporal del tejido en red ni analogía-especificidad o diversidad-densificación ni mucho menos retroalimentación, más bien aparece una progresión piramidal desde la base en la “vida” con la corporización, a los “animales” en la incorporación, al “hombre” en la disposición, y en la cumbre al “hombre individual” con la costumbre siendo el sujeto absoluto del “habitar”. La *discriminación subjetiva* de “habitar” regente de su enunciación contemporánea no tiene aparición en el concepto de hábito.

El *objeto* del hábito podemos definirlo desde su simplicidad como *proceso relacional oblicuo, unitario y activo de la materia-devenir que produce complejidad*, con lo que a partir de la plejidad tempomaterial, el hábito es el propio proceso de *objetivación vital de la materia*. En la enunciación histórica de “hábito”, sus objetos solo han sido los hábitos superficiales de sus sujetos producidos: costumbre, disposición, incorporación. Estos se objetivan al atender algunas parcialidades del concepto y no otras, partiendo de que ninguno considera el “cambio”: la costumbre y la disposición se objetivan ensimismadas en el sujeto a través de “actos” solo suyos; el hábito-incorporación no atiende la complejización observando las “cosas” como objetos no cambiantes, no intensificables ni acumulativos; el hábito-categorial hace lo mismo que el anterior pero dándole principio de causa a la “razón” respecto a la sola “indeterminación corporal” del sujeto; y finalmente el hábito-vestido desecha todo contenido conceptual quedándose solo con “cosa” adyacente al sujeto. Cada sentido histórico de hábito es una concreción parcial desde su concepto, lo que permitió en su sumatoria encontrar elementos de fondo con los que construimos la totalidad del objeto del enunciado, principalmente, por mantenerse históricamente la objetivación del hábito como *proceso unitario*. Solo el hábito-vestido no atiende el proceso unitario al ponerlo como una pasividad separada de la actividad del hábito-disposición, y esta separación entre agente/paciente es el elemento que regula al “habitar” y este se enuncia dividido en activo/pasivo. La *escisión del objeto* de “habitar” regente de su enunciación contemporánea no tiene aparición en el concepto de hábito.

La *organización de conceptos* del hábito está en función de ser un proceso, el proceso fundamental del cambio a la permanencia en oblicuidad, lo que produce la estructura *recepción-contracción-anticipación-permanencia(-recepción)*. En función de la oblicuidad se convocan “elementos básicos”, y su operación en el proceso estructurado se generan más enunciados en el traslape de sus momentos, que tienen mayormente a la corporalidad como su sujeto (producido por el hábito) y se aglutinan según su comportamiento espacio-temporal: niveles de objetivación, relaciones actuales, hábitos vertebrales, básicos, procesales, concretantes, concretos, transversales, niveles de subjetivación. De entre todos éstos, los hábitos básicos son los que operan en la enunciación histórica de “hábito” como estructura organizativa de conceptos en *suponer-actúa-produce-afianza*, por lo que es el concepto de hábito el que participa mayoritariamente en estructurar su enunciación. Entonces, aparece “suponer” como el enunciado funcional con el cual se convocan elementos que

deciden su subjetivación, objetivación y tematización históricas, las cuales en nuestro análisis aparecieron mayormente dispersos sólo unificados preliminarmente; la subjetivación presentó una *expansión* correspondiente con la expansión de la discursividad supuesta en cada enunciación: de naturaleza del hombre aristotélico, se expande al dominio animal con Tomás de Aquino, luego abarcando el vegetal con Ravaisson y de forma excepcional llega hasta la tierra y cosas no-vivas con Suárez. La objetivación presentó una *dispersión semántica del término* como dificultad, pues históricamente el significado del *héxis* griego antiguo unificó tradicionalmente el enunciado, hasta llegar a *habere* en que Suárez apelando a que *habitus* significaba ya “vestido” es que ejerce la disminución del concepto deshabilitando el “tener algo” y legando para la filosofía moderna solo el “tenerse a sí-mismo”. Y las temáticas históricas corresponden con las suposiciones en que el enunciado se subjetiva y objetiva, pero mantiene la regularidad dominante de tematizarse la enunciación de “hábito” siempre en función de la actualidad, situación que constatamos es imposible de abstraer, pero en un ejercicio de ida y vuelta a los elementos de fondo desde la actualidad nos permitió construir su conceptualización, donde su suposición está en la consustancialidad de espacio-tiempo en el devenir de la materia-energía en un espacio fundamental de posibilidad relacional delimitado por las coordenadas de pasividad/agentividad en donde en medio de ellos se encuentra la oblicuidad, y es la oblicuidad en relación activa lo que define al hábito. Al final, el concepto de hábito como proceso es quien organiza los conceptos que integra, y aparece como la misma estructura en su enunciación histórica que da por hecho el cuerpo y el cambio en su tipo de relación, suponiendo permanentemente al sujeto en sí-mismo como quien adquiere el hábito. Ahora, mientras en la enunciación histórica de “hábito” aparece regularmente un proceso terminal de producción *seriada*, en el concepto de hábito se trata de un proceso en *continuum complejizante retroalimentado*; pero la diferencia radical está con el hábito-vestido, sentenciado de extrínseco desde un esquema retórico autoritario, que desarrolla una organización lineal de dependencias y subordinación conceptual en que “hábito” es el último enunciado derivado. Tal esquema de subordinaciones, y no cualquier otro elemento de “hábito”, es el que opera en “habitar” al derivar de la misma estructura que opera en la derivación del hábito-vestido: sujeto-cualidad-acto-cosa(hábito)-habitar. La organización en extrema dependencia y derivación de conceptos que rige la enunciación contemporánea de “habitar” para su *digresión sintáctica*, no tiene aparición en el concepto de hábito. La *persistencia temática* del concepto del hábito es principalmente la “oblicuidad”, que lo define en el fondo y se expresa localmente en cada hábito generado, desde ahí, otras temáticas principales son “vitalización”, “complejización”, “continuum espacio-temporal”. Para la enunciación histórica de “hábito” tenemos dos temas principales, la “actualidad” y la “repetición/permanencia en el sujeto”, este segundo es casi el tema que lo define en hoy. En esto debemos traer que todos los sentidos históricos de “hábito” presentan varias duplicidades antecediendo y participando temáticamente en ellos, pero no estructuralmente. No obstante, el hábito-vestido difiere de todos los demás hábitos al

no incluir la “repetición/permanencia”, y hace de la duplicidad el tema único y central de su enunciado colocando el “hábito” en el término subordinado de cada dupla en la que lo inserta; esta temática de duplicidad es la que corresponde a la temática de “habitar” y no ninguna otra del “hábito”; para el “habitar”, la duplicidad se expresa en diferentes formas como escisión, dicotomía, bifurcación o alternancia. Aquí vale aclarar que hay duplas reconocibles y fundamentales del concepto de hábito que tienen un comportamiento distinto de los que se promueven en la duplicidad del hábito-vestido y de “habitar” pues materia-devenir son consustanciales y cuerpo-cambio que por ser contemporáneos y oblicuos, su relación no es de *duplas en segregación* como intrínseco/extrínseco, sujeto/objeto, activo/pasivo, sino, precisamente, de duplas oblicuas que se implican al tiempo que se diferencian; pero los conjuntos de enunciados articulados en la conceptualización del hábito aparece menormente en duplas, y más bien son conjuntos cuádruples los dominantes con enunciados superpuestos-traslapados, iniciando con la recepción-contracción-anticipación-permanencia de su proceso fundamental que se replica en hábitos básicos, procesales, concretantes, vertebrales. La identidad y persistencia de la *temática duplicante* que rige la enunciación contemporánea de “habitar” no tiene relevancia en el concepto de hábito. Al final, el tema “actualidad” subyace en toda enunciación, tanto de “hábito” como de “habitar”, cosa que se resuelve habiendo una discursividad de fondo en el cual cada una se sustenta, siendo la aristotélica la dominante para el primero y la de la arquitectura para el segundo, lo que valió para que la enunciación contemporánea de habitar se sintetizara en el *habitando*. Con todo esto, tenemos habilitado un diagnóstico preparatorio en camino hacia la construcción del concepto de habitar.

3.3.5.- Diagnóstico de “hábito” rumbo a habitar

Llegados a este punto, nos es posible establecer relaciones discursivas-enunciativas entre los enunciados “hábito” y “habitar” si tomamos como eje de relación la indicación etimológica en el archivo de “habitar” como “frecuentativo de hábitos”. Los elementos que hemos obtenido a lo largo de la investigación, y que son los que vamos a poner en relación aquí son tres: uno, es la enunciación contemporánea de “habitar” unificada por la regularidad de comportamientos en su práctica discursiva, el segundo es la enunciación histórica de “hábito” obtenida de la perforación analítica-histórica, y el tercero es la conceptualización de hábito que hemos construido aquí. Así, obtenemos las siguientes dos relaciones inmediatas:

“Hábito” y “habitar” tienen una *relación histórica efectiva* al vincular el sentido de hábito-vestido con respecto a la enunciación actual de “habitar” como expusimos en el tema “3.3.1.- Hábito-edificio” (p. 196-201). Hábito-edificio manifiesta la relación histórica efectiva en el archivo, pero no está dada por el señalado parentesco lingüístico-etimológico, y tampoco está dada por alguna vinculación

discursiva real pues a Francisco Suárez no se le menciona en ningún discurso sobre “habitar”, su relación está dada porque les atraviesan semejantes reglas de enunciación construidas históricamente alrededor de una temática de duplicidad que ponderan al sujeto general “hombre” y a un “hombre” particular como agente. Podemos sintetizar la fórmula discursiva general para ambos, en una relación histórica-efectiva donde aparecen primero sujeto-cualidad-acto y después se bifurca, hacia un lado sigue el “hábito” en tanto “tenerse a sí-mismo” como costumbre o disposición, y hacia el otro lado sigue el hábito-edificio como cosa extrínseca en tanto “tener algo” de donde derivaría “habitar”. Estas reglas de enunciación históricas compartidas no se originan en “hábito” ni mucho menos en “habitar” sino que son unas superiores y más generales que les atraviesan y configuran, por lo que el meollo de esta *relación histórica efectiva* está por encima de los enunciados y éstos perderían relevancia si nos dirigiéramos a un análisis genealógico de estas *reglas de enunciación preexistentes*, iniciando con el contenido metafísico de cada discurso analizado. Si la enunciación contemporánea de “habitar” tiene máxima relevancia discursiva con el hábito-vestido, entonces, vamos a dejar su pertenencia como ya está, establecida en una discursividad en que ellos están abarcados y asimilados, la que resulta ser hegemónica hoy, es decir, no les vamos a confrontar. Nosotros pasamos ahora a ver otras posibilidades de relación que tendrían que ser ahora con otro sentido de “habitar” diferente pues no tenemos otro habilitado, al menos en esta investigación; aparece posible entonces el *crear* uno.

Crear otra relación entre “hábito” y “habitar” puede hacerse si insertamos cualquier otro sentido de hábito, diferente del hábito-vestido, en la frase tomada como eje de relación: “la frecuencia de” costumbres, o disposiciones, o incorporaciones, o corporizaciones o hábitos, éste último construido aquí, o bien, buscar otro enunciado de “hábito”. De entre estas posibilidades, por supuesto, nos aparece como la más idónea la última. Nuestro concepto de hábito tiene relevancia discursiva nula con las reglas enunciación contemporánea de “habitar” (cosa que fuimos concluyendo de cada característica enunciativa en el tema anterior). En este sentido, considerar el concepto de hábito para el efecto planteado significa eludir la división del hábito en “tenerse a sí mismo” y “tener algo”, división que ya involucra el doble discurso de intrínseco/extrínseco, que es la misma regla preexistente a la del hábito-vestido que asimila diferencialmente los discursos en la sucesión derivativa de la relación histórica efectiva en hábito-edificio. Pero aún más importante, nuestro concepto de hábito ya *abarca* estos cuatro sentidos históricos y les da su lugar dentro del proceso que supone su acontecimiento.

Hacer el análisis de las reglas de enunciación preexistentes a “hábito” y a “habitar” ya fue iniciado en esta investigación, pero tomarla como objetivo, representaría el mantenernos en la discursividad histórica dominante que atraviesa la racionalidad contemporánea y moderna regresando a un proyecto hermenéutico con sus propios rendimientos, pero ya distantes de nuestro objetivo en el concepto de habitar. De tal manera que tomamos la segunda posibilidad de construir habitar con

nuestro concepto de hábito, lo que significa salirnos de la discursividad filosófica dominante al respecto de ambos enunciados, considerando que la conceptualización de hábito ha tomado sus elementos y pautas desde la historicidad de su enunciación. Así, el concepto de hábito tiene vinculación con su enunciación histórica, pero se distancia del discurso en que cada enunciación está envuelta, donde solo tiene disonancia completa con el hábito-vestido. Ahora que hemos decidido echar a andar nuestro concepto, lo primero que aparece es, precisamente, su disonancia con la discursividad contemporánea en que está envuelto “habitar” por lo que a ésta sí vamos a confrontarla para evitar que ciertas reglas de enunciación aparezcan posteriormente en la construcción de su concepto, y aquí aparece como la guía de este enfrentamiento la crítica a la temática permanente de duplicidad. Vamos a describir su comportamiento en ambos enunciados, para establecer lo que de ninguna manera puede seguir siendo considerado en el concepto de habitar.

La duplicidad preexiste a las enunciaciones históricas de “hábito” y de “habitar”, inicialmente para ponderar al sujeto “hombre” y establecer la subordinación de los enunciados, pero la potencia del proceso unitario del hábito tiene tal magnitud que tiene protagonismo en la costumbre y disposición, considerándosele como “la gran guía del hacer humano” o la concreción de “la naturaleza humana”, y al respecto de la incorporación y corporización, este proceso unitario aparece dinamizando las duplas que preexisten al enunciado, haciendo intrínseco lo extrínseco, interior lo exterior, objetivo lo subjetivo, y su viceversa en cada uno, así como no alcanza a ser abarcado por el hombre y es el mismo enunciado “hábito” el que genera la grieta de subjetividad en el hábito-categorial; la razón es absolutamente propiedad del hombre, pero no se puede negar tajantemente el hábito para los animales. El “hábito” presenta cada vez una *rebeldía enunciativa* a la duplicidad, y sólo el discurso autoritario de Suárez pudo quebrarlo cuando estuvo sustentada su enunciación por la poderosa hegemonía colonialista y católica de la España del siglo XVI y XVII. Y respecto a “habitar”, la duplicidad atraviesa y vertebrada completamente su enunciación regulada por una estructurada derivativa desde *sujeto-cualidad-acto-morada-habitar*, que en semejanza al anterior, empieza previamente *escindiendo* la “naturaleza” y *discriminando* a “animal” para ponderar su sujeto ahora exclusivamente en “hombre” que, dentro de este, se va a discriminar entre un sujeto que tiene una cierta cualidad respecto de otro, que será quien efectúa dicha cualidad para “construir la morada” en donde, ahora sí, el “hombre” en general habita; pero internamente al enunciado una serie de duplas se participan dividiéndolo de forma dispersa en los diferentes discursos, como habitar activo/pasivo, práctico/teórico, interior/exterior, fundamental/formal, de tal forma que la duplicidad se va dispersar en otras presentaciones, como por ejemplo, la *dicotomía* entre vernáculo/industrial del habitar romántico, la *bifurcación* a propio/impropio del habitar poético, y la *alternancia* entre habitar/construir del habitar análogo, donde al final todos van a operar sobre la *distinción* interna de habitar en pleno/incompleto, que es lo incompleto lo que caracteriza al “habitar” contemporáneo y real. Esto ya

lo presenta el hábito-vestido observando la misma estructura organizativa de conceptos *sujeto-cualidad-acto-vestido*, en que sus duplas intrínseco/extrínseco, activo/pasivo, real/irreal, esencial/accesorio, categoría/predicamento, son precisamente las concreciones discursivas de la duplicidad que finalmente actúan para *forzar la reducción* del hábito-categorial. Al final, tanto en el “habitar” extraontologizado de la arquitectura como en el hábito-vestido de Suárez está una *plena sumisión discursiva* a la duplicidad, mientras que la enunciación filosófica de “habitar” presenta alternativas cifradas en co-enunciación oblicua como rebeldía frente a la extraontologización (p. 137); pero estas alternativas mantienen finalmente la estructura derivativa para presentarse como *pseudo-alternativas a la sumisión discursiva*. En todo esto, el discurso suareciano es el cisma histórico de donde se desarrolla todo esto, que es posible en su contexto extraordinariamente excepcional de condiciones supradiscursivas que van a acumular y concentrar autoridad en el autor y su discurso, para disminuir y desactivar el hábito-categorial condicionando el discurso teórico posterior hacia una tendencia general de expulsión de lo extrínseco en la modernidad, que es justamente, lo que pondera el “hábito” como acto del *sí-mismo* y persiste actualmente como “costumbre”, al tiempo que preforma la habitabilidad extraontologizada de la arquitectura como el sentido dominante de “habitar” en la racionalidad contemporánea, donde sus reglas de enunciación concentradas persisten aún en el tratamiento filosófico.

Si el “habitar” es sumiso ante la duplicidad, el “hábito” pone su rebeldía para que la duplicidad solo tenga efectos mayores en anteponerse inmediatamente con la práctica discursiva del *antropocentrismo*. Desde “hombre” se desarrollan tres esquemas de escisión jerárquica: hombre/naturaleza, hombre/ser vivo, hombre/otros; cada uno de estos binomios están contruidos para escindir sus términos e insertar en ellos una relación conceptual de dominio, a partir de diferentes justificaciones de exclusividad, sea la metafísica aristotélica, biológica del habitar romántico, ontológica del poético, o la mítica de la arquitectura. Por ejemplo, se apela a la “hostilidad” de la naturaleza y los “instintos/irracionalidad” de los animales para ponderar al “hombre” en general, y posteriormente, se elabora una distinción de cualidades/actividades entre distintos grupos o individuos humanos para ponderar un tipo de él, como los de “arquitecto” frente a “autoconstructor”, “poeta-pensador” frente al “uno”, “comunidad vernácula” frente al “alojado”, en que opera la función de un *sí-mismo*, función que es la formación de un sujeto en situación de aislamiento de todo aquello que aparece sub-ponderado al tiempo que está en disposición de una cualidad extraordinaria que ejerce activamente para el bien, no solo de sí-mismo, sino de la generalidad de su especie. Este *sí-mismo* inmediatamente en “hombre” ha articulado históricamente un discurso de escisión que ha tenido desenlace no-discursivo en dominación efectiva de aquello discriminado, explotación del ambiente y de los animales, luego a “otros hombres” considerándolos distintos o inferiores como las mujeres, pobres, niños, ancianos, migrantes, antiguos, salvajes, etcétera, donde el ponderado “hombre” es mayormente representado por una figura abstracta de ser humano masculino y adulto,

generalmente blanco, urbano, tecnológico, moderno, pudiente y europeo. Este *sí-mismo* es el punto inicial para la estructura de enunciación *sujeto-cualidad-acto-cosa-habitar*, siguiendo después la “cualidad” que va a adoptar numerosas presentaciones de entre las cuales destaca la razón, así como la que los autores aquí revisados ponderan, sea el pensamiento, la experiencia y la cultura por parte de Illich, el lenguaje y el anticiparse en Heidegger, la lectura-escritura por parte de Ricoeur, así como es fácil encontrar otras cualidades en otros discursos como tamaño y constitución cerebral, técnica, bipedación, pulgar oponible, política, consciencia, trabajo, sentimientos, sociedad, mentir, historia, símbolos, voluntad, etc., inclusive el hábito es utilizado de la misma manera si se le reduce a una de sus concreciones como costumbre, disposición o categorial aristotélico. Recorre históricamente en el discurso moderno y contemporáneo, una permanente *política de segregación* a partir de la duplicidad aterrizada en la ponderación absoluta de “hombre”. A todo esto, el concepto de hábito contesta sencillamente que el “hombre”, como cualquier ser vivo, es sujeto creado por el hábito, y cualquier cualidad suya es ya un hábito; **la política segregacionista simplemente no tiene operación y es absolutamente irrelevante.**

Respecto al sujeto del hábito, operan duplicidades que no segregan, sino que distinguen a la vez que identifican en relacionalidad oblicua, como los consustanciales materia-devenir y cuerpo-cambio, dentro de un desarrollo pleno y unitario. En esto, no es que se niegue una duplicidad segregacionista, pero ella está presente como cambio agentivo; sencillamente lo que se da en hábito tiene un gradiente de agentividad que nunca llega a ser completo pues es oblicuo, y por lo tanto, siempre tiene un grado mínimo de pasividad. En el hábito nunca hay un pleno paciente ni un pleno agente, y extiende su sujeto hasta el cuerpo compuesto apto de cambios, el hábito es el proceso subjetivante que preexiste a cualquier organismo pluricelular como precisamente, el “hombre”. El hábito es proceso relacional unitario en continuum complejizante, donde ningún hábito particular puede predominar a la red en la que se encuentra, porque co-pertenece a esa multitud. El “hombre” no desaparece en el concepto de hábito, pero se le aterriza en el mundo del hábito donde no hay ninguna razón para hacerlo superior a este sino su producto y también uno de sus sujetos generativos de hábitos.

Ahora, el antropocentrismo se articula alrededor de “hombre” pero por la función de una práctica discursiva del *sí-mismo* que se concreta discursivamente en los enunciados y comportamientos míticos, como los que hemos encontrado del mito del origen del hombre en la arquitectura, el mito de Higinio y los “divinos” en Heidegger, y en los discursos de hábito con “Dios”, “naturaleza” y “vida”. El funcionamiento de un *sí-mismo* es la de un aislado creador, con lo que la enunciación de “hombre” como *sí-mismo* es tal porque se le deriva de estos enunciados y comportamientos míticos de un *sí-mismo* superior, cerrados a referencias ulteriores y topes discursivos de los que ya no se dice más como inefabilidad. Estos le dan su cualidad de sí-mismo al “hombre” al que se le pondera absolutamente en la enunciación contemporánea de “habitar”. El sí-mismo constituye el punto

originario y nodal que predetermina la estructuración del discurso en duplas como bien/mal, intrínseco/extrínseco, sujeto/objeto, necesidad/contingencia, causa/efecto; esos enunciados y estos comportamientos se aglutinan entorno a la práctica discursiva tradicionalmente llamada *metafísica*. En cambio, el concepto de hábito no sigue ninguna de estas metafísicas principalmente porque no requiere de una pues se establece exactamente físico y material, y más bien, él se constituye como la metafísica más inmediata con la consustancialidad de tiempo-espacio en el devenir de la materia-energía; si se le quiere conectar una metafísica a este concepto es a tenor que su funcionamiento no desfigure su acontecimiento estructurado según el proceso unitario activo-productivo y complejizante, el mismo que presenta rebeldía frente a la duplicidad. *Metafísica* es aquí una discursividad sobre lo que trasciende la física del devenir material-energético, que está más allá de la física del espacio-tiempo.

Si los sentidos concretos de “hábito” son abarcados como momentos dentro del continuum, entonces la corporización es la *posible* determinación de cuerpos hasta hacerlos potenciales, la incorporación de cosas externas opera en función de ese *potencial* corporal específico, y cada especie tiene la *posibilidad* de operar sus facultades y constitución corporal en disposiciones, y al final, en cada corporalidad viva *pueden* arraigarse costumbres en actos repetidos para cada individuo. Cada concreción del hábito es una posibilidad, y cada posibilidad realizada se vuelve necesidad para un hábito posterior. Algo así como “necesidad” en el hábito está mediada por el mismo hábito y no por metafísica, mitificación o preexistencia discursiva; en todo caso, lo único que aparece necesario para el hábito es la física de la materia-energía en su devenir espacio-temporal. El hábito no tiene causa metafísica que predetermine su dirección ni medida, no requiere de mitificación alguna, el hábito es parte de la naturaleza y la desarrolla vitalizándola, en este punto, el hábito no sabe si hay o no un “dios” cosa que es absolutamente irrelevante para su desarrollo procesal, el hábito antecede a la “vida” como el proceso que superpone y traslapa el mundo orgánico con el inorgánico, lo vital y lo inerte, lo deviniente y lo regular. No hay necesidad vital, natural o humana que atraviese al hábito y más bien la necesidad brota también de él, en tanto que las corporizaciones moleculares del cambio son la condición de vitalización, corporizaciones que no son consideradas en la regularidad del discurso como “vida” sino como eventos “prebióticos” en tanto “lo anterior a la vida”; la vida misma no alcanza a delimitarse claramente, pero estamos tan rodeados de ella que no podemos sino usarla como su propia referencia dando por hecho una división entre lo vivo y lo no-vivo, como en los ejemplos de “inorgánico”, “abiogénesis” o “abiótico” prefijados de negación de la vida que finalmente son guías para la discursividad de su “origen” en tanto espontaneidad metafísica. “Vida” es el enunciado sobre la generalidad de actualidades vivas, no de un proceso sino de un estado. Con lo ya visto debe decirse que el hábito, como vitalización inicial, es quien le da contenido a “vida” y no al revés. En este sentido, desterramos la metafísica alrededor de la vida y se transfiere minimizada a la metafísica inmediatísima que es el hábito. La vida no tiene *un* origen, no evoluciona, no se

adapta, no hay superación, no hay linealidad, lo que hay es el hábito vitalizante de la materia. Tampoco la materia tiene oposición, como se ha pretendido, entre materia y forma o materia e idea; es que la materia deviene.

Si todas estas reglas de enunciación se desactivan, ¿cómo es que aparecen ellas frente al concepto de hábito y cómo aparecerán para el concepto de habitar?

Finalmente, toda concreción corporal, cósmica, dispositiva o conductual es fruto y ejercicio de hábitos, que al ser parte del continuum no podemos tomar alguno de ellos para ponderar a ningún ser vivo específico como el “hombre” ni discriminar a otros hombres por no tener cierto número de hábitos. Después de nuestro análisis, es sencillo que cualquier “cualidad” o “actividad” se defina por el hábito, y cuando se selecciona un conjunto de hábitos pretendiéndolo exclusivo del “hombre”, que lo define junto con su habitar, se está extrayendo y aislando ese conjunto de un incontable número de ellos que constituyen su especie. Si con ese conjunto se hace diferencia entre “hombres”, entonces el habitar propio de la humanidad se invisibiliza habilitando la discriminación discursiva de “otros hombres”. Si a su vez, ese conjunto se extrae dentro de un número todavía mayor de hábitos análogos con los de otros seres vivos, entonces el habitar general de los seres vivos se invisibiliza habilitando la oposición con los “animales” y con la “naturaleza”, sustentando el antropocentrismo. Esta operación de extracción y aislamiento enunciativo opera discursivamente tomando una partícula del conjunto analógico y, para colocarla exclusivamente en el “hombre”, se le tiene que estirar pues no puede removerse de la red en que se desenvuelve, volviendo viscoso ese enunciado, y esta *formación enunciativa mucosa* genera el doble discurso que preexiste y atraviesa habitar en la racionalidad contemporánea, cuando cualquier hábito enunciado está presente tanto en el “hombre” como en “otros hombres” al mismo tiempo que es análogo en otros seres vivos; cualquier discurso de discriminación opera con un doble discurso en el que sus enunciados ponderados son mucosos. Con la mucosidad fluyendo en los discursos sobre el “hombre” como distinto y exclusivo, precisamente se le va a separar excluyendo su co-pertenencia a los seres vivos, ocurriendo así una *defección discursiva* en que el “hombre” se excreta del conjunto de la “naturaleza”, la que ahora le parece “hostil” y él se imagina aislado, inerte y extraño, así, con la relación inerte/hostil se le impondrá la misión al “hombre” de retornar a la “naturaleza” para dominarla y transformarla. El “hombre” que ha padecido una excreción, al parecer violenta, tiene consecuencia en desarrollar una suerte de ánimo de venganza, delirio de persecución y complejo de superioridad frente a aquello que alguna vez lo albergó y ahora se le hace presentar como hostil. Ahora, esta defección discursiva del “hombre” nunca alcanza a ser completa pues la mucosidad enunciativa que pretende definirlo nunca es aislable y por lo tanto es inseparable de donde se le pretende excretar, de la “naturaleza”, y así la defección discursiva no solo es *incompleta* sino que se cierra en sí misma acudiendo a mitificaciones mucosas y en apariencia contradictorias, como por ejemplo, decir que la “naturaleza” dota al “hombre” de algún hábito exclusivo pero al mismo tiempo la “naturaleza” le es hostil. Esta

práctica discursiva de mucosidad y defecación incompleta sobre del “hombre” se repite y acumula históricamente de forma incansable en la racionalidad moderna hasta la contemporánea, expandiéndose de forma *inflamatoria* en múltiples presentaciones y dominando en los tres niveles de composición: que el “hombre” es exclusivo y superior constituye al sentido común, fundamenta las más de las prácticas especializadas y viene de un largo ejercicio de elaboraciones teóricas; esta inflamación, defecación y mucosidad tienen verificativo mayoritario en la racionalidad contemporánea.

La arquitectura apela a una súbita transformación del hombre-fiera en “hombre” tras construir una choza primitiva para pasar a que solo el arquitecto es responsable en la generación de habitar; Illich apela a que los instintos y genes son distintos de la pensamiento humano pasando después a calificar que los alojados de las ciudades no habitan; Heidegger establece que animales y naturaleza son parte de la tierra que el “hombre” habita, y sólo él se anticipa-a-sí pasando después a calificar que quienes propiamente habitan son el pensador y el poeta, Ricoeur efectúa una omisión pues solo centra habitar en el “hombre” que, si es lector-escritor, puede enriquecerse al habitar los mundos virtuales de los textos narrativos. Pues bien, antes de entrar al concepto de habitar, desde el hábito, se puede tener una perspectiva distinta de estas posturas sobre habitar: la anticipación es constituyente de todo hábito y se manifiesta materialmente, como por ejemplo en los instintos y genes que son disposiciones y corporizaciones presentes en todos los animales incluidos los seres humanos, y estos, no se especificaron súbitamente por unos hábitos determinados, sino dentro de un proceso largo e interminable de acumulación de ellos en que la constitución de comunidades y la comunicación entre sus individuos son hábitos análogos en otros seres vivos, al igual que cada ser vivo tiene hábitos relacionales con otros y las formas de estas relaciones son propias de cada especie, de donde los seres humanos, dentro de las múltiples formas de sus relaciones, una es utilizar animales como cosas en fines utilitarios, y el pensamiento es también un hábito análogo de la corporalidad presente en muchos animales mayormente en mamíferos que comparten constitución cerebral semejante, y el lenguaje es un hábito análogo a cualquier sistema de comunicación desde el nivel celular hasta el animal, igual que el construir es un hábito análogo a hábitos de incorporación presentes en muchas especies animales, y estos últimos dos, lenguaje y construir, a la vez que análogos son específicos de los seres humanos junto con la poesía, lectura y escritura que pertenecen a una multitud de ellos con los que se relacionan o dependen en la existencia humana y que son imposibles de aislar, y por supuesto, el lugar y la forma de habitar no le quitan habitar a ningún ser humano así sea muy criticable dicha forma, en este caso, la de la ciudad. Al exponer esto, ponemos de relieve la posición distinta que se habilita desde el hábito no para descalificar cada uno de estos discursos, sino para empezar a exponer nuestra perspectiva de forma solvente sin apelar a la duplicidad discursiva, esa que deriva para habitar en discriminación de subjetividad, escisión de objetividad y digresión sintáctica, promovidas en el enunciado “hombre” elaborado como exclusivo y superior en una enunciación mucosa, en un discurso de defecación con expansión inflamatoria en la

racionalidad contemporánea desde la función de un *sí-mismo*. Esta cuestión parece a nuestro criterio como uno de los problemas filosóficos más grandes y urgentes que enfrentar, del que nuestro emprendimiento ya puede ser considerado como contribución en esa dirección.

Al final, este diagnóstico ha servido para establecer que la relación entre hábito y habitar señalada etimológicamente en el archivo, se cumple discursivamente en la racionalidad contemporánea de forma efectiva entre el hábito-vestido y el “habitar”, ya no sólo el extraontologizado, sino con toda su enunciación contemporánea al estructurarse por la duplicidad segregacionista y metafísica que pondera absolutamente al “hombre” mediante mucosidad enunciativa y defección discursiva. Pero al mismo tiempo hemos reconocido en la enunciación histórica de “hábito” una rebeldía a la duplicidad, que considerando al enunciado de forma circunscrita se encuentra una regularidad de relaciones enunciativas y comportamientos discursivos, con los que hemos construido un concepto de hábito por encima de la reunión de sentidos concretos. Vamos ahora a presentar un último apunte respecto a los sentidos concretos de “hábito” que aparecen para el concepto aquí construido como hábitos concretos-superficiales.

3.3.5.1.- Consistencia superficial-conceptual de la enunciación histórica del “hábito”

Los hábitos concretos-superficiales del concepto de hábito que son incorporación, disposición y costumbre son la actualidad de las corporalidades vivas, y esa actualidad comienza en la formación corporal en una primera corporización vital que es el evento biomolecular de transferencia genética celular que forma al nuevo cuerpo. Cuando se individua la corporalidad viva en la reproducción, se pone en operación como *actuación siempre relacional*, pues nunca se halla inerte o aislada absolutamente, eso sería contradictorio con su condición vitalizada, toda corporalidad se halla siempre en una actuación determinada, donde el reposo en cualquiera de sus formas es ya una actuación de la corporalidad, y se halla siempre en relación determinada, donde la soledad es definida por ausencia de presencias vivas pero nunca deja de relacionarse ambientalmente porque ello también es condición de su vitalidad. Considerando esto, vamos a hacer una serie de apuntes críticos al respecto de la consistencia conceptual de la incorporación, disposición y costumbre que son los conceptos tradicionalmente enunciados en “hábito”.

Tomemos por principio a la *incorporación de cosas*, que es un hábito colectivo se transmite generacionalmente habilitando coligación extendida con el mundo propio, pero que superficialmente aparece como una implementación *utilitaria* de la corporalidad individual que se rodea de un material externo *para* cubrir alguna indeterminación corporal, de esta manera puede parecer como una carencia o defecto, cuando en realidad es una potencialidad extendida del cuerpo, esta apariencia fue llevada a su extremo por Suárez estableciendo que no hay nada ahí salvo una mera adyacencia entre cosa y cuerpo; una superficialidad extrema puede poner la incorporación como el acto inicial

vitalizante cuando una molécula se “incorpora” otra molécula en una nueva composición biomolecular y así, la incorporación aparenta fundamento de todos los hábitos posteriores hasta la contemporaneidad; sin embargo, ahí no hay incorporación sino corporización molecular porque la composición se fija materialmente y no es que la biomolécula formada pueda desprenderse del material externo que “incorporó”. Corporización e incorporación son hábitos concretos dentro de un continuum donde la corporización y su complejización es antecedente de la incorporación que sólo acontece en una corporalidad.

En segundo término, está el hábito de *disposición corporal* que el colectivo se transmite generacionalmente como actuación combinatoria de hábitos en la operación presente y unitaria del cuerpo, o en caso extremo, cuando un individuo realiza excesivamente una operación concreta que le modifica estructuralmente el cuerpo; aquí hay que establecer que toda disposición es corporal aunque esté mediada por algún material externo, lo cual complica su distinción con la incorporación porque en la descripción inicial de esta (3.1.5.- Hábito cosa/incorporación) se define desde cualquier material externo co-perteneiente que se involucre en una actuación particular, donde mencionamos como ejemplo a la leona que se incorpora las hierbas altas en el acecho a una presa potencial, pues bien, tomaremos este ejemplo para la distinción entre estos hábitos. La disposición es la forma en como la leona encoge su cuerpo manteniéndose a baja altura, su atención dirigida y concentrada en cada movimiento del animal acechado, sus movimientos tensos y silentes que le aseguran pasar desapercibida, su preparación para detonar el movimiento ágil y preciso hacia la presa y la decisión para detonarlo, en todo esto, se incorpora las hierbas altas como posibilidad de su acecho pero no de todo el acto como pensar que sin hierbas la leona no acecha en absoluto, no, se trata de la posibilidad de su cuerpo *en* el acecho al extenderlo a las hierbas apareciendo como siendo ellas mismas, las hierbas posibilitan más bien el escondite que es parte del acecho potenciando éste. Ahora, ante la ausencia de hierbas, la actuación del acecho es el mismo y esa actuación es la misma que la de las demás leonas de su manada o de otras lo que lo podría revelarla como disposición que puede desarrollarse con mediación o no de incorporación externa, pero de ocurrir esta incorporación, el acto se potencia al posibilitarse un aspecto de la corporalidad; así, la incorporación aparenta tener fundamento en la disposición cuando es esta misma en adición de un material externo, sin embargo, esta es visión superficial pues siguiendo el ejemplo, el acecho es originalmente una incorporación cuando lo primero que aparece en su desarrollo es el establecimiento intencional del escondite, las hierbas altas o cualquier otro material no se incorporan arbitrariamente a veces sí o a veces no, el acecho sin material externo es actuación desarrollada solo cuando no hay tal material externo, y como la incorporación es hábito propio del cuerpo se desarrollaría aún en la ausencia de material externo, ahí, la leona actúa “como si hubiera” un escondite y por no haberlo el acecho más bien queda como solo disposición y se frustra, para intentarlo posteriormente en donde sí haya un escondite. Con esto dicho, tampoco debe decirse que la disposición es el remanente de una

incorporación fallida, lo que se debe establecer es que una no es fundamento de la otra, el hábito es lo que les fundamenta y cada una tiene realidad propia análoga entre sí por ser hábitos y por lo tanto relacionadas en su actuación, de tal manera que hay acechos sin material externo como el del ave rapaz o el tiburón en el mar que son estrictamente disposiciones del cuerpo desde las características corporales, el vuelo alto y el camuflaje en el bajo mar respectivamente; si iniciamos diciendo que una disposición puede también estar mediada por material externo que no es incorporación, es una posibilidad remota pero actual en la situación de que una corporalidad que *le* incorpora un material externo a otra que no es co-perteneciente a esta sino a aquella, ejemplificado en toda incorporación que se les pone a los animales en la realidad humana histórica-social para su habitar y no para el de ellos; en este sentido, ponerle una armadura al caballo le promueve una disposición a éste, pero es en realidad un hábito del cuerpo humano que se incorpora el caballo al montarlo y dirigirlo, e incorpora para sí una armadura en el animal.

Pero el más superficial es el hábito de *costumbre* que es la acumulación de actuaciones semejantes que se arraigan en actualidad del cuerpo individual, transmitidas generacionalmente o construidas originalmente por el individuo; la corporalidad aparece *recibiendo* su propia actuación como un cambio, a la que va a *contraer* con su repetición generando una *anticipación* corporal en cada repetición preparándose cada vez antes de realizarlo y durante su desarrollo, para que al final desarrolle una *permanencia* del ya arraigado acto al cuerpo con la posibilidad de ponerlo en operación posteriormente en cualquier momento, y que si lo vuelve a repetir o se vuelve regular en el tiempo, la costumbre se arraiga cada vez más hasta ser compartida colectivamente y fijarse disposición corporal o incorporación en el caso de que la costumbre está relacionada con una cosa. Con esto, aparece ahora la costumbre como fundamento de las anteriores, incorporación y disposición, pues superficialmente un individuo no desarrolla una incorporación o una disposición sino es acostumbrándose desde una actuación inicial, para llegar al extremo de superficialidad en considerar que el hábito como concepto y todo hábito concreto no son otra cosa que costumbres desde actuaciones particulares emergentes en su estricto presente. Vamos a detenernos un poco en estas aparentes fundamentaciones entre los hábitos superficiales.

Cada hábito superficial en su propia realidad aparenta fundamentar a la anterior y establecerse como fundamento general de lo ulterior, lo que nos aparece como el trayecto conceptual que sigue la enunciación mucosa-histórica de “hábito” en la filosofía occidental-defectora que analizamos en el capítulo tres si ordenamos ese trayecto así: Ravaisson, Aristóteles, Aquino/Suárez y modernidad. El hábito vitalista de Ravaisson da por hecho las características del cuerpo y los cambios para decir que la repetición de su relación es hábito detonado en/por la vida, luego Aristóteles da por hecho la vida como “naturaleza” para decir que el hábito es una categoría que se divide en el cuerpo que se incorpora algo y el cuerpo que se dispone en sí-mismo, luego Aquino/Suárez dan por hecho el hábito

aristotélico y sus suposiciones para decir que la disposición es el hábito predominante como la fijación de actos en orden a la constitución y facultades exclusivas del cuerpo del “hombre”, luego en la modernidad se da por hecho el “hombre” en su exclusividad para decir que la costumbre es la fijación de actos cualquiera. Pues bien, dentro de todas las suposiciones dadas para el hábito desde Aquino/Suárez hasta la modernidad y que persisten discursivamente hoy, la fundamental es la de “actos” que lo originan, este es su tope discursivo que correspondientemente a la estructura temática duplicante de los discursos defectores, los actos se van a escindir entre “racionales” o “instintivos”, para decir que los primeros originan el hábito y los segundos mayoritariamente no, y esta estructura doble de razón/instinto fundamenta la exclusividad y superioridad del “hombre” pues es el único ser racional, y la “razón” le viene dada metafísicamente. Identificándoles el “acto” como tope discursivo, resulta congruente que la “actualidad” sea la temática permanente en toda enunciación histórica del hábito, y hemos encontrado que precisamente la actualidad es superficie temática irrenunciable para inteligir el concepto de hábito, en este sentido, los actos individuales son origen de hábitos pero solo los concretos-superficiales, pues los actos ya son una puesta en operación de hábitos previos en la actualidad, que emerge por los hábitos procesales que tejen el presente del continuum en respectividad genética como subsistencia y sentido evolutivo como conservación, intersectando con los hábitos básicos, vertebrales, concretantes, y de donde emergen los hábitos transversales.

Los actos originan los hábitos superficiales porque la *actuación* es hábito básico surgido del traslape en contracción-anticipación del cambio y es principio de toda corporalidad, es decir, todo cuerpo vivo ya actúa a partir de que su estado dinámico de múltiples corporizaciones, éstas ya están actuando en todo momento para mantenerlo vivo y unitario. Los actos son concreciones superficiales devenidos del hábito básico de actuación que es principio de todo cuerpo vivo, y aquí tenemos que adelantar un poco el contenido del concepto de habitar en referencia al tema 4.2.3.- Espacialización; como todo cuerpo ya es un conjunto de actuaciones per se, corporal-materialmente la actuación como principio se concreta en pulsión orgánica, impulso unitario del cuerpo en reunión de pulsiones, acción en tanto impulso voluntario y no pulsivo, acto como regularidad de acciones y actitud como regularidad de actos, es decir, el acto está incluido en una escala de actuaciones que se diferencian entre sí desde estar determinadas orgánicamente a estar cada vez dirigidas por la voluntad, y así, cuando parece que la costumbre puede ser espontánea porque puede afianzar cualquier repetición de actos, sucede que el acto ya es una regularidad pero de acciones y son estas las que pueden verse como “espontáneas” en tanto que en ellas es donde se empieza a configurar la voluntad individual. La costumbre es hábito y por lo tanto es por su fuerza que se puede configurar a partir de la pulsión, impulso, acciones, actos y actitudes acostumbrados individualmente para llegar a intensificar, direccionar o contradecir un hábito orgánico propio de la corporalidad. Pero no corresponde al hábito, como concepto, iniciar fundamentalmente con un acto o acción, porque estos ya son hábitos y solo de las corporalidades vivas ya en uso de impulsividad o de voluntad, y hay que

dejar bien asentado que el concepto de hábito es relación oblicua del cuerpo-cambio. Ahora, considerando las diferentes formas de actuación (pulsión, impulso, acción, acto o actitud), cualquiera de ellas puede arraigarse como costumbre, disposición o incorporación; conceptualmente, en realidad, las formas de actuación acción, acto y actitud ya son costumbres pues cada una implica la regularidad de un impulso corporal regulado volitivamente, pero aquí no proponemos el desuso de ningún enunciado pues cada uno delinea un acontecimiento singular. En todo caso, los hábitos superficiales implican cualquier forma de actuación y es en su descripción circunscrita donde se decide su relación, y aquí que estamos describiendo de forma general para dar magnitud del hábito y así del habitar, tenemos que su actualidad se expresa sólo por los hábitos superficiales que son los inmediatamente constatables, y a través de ellos se puede precisar qué forma de actuación es la que se trataría concretamente en una descripción fáctica de hábitos superficiales. En la actualidad concreta, toda actuación regular de cualquier hábito vertebral, procesal, concretante, transversal tiene forma superficial de costumbre inicialmente, y es por ello que ha llegado a ser el enunciado dominante para el “hábito”, porque efectivamente, todo hábito arraigado en una corporalidad individual es costumbre suya si la perspectiva es verla como un sí-mismo, y así la costumbre está presente desde el nivel celular hasta la especie más compleja, para que su reiteración generacional constituya disposiciones e incorporaciones los que extendidos durante muchas generaciones posteriores fijen cambios arraigados genéticamente en último término. Nadie se equivoca si considera que los hábitos superficiales participan de forma protagonista en la evolución, diversificación biológica, y en la subsistencia de la vida, sin embargo, los hábitos superficiales no dan cuenta del decurso histórico de los hábitos del habitar ni del continuum.

Entonces, al respecto de la enunciación histórica de “hábito”, debe precisarse que cada una responde a una descripción de la actualidad en su superficie y desde ahí seleccionan un hábito que va a ser estirado mucosamente para colocarlo en el fundamento de habitar considerado “facultad”, “propiedad” o “naturaleza” por decir algunos¹⁴⁰, y así, el “hombre” es aislado de las demás corporalidades vivas en una defección discursiva que lo pretende ponderar en sí-mismo invisibilizando o nihilizando cualquier analogía, para consistir su meollo entonces en tomar al “hombre” como un sujeto enunciativo cerrado que envuelto de mucosidad y defecado solo de forma metafísica puede hallársele su relación y constitución mundana. Ahora, en la enunciación de “habitar”, el “hombre” tiene “costumbre” y “vida” como enunciados definitorios de su actualidad superficial que son los enunciados extremos al respecto del continuum del hábito, pues la costumbre

¹⁴⁰ Cabe decir que nuestro proceder para el habitar será el mismo, partimos de la actualidad en su superficie, pero no colocamos *un* hábito conceptualizado con otra denominación apareciendo como fundamento del habitar, sino que colocamos *el* hábito, conceptualizado desde su propia consistencia en tanto relacionalidad oblicua entre el cuerpo y el cambio.

es el hábito más particular que se localiza en el individuo en el momento más reciente del proceso mientras que la vida es el enunciado más general que abarca a todos los individuos vivos en el presente donde no tiene límites tajantes y determinados con lo no-vivo, pero ahora, es el concepto de hábito el que los vincula pero no por posicionarse en medio sino porque los sustenta a ambos, pues tanto “costumbre” y “vida” tienen como sujeto enunciativo al “ser vivo” unitario y consistente, y el hábito concreto inicial del continuum es el de la corporización que es el que forma a los seres vivos; la vida solo corresponde al estado general de toda la biodiversidad existente hasta hoy, es el *estado* de la materia vitalizada por el hábito pero no es el *proceso* de su formación, mientras que la costumbre solo corresponde con la *actualidad* de cada corporalidad viva y no a la vinculación *intergeneracional orgánica* entre corporalidades con lo que puede parecer superficialmente que un ser vivo puede acostumbrarse a cualquier cosa, lo cual es cierto, pero considerando como condicionante todos los hábitos orgánicos que lo corporalizan desde su experiencia gestante prenatal hasta los hábitos insumos que se desprenden de su corporalidad, así como las disposiciones e incorporaciones que se le transmiten en colectividad. Entonces, es cualquier forma de actuación que en su regularidad se formaliza como hábito superficial, y los hábitos superficiales son la expresión de la actualidad, lo que permite reconocer costumbres en el habitar humano de múltiples naturalezas e inabarcables, y decididamente cada una como de individualidades: el habla, la justicia, la razón, el deseo, el trabajo, el aprendizaje, el comercio, la toma de decisiones, la imitación, los valores, la sexualidad, y toda posible actuación humana; tomar estas formas superficiales no da cuenta de la estructura general de la actualidad sino de la actualidad de uno o varios cuerpos en un momento específico. Pues bien, aquí no podemos sino reconocer que este proceder es el que la discursividad dominante de la modernidad y contemporaneidad ha tomado mayormente, una tendencia discursiva individualista predomina y es por ello que la costumbre aparece dominando la enunciación del “hábito”. Pero aquí no debemos equivocarnos, en principio, el habitar no se explicará como una relación entre átomos habitantes que desde su individualidad van produciendo hábitos, cosa que da por supuesta que el individuo es la base de la realidad y de la historia, pero tampoco el habitar corresponderá al otro extremo en que la colectividad es la base de la realidad y la historia donde los individuos son prescindibles en tanto que solo las colectividades producen hábitos que serán replicados individualmente como autómatas; ambos extremos son discursividades enfrentadas, que históricamente tienen expresión concreta no solo en discursos y prácticas sociales dispersas, sino proyectos nacionales amplios que han tejido la historia de occidente, al menos, en el último siglo, en la lucha de los bloques capitalista y socialista mundiales, que de entre las muchas oposiciones conceptuales que desarrollan está la de individualismo versus colectivismo. El hábito tiene su base conceptual en la oblicuidad, que aquí establece estrictamente que hay que partir de la relación oblicua en individuo-colectivo para ingresar al habitar, de tal forma que todos los hábitos descritos hasta ahora funcionan con esa relación, y en función de cada uno,

algunos solo tienen realidad individual como la sensibilidad compuesta de subjetividad y otros solo tienen realidad colectiva como la política, no obstante, la sensibilidad tiene expresión solo en prácticas en el ámbito público así como la política estructura al individuo y estructurada por él en cada uno de sus actos aunque no se desarrollen en el ámbito público; en síntesis, todo hábito se actúa individualmente pero es formado histórico-colectivamente, y su inteligibilidad está tanto en el ámbito personal como en el colectivo, al final, para el habitar ningún hábito ni ninguna actuación es solamente individual ni solamente colectiva, todo es individual-colectivo. Entonces, todo lo anterior ha sido un apunte para establecer una cosa: la actualidad del habitar tiene consistencia con los hábitos superficiales, principalmente la costumbre, porque da por hecho todos los demás hábitos y su descripción se fuerza a ser de individualidades presentes que se acostumbran a infinidad de hábitos o de colectividades concretas que comparten costumbres, y así, sólo podemos ingresar a ese tipo de descripciones, recluidas a lo individual o atinentes de una facticidad colectiva-histórica concreta, una vez que se determine cuál es el sujeto que propiamente habita, y ello será establecido una vez que ingresemos al concepto de habitar.

Describir el concepto de hábito, no es describir hábitos concretos pues son siempre superficiales y dan por hecho al mismo concepto. Aquí, los “hábitos” enunciados históricamente adquieren su lugar en la actualidad del hábito que es producida por el mismo hábito en su tendencia complejizante a la permanencia. Entonces, “hábito” y “habitar” constituyen actualmente prácticas discursivas con reglas de enunciación que ya han sido desactivadas por el concepto de hábito y es éste el elemento para la construcción del concepto de habitar. Habiendo iniciado con una perforación analítica, la que aquí termina, reunimos elementos conceptuales históricos para una nueva conceptualización de hábito la cual toca exponer sintéticamente en el siguiente tema ahora ya como concepto.

3.4.- Concepto de hábito

Dentro de las múltiples posibilidades en la plejidad del espacio-tiempo está una de ellas que es la *relacionalidad oblicua*, la que define al hábito. El nivel conceptual más profundo aquí es el *espacio-tiempo en el devenir de la materia-energía* general, que se regionaliza en una concreción como *cuerpo-cambio*, el cual, expresado como un co-enunciado ya manifiesta su relacionalidad oblicua, es decir, es ya el hábito y solo se manifiesta en su materialización. De la relacionalidad oblicua en el cuerpo-cambio inmediatamente se detona su actividad-productividad como hábito en tanto *proceso fundamental* recepción-contracción-anticipación-permanencia(-recepción), el dominio propio del hábito es todo proceso desde el devenir oblicuo del cuerpo-cambio material y de donde él es auto-poético de hábitos. El proceso fundamental se replica en cada hábito particular desarrollado materialmente, y se materializa permanentemente en una corporalidad que se constituye

precisamente en las múltiples corporizaciones de cambios reunidas individualmente. La materialización particular o permanente del proceso fundamental se sigue en el traslape de sus momentos, con lo que inicialmente emergen los *hábitos básicos* de suposición-actuación-producción-afianzamiento; estos son básicos pues se efectúan en cada hábito desarrollado y están ya desarrollándose en una corporalidad. *El hábito es proceso relacional oblicuo*, teniendo una primera materialización como hábitos básicos y con lo que se abre la visualización material del hábito.

Para visualizar el comportamiento material del hábito hay que iniciar haciendo una serie de distinciones en el cuerpo-cambio que en su actividad emergen *hábitos concretantes*. El cuerpo apto de cambios es uno compuesto y no elemental, y así, su composición revela un potencial intrínseco de relacionarse oblicuamente, y al cumplirse se incrementa ese potencial para emerger precisamente la potencialidad. En el co-enunciado “cuerpo-cambio” el guion intermedio tiene un significado propio que es la diferencia material-energética entre ambos, pero todavía en un rango de contemporaneidad donde es posible la oblicuidad, así, al ingresar la contemporaneidad en actuación dentro del proceso fundamental emerge la actualidad como la mera expresión formal del hábito; de la misma manera, el guion en el co-enunciado establece la proximidad inmediata entre cuerpo y cambio como obvia condición de su relación, la que al cumplirse emerge la co-pertenencia tanto entre cuerpos como en la misma intermediación de los cuerpos. En relación con éste tercer hábito concretante, la co-pertenencia, tenemos que es ahí donde se deciden los *niveles de objetivación* del hábito, que parte desde la regionalización más básica de la materia-energía en el nivel molecular y conforme se amplíe su intermediación co-perteneiente de cambios, produce el nivel celular y desde este se produce el nivel pluricelular, cada uno de los cuales se sobrepone y traslapa con los niveles anteriores. Tenemos entonces que el cuerpo-cambio genera hábitos, iniciando con los concretantes donde la potencialidad depende de la composición del “cuerpo”, la actualidad y co-pertenencia dependen de la contemporaneidad e inmediatez, respectivamente, y son expresión del “-” en el co-enunciado, para que en este orden tengamos los hábitos básicos como la expresión material del “cambio”.

Hasta aquí ya se ha alumbrado la actualidad material del hábito que inicia con el nivel de objetivación más básico que es el molecular, donde se desarrolla el hábito concreto de corporización compuesto por *relaciones actuales* en los traslapes del proceso fundamental: recepción predispuesta del cambio, conjunta agitación, apropiación recíproca y respectividad. En la acumulación de corporizaciones, sus relaciones actuales se aglutinan sucediendo de forma continuada con lo que emergen los *hábitos vertebrales* de decencia-cuidado-dignidad-respeto.

Considerando que el hábito es proceso, del traslape de sus momentos surgen procesos habituales en el desarrollo cada vez menos intermitente de su actualidad molecular hasta llegar a una actualidad

continuada que es atravesada por los *hábitos procesales* de corporalidad-complejización-conservación-subsistencia; estos hábitos están liderados por la corporalidad con lo que son hábitos que se aplican propiamente en ella y corresponde con los niveles de objetivación celular y pluricelular, sin embargo, el molecular les subyace y en él se afianzan dos *hábitos moleculares* fundamentales que son la subsistencia respectiva en tanto genética y la determinación de sentido específico en tanto evolución. Los hábitos procesales y su concreción molecular en genética/evolución son devenir apropiado de las corporalidades en un decurso espacio-temporal con lo que se revela que el hábito en tanto proceso es un *continuum tempo-material*.

La genética es la estructura del continuum al vincular la actualidad de toda corporalidad en respectividad a los hábitos surgidos anteriormente y que se acumulan, multiplican o evanescen en el devenir, mientras que la evolución es el sentido del continuum atravesando todos los niveles de objetivación y está compuesto por la reunión de todos los sentidos específicos de cada corporalidad que por defecto se anticipa, actúa, se conserva y desarrolla su propio devenir; de esta manera, la genética y la evolución son la condición para el surgimiento de *hábitos transversales* al continuum de diversificación/densificación, analogía/especialización y retroalimentación, lo cuales expresan la magnitud amplia de la actualidad de los cuerpos-cambio objetivados en los tres diferentes niveles. Es en función de los hábitos transversales que se manifiestan los *niveles de subjetivación* del hábito: respecto a la analogía/especialización se revelan los hábitos orgánicos y comunitarios-específicos, y luego los especializados los que en función de la retroalimentación revelarán los hábitos colectivos e individuales. La complejización acumula hábitos espacio-temporalmente multiplicando los niveles de objetivación y así, los sujetos de hábitos; el hábito produce a los sujetos que tendrán hábitos por lo que su objetivación antecede a su subjetivación, en pocas palabras puede decirse que, para el hábito, el objeto precede al sujeto pero uno no genera al otro, sino es el hábito el que genera a ambos.

Llegando al final en que la retroalimentación de hábitos transversal al continuum da a luz de forma cada vez más sólida un nivel de subjetivación individual que así formaliza los *hábitos concretos* en la actualidad de las corporalidades: los *superficiales* de costumbre, disposición e incorporación, y los *subyacentes* de la corporización que es la unidad básica de toda actualidad. Estas corporizaciones son arcaicas en tanto las iniciales temporalmente que detonaron la vida, vitales en tanto las desarrolladas en cada generación de un nuevo cuerpo en la reproducción o vitalizantes en tanto las operadas continuamente en la conservación vital de cada corporalidad.

Con todo esto, tenemos que el hábito es proceso fundamental del cuerpo-cambio en su relacionalidad oblicua, y genera una base en los hábitos concretantes (desde el cuerpo hacia el cambio), y en estos, la actualidad es la mera forma del hábito y donde se desarrollan hábitos básicos (desde el cambio hacia el cuerpo), y en su intermedio (-) está propiamente el proceso fundamental

que se objetiva en tres diferentes niveles, resultando su expresión con relaciones actuales en el primero que es el molecular, y los siguientes niveles celular/pluricelular se aglutinan como corporalidad y expresan el proceso con hábitos vertebrales; todo esto sólo tiene realidad actual, es decir, en el mero presente. El hábito en tanto proceso se desarrolla temporalmente en los hábitos procesales que dan forma al continuum que es la magnitud completa tempo-material del hábito, y *estos hábitos procesales llevan permanentemente la actualidad a la punta del continuum* en donde todos los demás hábitos se mantienen desarrollándose complejamente; es en la punta del continuum, es decir, en la actualidad más estricta, que salen a la luz los hábitos transversales que son la magnitud completa de la actualidad del hábito en donde se retroalimenta la respectividad al pasado y la determinación de sentido al futuro, esta actualidad se expresa en hábitos concretos accesibles particularmente para toda corporalidad en función de su potencialidad. Todo esto surge de la simple relacionalidad oblicua en el cuerpo-cambio por lo que ahora haremos un breve apunte de la “oblicuidad”.

3.4.1.- Oblicuidad

La *oblicuidad* es la conceptualización central y más importante del concepto de hábito; término que obtuvimos de Ricoeur cuando habla de una “referencia oblicua” que es la que le permite desactivar la relación de prioridad/anterioridad entre construir y habitar, y que conceptualmente se refuerza con la descripción simple del hábito en Aristóteles y Aquino como “lo que se da entre el que tiene algo y eso tenido por él” este “entre” que no pertenece propiamente al sujeto ni propiamente al objeto es precisamente la relación oblicua, que se reforzó importantemente con las objeciones de Sánchez Sedeño a Suárez que leímos del análisis de Juan Cruz Cruz en relación al hábito-categorial, donde apareció la primera descripción del hábito como relacionalidad oblicua.

La “oblicuidad” tematizada en relación a habitar por Ricoeur es respecto a la referencia entre individuos y sociedad, logrando así desarrollarlos discursivamente sin establecer anterioridad entre ellos, de tal manera que la oblicuidad es conceptual entre los términos y es esta *oblicuidad conceptual* la que opera entre habitar y los términos que le son relevantes en los diferentes textos revisados, al mismo tiempo, Ricoeur establece una *oblicuidad discursiva* en tanto que la referencia oblicua en individuo-sociedad es contrapuesta al discurso tradicional del historiador que según sus palabras “puede atenerse, sin demasiados escrúpulos a entidades colectivas, sin referencia explícita a sus componentes individuales” (Ricoeur. 2004, p.322). El término “oblicuo” puede rastrearse en más lugares de la obra de Ricoeur, sin embargo, no es precisamente el término el que nos interesa (a diferencia de “habitar” o “hábito”) sino la conceptualización que pone de manifiesto y precisamente es la que hemos destacado como operación discursiva regular de Ricoeur en *pares conceptuales*

oblicuos donde los términos involucrados borran sus hermetismo y sucesión para establecer una enunciación simultánea, una co-enunciación donde los términos se traslapan compartiendo rasgos al tiempo que se distinguen manifestando cada uno rasgos propios. Es este último comportamiento el que reconocimos extendido en los filósofos del habitar, Illich y Heidegger, los que a su forma y en sus modos también operan con co-enunciados, en los que arrojan conjuntos de conceptos traslapados y distintos que aúnan en campos de acontecimientos complejos; de tal manera que, respecto a habitar, concluimos que la co-enunciación filosófica se opone a la sucesión hermética de la extraontologización. En este primer momento, encontramos oblicuidades conceptuales y discursivas operantes alrededor de “habitar” que sin embargo no coinciden entre los tres filósofos revisados, con lo que no pueden simplemente sumarse para una oblicuidad unitaria en un concepto consensado de habitar.

Posteriormente asignamos “oblicuidad” en el hábito-cosa/incorporación como el modo de *relación* entre la corporalidad y la cosa incorporada, como lo que sucede *entre* quien tiene algo y el algo tenido, como alternativa a la relación vertical de dominio-posición desde el sujeto-activo hacia el objeto-pasivo, y también como alternativa a la co-relación horizontal del tener recíproco igualitario; estas relaciones vertical y horizontal son las que mayormente aparecen tematizadas en las categorías aristotélicas de “relación” y “correlación”. Con esto, se llega al reconocimiento de tres tipos fundamentales de relación entre corporalidad y cosa: relación agentiva donde el sujeto determina la cosa para manipularla a su parecer, pasiva en donde sujeto y cosa no ponen nada entre sí, y su intermedio como relación oblicua donde el sujeto configura el material externo y el objeto posibilita algún aspecto de la indeterminación corporal del sujeto. Esto permite reconocer que las cosas no son objetos extrínsecos que son manipulados en la pura conveniencia del sujeto, sino que ellas ponen algo que los sujetos no tienen intrínsecamente, en este caso, el hábito de la incorporación y que es condición de conservación vital corporal cuando posibilita alguna indeterminación corporal.

Con este trayecto, llegamos al análisis de la enunciación histórica del hábito (tema 3.2) donde lo oblicuo se aclara como un tipo de cambio diferente de los cambios pasivo y agentivo; el cambio oblicuo no es un tercer tipo de cambio sino el *rango de posibilidad* entre un cambio pasivo-horizontal que no altera en nada al cuerpo y un cambio agentivo-vertical que atraviesa el cuerpo destruyéndolo. Con esto se alumbró un *campo fundamental de posibilidad espacio-temporal* que tiene dos coordenadas en la horizontal como pasividad y en la vertical como agentividad, que en su intersección estará localizado el cuerpo como el punto 0,0 y en donde se reciben los múltiples cambios en forma de vectores que llegan a ese punto; en este sentido la oblicuidad es todo el espacio habilitado por las coordenadas pero que no coinciden con ellas, es decir, todos los posibles vectores a desarrollarse oblicuamente a la vertical, que son oblicuas a la horizontal en proporción inversa, es decir, todo cambio oblicuo es mayormente agentivo o mayormente pasivo habiendo sólo una

posibilidad de oblicuidad perfecta que sea igualmente oblicua a ambas coordenadas que tendrá un ángulo de 45°. Entonces, lo absolutamente pasivo/oblicuo/agentivo tiene tres correspondientes y únicos vectores, mientras que la oblicuidad tiene un infinito de posibilidades cuando entre dos vectores puede desarrollarse todavía uno intermedio y entre éste y otro de los anteriores puede hallarse otro intermedio y así sucesivamente hasta el infinito: espacio decimal o fraccionario.

Todo esto arroja los elementos para conceptualizar consistentemente la oblicuidad y sea ésta la base del concepto de hábito. Una vez teniendo consideración del campo fundamental de posibilidad espacio-temporal, el hábito es la posibilidad oblicua sí efectuada, es decir, es la *relación oblicua* entre cambio y cuerpo; en este sentido generamos el co-enunciado de términos superpuestos y traslapados en “cuerpo-cambio”, así escrito, ya expresa su relación oblicua en un nivel conceptual abstracto que permite hablar del concepto de hábito en tanto proceso fundamental inmediatamente activo-productivo, pues la recepción de un cambio por el cuerpo no puede sino llevarlo a cambiar pero con tendencia a la permanencia, esta tendencia pertenece exactamente al cuerpo. La conceptualización del hábito en tanto relacionalidad oblicua permitió reconocer el *proceso fundamental* que lo define en la operación del co-enunciado *cuerpo-cambio* y los *elementos básicos* de este co-enunciado en tanto composición-contemporaneidad-inmediatez, y todo esto, reiteramos, está en un nivel conceptual abstracto que considera el espacio-tiempo como base discursiva y enunciado tope del discurso. Ahora, cuando el concepto de hábito se empieza a salir de su nivel de abstracción para ponerse en el plano material-energético, la relación oblicua no es entre un cuerpo determinado y cambios abstractos sino *entre cuerpos materiales*, es decir, el cambio es para un cuerpo un suceso material devenido de su encuentro con otro cuerpo, y estos cuerpos son materiales. Entonces, si un cuerpo es 0,0 en sus coordenadas de posibilidades, al presentarse con otro cuerpo que es 0,0 para sus posibilidades, su encuentro decide la relación concreta de ambos donde cada uno es vector para el otro, y, de ser uno agentivo el otro aparecerá pasivo, si ambos no tienen diferencia en su constitución serán pasivos mutuamente y de tener diferencias materiales, pero no excesivas, serán entonces oblicuos mutuamente. Así, la conceptualización del hábito en su materialidad permitió emerger los hábitos *concretantes* como complejización de los elementos básicos del cuerpo-cambio, y del proceso fundamental emergen los hábitos *básicos*, *vertebrales*, *procesales* y el *continuum*, y de éste en intersección con los hábitos concretantes emergen los hábitos *transversales* y los *concretos*; y todos estos, en su relación compleja emergen los niveles de objetivación y subjetivación del hábito para establecer este concepto como *el proceso de objetivación y subjetivación vital de la materia*. Todos los hábitos, relaciones, objetivaciones y subjetivaciones del hábito son *concreciones elementales* del concepto y que así forman parte del mismo concepto, pues éste es también, en lo más básico, la *realidad autopoietica* de relaciones materiales-energéticas. Al final, debe entenderse que, en cualquiera de los hábitos, relaciones, objetivaciones o subjetivaciones

del hábito, es decir, en cualquiera de sus concreciones elementales está desarrollándose un proceso de relación oblicua pues es esta la definición primera y última del hábito.

Entonces, algo así como el justo medio, armonía o paz entre materias, fuerzas o energías son en su conjunto sólo una posibilidad dentro del infinito de posibilidades que es la oblicuidad, es decir, es la oblicuidad absoluta igualmente de improbable que la plena pasividad o plena agentividad. La oblicuidad es un rango dinámico que no establece plena igualdad, pero tampoco pleno dominio vertical ni plena pasividad aburrida, toda oblicuidad será mayormente inclinada hacia agentividad/pasividad antes que oblicuidad absoluta. La oblicuidad, por tanto, no es una conceptualización de tibieza pacifista que rechaza el conflicto, cosa que sí sería la oblicuidad absoluta, la oblicuidad es la conceptualización del dinamismo existencial que asume tanto la inclinación hacia la pasividad como a la agentividad, donde una y otra se implican forzosamente, pero que sí rechaza la absolutización de solo los dos modos extremos de relación. En este sentido, hay oblicuidad conceptual y discursiva como las que vimos en la filosofía del habitar, así como en otros ámbitos tenemos: oblicuidad angular en la representación geométrica de dos rectas intersectadas, oblicuidad de perspectiva en la visión angulada de un determinado objetivo donde se presenta más de una cara en tal visión, si tomamos la pasividad como "0" y la agentividad como "1" la oblicuidad será entonces fraccionalidad numeral y fractalidad geométrica; identificamos la oblicuidad como la posibilidad de dinamismo y complejidad en las relaciones efectivas de numerosos entes, las que en aquellos entes materiales se producen solo como hábito. La oblicuidad es una *posibilidad* y el hábito es la *efectuación material* de esa posibilidad. Es por esto que el hábito dinamiza duplas históricamente enunciadas haciendo extrínseco lo intrínseco, agentivo lo pasivo, exterior lo interior, subjetivo lo objetivo, cada uno con su viceversa, y si continuamos así, tendríamos que lo animal se hace humano, natural lo artificial, necesario lo contingente, dominado el dominador, feo lo bello, etcétera; el concepto de hábito es dinamizador discursivo, lo cual se demostró en el análisis histórico perforativo, pero ahora tenemos la configuración de este concepto en su dinamismo intrínseco que abarca realidades tan amplias y complejas como la de la genética, la evolución, la vitalización material y la configuración ambiental planetaria. Pues bien, tenemos ya una medida y estructura del concepto de hábito y es mediante éste que ahora ingresamos ya a la construcción del concepto de habitar.

Capítulo 4.-
El concepto de habitar

No hay discurso vigente y difundido que considere el archivo de “habitar”, donde tiene una indicación a su etimología latina: *habitare* es el frecuentativo de *habitus*. Esta etimología es antecedente de “habitar” en todas las lenguas romances y el *inhabit* inglés, así, en la mayor cantidad de lenguas de occidente donde el español tiene mayoría de hablantes. En la actualidad ‘habitar’ y ‘hábito’ no tienen relación visible, y aunque tienen semejanza fonética y gráfica evidente, no se asocian en nuestra discursividad actual si predomina el sentido de ‘habitar’ como “estar dentro de un espacio” y el de ‘hábito’ como “costumbre”. Posicionarse en el archivo consiste en atender las enunciaciones que han dejado de ser nuestras, pero que en su análisis podemos comprobar que el origen y sentido de un enunciado no es enteramente arbitrario, que su enunciación contemporánea no es su única verdad, y que no está sujeto de “leyes” de un devenir ajeno e inaccesible, en suma, que su historicidad es constituyente de su enunciación. Habitar es frecuentativo de hábito, esta frase es su definición sintáctica en la lengua latina dentro el discurso lingüístico y ofrece la descripción más simple, directa y redonda del enunciado aunque está cifrada en su propio código, es decir, refiere a que habitar es un verbo construido con el significado de iteración del ‘hábito’, pero precisamente por significar “frecuencia de hábitos” nos basta para tomarla como punto de partida en la construcción de su concepto, no por pretender prescripción o esencialismo lingüístico, sino porque tiene participación directa de su historicidad.

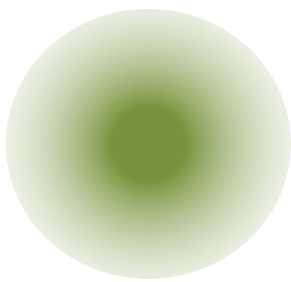
Ahora vamos a comenzar la construcción del concepto de habitar; por lo que el primer paso es retirarle las comillas que implicaban el mero enunciado sin contenido que fue instrumento metodológico para recorrer los discursos más regulares de la racionalidad contemporánea que le enuncian. Al plantear el análisis del discurso como la metodología de nuestra indagación, obtuvimos una pregunta básica y profunda que establecimos como el objetivo primario, *¿cuál es pues esa singular existencia que sale a la luz al enunciar habitar y en ninguna otra parte?* Pues bien, aquí apenas lo vamos a enunciar, y este es su primer discurso en que se pone en operación, poniendo la posibilidad de llegar a trascender estas páginas y constituir alguna forma de práctica discursiva.

4.1.- Hábito de hábitos: figuración lingüística del concepto

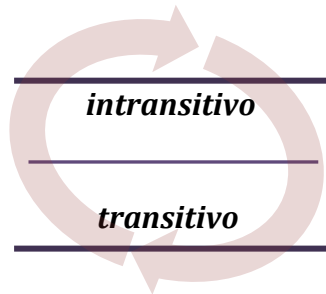
Habitar es la frecuencia de hábitos, habitar es ya hábito, y si los hábitos frecuentados que constituyen a habitar son ya frecuencia en tanto repetición, habitar surge como un *hábito* que pone en relacionalidad ya no solo el cambio y la permanencia, sino enfáticamente a los hábitos mismos; habitar es *el hábito de hábitos*, que corresponde con el último hábito descrito en la visión de complejidad del continuum, el hábito transversal de retroalimentación. Tomando ahora que el hábito es vitalización de la materia y antecede la vida para configurarla cada vez en su devenir temporal, entonces, empecemos por restituir la afiguración lingüística de habitar en que “vivir” es su hiperónimo

ahora con total sentido: habitar depende de hábitos y los hábitos son la expresión particular del proceso vitalizante y los elementos que constituyen la vida. Pero la relación de hábito con habitar y con vida es diferente. “Vida” es el enunciado sobre el *estado* vitalizado de al menos una sola corporalidad y abarca a la generalidad de seres vivos, no es un proceso sino un estado, es una nubosidad que tiene límites difusos con el mundo inorgánico del cual depende, pero una vez constituida por el hábito, es una región homogénea; la vida es siempre vida sea en un solo ser vivo o en una amplia biodiversidad y precisamente sus límites son difusos en tanto que no se puede determinar con unanimidad la división entre seres vivos y no-vivos sin apelar, redundantemente, a su enunciado. Ahora, habitar como frecuencia de hábitos, comienza a partir de la primera aglutinación simultánea de más de un hábito y se presentará, de forma nubosa, en las corporizaciones dispersas espacialmente pero en continuidad temporal producidas en pasado arcaico, pero concretamente, en las primeras corporalidades arcaicas donde se estableció la continuidad de hábitos en tanto unificación continuada de corporizaciones; habitar es el enunciado del *proceso* vitalizante de la materia y hoy, habitar se presenta en la suma de hábitos de todos los seres vivos con lo que resulta coherente la declaración *general* de “la vida habita la tierra” o “los seres vivos habitamos el planeta”. Habitar comienza siendo también una región nubosa temporalmente, pero al tener dependencia directa con el hábito, también se va densificando en el mismo devenir complejizante que teje la red de sus interrelaciones para llegar a la constitución de especies, donde también resulta coherente concentrar una declaración *plural* como la de “tales seres habitan el mar”, y concentrar aún más en una *específica* de “tal especie habita este bosque”. Conforme se avanza en densificación de hábitos, habitar se va haciendo consistente como reunión de aquellos desde la generalidad de la vida en la tierra, luego a la pluralidad de especies en un ecosistema compartido, luego a la especificidad de una especie en su propio hábitat. Hasta aquí hemos ejemplificado con frases transitivas que precisan el lugar donde se habita, que pueden intercambiarse con “morar” sin perder sentido, y ahora, para completar la enunciación de ‘habitar’ en su precisión sintáctica, hemos de buscar una situación no dependiente del lugar en que se habita, es decir, su uso intransitivo. De entre las posibles especies que no se arraigan exclusivamente a un lugar, aparecen los seres humanos que tienen una actualidad en la que habitan la mayoría de ecosistemas terrestres, que incluso controla algunos de esos ecosistemas y que ha generado los suyos propios; por ahora vamos a establecer que el habitar humano está en la zona de mayor densidad de hábitos al grado de que la frase *individual* de “cada ser humano habita a su forma” tiene total sentido que supone un lugar en que se habita pero que no es uno requerido por el verbo, revelándose así, intransitivo. Dicha frase parece que no puede ser dicha respecto a los individuos de todas las demás especies vivas. Llegando a un habitar deslocalizado y diferenciado individualmente, tenemos su presentación más concentrada y concreta que se vuelve realidad sustantiva y apropiada, cuando ahora se puede transformar ‘habitar’ en sustantivo intransitivo, “el

habitar de cada ser humano tiene su propia forma”, a diferencia del transitivo “el habitar de tal especie en este bosque”; en este caso, morar se precisa sintácticamente como intransitivo pero si lo intercambiamos en la frase última de habitar como “el morar de cada ser humano tiene su propia forma”, parece que inmediatamente nos pone la imagen de una persona en su casa, porque el morar se define como “habitar en un lugar”, aunque su uso intransitivo y sustantivo en la frase tengan pleno sentido, es decir, la plena intransitividad es del habitar. El comportamiento diferenciado de hábito, vivir, morar y habitar nos es útil para hacer que la afiguración lingüística de ‘habitar’, ya no sea una figura abierta sino la de una figura consistente.



(1)

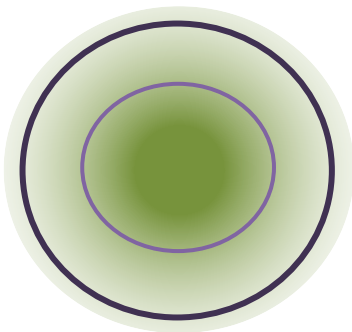


(2)



(3)

‘Vivir’ es esa nube homogénea (1) de límites difusos como estado general que solo se diferencia del mundo inorgánico. El hábito desarrolla un ímpetu revolucionario en su imagen de *rueda*, y ahora podemos ingresar esa revolución a la afigura de ‘habitar’ (2), formando ahora una *figura* completa en tanto círculo que mantiene la división entre transitivo e intransitivo sólo que esta segunda zona está en el centro y la primera en la zona exterior (3).



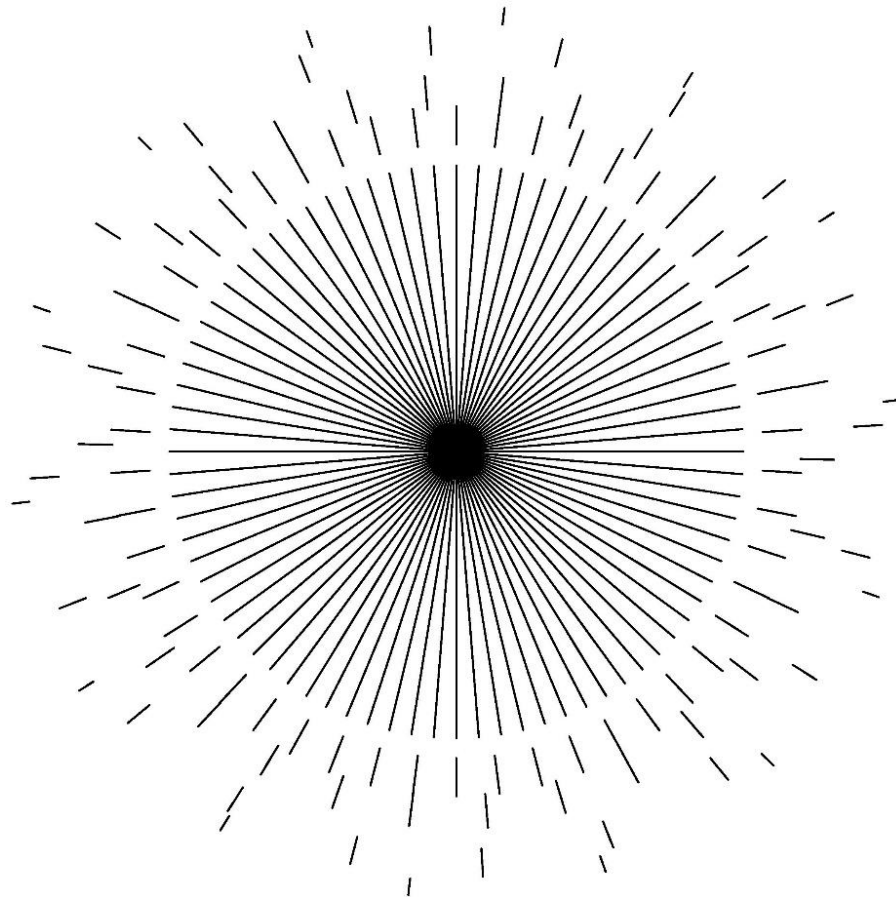
(4)



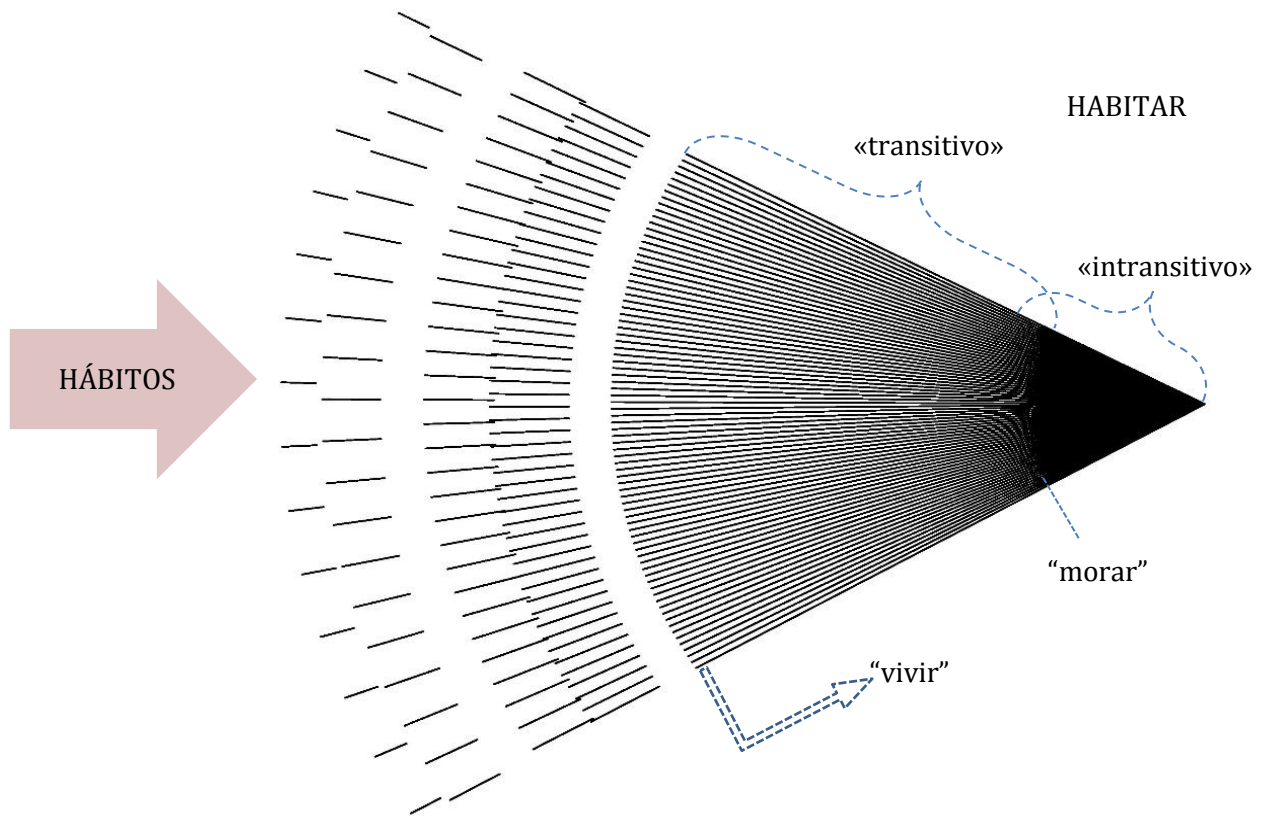
(5)

Podemos traslapar la figura de ‘vivir’ con la nueva de ‘habitar’, resolviendo que la primera es la base en la que la segunda se desarrolla, es decir, el habitar es la precisión local o deslocalizada del vivir (4). Sin embargo, ahora tenemos que el hábito es la base conceptual del habitar y no el vivir, es más, que el hábito también es base del vivir, por lo que vamos a considerar el hábito en su precisión

conceptual como proceso figurado como una tendencia a la permanencia representada con una línea, primero punteada en las corporizaciones desarrolladas intermitentemente y luego en continuidad de hábitos que supone la corporalidad (5). Así, tendremos la reunión radializada de líneas que inician punteadas poniendo efectivamente las diferentes zonas de densidad de hábitos en donde se instala la figura del habitar en correspondencia con las diferencias de densidad entre transitividad e intransitividad.



En este caso, el habitar transitivo inicia desde los hábitos dispersos en tanto líneas punteadas y sólo hasta la generación de líneas continuas es que aparece el habitar con consistencia, es decir, es hasta la generación de corporalidades que suponen el 'vivir' que el habitar se vuelve concreto, siendo el transitivo toda la zona de líneas discernibles, y el intransitivo es la zona de mayor acumulación de líneas en las que éstas ya son indiscernibles. Hay que recordar que las líneas ya continuas no son propiamente las corporalidades sino la continuidad de hábitos que son supuestas en ellas, así, la zona de intransitividad es una de plenitud de hábitos, en asombrosa cantidad y relaciones complejísimas. La aglutinación de líneas hace ver que en cuestión de tamaño, la intransitividad es mucho menor a la transitividad.



Resulta más claro ver un zoom de la figura del habitar donde desde la dispersión de líneas, aparece un primer habitar en el traslape de hábitos intermitentes que es una mínima región previa a su continuidad; así, una vez iniciada la continuidad de hábitos se genera la zona plena del habitar que también es el inicio del “vivir” como un momento diferencial entre la vitalización intermitente y la continuidad vitalizada; todo habitar supondrá vivir. El habitar inicia con su zona transitiva, y solo después de ésta aparece la zona del habitar intransitivo; ambas zonas se traslapan en un punto donde se halla el “morar”, en tanto que es sintácticamente intransitivo pero su semántica implica la precisión de su lugar de desarrollo como el habitar intransitivo. En las últimas dos figuras, el mundo inorgánico es el espacio blanco que rodea a cada una y que también está dentro de ellas en los espacios en blanco, con lo que el mundo inorgánico rodea, pero también infesta por dentro al habitar, es él con lo que se configura y sustenta; sólo se diluye la presencia del espacio blanco en la zona de intransitividad que revela una superposición del mundo orgánico al inorgánico en que este ya no es distinguible. Así, el habitar en su concreción continuada permanece como dependiente de “vivir” pero no es una afigura o figura abierta, sino una esfera de densidad endo-creciente, que inicia como transitivo en sujeción al lugar de arraigo y cosa habitada, ambos como «objeto directo» y «causa externa», pero que conforme se intensifica la frecuencia y presencia de hábitos, se vuelve indiferente

al lugar de arraigo y se manifiesta como «causa interna» cada vez más intrínseco a su sujeto como intransitivo, y es precisamente en su zona de mayor acumulación que se encuentra el modo de habitar humano. En la operación enunciativa del hábito, no hay separación entre las diferentes instancias del mundo inorgánico, la vida, el habitar de los seres vivos y la humanidad, sino continuidad y correspondencia que no predeterminan, sino que son base a partir del cual cada instancia posterior desarrolla su propia realidad y tiene su propio devenir.

Lo transitivo genera por su densificación a lo intransitivo, la «causa externa» se vuelve «causa interna» y el «objeto directo» pierde participación determinante, esto se traduce conceptualmente en que de un conjunto de hábitos reunidos como habitar dependientes del lugar o el objeto que le causa, se densifican hasta ser un estado propio para las subjetividades generadas en la acumulación máxima de hábitos, por lo que ese estado nunca deja de estar guiado por su proceso unitario, es un permanente *estado activo* con la causa en la densificación de hábitos. Esta es la primera y más contundente objeción a la enunciación contemporánea de “habitar” pues cuando se menciona como *verbo* en la frase intransitiva de “(solo) el hombre habita...” en realidad su enunciación es *transitiva* cuando se le antepone sistemáticamente otra frase como “...porque habita su morada” que lo va a causar externamente, y en cambio, ahora tenemos que en el punto más denso de habitar, este sí es causado pero internamente por el hábito y no externamente por una “morada”. Habitar tiene su «causa interna» en el hábito que genera subjetividades, y no es estado natural pasivo solo de un sujeto pretendidamente aislado o ensimismado, cuando en realidad éste ha sido generado por hábitos. Habitar es ya un acontecimiento preciso que no es solo hábito, ni vivir, ni morar, sino estado activo en que se inscriben diferencialmente un número de posibles sujetos, inicialmente los que dependen del lugar u objeto que habitan y en última instancia los que están en posibilidad de habitar su vida independientemente del lugar u objeto habitado. Ahora, al enunciar “habitar” como *sustantivo* desde la comprensión de su forma *intransitiva*, estamos instalados en su *mayor tendencia a ser teorizado* por su presentación circunscrita a sí mismo sin dependencia a un objeto externo, su forma más intensa y específica donde ya no se le puede sustituir por ningún otro enunciado, un *estado activo en el que se llegan a instalar algunas subjetividades* y no un estado pasivo “natural” y “exclusivo” de un solo sujeto; estamos ya en marcha de su conceptualización precisa.

4.1.1.- Habitar humano

No utilizamos el enunciado “hombre” pues no queremos remitir a un discurso de mucosidad-defección; utilizar “seres humanos” como ejemplo del sujeto que está en posibilidades de un habitar intransitivo-deslocalizado, diferenciado individualmente y en situación de máxima densificación de hábitos no es para establecer su exclusividad-superioridad, sino porque es el sujeto más accesible

para ser descrito por nosotros que somos humanos, y además por otra situación innegable: aunque el concepto de hábito permite la des-antropomorfización de su enunciación histórica aquí no podemos cerrar los ojos ante la enorme distancia que hay entre los hábitos humanos de los demás seres vivos, en cantidad, variabilidad y acumulación. Hagamos un breve repaso de hábitos en los *niveles subjetivantes* de los seres humanos: la humanidad está determinada por el mismo ímpetu biológico de conservarse/subsistir como cualquier ser vivo y comparte sus *hábitos orgánicos* con muchos de ellos; al respecto de *hábitos específicos de su corporalidad* son varios análogos que lo determinan como su constitución cerebral, posición erecta, pulgar oponible, sistema fonoarticulador, pero ninguno de ellos por sí solo le es exclusivo ni le dan un lugar superior a las que el hábito le determina, pues en capacidades corporales hay multitud de seres con mayor determinación corporal y mejor resistencia al cambio desde los primeros momentos del nacimiento. La humanidad es fruto de hábitos y no el sujeto exclusivo de ellos, pero en su especificidad desarrolla una corporalidad muy flexible por su grado de indeterminación/determinación en donde está la amplia capacidad cerebral de respuesta performativa al cambio habilitándole una asombrosa versatilidad en lo que respecta los *hábitos especializados-concretos de incorporación y disposición*, y es aquí donde adquiere características muy propias que le distancian de cualquier otro ser vivo. En primer lugar, considerando su potencialidad para configurar materiales externos, se permite procesos en extremo reiterativos, usa una herramienta para configurar otra herramienta, la cual se sumará a otra en un complejo de partes que posibilitan una acción muy concreta de su corporalidad como transporte, armas, indumentaria, telecomunicaciones y el más grande etcétera; de igual manera, las disposiciones corporales que desarrolla son incontables y diversas adoptando posiciones especializadas para dormir, comer, reproducirse, comunicarse, y más aún si consideramos la cantidad de resultados en la combinación de cosas y disposiciones, lo que se vuelve frenéticamente reiterativo si con los últimos hábitos desarrollados se incide en la propia organicidad ya no de los seres humanos sino en la crianza, cruza, injertos de otras especies llegando al extremo de la manipulación genética. Finalmente con todo esto aparecen los *hábitos colectivos e individuales* que muestran en cada individuo la acumulación y reiteración tan inabarcable de hábitos, que llegan a generar colectivos tan distintos entre sí aun viviendo en proximidad e individuos tan distintos entre sí aun viviendo bajo el mismo techo, resultando el habitar individualmente diferenciado, cosa que no parece ocurrir en cualquier otra especie donde los cambios de conducta y cosas incorporadas no parecen variar tanto entre individuos de la misma especie que comparten espacio-tiempo. Este comportamiento inicia de la realidad *compleja* del hábito y asciende a una realidad *super-compleja* de increíble frecuencia, acumulación, intensificación, multiplicación, densificación y diversificación posible de hábitos en cada uno de sus individuos. La humanidad representa el acontecer del habitar mayormente concentrado, pero en absoluto, no es un rasgo de superioridad pues la humanidad nunca sale de la realidad del hábito, ni tampoco de exclusividad pues todos los hábitos de todas las

especies son exclusivos de sí en su combinación que les especifica. Con todo esto, nos dirigimos a la construcción y descripción del concepto de habitar posicionándonos en el modo de existencia humano como el más concentrado para centrarnos en su modo intransitivo; a partir de ahora, habitar significa “habitar humano” pero no exclusivamente sino *concentradamente*, lo que tampoco da cuenta del modo de habitar de otras corporalidades, pero sin dejar de considerar la analogía de su habitualidad.

El cuerpo humano visto en la imagen del hábito como rueda, ya está girando con velocidad vertiginosa ante los flujos de cambios que está apto de ingresar y que le revolucionan, y el conjunto total de seres humanos inscriben su actualidad corporal análoga-específica en la compleja red en continuum del hábito como un sector de super-complejización donde el habitar se vuelve realidad concreta. Habitar no es más un estado pasivo derivado de una morada construida, sino el estado activo super-complejo de hábitos que subjetivan la corporalidad humana y objetivan su modo de ser; al venir del hábito, mantiene sus características pero ahora intensificadas para dar con su propia realidad, por lo que para poder describir-construir el concepto de habitar vamos a partir de la simplicidad de sus hábitos constituyentes, dando por hecho que la corporalidad que habita permanece en relacionalidad oblicua con cambios inmediatos, desde siempre y desde ya. Desde el concepto de hábito, su proceso fundamental y sus elementos básicos *ascendieron* a concreciones elementales con otros hábitos emergentes y estos se van a *intensificar* a los hábitos del hábito de habitar.

El proceso fundamental de recepción-contracción-anticipación-permanencia(-recepción) del hábito se intensifica a *esencialidad* del habitar.

El proceso fundamental asciende a continuum temporal que se va a intensificar en el hábito de “historia” como el *co-fundamento* del habitar.

La recepción-contracción supone al cuerpo-cambio que asciende a corporalidad, y se va a intensificar al hábito de “humanidad” como el lugar *material* del habitar.

La contracción-anticipación asciende a complejización intensificándose al hábito de “sensibilidad” como la condición *posibilitante* del habitar.

La anticipación-permanencia asciende a absoluta determinación a conservarse (evolución) que se va a intensificar al hábito del “poder” como la *espacialidad* del habitar.

La permanencia-recepción para la anticipación asciende a absoluta determinación a subsistir (genética) que se va a intensificar al hábito de “educación” como la *temporalidad* del habitar.

Los elementos básicos del hábito se van a intensificar a *existencialidad* del habitar.

La intermediación asciende a dos co-pertenencias: la primera entre corporalidad y ambiente que se intensifica al hábito de “lenguaje” como la *inauguración* del habitar;

la segunda co-pertenencia entre corporalidades de la misma especie en comunidad se intensifica al hábito de “racionalidad” como la *consistencia* del habitar.

La composición del cuerpo asciende a potencialidad que se va a intensificar al hábito de “política” como la *potencialidad* del habitar.

La contemporaneidad-facticidad-actividad asciende a actualidad que reúne la operación de hábitos concretos en intersección con los hábitos vertebrales, lo que se van a intensificar conjuntamente a los hábitos de “cultura” y “ética” como la *modalidad* del habitar.

Cuando en los hábitos subjetivantes de la humanidad apareció la incorporación como elemento decisivo de su habitar, hay que considerarla a partir del hábito básico de producción que es la base de la autopoiesis material del hábito, la que así se va a intensificar al hábito de “economía” como la *materialización* del habitar (este elemento aparecerá antecediendo la modalidad, pues la economía materializa el modo de habitar).

Al final, en la visión de complejidad emergieron los hábitos transversales que se van a intensificar en la persona actual como la *supercomplejidad* del habitar.

Habitar no ha dejado de ser hábito, pero sí es su frecuencia en tanto intensificación. En el hábito no puede faltar alguno de sus constituyentes ni se puede presentar otro aislado, lo que se mantiene en el habitar, y cada uno de ellos remite a otros en su tejido complejo sea en el hábito como en el habitar. Si bien cada hábito intensificado en el habitar constituye solo la especificidad del ser humano, lo que lo hace ser habitar, es que los hábitos concretos que surjan de la interrelación de los hábitos intensificados van a multiplicarse, acumularse, intensificarse y crecer de manera ya no compleja sino super-compleja; si el habitar es supercomplejidad es porque se sobrepone y traslapa con la complejidad del hábito, así como cada hábito del habitar se sobrepone y traslapa con cada hábito que es su base. Esta *sobreposición-traslape* es la intensificación propia del habitar, donde la realidad del hábito subyace estableciendo la presencia de su continuum y conectando con hábitos análogos de otras especies. Es propio del habitar desenvolver cada uno de esos hábitos, y todo acto particular de un humano que habita está atravesado por todos estos hábitos intensificados que también podemos llamar *hábitos humanos*. Habitar es la presentación fáctica de las relaciones humanas actuales.

Si la humanidad es fruto de hábitos previos constituyéndose en corporalidad sujeta de hábitos nuevos intensificados, la formalización de esos hábitos reparte de *subjetividad* para la humanidad y la objetivación de nuevos hábitos concretos; *todos los hábitos del habitar inician siendo hábitos de la corporalidad humana* y por esto, la humanidad es una *comunidad* general que comparte hábitos

orgánicos y específicos, les son comunes y por ello utilizamos ese enunciado. Pero una vez que el habitar es realidad plena que desarrolla actualmente sus hábitos, cada agrupación humana que comparte co-pertenencia territorial formalizará sus hábitos constituyendo así *sociedades* diferenciadas en la forma que concretan los hábitos comunes, todos sus individuos se vinculan en el desarrollo semejante de hábitos sociales. Posteriormente, agrupaciones más pequeñas formalizarán sus hábitos al elegir algunos por encima de los que tienen en vinculación social generando *colectividades* las que son el registro de la variación formal interna de cada sociedad pues pueden llegar a ser trans-sociales. Y al final, cada individuo irremediabilmente común a los otros, acompañante social y participante en determinadas colectividades, formaliza *individualmente* sus propios hábitos que comparte diferencialmente con otros individuos o que, en grado extraordinario, genera algunos formalmente distintos a los de todos los demás; el individuo llega a ser trans-colectivo y trans-social. Esta escala establece las diferentes subjetividades formadas por el habitar que su diferencia entre ellas es solo en la combinación de los hábitos independientemente del número de individuos que se trate, es decir, que de entre la comunidad humana, ninguna sociedad, colectividad o individuo genera hábitos fuera de los constituyentes del habitar, solo varían sus formas y acumulaciones formalizando así la super-complejidad en su variación. De ninguno de estos sujetos de habitar formados por el habitar brota consecuencia metafísica, ningún hábito o acto particular trasciende la realidad del habitar ni mucho menos algún individuo, colectivo o sociedad, pues ninguno es detonante originario del habitar, sino solo sus participantes que formalizan áreas determinadas del super-complejo, pues si bien se puede decir que sin individuos no hay colectividad, también es igual de cierta su declaración inversa, pues sin colectivo no hay individuo que nazca. Ni la sociedad, ni el colectivo, ni el individuo tienen carácter fundamental aislado para el habitar de la comunidad humana, sino carácter de área de formalización del habitar y cada uno es alguno de los múltiples sujetos superficiales del hábito. El habitar siempre es habitar y su concepto es el de una realidad sustantiva-intransitiva como estado activo super-complejo sobrepuesto al hábito donde cada subjetividad generada tiene posibilidad de vivir en concentración y formalización de hábitos.

Esto quiere decir que el habitar *supone* los niveles de objetivación molecular, celular y pluricelular donde la humanidad se localiza como una especificación del último de ellos; de la misma manera supone los niveles de subjetivación orgánicos-específicos en la humanidad en tanto comunidad de corporalidades de la misma especie, los comunitarios en tanto sociales, y los colectivos e individuales; de la misma manera supone el continuum y su concreción en historia como la expresión espacio-temporal del habitar ampliado de su mera actualidad. Ahora, si el habitar supone objetivación, subjetivación y continuum-historia, resulta que su *actuación* está en el conjunto de hábitos que conforman su esencialidad. Posteriormente su *producción* está en el conjunto de hábitos que conforman su existencialidad donde precisamente la “economía” es el hábito que más corresponde con la producción del habitar. Y finalmente, los hábitos del habitar tienen su

afianzamiento concretamente en la persona, como hábito preciso y como expresión final de cada ser humano que habita. Así, el habitar se estructura con los hábitos básicos que son la estructura organizativa de conceptos de cada enunciación concreta del hábito: *el habitar supone objetivación-subjetivación-continuum, actúa esencialidad, produce existencialidad y afianza supercomplejidad.*

Ahora, en función de la lista de intensificaciones de hábitos, tenemos dos grandes conjuntos para el concepto de habitar. Empezando por el primero, en relación a la intensificación del *proceso fundamental* del hábito tenemos que: el cuerpo-cambio se desarrolla en el proceso unitario de recepción-contracción-anticipación-permanencia, esto asciende a hábitos procesales donde, “la corporalidad se desarrolla en continuum desde la complejización hacia la conservación y subsistencia”, para que la intensificación de esto llegue como esencialidad del habitar como, “la humanidad se desarrolla históricamente desde la sensibilidad hacia el ejercicio del poder por su educación”; esta frase expresa el conjunto más básico de habitar al ser la actuación del **proceso fundamental** del hábito, y a este primer conjunto operativo lo aglutinamos como la *esencialidad* del habitar. Pero no debemos quedarnos con los términos entrecomillados y menos en su conexión con las discursividades dominantes en la racionalidad contemporánea, lo importante para el concepto de habitar es su participación operativa, por lo que la frase debe acomodarse como sigue: *la materialidad del habitar es historicidad desarrollada desde su posibilidad hasta su espacialización por su temporalidad.* Después tenemos un segundo conjunto que reúne a los *elementos básicos* del hábito en: la producción del hábito se constituye en el cuerpo-cambio inmediato, compuesto y contemporáneo, siguiendo a que esto asciende a los hábitos concretantes y uno básico para tener que, “la producción de hábitos se constituye por la co-pertenencia y potencialidad de la corporalidad en su actualidad” y así, al final se intensifica en el habitar como, “la economía posibilita el habitar constituido por el lenguaje, racionalidad y política reunidos todos operativamente como cultura y ética” que atendiendo su participación operativa con el habitar debe leerse como, *la materialización del habitar se constituye tras su inauguración con su consistencia y potencialidad reunidos todos en una modalidad concreta*; esta frase expresa el conjunto más palpable de habitar al ser la producción de hábitos desde los **elementos básicos** del hábito, y a este segundo conjunto operativo lo vamos a aglutinar como la *existencialidad* del habitar.

Llamar esencialidad y no “esencia”, así como existencialidad y no “existencia” corresponde en no requerir causa metafísica para el habitar con la cual se nombren esas características como sustantivos, aquí son cualidades que se adscriben por la intensificación de hábitos dentro del habitar que él mismo llega a ser por la operación de hábitos previos y no por “naturaleza” predeterminada, sino hábito de hábitos generados en el continuum tempo-material del hábito. Con esto también planteamos otra clara y contundente objeción a la enunciación contemporánea de “habitar” en que se dice “naturaleza humana” estableciéndolo como esencial/existencial; y aquí al no ser “natural”, quiere decir que habitar es una *posibilidad* que se va cumpliendo cada vez más en la frecuencia e

intensificación del hábito, desde el habitar general transitivo de la vida en el planeta hasta el habitar concentrado y formalmente diferenciado de cada individuo humano en tanto intransitivo. Si el concepto de habitar es ante todo una posibilidad, entonces vamos a describir los hábitos en su participación operativa para ver cómo es que *se llega a habitar*. Debemos advertir que por lo pronto nos interesa dar con una dimensión suficiente de habitar, por lo que el tratamiento de cada uno de los hábitos será breve destacando su analogía-especificidad, su arraigo corporal y los insumos básicos en que se presentan, y al final de cada hábito descrito, también de manera breve, mencionaremos los discursos existentes que los abordan.

4.2.- Esencialidad: humanidad histórica

Habitar es la frecuencia de hábitos y en conexión con el *proceso fundamental* del hábito, la esencialidad del habitar consiste en el conjunto inicial de hábitos procesales intensificados que llevan la actualidad en la punta del continuum, se desarrollan antes y en la misma actualidad intersectándose en el desarrollo de ésta. Por supuesto, habitar tiene un sujeto formado y requiere su presentación *material*, pero al mismo tiempo sigue ingresando el devenir con lo que requiere su propia *posibilitación* de hábitos desde donde desarrolla su *especialización* y *temporalización*, pues este sujeto no está acabado de una vez y para siempre ni se ensimisma a su operatividad actual, sino que desarrolla una supercomplejidad. Así, la corporalidad humana no es el primer hábito del habitar, porque si bien aparece como el habitar más concentrado no se le puede cortar del continuum temporal del hábito a partir de su especificación biológica, y en esto aparece la *historicidad* identificada como el primer hábito intensificado el cual no se constituye directamente en la corporalidad humana, sino que es la historia quien la constituye. La historia no es un hábito que participa operativamente junto con otros hábitos en el habitar, es más bien la *totalidad espacio-temporal* del habitar que conecta hacia sus antecedentes, pléjico tempo-material y complejo vital del hábito, proyectándolo hacia su propio devenir. La historia es condición para que aparezca la esencialidad del habitar, y viceversa, ambos se co-fundamentan. Pero ¿a qué nos referimos pues con “historia”?

La extraontologización de “habitar” en su planteamiento histórico, tiene el paso inicial en localizar un “origen del hombre” en que se le da una “naturaleza” fija con la que realiza la complejidad de sus actos entre los que se encuentran el de “construir” y mediante el cual llega a habitar. En la racionalidad contemporánea constituida por prácticas discursivas disciplinares, tenemos una disciplina de “historia” que consiste básicamente en el *estudio* del devenir del “hombre” en el tiempo, indagando hechos comprobables del pasado y/u ofreciendo una interpretación de los hechos pretéritos. Pero para el habitar, la historia es co-fundamento en tanto la intensificación del continuum

diversificante del hábito; si el hábito en su simplicidad consiste en un cuerpo que ingresa el devenir y se revuelven en ello generando una imagen de rueda que avanza impetuosamente, ahora, la historia del habitar humano en su simplicidad consiste en una corporalidad que ingresa múltiples flujos de devenir desarrollando múltiples hábitos y sentidos de revolución posible con lo que ya no tenemos una rueda, sino la imagen de un fluido cambiante que puede tender hacia cualquier dirección desde su constitución material y cambiarla constantemente mientras su vitalidad persista. Si el hábito se desarrolla en un continuum, el habitar es parte de ese continuum, pero localizado en una corporalidad que habita. La historia entonces es la *conexión* en el decurso múltiple del devenir de la corporalidad humana que es su propio devenir múltiple.

La historia como conexión consiste materialmente al conectar con los antecedentes de la actualidad del habitar desde los más remotos en los albores del hábito, cuando cada ser humano se corporiza molecular y celularmente al tiempo que desde su especificidad se corporaliza con hábitos análogos y participa del habitar transitivo general de la vida en el planeta. Ni la historicidad ni el habitar son exclusivos de la humanidad, de hecho, puede encontrarse que el habitar que hoy caracteriza a los seres humanos ya existía en forma muy similar con sus antecesores evolutivos, lo que llamamos “lenguaje”, “cultura”, “política” no nacen como hábitos propios del *homo sapiens*, sino que vienen desde antes que él, no en forma “primitiva” o “rudimentaria” sino apropiada al devenir de esos antecesores. La concentración impresionante actual de hábitos solo es variación cuantitativa y formal de esos hábitos presentes en los antecesores, pero en su operatividad de fondo, son exactamente los mismos. La historia consiste como conexión temporal materializada, inicialmente el funcionamiento biológico del cuerpo humano que materialmente conecta con hábitos generados en tiempos arcaicos y presentes de otras especies, y más cerca, con hábitos ya humanos pero anteriores al *homo sapiens*; pero la historia vista en el habitar humano es solo *su historia*, en tanto conexión material desde temporalidades remotas que se aglutinan en el presente materialmente en vestigios conservados a la fecha, o de forma inmaterial en la repetición de palabras originadas en tiempos remotos las cuales solo se pueden rastrear hasta fechas muy cercanas perdiéndose su posible origen en la oscuridad de la historia lejana. Toda esta aglutinación desde lo remoto no predetermina la actualidad del habitar, sino que la fundamenta y condiciona para que los seres humanos habiten en función de sus propios devenires. Dicho esto, podemos encontrar que el insumo básico de la historia como conexión temporal materializada es la *proyección*, insumo presente en todo ser vivo sujeto de hábitos como anticipación, pero que en el hombre se va a super-complejizar. La proyección humana se desarrolla en su mismo habitar, no solo en los hábitos orgánicos que lo anticipan a conservarse como a cualquier ser vivo, sino en los hábitos intensificados con los que enfrenta los impredecibles eventos del devenir: fenómenos climáticos, enfermedades, comportamientos físicos o químicos de la materia, encuentros con otros seres, las relaciones humanas mismas. Inicialmente, la historia no es un decurso lineal de pasado-presente-futuro sino el

impulso del continuum al que le llega el devenir, el futuro; el cuerpo lo ingresa y genera hábitos produciendo residualmente un pasado, el que una parte queda tras de sí y ya es absolutamente ininteligible, pero otra parte está revolviéndose en el presente conforme su materialidad o inmaterialidad se reproduzca habitualmente. La historicidad significa la revolución del devenir en la corporalidad, devenir que fue captado desde tiempos remotos sigue revolviéndose en las corporalidades actuales. La actualidad histórica es una diversificación de la experiencia del tiempo con base en los hábitos que cada ser humano incorpora al mismo momento que se diversifica la experiencia del espacio; *la diversificación espacio-temporal de la humanidad desde su permanente proyección materializada es lo que consiste su historia*. Así, la más evidente proyección humana es la del estudio e investigación disciplinar que se dirige al pasado para construir discursos que describan o interpreten algún hecho comprobable; pero el discurso es solo una presentación de la historia, la historia está en el propio cuerpo humano con cada órgano, tejido y célula, está en sus actos, en los objetos que configura y utiliza, está en su planeación del futuro, la historia entonces no inicia desde el pasado más remoto y termina en el mismo segundo que está transcurriendo en este momento, la historia empieza en el propio cuerpo de cada ser humano y llega hasta el momento futuro, presente o pasado en que la humanidad se puede *proyectar*. La historia se materializa dentro de ese rango temporal, hasta el punto más distante del espacio en que la suma de seres humanos se puede *proyectar* tanto física como hipotéticamente. *En este sentido, la historia es todo el espacio-tiempo que constituye y rodea el habitar humano en que le es posible proyectarse*. La historia es el tejido super-complejo de relaciones tempo-materiales del habitar, la historia es el mismo habitar. “Habitar” no se relaciona con “historia” sino que son co-enunciados, y aquí cada que se lea “habitar” debe leerse como entre paréntesis “historia” y viceversa; el habitar siempre es histórico lo que en su individuación da posibilidad a que cada ser humano tenga *su* historia que es la proyección de sus propias relacionalidades efectivas e hipotéticas en el espacio-tiempo particular que habita.

Por todo esto, la historia debe describirse en función de los hábitos del habitar, y tratándose del habitar humano debe describirse en función de los hábitos humanos, de tal manera que la sucesiva descripción de hábitos no puede no incluir su consideración histórica. Pues bien, vamos a comenzar la descripción de los diferentes hábitos en su participación operativa con el habitar, desde siempre histórico.

4.2.1.- Materialidad

El cuerpo-cambio es la relación oblicua que detona el hábito iniciando con la recepción predispuesta del cambio y la contracción del cambio en el cuerpo concretando la corporización vital en nivel molecular/celular y habilitando la recepción-contracción de cambios posteriores, esto, en su

complejización asciende a la constitución de corporalidades, primero celulares y de estas en pluricelulares, resultando en la constitución de múltiples especies y de entre ellas, está la constitución histórica de la corporalidad humana. Que la corporalidad humana se constituye históricamente quiere decir al mismo tiempo que es posible un *estudio* para rastrear el hilo filogenético de ancestros evolutivos, y también, que cada cuerpo humano se forma *actualmente* desde corporizaciones moleculares a complejidades celulares y pluricelulares tanto en la generación de un nuevo cuerpo humano como en cada actualidad viva. Toda corporalidad es siempre un compuesto material cambiante que permanece unitario expresando la recepción de cambios desde su *constitución* físico-biológica y la contracción de cambios desde su puesta en *operación*.

Entre constitución y operación corporal esta la *materialidad* de todo sujeto vivo producido por hábitos análogos-específicos y que va a adquirir nuevos hábitos análogos-específicos. Sin embargo, todo cuerpo vivo está ya en operación de hábitos desde su mera generación en la reproducción por una corporización vital, y así los hábitos básicos y los vertebrales son principios de su constitución-operación, es decir, todo cuerpo ya supone una inmensa cantidad de hábitos previos que le anteceden y fundamentan, todo cuerpo ya actúa, produce y afianza su corporalidad y el ambiente al que co-pertenece, al tiempo que toda su actuación está vertebrada por decencia-cuidado-dignidad-respeto.

Ahora, en el nivel de objetivación, el cuerpo vivo está ya formado por hábitos orgánicos para recibir determinados flujos de cambios y para producir flujos de cambios dentro y desde sí, por lo que su puesta en operación constituye mayormente una regularidad invariable: respiración, alimentación y excreción, actividad y descanso, crecimiento y desgaste, nacimiento y muerte, reproducción. Esta regularidad está guiada por el hábito básico de *pulsión*¹⁴¹, que es la actuación de los órganos constituyentes de una corporalidad viva, intencionalidad orgánica. La pulsión se desarrolla localmente en cada órgano al grado de que si son extraídos se espera el desarrollo de sus movimientos predispuestos, pero su operación en el cuerpo está coordinada entre órganos de manera centralizada en el sistema nervioso que tiene su nodo relacional en el cerebro, para la mayoría de cuerpos vivos pluricelulares complejos. El cuerpo vivo pulsivo es la resultante de hábitos fijados genéticamente, que operan regularmente invariables coordinados cerebralmente como *preparación* a habitar en función de un cierto flujo de cambios determinado. Resulta asombrosa la cantidad de hábitos orgánicos operando en pulsiones centralizadas en el cerebro, cada contracción muscular, movimiento de ojos, secreción de hormonas, el flujo sanguíneo, la asimilación digestiva, movimiento de extremidades, aspiraciones aéreas; todas se van preparando y desarrollando desde

¹⁴¹ Hay que descartar para el concepto de habitar el enunciado "instinto"; aunque bien puede ser sinónimo de pulsión, carga una discursividad negativa por ser usado históricamente en oposición a "razón" involucrándolo en discursos mucosos y de defecación.

la misma concepción de un nuevo cuerpo. Todos estos hábitos operan coordinadamente en la unidad biológica del cuerpo en múltiples combinaciones como preparación del cuerpo a su propio devenir. El cuerpo vivo en general es el primer hábito análogo-específico donde se desarrollará el devenir propio de su especie; el cuerpo vivo es el sujeto inicial y la condición material de habitar. Así, el cuerpo humano es *el hábito análogo-específico de unidad físico-biológica y operativa-pulsiva con centralización cerebral, preparado materialmente para su propio devenir.*

En el mero cuerpo humano no encontraremos un índice de excepcionalidad por encima de la que cada especie se constituye excepcional porque cada una es específica, así mismo, ningún hábito particular o parte del cuerpo es responsable único o máximo del habitar, porque el cuerpo es unitario y ningún órgano opera aislado por asombroso que sea, y todo órgano tiene sus propias pulsiones participantes de la unidad por nimio que parezca. El cuerpo humano está preparado a habitar por su constitución físico-biológica y operativa-pulsiva, es predisposición relacional, que en su habitar efectivo se intensifica al hábito de “humanidad” como la *materialidad* del habitar. *El cuerpo humano predispuesto a habitar llega a humanidad cuando está efectiva y suficientemente constituido y en operación.*

La humanidad es el hábito corporal predispuesto biológicamente al habitar más concentrado. Es un dispositivo de operación pulsiva regular que tienen su grado de variación en la combinación operativa de sus hábitos orgánicos. Desde su concepción guiada genéticamente ya está sujeto del devenir con lo que se va determinando la constitución corporal, dando por resultado un cuerpo regular y análogo pero con mínimas diferencias que lo hacen distinto e irrepetible cada vez: tamaño, desarrollo diferencial de órganos, susceptibilidad a enfermedades, fortaleza; estas variaciones son condicionantes de la actuación diferencial de cada individuo, que sin embargo se les van a sobreponer los hábitos desarrollados donde las diferencias operativas se minimizan o nulifican aún en cuerpos físicamente dispares. Llegando pues ya a la actualidad del habitar desarrollando sus hábitos intensificados, las pulsiones del cuerpo van a atravesar todo acto realizado y se van a intensificar en un nuevo hábito propio solo del habitar humano que es el *deseo*. El deseo es nueva realidad vinculada y sobrepuesta a la pulsión, con ella se relaciona directamente, pero involucrando los hábitos del habitar, ya sea siguiéndola, reconduciéndola o inclusive contraponiéndose a ella al grado de hacerla invisible en la actuación individual; sin embargo, la pulsión está arraigada orgánicamente y nunca desaparece, solo puede ser encubierta con el deseo. *El deseo es nueva realidad de pulsión configurada en el habitar que puede o no tener correspondencia orgánica.*

Ahora, regresando a la humanidad como zona material regular dispuesta a habitar con rango de variación en el flujo de cambios que cada cuerpo ingresa desde su concepción, aquí se encuentra una diferenciación para cada cuerpo y condición inicial del habitar, que es el hábito de la *sexualidad*, análogo en la mayoría de corporalidades animales, principalmente las vivíparas que es también

determinación corporal de la humanidad. La sexualidad es la preparación corporal para el hábito de reproducción sexual como modo de subsistencia. La reproducción sexual consiste en la generación de un nuevo cuerpo a partir de la combinación genética de dos individuos de la misma especie, se trata de un conjunto de actos concretos que suceden en una fracción muy pequeña de tiempo en comparación a todo el tiempo de vida del organismo. La sexualidad diferencia los individuos en dos tipos al desarrollar una de dos tipos de gónadas para su empalme reproductivo: macho y hembra. Con esta diferenciación básica se tiende una serie de características para cada uno que les hará variar su constitución corporal solo en preparación para la reproducción; la sexualidad humana solo establece para el habitar que sus individuos serán corporalmente hembras o machos y la única diferencia en su comportamiento está al respecto de su actuación en todos los hábitos implicados en la reproducción: órganos sexuales, sustancias y hormonas secretables, y su impacto en la constitución corporal. *La humanidad habita sexualmente.*

Ahora, vamos a sumergirnos un poco en el análisis discursivo para describir esto. El desarrollo histórico del discurso sobre la humanidad se ha centrado predominantemente en “hombre” que atendiendo su enunciación corresponde con su etimología latina *homo* y de ahí con *humus* (barro o lodo) que en nuestro análisis hemos encontrado un comportamiento mítico de esto cuando Heidegger convoca el mito de Higinio donde los dioses crean al hombre con barro significando históricamente que “el hombre es el que viene de la tierra, el que fue hecho con barro (humus)”. Aquí no tenemos elementos suficientes para establecer que este es su completo comportamiento enunciativo-histórico pero sí podemos determinar que este comportamiento es regular al menos desde hace dos milenios por la difusión de la mitología romana. El mero enunciado “hombre” significa lo mismo que “humano”, “humanidad” y corresponde con la hominización biológico-evolutiva que especifica al *homo sapiens*, sin embargo, discursivamente designa también al individuo humano macho, o “masculino” y si atendiéremos la regla gramatical del género, el femenino de “hombre” tendría que ser “hembra” así como perro/perra, oso/osa, caballo(*equus*)/yegua(*equa*), pero no sucede así y se le enuncia como “mujer”, enunciación que puede analizarse en la misma instancia del discurso. Si hoy se dice “mujer” es porque viene también del latín donde su etimología no es precisa, pues no tiene registro documental suficiente para establecer una filiación lingüística clara, en esto, se ofrece la etimología *mulier* derivada de *mel-* con dos diferentes significados, la primera es en sentido de “blando o aguado” como el *homo* blando y débil, y la segunda en sentido de “moler” como el *homo* que muele, que está encargado del molino o incluso que es activo; en latín, *mulier* es el *homo* femenino y el *homo* masculino se sigue con *vir* o *vario*. Si el latín tiene un enunciado para la especie de donde se distinguen dos enunciados para sus dos sexos, en el desarrollo histórico del discurso resultará que en “hombre” se forma equívocamente tanto el individuo masculino como la especie humana, mientras que “mujer” es unívocamente el individuo femenino y abarcado por “hombre”, lo que sucede en las lenguas romances actuales y en el inglés; tenemos aquí una

discriminación de *doble discurso* “las mujeres son hombre; los hombres no son mujer, son hombre”. La equivocidad del enunciado es paralela al fortalecimiento de un discurso *patriarcal* consistente en la discursividad que forma el enunciado “mujer” como sujeto que tiene inferioridad en características generales del hombre (especie), las que son superiormente investidas por el “hombre”; esto por supuesto corresponde con el discurso defector-mucoso que pone al “hombre” como superior y exclusivo frente a la “naturaleza” y tanto éste como el discurso patriarcal puede seguirse al menos desde Aristóteles. El *patriarcado* es una práctica discursiva que tiene su desenlace no-discursivo en la actitud histórica del *machismo*, y este tiene dos formas concretas de conducta, la *misoginia* como el cúmulo de actos ofensivos a la mujer y el *proteccionismo* como el cúmulo de actos defensivos de la mujer; ambos, protección y aversión, defensa y ofensa, parten del mismo discurso, que la mujer es inferior al hombre, y ambos son caminos para el mismo desenlace aberrante del feminicidio que consiste en el asesinato de una mujer por ser “mujer”, es decir, su elaboración discursiva formalizante de inferioridad que la deriva a ser propiedad del “hombre”. Esto no significa una guerra entre hombres y mujeres, significa la formación discursiva de la separación del habitar para ambos sexos donde a la mujer-inferior y al hombre-superior se les establecen normas a sus actitudes de forma separada y de no seguir las normas se les sanciona, tanto por estructuras formales estatales como por estructuras informales sociales, y quien ejecuta fácticamente esas sanciones pueden ser por igual hombres o mujeres en formas varias como hostigamiento, discriminación, criminalización, agresión física o feminicidio, pero que las mujeres son objeto históricamente mayoritario de estas agresiones. Esto quiere decir que no es la diferencia sexual la que regula el comportamiento sino la construcción discursiva de los sujetos, y el desenlace performativo del discurso en los individuos, hombres o mujeres, que son quienes agreden física y realmente a los sujetos. Ahora ya podemos identificar que el comportamiento regulado en el discurso y sancionado performativamente es precisamente el comportamiento sexual, no el de la cópula, sino las relaciones entre individuos en función de su diferencia sexual corporal. La regulación patriarcal-machista establece la actuación diferenciada del género de forma polar en “hombre” y “mujer”, los sujetos deben fijar en esos enunciados su identidad sexual y apariencia para que su orientación deba ser heterosexual; el patriarcado regula el machismo para otras actitudes concretas como la homofobia, transfobia o heterofobia. Con este análisis discursivo, identificamos que el hábito orgánico de la sexualidad se intensifica a *género* como el cúmulo de hábitos individuales involucrados directamente con la sexualidad como la *identidad de género* que es auto-interpretación sexual, la *orientación sexual* como la preferencia a relacionarse afectivamente con el mismo o diferente sexo, o la *expresión de género* como la apariencia y modos de comportamiento, y cada uno de estos tres tiene diferentes presentaciones que en su combinación resulta en una creciente diversidad sexual para la actualidad del habitar. El género se sobrepone a la sexualidad, pero ya dentro del habitar, por lo que su constitución no es solo en relación con la sexualidad, aunque desde ella se desplanta; el género no es sexualidad, ella está en su base, pero

no tiene la reproducción en su objetivo sino el desarrollo del habitar propio; no tiene la pulsión sexual-reproductiva en su desarrollo sino el deseo y las elaboraciones discursivas históricas. El deseo no es pulsión, éste está en su base, la pulsión sexual refiere al impulso performativo a reproducirse efectuado únicamente alrededor de la cópula como la suma de acciones corporales que posibilitan la reproducción en las disposiciones corporales para el acoplamiento físico, y la segregación de sustancias para el intercambio genético en la concepción y gestación hasta el alumbramiento y lactancia. Y el deseo es toda fase previa a actitudes que giran alrededor, durante, distante o indiferente a la reproducción. Detrás de cada identidad, orientación y expresión de género hay un cúmulo de deseos y discursos formados en el habitar en que subsiste cada individuo, deseos y discursos que pueden ser o no compartidos, pueden ser o no únicos. El patriarcado entonces tiene su consistencia objetiva como discurso pretencioso de regular el deseo y la actitud subjetivos respecto al ámbito sexual y de género, revelándose así como un hábito concreto del habitar actual. En esto es importante destacar que el patriarcado ha sido discurso puesto en disputa contemporánea desde las luchas feministas del siglo XX, y se debe precisamente a los discursos feministas la clarificación de la relación entre sexo y género. Entonces, el género es la forma de relaciones entre individuos sexuados pretendidamente normada por el patriarcado-machismo, pero que tiene su consistencia en la formación y operación de deseos y discursos múltiples.

Ahora, hemos identificado el enunciado “hombre” como nodo de la discursividad mucosa y en defeción del patriarcado respecto a “mujer” inferiorizada discursiva-históricamente, con lo que vamos a precisar que el concepto de habitar cuando se enuncia con sujeto “hombre” refiere exclusivamente al individuo humano masculino, con lo cual “mujer” también refiere solo al habitar del individuo humano femenino. “Hombre” no abarca a “mujer” y aunque semánticamente lo haga, conceptualmente es equívoco, además que su efecto discursivo y no-discursivo para el habitar histórico es aberrante, pero en esto no proponemos una censura o modificación de discursos pretéritos con ese comportamiento, simplemente propugnamos el uso preciso de enunciados, así, la generalidad humana que habita ya se estableció como “humanidad”. La humanidad sexuada que es el hábito intensificado del cuerpo, y el sujeto general del habitar, se expresa en relaciones de género, pero desarrolladas internamente al habitar entre sus individuos, que pueden ser hombres o mujeres biológicos, pero adquieren comportamientos diversos guiados por el deseo donde la diferencia sexual y las pulsiones quedan sub-puestas. La humanidad general en tanto sexuada no expresa la diversidad sexual en tanto pluralización, precisamente hemos utilizado enunciados como “individuos” o “seres humanos” para referir a pluralidades dentro de la general humanidad, pero no parecen ser del todo correcto si individuo refiere a cualquier ser vivo presentado unitariamente y ser humano refiere a un particular dentro de la humanidad pero solo en tanto sexuada, entonces, vamos a proponer el hábito de *persona* como la resultante individual de la reunión, inicial por lo pronto, de pulsiones, deseos y discursos, que está sexuada pero define su género, y es la persona quien

propriadamente habita en la más concreta actualidad. Sexualidad/género y pulsión/deseo son los primeros hábitos que subjetivan los individuos al habitar y que objetivan su operatividad habitante resultando en la formación de personas, por corresponder con el lugar material del habitar, ellos condicionan todo hábito posterior, pero ninguno de ellos rige aisladamente ni de forma superior a los demás hábitos, todos se tejen adquiriendo protagonismo en diferentes momentos de la historia; llegando aquí ya podemos finalizar este tema.

En función de los hábitos vertebrales, el cuerpo sexuado y su sobrepuesto género son la decencia básica de la persona.

El cuerpo humano es predisposición material a habitar, constituido por hábitos orgánicos pulsivos, es intensificado para dar con la humanidad sexuada general donde se desarrollan los hábitos de habitar que forman la persona con su género particular, sujeto de deseo y sujeto material del habitar. *La materialidad del habitar está en los hábitos intensificados de sexualidad y su sobrepuesto género, en donde se identifican los hábitos insumos básicos del habitar de pulsión y su sobrepuesto en el deseo, que se materializan en cada persona atravesando completamente el habitar.* Hay que considerar, que el modo actual material de habitar está predominantemente estructurado por el patriarcado y el machismo.

La historicidad de la humanidad está en el habitar y no solo en su constitución biológica.

Para conectar el concepto de habitar con discursividades circulantes respecto al hábito de “sexualidad” aparecen los discursos disciplinares de, la “medicina” que se ha regulado predominantemente con los enunciados “salud” y “enfermedad”, y, el de la “psicología” que se ha regulado predominantemente con los enunciados “mente” y “bio-psico-social”.

4.2.2.- Posibilitación

La contracción del cambio en el cuerpo lo reconfigura para apuntar al cambio recibido poniéndose en anticipación, re-disponiéndose materialmente en agitación conjunta en la dirección del cambio, formando la actuación del hábito. En la contracción-anticipación se decide el ingreso de cada flujo de cambios al cuerpo y, redireccionándose a ellos, el hábito se desarrolla en repetición-continuación-intensificación-evanescencia-multiplicación-acumulación-crecimiento estableciendo la complejización del cuerpo en relación a la complejidad de cada sector de devenir en que se instala, consistente en determinados flujos de cambios impredecibles pero cada vez más apropiados y anticipados por las ya formadas corporalidades y de entre ellas, está la constitución histórica de la corporalidad humana; que la corporalidad humana se constituya históricamente quiere decir al mismo tiempo que es posible un *estudio* para rastrear los cambios con los que el cuerpo humano se

ha constituido, y también, que cada cuerpo humano está *actualmente* contrayendo-anticipando cambios con los que genera hábitos desde su concepción hasta su muerte. Todo cuerpo vivo es siempre un complejo orgánico de contracción-anticipación de cambios.

Si el cuerpo vivo es materialidad, su complejo de órganos pulsivos para contraer y anticipar cambios es la *posibilitación* de generar hábitos operativos con base en los hábitos análogos-específicos que ya le constituyen, donde emerge el hábito de *sensorialidad* como la contracción de un cambio y su anticipación orgánica, es su respuesta fijada genéticamente. La sensorialidad está desde la célula y en cada órgano del cuerpo, los que están ya preparados para contraer y anticiparse localmente a determinados flujos de cambios, para que en la totalidad del cuerpo haya una sensorialidad coordinada y centralizada por un sistema nervioso que tiene su nodo relacional en el cerebro, sensorialidad que sigue siendo enteramente pulsiva. Todo cuerpo vivo se instala un ambiente propio configurado habitualmente, en que los cambios serán regulares por lo que la sensorialidad es mayormente regular: ojos percibiendo la luz, leucocitos percibiendo agentes extraños, oídos percibiendo el sonido, pulmones percibiendo variaciones de aire, huesos recibiendo esfuerzos mecánicos en el cuerpo, piel percibiendo iluminación, temperatura, textura, así como recepción de electricidad, magnetismo, gravedad, etcétera. La sensorialidad da posibilidad a aglutinar *sentidos* distintos en que diferentes órganos funcionan coordinados respecto a conjuntos de cambios regulares recibidos y contraídos, pero la sensorialidad no se define por una lista determinada de sentidos, y más si estos solo atienden lo externo. Desde la concepción sexual ya está operando la sensorialidad celular como condición histórica de la materialización del nuevo cuerpo y como condición de su puesta en operación posterior al nacimiento, el cuerpo vivo sensorial resulta de hábitos fijados genéticamente que operan regularmente invariables y coordinados cerebralmente para el *ingreso* de los hábitos en el habitar; resulta asombrosa la cantidad de cambios que el cuerpo vivo ingresa en su operación orgánica y la cantidad de sentidos diferentes que pueden hallarse en la biodiversidad. *La sensorialidad como tal es el hábito análogo-específico primario para la formación y operación de todos los hábitos del habitar.*

La sensorialidad del cuerpo humano no tiene un índice de excepcionalidad por encima de la sensorialidad de otros seres vivos, cada uno tiene su grado de analogía-especificidad relativos a flujos de cambios compartidos o únicos. Pero la especificidad de la sensorialidad humana es a tal grado flexible que ha permitido la habituación histórica en diferentes regiones del mundo, en la mayoría de ecosistemas terrestres con presencia de agua, con lo que su arraigo es construido, no a un ambiente específico, sino a condiciones ambientales en un rango de máximos y mínimos: temperatura, iluminación, humedad, vegetación, etcétera. Esto ya es forma específica de anticipación orgánica, instalando el cuerpo humano en ambientes distintos, ha desarrollado históricamente cambios por su sensorialidad flexible, *adoptando diferencias fisiológicas históricas* por los cambios que ingresa como su complejidad corporal y en la variación del impacto solar, en

tanto iluminación y temperatura, varia su melaminización con lo que aclara u oscurece su piel, varia su tamaño de ojos, fosas nasales, proporción y tamaño corporal, etcétera. Esto es la condición material de la deslocalización del habitar humano para volverse intransitivo, pues no depende de un lugar preciso para desarrollarse, lo que no significa que no lo haga en un lugar, pero éste se decide en el mismo habitar. Ahora, cuando la sensorialidad se centraliza en el sistema nervioso precisamente en el cerebro, éste aparece como el órgano protagonista de la actualidad del cuerpo individual, como el nodo relacional de actividades orgánicas y performativas; y cuando dicho órgano es un nodo super-complejo de cuerpos neuronales con potencial relacional intensificado, resulta como una red super-compleja de relaciones. Su protagonismo es tal que un cuerpo con el cerebro lesionado puede mantenerse vivo solo de manera artificial haciendo funcionar sus órganos localmente, la coordinación se pierde. Entender este “protagonismo” es a tenor de que no hay cerebro aislado y que su desarrollo neuronal depende absolutamente del desarrollo performativo del cuerpo unificado. Entonces, el cerebro es protagonista en la formación y actuación del habitar, el lugar donde se intensifica la sensorialidad al hábito de *cognición*, que es el hábito actualizante de relaciones y hábitos del cuerpo a partir de la sensorialidad, generando complejos de hábitos concretos como la atención, memoria, inteligencia, razón, pensamiento, imaginación, etcétera. *La cognición es intensificación de sensorialidad y posibilitación de los hábitos intensificados del habitar.*

La cognición al tener su base en la sensorialidad sigue siendo pulsiva, sin embargo, al ser ella una intensificación y super-complejo relacional en el cerebro, generará hábitos que cada vez van estableciendo distancia con las pulsiones generando su propia realidad, y entre ellos están los que han sido ponderados en el discurso histórico reciente como “pensamiento”, “razón”, o “inferencia”, que se han pensado aislados o exclusivos en discursividades mucosas-defectoras por la función del *sí-mismo* en el “hombre”. El insumo básico de la cognición es la *experiencia* que debe entenderse como la relación oblicua entre el cuerpo individual-cognitivo y cambios múltiples que se reciben y contraen. La experiencia y por tanto la cognición, tendrá formas diversas en hábitos concretos como las sensaciones, alteraciones, sentimientos, razonamientos, decisiones, recuerdos, imágenes, conceptos, los que en su acumulación generan una propia realidad ya instalada en el habitar y en las personas que ya habitan, por ejemplo, el deseo va a ser un hábito construido cognitivamente con base en la acumulación super-compleja de experiencias. *La realidad construida cognitivamente por la acumulación de experiencias es el hábito intensificado de la sensibilidad.*

“Sensibilidad” y “sensorialidad” son términos frecuentemente sustituidos entre sí en la discursividad contemporánea pues tienen semejanza semántica al compartir la etimología *sensus*, y aquí, ambas comparten el ser ámbitos de contracción de cambios al tiempo que las formas de la actuación del cuerpo, sin embargo, aquí los utilizamos distintivamente, en que la sensorialidad remite a la habitual percepción orgánica con actuación pulsiva, y la sensibilidad remite al ámbito cognitivo-subjetivo en tanto forma de contracción de experiencias con actuación volitiva. La sensibilidad se construye

cognitivamente al tiempo que participa en la posibilitación de hábitos intensificados del habitar, la sensibilidad es ya una intensificación de la cognición que se establece en el habitar; desde la acumulación de experiencias la sensibilidad se configura fijando *parámetros* de discriminación de experiencias, los cuales pueden ser amplios o estrechos, abiertos o cerrados, dirigidos o libres; con estos parámetros se establece un rango de variación múltiple que puede cerrarse a ciertas experiencias mientras que se abre a otras, se fija para repetir experiencias al tiempo que se libera para recibir nuevas. Así, las pulsiones y hábitos cognitivos se vuelven del dominio de la sensibilidad, en que un hábito orgánico como la alimentación ya no será la acción pulsiva de llevar un alimento a la boca para su procesamiento y asimilación orgánica, sino que establecerá parámetros para comer determinados alimentos, sabores, temperatura, colores, adornos, así como los lugares donde llevarlo a cabo, ser acompañado por otras personas o no, estar en silencio o poner música, al final, se genera una cadena corta o larguísima de requerimientos para una actividad tan básica como alimentarse. Por ser paramétrica, *la sensibilidad es la determinación de la forma en que se siente el ambiente, cómo se perciben los eventos y cómo se actúa frente a todo ello*; ésta es una unidad que sin embargo acontece como sucesión de momentos traslapados. Al escuchar una noticia funesta y terrible, por la mera recepción de los sonidos en que se manifiesta uno no reacciona inmediatamente, sino que lo recibido se contrae-decodifica cognitiva-subjetivamente por la sensibilidad y sólo desde ahí se configura la actuación precisa y posible con la que se actúa, ya sea negando el hecho para después correr o distraerse con otra cosa, o aceptando el hecho para desmoronarse y suspender cualquier acción presente o futura, o bien, comprendiendo el hecho para suspender la actuación presente y realizar otra en correspondencia con lo ahora sabido. Si bien la sensibilidad tiene su configuración en el ámbito cognitivo y por lo tanto subjetivo, ella no es una esfera separada de la actuación, es el paso previo a toda actuación para que toda ella sea posibilitada y adquiera solo la forma del contenido subjetivo; el hecho de que la sensibilidad reúna la sucesión de sensación-subjetividad-actuación puede hacer creer que pueden separarse y a veces sentir, otras veces tener operaciones cognitivas y otras veces actuar, pero no, esos momentos están traslapados formando una unidad irrenunciable; *toda la actuación individual en el habitar está determinada por la sensibilidad ya sobrepuesta a la sensorialidad*.

En esto se han discursado históricamente enunciados como “gusto”, “condicionamientos”, “tradiciones” que pueden ser integradas en la sensibilidad, pero a tenor de no separar estos de la actuación, experiencia cognitiva y de la condicionante sensorial que siempre es pulsiva, o en sentido contrario, que ninguno de ellos se puede reducir simplemente a esporádicos actos, sensaciones pulsivas o efectos automáticos de la experiencia, la sensibilidad es intensificación de sensorialidad y experiencia en un súper-complejo de parámetros formados cognitivamente. Entonces, la cognición se halla en medio de la sensorialidad tendiente a lo pulsivo y de la sensibilidad tendiente a la experiencia, donde las experiencias ya son sensaciones y las pulsiones ya son parte de la

sensibilidad; sensorialidad-cognición-sensibilidad es una triada de hábitos traslapados que posibilitan el habitar y donde se forma la persona que habita. *Se requiere la acumulación de experiencias que diluyan el dominio absoluto de la pulsión orgánica en el cuerpo para que la posibilidad del habitar sea llevada a cabo por la sensibilidad y no solo por la cognición sensorial.*

La sensibilidad entonces es una meta sutil del habitar, porque no se desenvuelve automáticamente de la sensorialidad ni de la cognición, sino que, por ser el dispositivo de contracción y actuación de hábitos intensificados, exige ponerse en un entorno de cambios lo suficientemente variables y aprehensibles, generando así la intensificación cognitiva de la sensorialidad que la define. Por eso la sensibilidad es posibilidad del habitar pues condiciona su desarrollo con el desarrollo de ella misma, creciendo la sensibilidad crece el habitar y este crecimiento es solo el de la acumulación de experiencias. De tal forma que al acumular experiencias crece la sensibilidad y el habitar, partiendo de la humanidad sexuada, pulsiva, sensorial y cognitiva que acumula experiencias se intensifica cualitativamente hasta dar con el habitar personal que es todo lo anterior pero también genérica, deseante y sensible. Llegando a la persona, el crecimiento de la sensibilidad tiene su tope cualitativo para diversificarse formalmente, la sensibilidad es *todo* lo que las personas pueden sentir-percibir-actuar. La persona que ya habita no habita más o menos que otra persona, porque su constitución se basa en la intensificación de hábitos y no en la acumulación cuantitativa de ellos; y por supuesto, una persona no es más sensible que otra, sino que la forma en que se concretan las sensibilidades se diversifica, pero no dejan de ser sensoriales y cognitivos lo que los hace comunes y susceptibles de compartir sensibilidad. El habitar y por lo tanto la sensibilidad y el género son estados activos que solo varían formalmente una vez materializados por la acumulación de experiencias en la persona. *La persona sensible es muestra unitaria y fáctica del habitar.*

La persona no es más sensible que otra, todas son sensibles porque han llegado a habitar, y han llegado ahí pues han construido una sensibilidad a partir de la acumulación de experiencias que les determina parámetros propios para ingresar posteriores experiencias no solo guiados por sensorialidad cognitiva; *la sensibilidad es realidad construida cognitivamente consistente en parámetros de ingreso de experiencias.* Esto significa que la persona sensible toma las riendas de las experiencias que serán vividas, involucrando aquí la voluntad, porque esta pertenece a la sensibilidad, y aunque no se forma únicamente por ella, la voluntad es la configuración inicial de la sensibilidad al ser el elemento concreto que se sobrepone a la sensación. La voluntad es el último parámetro que funciona en la sensibilidad, está en su superficie inmediata a la actuación, por lo que la voluntad es la misma forma de la actuación y la responsable de la intensificación de los hábitos para llegar a habitar. Así, la sensibilidad voluntaria manifiesta ya la concreción de la persona, que ésta es el último hábito en la superficie del habitar, materializado desde la intensificación sensorial-cognitiva. Con esto ya podemos cerrar este tema.

En función de los hábitos vertebrales, la sensorialidad y la sobrepuesta sensibilidad son la delimitación del cuidado de la persona, en tanto que ahí se configura toda su actuación posible.

El cuerpo humano posibilita hábitos a habitar, constituido por hábitos orgánicos sensoriales es intensificado para dar con la humanidad cognitiva general donde se desarrolla la intensificación de sensibilidad que forma la persona mediante acumulación de experiencias. *La posibilitación del habitar está en los hábitos intensificados de cognición y su sobrepuesta sensibilidad, en donde se identifican los hábitos insumos básicos del habitar de sensorialidad y su sobrepuesta experiencia, que forman la persona atravesando completamente el habitar.*

La historicidad de la humanidad está en el habitar y no solo en su cognición o en sus sentidos.

Para conectar el concepto de habitar con discursividades circulantes respecto al hábito de “sensibilidad” aparece el discurso de la “estética” que se ha regulado predominantemente con los enunciados “belleza” y “arte”.

4.2.3.- Espacialidad

Con el primer cambio contraído, el cuerpo se anticipa materialmente permaneciendo en nueva unidad material reconfigurada con apropiación recíproca, que es básicamente producción; con la complejización material de anticipación-permanencia al devenir se produce la corporalidad desarrollando el hábito de determinación absoluta a conservarse, que corresponde en el desarrollo del continuum con el hábito de evolución donde se espacializan las múltiples especies y de entre ellas, está la constitución histórica de la corporalidad humana; que la corporalidad humana se constituye históricamente quiere decir al mismo tiempo que es posible un *estudio* para rastrear el cúmulo de anticipaciones que corporizan el cuerpo humano en su permanencia histórica, y también, que cada cuerpo humano está *actualmente* anticipándose a cambios con los que genera hábitos desde su concepción hasta su muerte. Todo cuerpo vivo es siempre un complejo orgánico de anticipaciones a cambios frente a los que permanece, él mismo está anticipándose permanentemente.

El cuerpo vivo está posibilitado materialmente a habitar desarrollando anticipación inmediatamente después de contraer el cambio al cuerpo, ambos están traslapados para conformar nueva permanencia, así el complejo de órganos pulsivos sensoriales ya se ponen en anticipación local, permaneciendo al *resistir* el cambio y después al activar la *pulsión* fijada orgánicamente. La pulsión es pues la actuación anticipante de la corporalidad viva: célula, tejido, órgano y organismo. Pero con la centralización-coordinación nerviosa y cerebral del organismo, la anticipación va a ser propiamente *impulso* como intensificación de la pulsión en tanto performatividad unitaria corporal de

permanencia. La pulsión del órgano es local para coordinarse en todo el cuerpo con hábitos orgánicos del cuerpo como respirar, alimentarse, dormir, y el impulso es el empuje unitario del cuerpo desde sí hacia la puesta en operación, una combinación activa de pulsiones unificada donde los más evidentes son algunos como movimiento, esfuerzo, protección, huir, alimentarse, atender.

El impulso del cuerpo humano no es excepcional respecto al impulso de cualquier otro ser vivo, de hecho, en todos es el mismo. Una vez que el embrión vivíparo se ha convertido en feto que se desarrolla pulsivamente, ya manifiesta impulsos guiados cognitivamente tan solo porque se mueve, y con sus posibilidades participa en su mismo nacimiento contribuyendo con impulsos en su propio acomodo o empujándose ya en el trabajo de parto, su nacimiento es también del bebé, así como un embrión ovíparo rompe el cascarón desde adentro. El impulso empieza desde antes del nacimiento siendo el hábito que concretamente individua a cada ser vivo al determinarse fáctica y operativamente ante cada situación deviniente, teniendo su representación más concreta en cualquier animal que se traslada con sus propios medios. Entonces, al menos en la vida animal no encontramos actuaciones absolutamente mecánicas y programadas como si la pulsión fuera la única actualidad, el impulso se sobrepone a este y genera variación en el comportamiento animal, inclusive dos animales de la misma especie y grupo se impulsarán a la operatividad con un mínimo de variación, aunque la conducta general ya sea esperada, iniciando por el básico hecho de que cada corporalidad tiene su propio devenir. *El impulso es la asunción vital de la determinación a conservarse como una autodeterminación.*

Como la humanidad está preparada orgánicamente a habitar, ingresa experiencias con base en la cognición y con ello crece su sensibilidad; cuando la sensibilidad desde sus momentos iniciales es contracción de cambios cada vez más variables, genera así mismo, impulsos también variables los que van a distanciarse cada vez más a la pulsión orgánica. Con base en la acumulación de experiencias, el impulso deja su impulsividad inmediata y se vuelve cada vez más propio del cuerpo cognitivo, una especie de autoconsciencia se revela en esta combinación donde el cuerpo es cada vez más sensible a sus propios impulsos, y con el crecimiento de auto-sensibilidad, los impulsos son determinados cada vez más por el cuerpo cognitivo. Es entonces que el impulso es controlado, no para contenerse sino para emplearse de forma cada vez más *voluntaria*. El hábito de la voluntad se construye y emerge en los primeros movimientos corporales autodeterminados, el feto se mueve, el bebé nacido llega a rodar, llega a sentarse, llega a gatear; la consistencia de la voluntad está en la actuación del complejo corporal-cognitivo. Los movimientos pulsivos locales que pueden llevar al cuerpo entero a impulsos unitarios, son ahora voluntariamente puestos en operación; la cognición toma pulsiones y por medio de la sensibilidad creciente forma crecientemente impulsos cada vez más como voluntad en la operación del cuerpo. De tal manera que la voluntad se forma en acumulación, que desde los primeros movimientos autodeterminados el infante irá acumulando experiencias para ser sensible a su cuerpo y establecer parámetros cada vez más amplios, ahora

se pone de pie, luego camina, corre, salta, sube objetos grandes, se cuelga, desarrolla una espacialización activa operando su voluntad creciente, ingresando cantidad de impulsos a su actuación voluntaria hasta que muy posteriormente toman forma cada vez más, ahora, de deseos. *La pulsión se vuelve impulso, y el impulso desde la sensorialidad nunca deja de serlo, pero se le sobrepone la voluntad por medio del crecimiento de sensibilidad; el desarrollo espacial del cuerpo humano se vuelve cada vez más voluntario.*

Así, es posible el desarrollo de cada vez más impulsos con una voluntad que es tan amplia según la sensibilidad se haya crecido, pero la voluntad no es una fase previa al impulso, la voluntad se funde en el impulso y ella más bien se sobrepone a la pulsividad orgánica, se sobrepone a la pulsión. Lo que antecede a todo esto es la cognición y posterior sensibilidad, para que la voluntad se sobreponga a la pulsión y el impulso entonces se vuelva el hábito de *acción*. La acción es el producto operativo pleno de la voluntad que está traslapado con la sensibilidad que ingresa parámetros, pues aquí se reproduce que anticipación se traslapa con contracción y con permanencia. Acción se distingue de impulso sencillamente en que está fundida completamente con la voluntad, mientras que el impulso puede o no relacionarse con ella pues también viene orgánicamente de una pulsión o del concurso de varias. Esto nos acerca cada vez más al habitar, el que se va desarrollando conforme son acciones y no impulsos los que pueblan la actuación del cuerpo vivo. Entonces las experiencias forman parámetros y concretan la sensibilidad que desde su misma concreción ya configura la voluntad y esta configuración ya acciona corporalmente en el sentido tomado desde la sensibilidad: sensibilidad-voluntad-acción es un trayecto performativo traslapado donde se pueden identificar los momentos de traslape, el primero es sensibilidad-voluntad como el momento en que la cognición configura experiencias en forma de parámetros que van a guiar la actuación, y el segundo en voluntad-acción como el momento en que el cuerpo humano acciona concretamente guiado por el momento anterior. En esto aparece la correspondencia con la tradicional dupla discursiva de “teoría y práctica” donde, de acuerdo a la perspectiva que estamos formando, falta la voluntad entre ellas; podemos criticar esta dupla no por sus enunciados o su contenido discursivo histórico sino por la separación de dos momentos que se declara están unidos, pero que se considera la posibilidad que ambas constituyan dos realidades en sí-mismas, y así, uno puede tener o hacer teoría con voluntad mediana y acción nula como “decir por decir”, o bien, tener o hacer práctica con sensibilidad nula y voluntad mediana como “hacer por hacer”. Estas realidades se construyen discursiva-históricamente con el desenlace actual de teorías inaccionables y prácticas insensibles. Este pequeño apunte analítico del discurso, es solo para establecer que una crítica a nuestra construcción desde la perspectiva teoría/práctica es inoperante porque esa misma dupla ya está atrofiada; en este caso, el trayecto sensibilidad-voluntad-acción está presente en toda teoría inaccionable o práctica insensible, cuando la actuación proyectada desde la sensibilidad hacia los otros momentos está ya disminuida a un producto estático como una mera idea o un mero resultado, es decir, que en general,

un cúmulo determinado de experiencias formaliza un tipo de sensibilidad con los parámetros que la acción debe tener en el desenlace que tiene efectivamente, y así, para la teoría/práctica, la acción es efectiva en ambos casos pero la voluntad es mediana en ambos casos porque la sensibilidad está formalizada de esa manera conforme a las experiencias ingresadas. Operar con base en teoría/práctica significa partir en dos la voluntad, desactivarla medianamente, porque puede o no vincularse un término de la dupla con la otra, sin embargo, el trayecto sensibilidad-voluntad-acción ocurre finalmente igual, teniendo al final una acción eficiente a sus parámetros, teórico uno y práctico el otro; esta es la razón de que un bebé pueda accionar con plena voluntad y sensibilidad sin “teoría” y la razón por la que un infante que acciona así, se pueda confundir cuando se le pregunta el cómo o el porqué de su acción. *El cuerpo se espacializa en el trayecto sensibilidad-voluntad-acción.*

Llegando a la acción tenemos que, le atraviesa la fuerza del hábito, y las acciones como hábitos son inicialmente repetidas para constituir *actos*. El acto inicia con la repetición y eventual fijación de acciones conjuntas que al reproducir el trayecto también se va repitiendo y fijando la voluntad particular que lo dirige; al diversificarse las acciones, una serie de actos será fijada resultando en la fijación de diferentes voliciones en la corporalidad con diferentes gradaciones e intensidades; básicamente, la fijación de una voluntad accionante es la consistencia del hábito de acto. La corporalidad es sujeto de actos en tanto configura y fija voluntad, donde los actos como hábitos serán de nuevo repetidos para constituir *actitudes*. La actitud inicia con la fijación de una serie de actos conjuntos en la misma voluntad repetida que al reproducir el trayecto también se va repitiendo y fijando la sensibilidad particular que la dirige; al diversificarse los actos serán fijadas una serie de actitudes resultando en la fijación de diferentes sensibilidades en la corporalidad con diferentes gradaciones e intensidades; básicamente, la fijación de una sensibilidad actuante es la consistencia del hábito de actitud. La actitud es la serie de actos compuestos por múltiples acciones, consistente en la fijación volitiva variable desde una sensibilidad formalizada por múltiples componentes cognitivos. Y en todo esto están involucradas experiencias diversas inclusive las que en un extremo son recibidas sin participación alguna, pero aún ahí hay una actividad en la atención que se dirige intencionalmente, hay intuición; la única forma de no tener una experiencia es no recibirla. Esto quiere decir que desde los primeros impulsos previos al nacimiento, la corporalidad está involucrada activamente en el desarrollo e intensificación de sus hábitos, en donde el desarrollo de una sensibilidad en extremo cerrada recibirá apenas residualmente ciertas experiencias aun sucediendo justo enfrente de la persona pues las desatenderá, así como una sensibilidad en extremo abierta tendrá dificultades en desarrollar actos especialmente voluntarios, aunque ciertamente ambas son posibilidades personificables del habitar. *El llegar a habitar de la humanidad significa el poder llegar a ser persona.*

Entonces, así como el cuerpo tiene la contracción y permanencia como marco de la anticipación, también la corporalidad viva tiene la sensorialidad como marco de sus impulsos con los que se

determina a conservarse, y en el habitar la persona tiene la sensibilidad como marco de voluntad que impulsa su actuación con los que se conserva habitando. La persona no se remite solo al cuerpo físico, sino que a partir de éste ella llega hasta donde se puede proyectar, el espacio que su sensibilidad y voluntad puede abarcar: el a dónde *puede* ir, lo que *puede* sentir, experimentar y hacer, lo que *puede* desear, las relaciones que *puede* efectuar, y más; todas estas posibilidades indeterminadas son posibilidades efectivas espaciales en que la sensibilidad preconfigura a cada *puede* y la voluntad los pone en operación activa, entonces así se configura el hábito del *poder*. El poder es espacialización corporal autodeterminada y constituida por la mera actuación de todo el super-complejo de hábitos del habitar, pero su vértebra está en evolución-conservación-pulsión-impulso-acción-acto-actitud, y este cúmulo de formas de anticipación revelan al poder como anticipación acumulada que diluye los cambios a los que atiende, es anticipación purificada que se estructura por sensorialidad-cognición-sensibilidad-voluntad y por la sexualidad-pulsión-género-deseo; el poder no es fuerza abstracta o metafísica, es actualidad pura del ejercicio, es *todo* lo que las personas hacen. El poder inicia en los impulsos previos al nacimiento que individualizan y autodeterminan la corporalidad, se va concretando con su mismo ejercicio hasta instalarse pleno en cada acción de las personas actuales, desde la más hasta la menos poderosa; y por “poderosa” se puede entender lo que se quiera, pues poder es todo lo que las personas hacen. El poder es reunión de hábitos activos, actuales, activadores, actualizantes y más que refieran al mero y estricto presente, el mero presente que se espacializa conforme a los hábitos aglutinados e intensificados del habitar pero que permanentemente se proyecta espacialmente e inevitablemente en la historia, y así, el poder es intensificación, esa misma intensificación que lleva los hábitos al habitar, lleva la pulsión al deseo, la cognición a la sensibilidad, el humano a persona; pero su intensificación propia es sobre la absoluta determinación a conservarse a la que se sobrepone como *la absoluta autodeterminación a conservarse*, y así, la propia conservación como vértebra biológica que atraviesa el continuum será sub-puesta por debajo de la propia determinación de la conservación. Esta autodeterminación no es una frase que declara “mi conservación es «x»”, es una determinación arraigada en la sensibilidad y por lo tanto conectada en la sensorialidad del cuerpo desde que desarrolla despigmentaciones de piel para construir su arraigo ambiental en la mayoría de los ecosistemas terrestres, tanto que intensifica sus hábitos contraponiéndose a las fijaciones orgánicas alterando, revirtiendo o transformándolas, no importa si es un hábito individual, específico u orgánico. El habitar toma las riendas de todos los hábitos con el poder y los manipula guiados por la única determinación humana histórica ahora ya transformada: la absoluta autodeterminación de conservarse ya no es solo “vivir a toda costa” sino, “vivir como determinamos a toda costa”. La absoluta determinación de conservarse palidece ante la multitud de motivaciones que subyacen en el habitar humano autodeterminado, cuando en el extremo produce objetos y conductas destructivas o autodestructivas individual, colectiva, social, específica y ambientalmente. En eso consiste la frecuencia e

intensificación de hábitos que es habitar, en que la inconcebible acumulación de ellos hace que sus características básicas se diluyan en un modo de ser especial que tienen en el hábito su base pero que le excede donde el poder es el hábito más intenso por ser intensificación pura. El poder dentro del habitar se instala por encima de cualquier otro hábito y es la misma dirección de la humanidad, es lo que hace que el habitar sea una realidad sobrepuesta al hábito, que va a determinar ella misma su propio modo de desarrollo. *El poder es la absoluta autodeterminación de la humanidad, la forma de vida que históricamente determina en su vida misma cómo vivirla, sin dejar nunca de ser una vida.* El poder es la mera actuación humana que, fundamentalmente proyectada, consiste en configurar el espacio del habitar; el poder no proviene de ningún lado, no se deposita, adquiere, crece, o alguna otra cosa que represente el poder como algo externo a la persona, el poder es ya la persona, “el poder solamente se ejerce” descubre Michel Foucault, y la única forma de no tener poder es no habitando. El poder atraviesa la humanidad en todas sus dimensiones, temporalmente es intensificación de la anticipación desarrollada por el hábito inicial del continuum, pero corporalmente el poder inicia en la misma concepción cuando las células sexuales *se fusionan con el poder que envisten* siendo concreciones celulares de las mismas personas que les producen y que se unen singularmente; el poder celular de la corporalidad proyectada una dentro de la otra es la condición de posibilidad del poder en el habitar que formará una persona que ejerce poder efectiva y permanentemente. Con esto ya podemos cerrar este tema.

En función de los hábitos vertebrales, la impulsividad y el ejercicio del poder son la dignidad básica de la persona.

El cuerpo humano desarrolla hábitos a habitar, actuando por impulso es intensificado a acción-acto-actitud para dar con la configuración de voluntad que siempre tiene el marco de la sensibilidad determinada experiencialmente concretando así el hábito intensificado e intensificador de poder; el poder es la intensificación de la conservación. *La especialización del habitar está en el ejercicio del poder proyectado espacialmente dentro del marco de la sensibilidad, sobreponiéndose al impulso, en donde se identifica el hábito insumo básico del habitar de voluntad que se sobrepone a la pulsión, lo que forma la persona.*

La historicidad de la humanidad está en el habitar y no solo en su capacidad de hacer.

Para conectar el concepto de habitar con discursividades circulantes respecto al hábito de “poder” se tienen discursos recientes que se desarrollan en torno a ese enunciado, donde se ha relacionado predominantemente con el enunciado “dominio”, y que aquí hemos encontrado en Suárez como la forma predominante de *relación*, consistente en la forma agente/paciente; por supuesto que el poder es el sustento del dominio, pero no es solo ello, de hecho, el dominio es una forma extrema dentro del habitar pues el hábito que es una relación oblicua es diferente de la relación agentiva-vertical

que se presenta destructora del cuerpo; el dominio no es una forma del hábito, más bien, es un hábito concreto entre muchos pero solo dentro del habitar.

4.2.4.- Temporalidad

El cuerpo recibe un cambio y ha cambiado él mismo, permanece materialmente tras adquirir el hábito y genera nueva recepción que lo afianza, con la complejización material de cambios y permanencias al devenir se produce la vitalización de corporalidades desarrollando el hábito de determinación absoluta a subsistir, que resulta en la condición del continuum en la corporización molecular de ARN/ADN donde se materializa el hábito de genética que temporaliza la vitalización y guía la formación de todas las múltiples especies vivas en respectividad y de entre ellas está la constitución histórica de la corporalidad humana; que la corporalidad humana se constituye históricamente quiere decir al mismo tiempo que es posible un *estudio* para rastrear los eventos genéticos que anteceden la corporización del cuerpo humano, y también, que cada cuerpo humano está *actualmente* configurándose genéticamente desde su concepción hasta su muerte. El continuum temporal es del hábito y no de los cuerpos, estos se generan desde un trayecto temporal gigante de permanencias, en que él mismo permanece ante la permanente recepción de cambios. El cuerpo vivo materialmente posibilitado desarrolla efectivamente su habitar, como un punto minúsculo dentro del enorme continuum complejo y dinámico del hábito el que se constituye de todos los puntos que ha producido para resultar en una actualidad presente biodiversa.

La permanencia-recepción es la finalización de una revolución del proceso unitario que es lo que precisa la temporalidad del habitar; en este sentido los anteriores hábitos encontrados serán sintetizados en la participación operativa que abordamos en este tema.

La subsistencia inicia molecularmente como *permanencia renovada a recibir* devinientes cambios, y su complejización se fija como hábito de *transferencia*. La transferencia es inicialmente genética como el contenido y actuación de la reproducción donde se generan nuevos cuerpos que incorporan los hábitos fijados hasta su concepción, pero desarrollan nueva vitalidad para recibir nuevos cambios, instalándose así en el continuum del hábito. La genética está en el nivel molecular, como el hábito concreto primero, más básico y más fuerte de fijación de permanencia y recepción de cambios, es la transferencia más sólida. La transferencia genética solidifica cambios produciendo generaciones enteras, una tras otra, hasta que molecularmente se fijen nuevos cambios. La temporalidad de la genética es la más amplia, pues si bien en su actualidad se pueden generar mutaciones espontáneas ante cambios espontáneos del devenir impredecible, estos no se fijan sino generacionalmente; en la temporalidad de la genética se discriminan cambios en la operación de la conservación a partir de la condición a ser transferidos y fijados. Aquí no hay índice de

intencionalidad previa como “lo más fuerte”, “lo más apto” o una “selección”, solo la simple transferencia de cambios y su fijación. En la actualidad del cuerpo vivo, la genética está operando efectivamente tanto por ser la condición de su constitución individual como en la actuación molecular que da la vitalidad inicial del cuerpo, pero su transferencia en organismos pluricelulares solo ocurre en la reproducción, un momento singular de los individuos da continuidad al continuum vital-temporal enorme.

La genética es base de la constitución de corporalidades receptoras y transmisoras de hábitos en temporalidades apropiadas a su duración de vida; la corporalidad es pasiva a su genética, pero es operativa en recibir y transmitir otros cambios apropiados a su actualidad. El cuerpo vivo *recibe* cambios sensorialmente y luego desde su sensibilidad por la *contracción* de experiencias y voluntad para *anticiparse* con acciones, desarrollándose la cognición cada vez más en estos trayectos e intensificación de hábitos, con lo que la *permanencia* que fija nueva *recepción* es inicialmente aprehensión. El hábito de *aprehensión* consiste en asir cambios recibidos para disponer de ellos posteriormente; como la permanencia se traslapa hacia atrás con la anticipación y hacia adelante con la recepción, la aprehensión es inicialmente pulsiva y sensorial, luego se intensifica a ser impulsiva y cognitiva, después es voluntaria y experiencial, para que al final sea activa y sensible, en todo esto la organicidad pulsiva queda sub-puesta no por un hábito en concreto sino por cada uno de estos hábitos intensificados del habitar.

La aprehensión en el cuerpo humano no es excepcional respecto de cualquier otro ser vivo, de hecho en todos es inicialmente la misma. La aprehensión de experiencias por el feto no depende solo de su conformación cognitiva prenatal, sino del ambiente en el que se halla donde si es vivíparo comparte con la madre todo el tiempo, no solo los cambios de luz y sonido sino los de la alimentación, los sabores experimentados, el estrés ante una situación; la madre y el feto que le habita reciben análogamente las mismas experiencias por compartir corporalidad, en ese momento de gestación son el mismo cuerpo. Las experiencias y los impulsos del feto le individualúan cada vez más y aunque esa individuación va a ser asumida muy posteriormente al nacimiento, él ya desarrolla y afianza un complejo de hábitos cognitivos habilitando experiencias que serán aprehendidas en el hábito de la *memoria* que es el protagonista en el arraigo de la sensibilidad desde donde se desplanta la voluntad/deseo de la acción y la acción propiamente. Aprender experiencias requiere situarlas en la memoria y a partir de ésta, el individuo se puede asumir como tal desarrollando su propia historia. *La memoria es el elemento cognitivo donde se fija la aprehensión de hábitos intensificados y sobrepuestos a los hábitos orgánicos y pulsivos.*

Una vez que el embrión se ha desarrollado como feto, empieza a no solo a sentir cambios sino a aprehenderlos, permanecen en él y se habilitan para su operación, aprehende experiencias habituándose al horizonte de cambios respecto a su movimiento, los sonidos, cambios de luz,

sensaciones, sabores, texturas y cuerpos como el cordón umbilical o las paredes del útero. El feto se dispone cognitivamente a su horizonte de experiencias predisponiéndose al horizonte de experiencias posterior a su nacimiento; desarrolla una sensibilidad básica a experiencias para seguir aprehendiéndolas. La aprehensión de experiencias es de todo el cuerpo que está centralizado-coordinado cerebralmente, y si la recepción de cambios genéticos es temporalidad que trasciende la corporalidad, en el aprehendizaje, la temporalización es propia del cuerpo que se da como sucesión de experiencias aprehendidas y no solamente experimentadas, es decir, fijadas en la memoria. La aprehensión es el modo general de la fijación de cambios, pero que involucra hábitos y concreta otros según se intensifica.

Aquí se instala una completa prioridad de la realidad cognitiva en el cuerpo humano preparado para habitar: el trayecto unitario de recepción-contracción-anticipación-permanencia de cambios puede ser abarcado por la aprehensión considerando la recepción sensorial de un cambio para su contracción sensible y luego una anticipación impulsiva/voluntaria, para que permanezca en la memoria, entonces, su aprehensión es disposición de recepción de otro cambio, pues el cambio inicial ya fue aprehendido. La aprehensión supone el paso por los demás hábitos y tiene resultados sensitivos, cognitivos, operativos y mnémicos, con los que el cuerpo está ahora dispuesto a más. Así, inicialmente la aprehensión detona un impulso de *imitación* como una forma básica del aprehendizaje con configuración cognitiva de memoria inmediatamente performativa reproduciendo las experiencias recién recibidas. Mamá o papá son generalmente las fuentes de las primeras experiencias a imitar cuando producen los movimientos esperados a imitar por el bebé en actividades concretas: abrir la boca cuando alimentan o cuando quieren enseñar su primera palabra, asir una cosa, moverla, arrojarla, etcétera.

Conforme se imitan experiencias, sucede una y otra vez el trayecto del hábito, unitariamente crece la cognición, volición, actividad, memoria y evidentemente el cuerpo se fortalece. La imitación se vuelve más voluntaria y se ingresa en un dominio ya no del general aprehendizaje, sino del hábito de *aprendizaje*. Estos dos enunciados semántica y etimológicamente son idénticos, solo que su uso discursivo ha reservado el primero para la “aprehensión” general desde la mera sensación y el “aprendizaje” ya involucra contenidos especialmente cognitivos, por lo que el aprendizaje es intensificación y suposición de la aprehensión. El cuerpo humano aprende hábitos, primeramente imitando, luego combinando lo ya aprendido generando experimentación, curiosidad, indagación, es decir, nuevas recepciones de cambios. *El aprendizaje es la fijación de experiencias y la apertura de recibir nuevas.*

El aprendizaje forma el habitar del cuerpo humano, forma la persona y por lo tanto es un hábito permanente en su vida. El aprendizaje se intensifica a sí mismo, al tiempo que se intensifican y formalizan sensibilidad, voluntad, actitud, para que la persona pueda determinar su propio

aprendizaje, discriminar las experiencias a recibir y concentrarse solo en aquellas que quiere aprender. Entonces desde la aprehensión, imitación, aprendizaje y auto-aprendizaje estamos confirmando una permanente transferencia de hábitos, donde la fuente desde donde se transfieren va ampliándose y definiéndose, desde el mismo vientre materno en conexión con el ambiente, luego el ambiente mismo, luego las personas responsables del infante, luego las personas que lo rodean en general, y luego las experiencias y personas específicas que la persona decide rodearse donde el único ambiente de experiencias que deja de participar es el vientre materno, de ahí en fuera, todas estas fuentes de experiencias conviven resultando en un bombardeo permanente de experiencias posibles de aprendizaje donde la formalización de sensibilidad delimita ese bombardeo. Las experiencias en el habitar son igual que el cambio para el hábito, inmediatas, compuestas, contemporáneas y fácticas. Llegando a la fijación de sensibilidad y voluntad, la persona que habita abre la posibilidad de ser agente del aprendizaje, ya no solo para determinar lo que quiere aprender, sino para fomentar que otros aprendan y aprehendan, es así que aparece el hábito de *enseñanza*. Esto quiere decir que se habilitan personas que dirigen su habitar para fomentar ciertos aprendizajes en otros, esto no quiere decir recualificación por encima del habitar, sino solo es formalización concreta del habitar entre personas; entonces aquí tenemos una serie de hábitos que no pueden comprenderse de forma abstracta en un cuerpo aislado como es posible que los expuestos en anteriores temas sí lo hayan sido. Cuando la aprehensión inicia desde el mismo cuerpo que comparten madre e hijo, cuando la imitación implica estar frente a frente, cuando el aprendizaje viene desde otras personas y el ambiente, y cuando la enseñanza se dirige desde la persona hacia otra persona, y cuando cada uno de estos hábitos implica la reproducción del proceso unitario que implica los demás hábitos insumos, jamás debemos siquiera imaginar el habitar de un cuerpo individual, todos los hábitos son inicialmente comunes por la predisposición genética que corporiza individuos en la humanidad, y todos los hábitos son desarrollados en colectivo iniciando desde la simple concepción sexual, que se transfieren recíprocamente de forma compleja. Por si acaso se tenga la costumbre cognitiva de proyectar lo leído con la imagen de un “hombre” que camina en un espacio blanco y se va sumando el mundo desde su excepcionalidad, aquí es más que claro que esa imagen es completamente errónea para el concepto de habitar; sin determinar qué imagen sea apropiada, solo sugeriríamos desechar la que hemos mentado. Los hábitos del habitar son los diferentes hábitos intensificados que forman y atraviesan a las personas, y la posibilidad de generar nuevos hábitos es solo como formalizaciones de aquellos, por lo que cada hábito superficial nuevo es solo combinatoria nueva de hábitos presentes, y así, la transferencia es enunciado efectivo tanto para la generación de hábitos como para condicionar el generarlos. *El llegar a habitar de la humanidad significa la relación transferencial de hábitos que llegan a formar personas.*

Pues bien, la subsistencia es el hábito que atraviesa el continuum tempo-material materializado en la genética como la *temporalidad vital* del cuerpo y la primera transferencia *vertical* de hábitos en el

tiempo. Esta transferencia genética queda en segundo plano frente a la abrumadora cantidad de hábitos que se transfieren verticalmente con aprendizaje-enseñanza en tiempo real, cotidianamente, entre generaciones como una *temporalidad histórica*, la que evade la desaparición de hábitos ocurrida por la muerte de los individuos, temporalidad que llega hasta el tiempo pretérito en que esos hábitos se generaron y hasta el tiempo futuro en que cada hábito se proyecta como anticipación. Por otro lado, el aprendizaje-enseñanza es también generación y transferencia *colectiva* de hábitos entre individuos que comparten hábitat y tiempo de vida como *temporalidad apropiada*. A partir de estas dos coordenadas temporales de transferencia, histórica y colectiva, el aprendizaje-enseñanza se *oblicua* al verticalizar lo horizontal si se transmiten hábitos entre generaciones conservando los que se generaron, o al horizontalizar lo vertical al modificar hábitos transmitidos generacionalmente; la absoluta verticalidad es la genética y la absoluta horizontalidad es la presente generación de hábitos concretos. La oblicuidad temporal tiene presentación múltiple, los hábitos aprendidos-enseñados son cada vez más horizontales o cada vez más verticales, y esa múltiple temporalidad de los hábitos es la temporalización del habitar que se concreta en cada colectivo de personas que convive de hábitos aprendidos-enseñados. La acumulación reproductiva de hábitos concretos consiste en la presentación temporalizada concreta de: sensibilidades, contenidos cognitivos, actitudes, actos, cosas, disposiciones, técnicas, conocimientos. Pero la transferencia tiene su grado de espacialización a partir de desarrollarse entre personas concretas, sin embargo, también se puede desarrollar entre colectivos e incluso entre sociedades territorializadas ampliando la espacialidad. La transferencia temporal-espacial de hábitos consiste en el hábito de *educación*. La educación es temporalización de la humanidad constituida por la fijación de permanencias y apertura de recepciones en todo el super-complejo de hábitos del habitar, pero su vértebra está en genética-subsistencia-aprehensión-imitación-aprendizaje-enseñanza que sintetizan los hábitos ya vistos hasta ahora; la educación no es tendencia abstracta o metafísica, es actualidad pura de su ejercicio, es *todo* lo que forma a las personas. La educación inicia desde las aprehensiones previas al nacimiento que individualizan y predeterminan la corporalidad, pero todo bebé llega a una red de hábitos preexistentes con los que se va a educar mediante la imitación y aprendizaje constituyendo posteriormente la formalidad de los hábitos intensificados del habitar en cada individuo hasta formalizar propiamente a la persona. La educación es reunión de hábitos y experiencias formativas que refieran a la conexión del cuerpo con ulteriores temporalidades y espacialidades, la educación es la forma concreta de la proyección histórica fundamental del habitar, y así, la educación también es intensificación, esa misma intensificación que lleva los hábitos al habitar, lleva la pulsión al deseo, la cognición a la sensibilidad, el impulso al poder, el humano a persona; pero su intensificación propia es sobre la absoluta determinación a subsistir a la que se sobrepone como *la absoluta auto-determinación de habitar*, y así, la verticalidad de la genética que atraviesa el continuum será subpuesta por debajo de la propia determinación del habitar en la reunión de sus hábitos; esta

determinación se puede seguir históricamente con declaraciones del tipo “la naturaleza humana es «x»”, declaración que depende de determinadas formalizaciones colectivas de la sensibilidad. El habitar formaliza todos los hábitos con la educación y se manipulan guiados por un conjunto de determinaciones humanas multiplicadas: la absoluta autodeterminación a subsistir ya no es solo “la subsistencia de la vida” sino, “la subsistencia de nuestros hábitos”. La absoluta determinación a subsistir permanece en una temporalidad máxima que inclusive el habitar ha llegado a modificar, teniendo de entre sus determinaciones la de hacer subsistir hábitos nuestros hasta de forma genética, es decir, con manipulación genética, cosa que se ha posibilitado históricamente en la educación. En eso consiste la frecuencia e intensificación de hábitos que es habitar, en que la inconcebible acumulación de ellos hace que sus características esenciales se diluyan en un modo de ser especial que tienen en el hábito su base pero que le excede donde la educación es el hábito más intensificante por ser formalización temporal pura. La educación dentro del habitar se instala como base de cualquier otro hábito y es lo que hace que el habitar sea una realidad sobrepuesta al hábito, que va a determinar ella misma su propio modo de desarrollo. *La educación es absoluta autodeterminación de la humanidad, la forma de vida que históricamente forma su propia vida.* La educación es la mera permanencia y recepción humanas que fundamentalmente proyectada, consiste en configurar el tiempo del habitar; la educación no se adquiere, brinda, pierde, pervierte o alguna otra cosa que la represente como algo externo a la persona, la educación es toda reunión de personas, “nadie educa a nadie, nadie se educa a sí mismo, las personas se educan entre sí con la mediación del mundo” descubre Paulo Freire, y la única forma de no tener educación es no habitando. La educación atraviesa la humanidad en todas sus dimensiones, temporalmente es intensificación de la permanencia-recepción desarrollada por desde las corporizaciones arcaicas iniciales del continuum, pero corporalmente la educación inicia en la misma concepción cuando las células sexuales *se fusionan recibándose mutuamente en sus cuerpos* siendo concreciones celulares de las mismas personas que les producen y que se unen singularmente; los procesos genéticos celulares de la corporalidad proyectada una dentro de la otra es la condición de posibilidad de la educación en el habitar que formará efectiva y permanentemente a las personas. Con esto ya podemos cerrar este tema.

En función de los hábitos vertebrales, la aprehensión y su sobrepuesta educación es la forma básica del respeto en la persona.

El cuerpo humano se forma para habitar, desde la aprehensión prenatal se posibilita corporal-cognitivamente la imitación y el aprendizaje hasta dar con la enseñanza, concretando así el hábito intensificado de educación; la educación es la intensificación de la subsistencia. *La temporalización del habitar está en la permanencia y nueva recepción de cambios con el ejercicio de la educación que proyecta temporalidades múltiples en la corporalidad humana con las experiencias aprehendidas o imitadas, pero mayormente con los hábitos aprendidos-enseñados temporalmente*

formalizando la sexualidad, sensibilidad y poder, con el hábito insumo básico de la memoria sobreponiéndose a la organicidad habitual del cuerpo, lo que forma la persona.

La historicidad de la humanidad está en el habitar y no solo en su formación habitual.

Para conectar el concepto de habitar con discursividades circulantes respecto al hábito de “educación” aparecen discursos sobre ese enunciado, así como con “pedagogía” que se han regulado predominantemente con los enunciados “escuela”, “conocimientos-aptitudes” y “competencias”.

4.3.- Límite: No-habitar

El hábito se ha señalado como una posibilidad de relación dentro de muchas posibles y, por consiguiente, habitar es posibilidad dentro de la posibilidad del hábito con lo que en este tema vamos a ingresar a la forma en que *puede no llegar a ocurrir*. Hay que empezar por decir que el mero acontecimiento de la muerte no es el límite del habitar, por supuesto que quien habita deja de hacerlo al morir, pero el habitar no es del individuo sino de la humanidad que persiste por encima de una muerte, de algunas o de muchas. De esto el *límite máximo extremo* más evidente está en el panorama hipotético de la destrucción del planeta por eventos súper planetarios como la colisión con asteroides o la implosión solar o galáctica, este límite máximo destruiría el habitar terrestre en su totalidad. Pero aquí que estamos describiendo el habitar más concentrado con la humanidad, el límite máximo no solo es posible por causas externas y agentivas super-planetarias, sino que la destrucción de todos los seres humanos es posibilidad de ellos mismos cuando desde su habitar han creado mecanismos de destrucción masiva tales como bombas atómicas, armas biológicas o incluso la destrucción del equilibrio ambiental. El habitar humano ha creado su *límite máximo propio* en que, sin embargo, es posible que algunas especies animales como las cucarachas puedan subsistir a dichos eventos con lo que el habitar de la vida tiene todavía posibilidades. Pero estos límites máximos son la posibilidad de su destrucción a partir de su pleno acontecimiento, entonces, hay que plantearnos en el panorama de que el habitar no llegue a plenitud sin interferencias externas, la posibilidad de encontrar un *límite* de realización que se descubre respondiendo la siguiente pregunta: ¿todo ser humano que ha vivido en la tierra ha habitado? Y adelantamos que no, ni mediando la “vida”, ni por ser “natural”, ni por algún hábito ponderado mucosamente, ni por la defeción del “hombre”, ni estableciendo otra causa metafísica; ningún acto es natural o esencial al mismo tiempo que ninguno es antinatural o inesencial, una vez llegado a habitar, todo acto se suma o se resta de él sin que este desaparezca, y todo habitar es habitar sin menos ni más; la preparación del cuerpo humano a habitar reuniendo los hábitos esenciales de sensorialidad, cognición,

impulsividad y aprehensión es condición de su acontecimiento pero vamos a decir que no es suficiente.

No todo ser humano que vive ha habitado como si fuera una actividad natural biológica ensimismada. Existen individuos humanos que viviendo no han adoptado el habitar como su forma de vida y la causa es que desde su muy temprana infancia han padecido un *aislamiento forzado*¹⁴² manteniendo solo sus hábitos orgánicos, vida biológica, lo que implica no tener relaciones efectivas con algún colectivo de personas. Existe el registro menor a un centenar de casos de asilamiento infantil forzado en el curso de dos siglos llamados “niños ferales”, los cuales han sido motivo de mitificaciones, espectáculos, debate social y unos pocos han sido sometidos al estudio científico al involucrarse alguna persona de ciencia en el caso.

Probablemente el más estudiado era el de Genie Wiley, una niña de trece años encontrada en el año 1970 en California, que había sido encerrada en la casa de su padre y privada de cualquier contacto con otras personas incluso con los familiares. Los médicos que la inspeccionaron no comprobaron ninguna desviación de la norma en cuanto a sus posibilidades físicas, así como a sus capacidades cognitivas. A pesar de ello, después de un proceso de adiestramiento lingüístico intensivo, Genie solo logró alcanzar un nivel del lenguaje de un niño de dos años, lo que en el desarrollo de la lengua infantil corresponde a la fase protolingüística.¹⁴³

Podemos decir que los niños aislados no desarrollaron un habitar aun cuando se les insertó en ambientes de educación intensiva, relaciones intersubjetivas, aprehensión de experiencias y actuación libre, aunque controlada; siendo provistos de techo, vestido, calzado, herramientas para comer y desempeñarse, requirieron hasta los últimos días del cuidado de más personas en diferentes espacios asistenciales.

Genie daba pena. Como casi nunca había llevado ropa, no reaccionaba a la temperatura, fuese frío o calor. Nunca había comido nada sólido, por lo que no sabía masticar y le costaba mucho tragar. Por haber estado tanto tiempo atada a la «silla-orinal», Genie no tenía fuerza en las piernas, por lo que no podía correr, subir escaleras, agacharse..., de hecho, solo podía andar y con mucha dificultad. Como

¹⁴² “El más conocido de tales casos es el de Víctor, el “niño salvaje de Aveyron” (Itard, 1962). Además, han habido estudios de niños criados dentro de los confines de vida institucional (e.g. Spitz, 1949; Dennis and Najarian, 1957; Clarke and Clarke, 1960), y niños cuyo aislamiento ha sido asociado con pérdida sensitiva congénita o adquirida (e.g., Howe and Hall, 1903; Dahl, 1965; Fraiberg and Freedman, 1964). Aun otra categoría es aquella en que el aislamiento de los niños resulta del deliberado esfuerzo de mantenerlos alejados de relaciones sociales normales (Von Feuerbach, 1833; Mason, 1942; Davis, 1940, 1947; Freedman and Brown 1968; Koluchova, 1972).” Fromkin, Victoria et al. *The development of language in Genie: a case of language acquisition beyond the “critical period”*. Brain and language I. Academic Press. 1974. p. 82

¹⁴³ Zmeskalová, Gabriela. *Protolenguaje infantil: Estudio de las características protolingüísticas en los niños hispanohablantes*. Tesis de Maestría. Universidad Masaryk. 2008. p. 24

nunca había mirado a una distancia mayor de tres metros, tenía gran dificultad para enfocar a mayores distancias. Como le pegaban por hacer ruido, había aprendido a suprimir cualquier tipo de vocalización. Sufrió malnutrición, pesaba solo 59 libras y medía solo 54 pulgadas. Padecía enuresis y encopresis, tenía el pelo descuidado y estropeado, salivaba copiosamente y escupía sobre cualquier cosa que tuviese a mano. Carecía de socialización alguna, era primitiva y casi inhumana.¹⁴⁴

Para el habitar, el aislamiento forzado infantil significa el corte tajante de relaciones humanas, se niega la colectividad esencial del habitar y se imposibilita absolutamente la intensificación de hábitos, pudiendo solo desarrollar algunos pocos más básicos para sostener la vida individual: desaparece la posibilidad de sensibilidad, de voluntad, de aprendizaje, pero permanecen orgánicos la sensorialidad, la impulsividad y la aprehensión, son irrenunciables. Los niños ferales no habitan, como eventos de aislamiento infantil forzado constituyen el ejemplo concreto del límite que una vez sobrepasado es imposible regresar a él, pues posterior a su aislamiento se les mantuvo en entornos socialmente estables con estimulación, enseñanza y cuidado, los hábitos que lograron internalizar fueron estrictamente funcionales para interactuar con sus asistentes en todo momento de su vida, sin lograr una independencia de ellos; *el límite del habitar como no-habitar es el corte de relaciones, aislamiento negador de colectividad, no hay persona.*

Pero el aislamiento no es una región supra-humana que acecha desde un exterior, sino que surge como actitud dentro del mismo habitar, es una actuación. El caso de Genie es el extremo *aislamiento total* que niega el habitar, pero no la vida; en otros casos documentados donde resalta el niño salvaje de Aveyron o el de las niñas lobo Amala y Kamala, fueron aislados de colectividad humana, pero se mantuvieron vivos en un ambiente natural donde apropiaron hábitos animales en su corporalidad; aquí el acto de aislamiento se concreta como *abandono* como el corte de relaciones colectivas humanas. El aislamiento total y el de abandono hacen identificar que los elementos esenciales iniciales del habitar es la permanencia de relaciones y la permanencia en colectividad que si desaparecen no termina la vida ni tampoco la humanidad. La vida como estado general aterrizado en un individuo se mantiene solo con el sostenimiento vital de hábitos orgánicos, y la humanidad como corporalidad predispuesta a habitar es tan poderosa que ante la ausencia de habitar arraiga otros hábitos posibilitando la vida, de tal manera que aquí se ejemplifica que las absolutas determinaciones a conservarse y a subsistir del cuerpo anteceden al individuo y lo empujan a quedarse en esa realidad inicial del simplemente vivir. Los actos de aislamiento y abandono ponen en *contradicción* a la disposición a habitar que no se cumple con el ímpetu de vivir que sí se cumple, correspondientemente la intensificación del habitar por medio del poder lleva a la humanidad a

¹⁴⁴ Moñivas Lázaro, Agustín. *Genie: La niña salvaje. El experimento prohibido (un caso de maltrato familiar y profesional)*. E. U. Trabajo Social. Universidad Complutense. Madrid. 2002. P. 224

contradecir los hábitos orgánicos que le constituyen y anteceden. Entonces, realizar habitar es llegar a una región desde la base de la vida, pero si se corta, se configura una región exterior a sí que es el *no-habitar* y está dentro de la vida, él surge del habitar mismo como corte de relaciones preestablecidas vitalmente y formadas prenatalmente. El habitar genera su propio límite de realización que no niega la vida, pero establece una línea divisoria entre su positividad y negatividad que en el caso del aislamiento total es una línea tajante de no regreso, es decir que un cuerpo humano vivo, o habita, o no habita; el habitar es positivo o negativo y una vez instalado en uno no se puede ir al otro. Los cuerpos humanos que viven pero no habitan son los niños ferales, documentados algunos casos pasados, pero son realidad persistente en el mundo, y bien, cuantitativamente representan una porción absolutamente minúscula en comparación a la de personas que sí habitan. La región del habitar intransitivo está rodeada por una franja de no-habitar sumamente delgada apenas visible en comparación, que todavía es vida y habitar transitivo. El no-habitar es una región posible solo para los neonatos humanos, pues una vez que la persona se forma con la intensificación de hábitos simplemente no puede dejar nunca de habitar y esto significa *la plenitud del habitar, pudiendo ser positiva o negativa*. El habitar consiste en relaciones super-complejas e intensificadas, mientras que el no-habitar consiste en el corte de relaciones oblicuas, pues el aislamiento absoluto de toda relación es imposible en la región tiempo-material en que se halla la vida sea el planeta tierra. El no-habitar como corte de relaciones oblicuas consiste específicamente en el ingreso de una relación vertical de dominio en un cuerpo que le arroja a un horizonte de relaciones horizontales de pasividad donde la organicidad intentará permanentemente oblicuarlas, pero si el devenir que recibe es mayormente vertical, la organicidad apenas alcanza a mantener la vida desarrollando algunos hábitos, pero jamás podrá intensificarlos por sí sola. Aislamiento y abandono son absolutos cortes de relaciones oblicuas humanas, pero que vienen de habitar pues el feto habitó con su madre alrededor de 40 semanas, y es una serie de actos dentro del habitar los que arrojan al neonato al no-habitar. El aislamiento forzado se mantiene por los actos y actitudes de una o varias personas, y en el abandono es solo un acto del que podemos destacar dos formas evidentes, una es la del acto voluntario de abandonar o, de forma involuntaria, en el hipotético caso que la madre muera en un paraje lejano al dar a luz y el bebé sea abandonado sin voluntad de por medio, situación que surge también del habitar que supone siempre ser colectivo y el parto en solitario resulta caso excepcionalísimo. Esto quiere decir que el no-habitar está generado por el mismo habitar en el desarrollo directo o indirecto de actos que arrojan un cuerpo al no-habitar. Al no-habitar se llega a través de los hábitos del habitar, en la actuación de personas concretas sobre cuerpos humanos vivos. Entonces, *el aislamiento y el abandono son des-habituaciones impresas en los cuerpos por actos desde el habitar que abren la visualización del no-habitar como una realidad negativa efectiva, como corte de relaciones oblicuas por el ejercicio de una vertical agentividad para quedar en la pura pasiva horizontalidad*.

Llegar a habitar o al no-habitar es posibilidad con plenitud de realidad habilitada solo para la infancia humana, y llegar a una u otra está dentro del mismo habitar previo a los cuerpos nuevos: el habitar se realiza con el desarrollo de relaciones oblicuas en una colectividad para intensificar los hábitos predispuestos prenatalmente y el no-habitar se realiza con actos directos o indirectos que agentivamente arrojan el nuevo cuerpo a pasividad cortándole sus relaciones. Esto quiere decir que los actos de abandono o aislamiento *inyectan* no-habitar en el cuerpo neonato de forma plena, pero si se inyecta no-habitar en personas que ya habitan no puede llegar a plenitud pues prevalece el habitar, entonces el no-habitar se diluye; pero en una realidad en que es convocado regularmente desde su marginalidad e inyectado dentro del habitar, resulta que el no-habitar se mantiene *infestando* por dentro al habitar y desde dentro del habitar. Como el no-habitar no es externo al habitar, sino que lo infesta, no lo podría dominar completamente porque si no ambos desaparecerían. El no-habitar se inyecta por actos que se dirigen por voluntades agentivas buscando la pasividad del cuerpo y el corte de sus relaciones, por lo que la configuración de sensibilidad que precede estos actos se formaliza desde una auto-asunción de agente frente a una suposición de pasividad en un cuerpo otro que es pleno de actividad. Así, los actos inyectantes de no-habitar *son siempre un ejercicio de poder agentivo sobre otro cuerpo*, habilitado por el habitar en la intensificación de hábitos por el mismo poder, desde una sensibilidad que se configura sobreponiendo la relación agente-paciente a la de la relación oblicua, una sensibilidad que desconoce el hábito y se formaliza con relaciones ajenas a este, las de dominio y pasividad; sin embargo, la relación agente-paciente solo aparece en el momento del acto inyectante de no-habitar, la relación oblicua puebla la realidad del hábito y del habitar por lo que la persona que se asume agente puede por oblicuidad bajar hasta su pasividad y la persona configurada como paciente por el mismo agente puede por oblicuidad subir hasta su agentividad, cosa que solo está negada para los neonatos en que el no-habitar se vuelve pleno. Así, podemos encontrar multitud de actos desde el habitar que convocan e inyectan el no-habitar de diferentes formas concretas, reconociendo en ellas el modelo común en que aparece la agentividad arrojando un cuerpo a pasividad que corta relaciones por medio de ejercicios de poder, voluntad y sensibilidades formalizadas con la relación agente-paciente. Vamos a considerar algunos actos que consisten en inyectar no-habitar en los hábitos esenciales del habitar partiendo de que el no-habitar está en la persona que ejerce directa o indirectamente el poder a través de una sensibilidad formalizada por el “dominio” desde la relación de agente-paciente.

El acto que inyecta no-habitar directamente *en el cuerpo* es la *agresión física* que busca vulnerar el nodo en que se establecen ciertas relaciones, como ejemplos están la fracturación, mutilación, tortura, inoculación de enfermedad, el secuestro, desaparición forzada o una especialmente machista como la esterilización forzada de mujeres, pero el extremo evidente de este acto es el asesinato. La muerte a secas no inyecta no-habitar porque esta puede ocurrir con múltiples causas desde la simple pérdida de vitalidad del cuerpo sea “muerte natural”, o la muerte accidental por estar

en el momento preciso de un evento que sobrepase la resistencia del cuerpo. Si la muerte es un evento que forzosamente ha de ocurrir a cada persona, el asesinato sí inyecta no-habitar pues este corte absoluto de relaciones del cuerpo que arroja a la plena pasividad viene de un acto voluntario con intencionalidad de terminar dichas relaciones; la diferencia entre muerte y asesinato es la voluntad venida desde el habitar para el segundo. El asesinato no solo tiene la forma personal de un individuo matando a otro, sino también es múltiple, variables cantidades matando a otras variables cantidades, o bien, matándose entre sí. El asesinato es el acto más directo de no-habitar que no solo consiste en quitar vida a los cuerpos sino *cortar fácticamente las relaciones del habitar que están alrededor de esos cuerpos*, de tal manera, que es común pensar que una persona que enfrenta a su asesino lo que diga para intentar sensibilizar es “tengo hijos”, esa frase advierte de las relaciones que serían cortadas por el acto asesino. Homicidio, feminicidio, genocidio, ecocidio son formas ya operantes en la actualidad de inyecciones de no-habitar por asesinato que resultan en la *muerte* del cuerpo cortando todas sus posibles relaciones, las demás formas mencionadas anteriormente cortan parcialmente las relaciones del cuerpo en diferentes formas de *aislamiento*.

El acto que inyecta no-habitar en el cuerpo a través de su hábito de *sensibilidad* es la *perversión de relaciones* a través de la información. Si la formación de la persona está desde la recepción de experiencias de las que aprende, la *in-formación* consiste en la inyección de experiencias prefiguradas para formar dirigidamente la persona pervirtiendo sus relaciones. La in-formación es todo dato y evento lanzado por cualquier acto hacia una persona que no puede sino aprehenderlo, la voluntad in-formante busca configurar la sensibilidad de la persona para que tienda a ciertas relaciones y no otras, y así, configurar su voluntad, sus actos y su actuación frente a otros. La forma más evidente de perversión de sensibilidad es la *ignorancia* que consiste tanto en el poco contenido cognitivo como en el estado pervertido del contenido que se transfiera a la persona, la que ya no atiende a relaciones fácticas sino las figuradas previamente por otras personas por lo que se involucra también aquí el acto de *manipulación*, y otras formas pueden ser la mentira, el chantaje, la difamación. El no-habitar se invoca aquí en pervertir la sensibilidad por medio de in-formaciones que manipulan las relaciones de la persona, a cortar unas y desarrollar otras, resultando en actuaciones aisladas y desvinculadas del colectivo al que pertenece; por ejemplo, el patriarcado moderno consiste principalmente en in-formaciones de sensibilidad que es lo que posibilita su desenlace en actitudes machistas con actos violento.

El acto que inyecta no-habitar en el cuerpo a través de su hábito de *poder* es la *imposición de actos* a partir del dominio del cuerpo. La dominación se consigue a través de actos ya identificados como la agresión o manipulación, pero posterior a esto la persona desarrollará los actos que se le impongan sea por coerción o por ignorancia, es decir, voluntariamente o no. Llegar a este punto revela una acumulación considerable de poder en quien o quienes están dirigiendo la imposición,

con lo que la formalización cognitiva de su sensibilidad en “dominio” se vuelve realidad. Las formas más evidentes de imposición es el acoso, abuso, violación, extorsión, invasión, colonización, miseria, explotación sexual o laboral y su extremo en el esclavismo. El no-habitar se invoca aquí para limitar los actos de las personas y que más bien efectúen otros actos decididos por una voluntad externa, aislándolos de sus propias voluntades.

El acto que inyecta no-habitar en el cuerpo a través de su hábito de *educación* es la *reclusión de experiencias* a partir de la exclusión del cuerpo. Actos que ejercen poder para apartar personas de otras, de sus territorios, de ciertas prácticas, resulta en cortar la transmisión de hábitos y recluirlas a un número determinado de experiencias, aislando sus posibilidades de aprender y enseñar. Las formas más evidentes de reclusión es el propio presidio, la discriminación, segregación, desplazamiento forzado, desterramiento, indigencia. El no-habitar se invoca aquí para limitar las experiencias de las personas, formando colateralmente una sensibilidad de marginado, pero se dirige principalmente a aislar de experiencias y relaciones.

Cualquiera de los actos inyectantes de no-habitar descritos aquí se materializan en forma de estrés fisiológico y tensión cognitiva-emocional que se sobreponen a cualquier hábito orgánico, acelerando pulso cardíaco y respiración, así como la liberación masiva de glucocorticoides, y se sobreponen a cualquier contenido cognitivo generando angustias, traumas, miedos, ansiedad, alteración de la percepción. El estrés genera anticipaciones espontáneas del cuerpo, no relacionadas con su propio devenir sino con el generado externamente y estas anticipaciones contribuyen en una deformación de la persona que desarrolla actos como anticipaciones aisladas, es decir que, la inyección de no-habitar deforma a la persona aislando su actuación y la *ensimisma*, la inyección de no-habitar es la formación efectiva y real de un *sí-mismo* en tanto persona aislada-ensimismada. Esta figura del sí-mismo es la que tanto opera idealizadamente en el discurso contemporáneo alrededor de “habitar”. *La inyección de no-habitar cuando no mata el cuerpo, deforma fisiológica y cognitivamente a las personas ensimismándolas desde una digresión formalizante de la sensibilidad agentiva alrededor del “dominio”*. El acto que prevalece por encima de todos los demás en su inyección de no-habitar es el dominio del cuerpo de un neonato a cortarle toda relación en el extremo caso de los niños ferales, aquí se conjuntan y operan los actos de imposición, reclusión, manipulación e ignorancia para un aislamiento extremo que inyecta no-habitar a tal grado que lo vuelve realidad plena, el niño feral es el pleno y exacto *sí-mismo*, padecer esto es peor incluso que el asesinato pues la muerte finalmente ha de sobrevenir, pero el cuerpo predispuesto a habitar y que no llega a hacerlo es el *extremo desgarramiento del habitar, el pleno no-habitar*.

Entonces ya tenemos aquí magnitud de los tres límites de habitar: el posible límite máximo extremo de destrucción del planeta y toda la vida, el posible límite máximo propio del habitar humano en la autodestrucción por sus medios, y el no-habitar como límite efectivo del cuerpo humano a vivir

ensimismado sin habitar, que permanece invocado e inyectado dentro del habitar por actos agentivos intersubjetivos. Es evidente que los tres límites son destrucciones, pero solo la tercera es real y depende del mismo habitar. El no-habitar se inyecta de una persona a otra mediante actos agentivos efectivos, es el punto de partida para la formalización digresiva de la sensibilidad por un contenido cognitivo de relación de dominio en agente/paciente, y este contenido cognitivo no es espontáneo ni “natural del hombre”, depende de la intensificación de la sensibilidad en esa dirección y aunque el desarrollo del habitar consiste en relaciones oblicuas super-complejizadas, las relaciones agente/paciente destructivas sí aparecen en el devenir tempo-material como la destrucción por fenómenos naturales de huracanes, incendios, relámpagos, temblores, maremotos, así como la aprehensión de acciones depredantes entre animales y también con la humanidad. *La digresión de la sensibilidad ocurre en el ingreso cognitivo de la relación agente-paciente y es digresión pues la corporalidad viva se constituye de relaciones oblicuas.*

La digresión de la sensibilidad no es el automático detonador de actos inyectantes de no-habitar, su desenlace volitivo y actual de interferir en otro cuerpo está compuesto de muchos más contenidos cognitivos donde la digresión es factor inicial pero esto es así, vamos a reconocer, porque *ella es también condición cognitiva de posibilidad para que el habitar sea habitar, pues si la oblicuidad se mantiene invariable en su punto medio configurando una sensibilidad tibia y mediana, el poder no puede ser un intensificador tal que sobreponga su ejercicio por encima de la conservación o de la subsistencia.* Entonces, la digresión de la sensibilidad no es el genio malo, sino el catalizador que puede resultar en que el habitar redireccione o contraponga al hábito resultando hasta el extremo de la actuación negativa. Resulta claro entonces que la sensibilidad no-digresiva es precisamente la que se compone con elementos cognitivos de relación oblicua, que es el tipo de relación que constituye al hábito y por el que el habitar llega a ser, así, desde la concepción sexual, el nuevo cuerpo se desarrolla en sus propios hábitos sin ser agente de su crecimiento pues lo hace dentro de una mujer que lo alimenta y resguarda, pero tampoco es paciente de su crecimiento pues lo que le aporta su madre no es suficiente para completar su desarrollo que requiere su propio movimiento y aprehensión de experiencias, y esto es así porque el cuerpo está vertebrado con los hábitos de decencia-cuidado-dignidad-respeto los que le son principios y la mera forma de su actuación, y con base en la vertebralidad podríamos traer a cuenta múltiples experiencias de oblicuidad desarrolladas desde posterior al nacimiento y hasta la muerte. La vertebralidad es base para que el habitar ingrese la relación de agente/paciente; el no-habitar es cuantitativamente minúsculo como realidad plena y su inyección se presenta en actos, no atraviesa el continuum del hábito ni es un hábito intensificado común en la humanidad, el no-habitar se forma en el habitar mismo y no compite con él pues se aplica en cuerpos, personas y actos concretos pero no constituye realidad en sí-mismo sino que se alumbra hasta que se ejerce el poder en su dirección. No es un hábito constituyente del habitar sino una forma específica y personalista de operación que se impone de un cuerpo a otro como el ejercicio

de dominio: la educación excluyente, la reclusión del poder, la in-formación de sensibilidad y la agresión del cuerpo, operado todo desde la digresión de la sensibilidad del auto-asumido agente. Cada acto inyectante supone negar los hábitos vertebrales de la persona en que se ejerce el poder sobreponiéndose a la forma oblicua de relación intersubjetiva que constituye al habitar, el dominio se sobrepone a la oblicuidad porque esta precede al dominio, y la oblicuidad no se sobrepone al dominio como si hubiera una igualdad cualitativa, sino que el acto dominante una vez terminado regresa a la oblicuidad pues es ésta la estabilidad del habitar donde se forman contenidos cognitivos que después serán hábitos que sí atraviesan y constituyen la misma experiencia de vida desde la concepción, es decir, si una persona inyecta no-habitar a otras personas, tras esto, regresa con un colectivo de personas entre las cuales tales inyecciones no ocurren sino que se tratan con vertebralidad. Entonces, dar con la *sensibilidad digresiva* como fundamento del no-habitar revela la *sensibilidad vertebral* que es la que participa inicialmente en la formación de personas en el habitar; indagar la superficie negativa del habitar nos permite identificar los *hábitos vertebrales* sobre los cuales el no-habitar se sobrepone.

Desde el primer momento en que se concibe el nuevo cuerpo entra a su propio devenir y se desarrolla en función de sus propios hábitos, recibe y contrae cambios, sin embargo, en ese primer momento también comparte corporalidad con su madre, por lo que el devenir es colectivo, de ambos. El cuerpo en gestación contrae lo que recibe, no es posible recibir más de lo que en efecto recibe y no es posible que actúe de forma mayor a la que su corporalidad es, él solo responde a los cambios recibidos y una vez nacido responde a estímulos de forma propia en una *decencia* que guía su crecimiento y aprendizaje configurando una sensibilidad apropiada a su propia experiencia en el colectivo que lo recibe y al que pertenece, y todo esto es lo mismo para el cuerpo de la madre que actúa decentemente en relación al feto recibiendo lo que este le da, su decencia está por encima de su sensibilidad personal que por mucha que sea la incomodidad o alteración corporal que padece en el embarazo, y aunque eso provoque sufrimiento mental, dolor corporal o incluso ponga en peligro su vida, el cuerpo decentemente recibe los cambios sin decidir nunca en claudicar el proceso. El bebé nace y se apropia del mundo de forma decente pues tiene los hábitos que tiene, al tiempo que recibe el devenir que recibe. Ese mundo configurado en las posibilidades históricas de la humanidad presente es configuración de decencias de forma colectiva en el hábito de *cultura*. La decencia es corporal, por lo que la agresión física es el acto más indecente que inyecta no-habitar.

Desde la misma concepción sexual, el nuevo cuerpo está sujeto decentemente de su propio devenir que comparte con su madre a través en relaciones que no pueden sino alterar a uno y a la otra, los que no se ponen en peligro ni tampoco se desvinculan de su relación. Una relación activa equilibrada que en último término los mantiene íntegros se desarrolla durante la gestación, alumbramiento y postparto, puerperio para la madre y adaptación extrauterina del bebé. Los cuerpos que comparten

corporalidad en el embarazo vienen del hábito y en su organicidad establecen ya relaciones oblicuas de transmisión de sustancias en las que los dos se aseguran la vida, evidentemente la madre da alimentación al bebé nutriendo la placenta, pero el bebé puede aportar células regenerativas para la madre si ésta tiene alguna afección; este cúmulo de agitaciones conjuntas resultan en un pleno *cuidado* entre bebé y madre. Alrededor de ellos hay una red de cuidados gradual que configura el hábito de *solidaridad*, como las actuaciones interrelacionadas entre las personas que co-pertenecen habitando. La perversión de relaciones que in-forma a los cuerpos es la negación del cuidado y solidaridad que inyecta no-habitar.

Cuando el feto cuidado empieza a desarrollar decentemente sus propios movimientos, empieza a ejercer impulsos desde su propia sensorialidad para llegar a participar en su propio nacimiento, de cualquier manera, pero lo hace suyo; su actuación es su *dignidad* como el ejercicio de las propias capacidades de cada cuerpo en colectividad. El bebé nace y llegará a moverse por sus propios medios y tendrá sus propias experiencias en función de su progresiva espacialización, él mismo se hace merecedor de su desarrollo y nadie puede disfrutar o padecer en su lugar, su propio devenir es el que él mismo se va forjando a partir de los cuidados que recibe por encima o por debajo de su decencia. Su trayecto a habitar, su crecimiento, se inserta en una red de dignidades entre las personas que le rodean y el colectivo o sociedad en que se instalan, la dignidad se configura colectivamente en el hábito de *justicia*. La imposición de actos que terminan en dominación del cuerpo es la negación de dignidad que inyecta no-habitar.

El feto recibe decentemente su devenir, cuida siendo cuidado, y hace lo que es digno, no más ni menos; su aprehendizaje llega hasta donde su sensorialidad llega y va a fijar en la memoria aquellas experiencias que atiende directamente. Un cúmulo de respectividades se tejen en el nuevo cuerpo que se concretan como *respeto* al atender lo que es digno dejando ser cada experiencia lo que es. El bebé aprende hábitos, los combina y genera curiosidad como anticipación fijada, llega a impulsarse yendo a cada rincón y toma cada objeto, experimenta, pone atención en cada estímulo y solo posteriormente generará una sensibilidad en función de los hábitos generados y los que se le han enseñado para tender respectividad a ciertas experiencias y no otras. Su trayecto a habitar, su crecimiento, se inserta en una red de respetos entre las personas que le rodean y el colectivo o sociedad en que se instalan, el respeto se configura colectivamente en el hábito de *responsabilidad*. El bebé tiene una actuación respetuosa en su trayecto hacia habitar, pero esta se reconfigura según las responsabilidades que se tejen en torno a él. La reclusión del cuerpo con la que se le excluye de su propia respectividad es la negación del respeto que inyecta no-habitar.

Los hábitos *vertebrales* que son la mera forma de toda actuación, la que siempre es relacional entre corporalidades desde la experiencia prenatal; el vientre materno resiste a cualquier ingreso de perturbaciones, aun las que vengan del ambiente más estresante por lo que el ámbito prenatal es

experiencia pura de oblicuidad. Por encima de la multitud de casos o situaciones en que se pueden poner en peligro actual la madre, el bebé o ambos, es mayor la tendencia sólida y regular de decencia-cuidado-dignidad-respeto orgánico entre ellos porque es fundamental relación entre cuerpos y no entre voluntades, pero posteriormente, con el desarrollo del habitar histórico e intersubjetivo la vertebralidad también se intensifica histórica e intersubjetivamente como cultura-solidaridad-justicia-responsabilidad. Entonces, la negación del habitar en actos agentivos concretos acontece posteriormente a la experiencia de oblicuidad que sucede plenamente en el vientre materno, y esta experiencia se formaliza en vertebralidad social-histórica, desde donde toda persona actúa y eventualmente algunas le niegan vertebralidad a otras en sus actos pero actuando con la propia. Esto es así, porque el padre que agrade-informa-domina-recluye a Genie, finalmente estaba actuando en función de su decencia formalizada en la sensibilidad, por encima de su corporalidad; en esto podemos hacer una comparación en que el padre actuaba en función del respeto a su propia sensibilidad ya intuible como patriarcal-machista, donde de todo ello, lo que reluce más es una máxima y excesiva dignidad en el propio ejercicio por encima del cuerpo de su hija, entonces, en la perspectiva de Genie, recibió sólo actos in-decentes, desembocando en des-cuidados máximos pero apenas oblicuos que no le mataron en seguida sino que le mantuvieron con vida, derivando esto, en plena indignidad al dominar el cuerpo por encima de su propia apropiación del devenir, y al final, la mera forma de la reclusión que le excluye de relaciones y colectividad termina por irrespetar máximamente al cuerpo arrojándola al no habitar. Entonces, esta es la consistencia del no-habitar, *una vertebralidad solo del sí-mismo arroja al otro-mismo a una negación de su vertebralidad, se configuran agente y paciente donde la vertebralidad se inclina hacia un lado negando el otro.* Entonces, el no-habitar inyectado por el padre no surge de él mismo, sino de sus relaciones, de los actos ejercidos y padecidos, en donde se debe suponer una serie de experiencias de agentividad previas a su ejercicio agentivo destructor del habitar de su hija, se debe suponer un aislamiento del padre por condiciones históricas y sociales que le llevan a asumir una vertebralidad ensimismada y le permiten arrojar alguien de su colectivo a una visión disminuida. Esto no es para condenar o justificar las actuaciones concretas de los individuos, es para considerar que si hay inyecciones de no-habitar es en una cadena de inyecciones entre personas, que parten de iniciales experiencias de agentividad histórico-socialmente producidas; *ninguna persona actúa en sí-misma, pero sí puede actuar ensimismada.* Aún no podemos describir cómo es que ingresa la agentividad al habitar, pero ya podemos afirmar que es dentro de él mismo pues todo cuerpo viene de una experiencia plena de oblicuidad en el ámbito prenatal y una suficiente oblicuidad en el ámbito post-natal, pues de no ser así, el nuevo cuerpo cae fuera del habitar. La corporalidad humana no es inicialmente hostil, sino que la hostilidad se configura en cada habitar en función de las agentividades que circulan en un ámbito de mayoritaria tendencia oblicua porque se viene del hábito y se vive en el hábito. Hasta aquí no podemos seguir penetrando en el no-habitar, pues esto supone instalarnos de lleno en la

actualidad del habitar, y estamos describiendo su esencialidad-existencialidad en función de los hábitos que lo procesan y concretan en el decurso de la actualidad no en su acontecimiento circunscrito. Lo que hemos logrado es señalar el límite del habitar, para establecer que la humanidad no habita automáticamente por estar viva, sino que exige una relacionalidad vertebral, oblicua, colectiva y permanente, estableciendo ahora sí plenamente la esencialidad de la colectividad. Con esto cerramos este tema.

El cuerpo *vertebral* humano incorpora orgánicamente el cuidado, decencia, dignidad y respeto como la mera forma de su actuación, de sus relaciones; entre los hábitos vertebrales y la intensificación se halla el límite de habitar en que si se inyectan actos del no-habitar se vuelve realidad plena y el cuerpo humano no habita, solo vive. *El límite del habitar es el acto de aislamiento que corta relaciones, brota de él mismo en realidad negativa como no-habitar, que se vuelve pleno en cuerpo nuevos, y si se inyecta en personas les deforma mediante estrés fisiológico y cognitivo; el no-habitar solo se inyecta de una persona a otra por actos agentivos desde una sensibilidad digresiva en formas generales como el dominio de actos, perversión de sensibilidad, exclusión de experiencias y agresión física. El cuerpo vertebral es todo aquel que sencillamente nace vivo.*

La historicidad de la humanidad está en el habitar y no es natural.

Pero ¿no es cierto que hay aislamientos constructivos como la meditación, el ascetismo, el desapego, soledad, escucha, austeridad entre otros? Sí, pero todos ellos ya están en el habitar, son voluntarios y asumidos; son altamente constructivos precisamente, porque al aislarse van al límite del habitar para actuar sobre él, a través de él y pretendidamente más allá de él. El aislamiento posterior al desarrollo pleno de un habitar es constructivo si posteriormente se restablecen las relaciones intersubjetivas, si el aislamiento es permanente, su única posibilidad y eventual realidad es mantener la vida hasta fenecer en absoluta soledad sin poder retroalimentar los productos de su aislamiento.

4.4.- Existencialidad: personificación histórica

Habitar es la frecuencia e intensificación de hábitos y ya describimos su esencialidad irrenunciablemente histórica y colectiva como presentación *material* de cuerpos sexuados que reciben el devenir desde su sensorialidad *posibilitando* su impulso *espacializante* y aprehensión *temporalizante* que, *vertebrados* orgánicamente por decencia-cuidado-dignidad-respeto e históricamente por cultura-solidaridad-justicia-responsabilidad, los cuerpos se *intensifican a configurar su propio devenir* como personas desde su sensibilidad, con el ejercicio del poder y formadas por su educación. Entre los hábitos esenciales y los hábitos vertebrales está la

esencialidad del habitar, que sin embargo no son suficientes para realizar el habitar cuando su *límite* está en el aislamiento que, si se inyecta con actos de dominio en el neonato, puede llegar a no-habitar aunque se mantenga vivo. El habitar tiene esencialidad, pero no esencia; desde el hábito, sus únicas cuatro naturalezas son la de ser corporalidad humana, vertebral, histórico por su conexión material-temporal al devenir y la de ser colectivo, justamente cuando no ocurre este último, el habitar no acontece, aunque sí la vida.

Cuando detectamos que el cuerpo humano aglutina un super-complejo de hábitos de forma incomparable con cualquier otro ser vivo, empezamos a seguir la predisposición a habitar que se cumple en su actualidad concreta y desde ahora por *corporalidad humana* se debe entender el cuerpo vertebral sexuado, sensorial, impulsivo, aprehensivo con cognición protagonista; en la efectividad de las corporalidades humanas que llegan a habitar como personas, identificamos que el ejercicio del poder es todo lo que ellas hacen y la educación es todo lo que las forma, pues bien, en el presente tema vamos a encontrar los hábitos que forman a la persona precisa y concretamente lejos de su límite, por ello es que la existencialidad se encuentra precisamente en la *concreta formación de la persona* que entra en la plena positividad del habitar y no en la humanidad general que tiene posibilidad de no-habitar pero sí vivir. Vamos a entrar pues a los hábitos del habitar que configuran su existencialidad.

El habitar requiere la actuación de su *inauguración* para realizarse positivamente, adquiriendo así *consistencia* y *potencialidad* con lo que efectúa su *materialización* de personas, en las que se desarrollará una *modalidad* concreta de habitar, y reunidas todas las modalidades de habitar se presenta su *supercomplejidad*. La existencialidad es reunión de hábitos fácticos humanos donde se localiza con precisión la formación de la persona que es quien efectivamente habita, esta formación la denominamos como *personificación histórica*, que no se construye por el individuo ni es de su propiedad, sino que la personificación es el conjunto de hábitos vertebrales, esenciales y existenciales intensificados que forman a la persona desde la humanidad colectivizada e histórico-geográficamente determinada, es la tendencia del habitar a formar personas y es hasta que están formadas que pueden ahora sí individualmente determinarse a sí mismas, solo en grado relativo, pues la educación y sensibilidad forman inicialmente a la persona desde los hábitos vertebrales que participan corporalmente sin decisión alguna del individuo, a los que muy posteriormente podrá modificar solo parcialmente en actos específicos.

Esencialidad y existencialidad coinciden en que ambas se desarrollan desde la corporalidad humana, pero su diferencia está en que la esencialidad corresponde mayormente con el cuerpo biológico, mientras que la existencialidad es un conjunto de hábitos desarrollados y transmitidos histórica y socialmente, de tal manera que a partir de aquí veremos la participación determinante de los

colectivos humanos históricos en la formación del habitar en modo intransitivo, es decir, deslocalizado y construido colectivamente.

La historia del habitar humano como corporalidad que ingresa múltiples flujos de devenir y sentidos de revolución da la imagen de un fluido cambiante que puede tender hacia cualquier dirección desde su constitución material y cambiarla constantemente mientras su vitalidad persista, sin embargo, la regularidad de los hábitos esenciales y vertebrales hacen aparecer este fluido cambiante más bien como una esfera latente y estable pues respira, come, duerme, siente, cuida, excreta, se impulsa, aprehende, y de esta, la existencialidad del habitar consiste en los hábitos desarrollados históricamente desde ese cuerpo determinado y regular hacia otros cuerpos, como relaciones entre las esferas que las forman, agrupan, modelan, movilizan, al mismo tiempo que las afectan, transforman, deforman o las destruyen. La existencialidad pone el acento en las relaciones históricas entre corporalidades humanas que forman actualmente a la persona, que es la personificación factual del habitar y que a continuación vamos a construir su descripción.

4.4.1.- Inauguración

El hábito acontece cuando un cambio es inmediato al cuerpo, una obvia pero obligada relación de proximidad antecede su ingreso oblicuo y el consiguiente ingreso del flujo de cambios donde se configura una intermediación vitalizada cada vez más amplia pero correspondiente al cuerpo, con la complejización del hábito se produce la co-pertenencia entre corporalidad viva y ambiente, en lo más mínimo, ser vivo y nicho ecológico como átomo de la complejidad de co-pertenencias entre especies y hábitats, ecosistemas y biósfera, lo que es panorama general del habitar en donde se haya la constitución factual de la corporalidad humana.

Todo cuerpo vivo, celular o pluricelular, está fundamentalmente relacionado con su intermediación de cambios que le afianzan desde su sensorialidad orgánica predispuesta, ni el ambiente de su gestación ni el ambiente en que se desarrolla posterior a su nacimiento son intermediaciones extrañas sino apropiadas desde su co-pertenencia, el ambiente es *su* ambiente formado evolutivamente y arraigado genéticamente; el cuerpo recibe *su* luz, ingiere *su* alimento, recorre *su* espacio, nace y respira *su* aire, será estimulado por *sus* congéneres y él también *los* estimula. Pero siempre hay un grado de pasividad/agentividad en los cambios oblicuos pues el devenir es propio del cuerpo, y éste solo oblicua los cambios del ambiente con la actuación de hábitos, el ambiente ya es suyo desde la herencia genética y está predispuesto orgánicamente a él, apropiándose lo performativamente desarrolla su propio arraigo. Tanto en la concepción como en el nacimiento, el cuerpo vivo *inaugura* su relación ambiental desde los primeros estímulos que recibe y que produce, este hábito de *estímulo* tiene sus bases en la sensación y la pulsión para consistir en cambios recibidos-producidos

pero esperados orgánicamente dentro de la co-pertenencia entre cuerpos y ambiente. El estímulo es el acto inicial de co-pertenencia, es la relación performativa fundamental entre cuerpos en inmediatez y con su inmediatez. Si todo cuerpo vivo es co-perteniente a su ambiente, entonces el horizonte de la vida planetaria es un entorno complejo permanente de estímulos que se producen y reciben en todas direcciones y desde todo lugar donde cada corporalidad es sujeta de algunos estímulos y no otros en función de su sensorialidad, la vida es el estado general de un *mundo semiótico* o *semiósfera*. El hábito de semiótica es el horizonte de estímulos y todo cuerpo vivo es semiótico, esto constituye la actualidad de co-pertenencia entre la vida y la corteza terrestre como mundo semiótico general en la relación y encadenamiento entre estímulos que tiene por centro de su tejido relacional la suma de todas las corporalidades producidas por el hábito. Pero cada especie recibe/produce estímulos en su cuerpo y en su ambiente como una región apropiada dentro del mundo semiótico, un *mundo semiótico propio* donde los estímulos son *suyos* a partir de una intencionalidad orgánica constituida genético-evolutivamente en la constitución corporal a recibir/producir ciertos estímulos determinados. Cuando un estímulo tiene intencionalidad orgánica aparece el hábito de *signo* como los estímulos esperados corporalmente y son comunes a los individuos de una misma especie, y la reunión de signos recibidos/producidos entre corporalidades co-pertenientes consisten en el hábito de *sistema vivo de comunicación* que es donde su particular co-pertenencia se hace efectiva afianzando el cuerpo y el ambiente, se conservan espacialmente y subsisten temporalmente. Cada acción realizada tiene intencionalidad orgánica que es recibida consistiendo signo desde su mera producción, los cuerpos de la misma especie producen y reciben signos haciendo común su existencia en una comunicación inmediatamente operativa, un estricto presente que se extiende hasta la desaparición de signos o que estos cambien de carácter por las operaciones que las producen según el predominio de acciones o pulsiones de los cuerpos. La existencia hecha común operativamente con signos recibidos/producidos se verifica cuando los cuerpos co-pertenientes se cuidan, se desplazan y se siguen, se alimentan, se detienen y se aglutinan, se reproducen, se separan y se reúnen, se pelean. Cada especie tiene su propio sistema de comunicación donde comparten signos en tanto estímulos de su mundo semiótico propio, sin embargo, el sistema no es hermético y los signos no dejan de ser estímulos que pertenecen al mundo semiótico en general donde otras especies los reciben con su intencionalidad orgánica, haciéndolos signos para sí, con lo que actúan en función de ellos ya sea para alejarse o acechar, para operar en conjunto a algún evento o para mantenerse alerta. El mundo semiótico consiste en una esfera de estímulos que se conforman en signos para los cuerpos vivos en sus sistemas de comunicación, y los signos producidos en el sistema de comunicación son parte del mundo semiótico en tanto estímulos que pueden ser recibidos por otros sistemas de comunicación configurándoles a su propia organicidad haciéndolos un signo distinto, y así, mientras todos los seres terrestres son estimulados por la luz del sol, para algunos es signo del momento de actividad y para otros es signo del momento

de descanso. La co-pertenencia general en la vida consiste en la recepción/producción compartida de estímulos en un mundo semiótico. *La co-pertenencia se configura orgánica-semióticamente, los cuerpos vivos reciben/producen estímulos y los configuran como signos en sus propios sistemas de comunicación que están traslapados en cada ambiente compartido por más de una especie; los seres vivos existen al salir de sí semiótico-comunicativamente, la existencia se comunica, se hace común, la existencia interrelacionada se inaugura semiótica-sígnicamente.*

En el aislamiento ningún cuerpo vivo se interrelaciona, su existencia se suspende hasta participar del mundo semiótico en un sistema vivo de comunicación; esto quiere decir que la presentación específica de un ser vivo no inicia semióticamente en el mundo general de la vida ecosistémica, sino que empieza sígnicamente en su gestación recibiendo solo signos dentro de un cuerpo enteramente intencional-orgánico, precisamente el que la experiencia prenatal sea absolutamente sígnica es la manifestación de los hábitos vertebrales. Los estímulos inorgánicos los recibirá solo posterior a su nacimiento en que se enfrente al ambiente que comparte con otras especies pues mientras es albergado en la gestación, los estímulos ambientales externos los recibe mediados por la corporalidad que comparte. Un cuerpo nacido vivo participa solo de forma mínima en el mundo semiótico general, su operatividad efectiva es siempre con base en signos por constituirse corporalmente de intencionalidad orgánica, y así, los factores abióticos del ambiente como la tierra o el sol no tienen tal tipo de intencionalidad, pero el cuerpo vivo sí tiene intencionalidad respecto a ellos que los recibe de una manera y no otra, por lo que en general se dice que el sol y la tierra son estímulos para la vida, pero en los cuerpos vivos son siempre signos para su organicidad.

En el caso de la humanidad su co-pertenencia prenatal es análoga a toda especie vivípara, donde hay comunicación orgánica con la madre para su desarrollo corporal y habituación básica que se extiende hasta la habituación particular a cambios ambientales como iluminación, sonidos, sabores, situaciones de stress, movimientos; estímulos a los que está preparado de forma general por su sensorialidad-pulsividad. Sin embargo, en el actual habitar humano disperso planetariamente, la preparación orgánica al ambiente no es unilateral a uno solo de ellos, sino que su sensorialidad está preparada en rangos de máximos y mínimos como gradientes flexibles de temperatura, humedad, asimilación alimenticia, etcétera, es una preparación *multilateral*. El que la preparación ambiental del cuerpo humano sea multilateral no fijada a un solo ambiente, sino que sea potencial para muchos, es condición inicial para considerar que la co-pertenencia ambiental efectiva humana actual no está dada orgánicamente, sino que en cada caso *se la tiene que construir*. La posible caída en el no-habitar revela que todo ambiente sí es mayormente extraño para el cuerpo humano recién nacido, la intencionalidad orgánica flexible del cuerpo es insuficiente, pero es base y condición para el desarrollo de una intencionalidad que construye co-pertenencia de forma performativa en cada ambiente distinto. Si la co-pertenencia tiene que ser construida en cada caso, quiere decir que a

partir de los gradientes de sensorialidad-pulsividad que reciben una gama de estímulos ambientales, los signos están desprovistos de intencionalidad orgánica completa, pero están abarcados medianamente con la preparación multilateral y tendrían que ser elaborados para efectuar comunicación construyendo un mundo semiótico *propio* en el ambiente presenciado. Entonces, sin intencionalidad orgánica, los signos dejan de serlo y son aprehendidos como estímulos para su elaboración actual como signos, es decir, del estímulo se *produce* signo, es signi-ficado, sobreponiendo entonces una intencionalidad performativa ya no meramente orgánica sino ambientalmente deslocalizada del colectivo humano histórica-geográficamente determinado, en que la cognición ya actúa como protagonista. *La intencionalidad performativa es el complejo de materialidad-cognición-colectividad que coincide en la aprehensión condicionada ambientalmente en la que la actuación humana se relaciona efectivamente con los cambios de un ambiente extraño desde su propio cuerpo, una actuación prefigurada orgánicamente pero no correspondiente exactamente con el ambiente, que hace del estímulo un signi-ficado.*

El cuerpo es estimulado al experimentar un cambio semiótico extraño si entra en su gradiente de sensorialidad que, al ser multilateral, le afectará orgánicamente de forma variable; no hay intencionalidad orgánica de recibir el estímulo, entonces la corporalidad lo aprehende y produce una *ex-presión*, un simple arrojar intencional de una presión cognitiva casi inmediatamente a su recepción aprehensiva con la que se *toca* el estímulo desde el cuerpo, liberando lo inesperado del cambio y se le *imprime intencionalidad*. Cuando la expresión material es arrojada en presencia del colectivo, se *in-scribe* en éste, una aprehensión ahora de la expresión que se fija *cognitivamente* en tanto toca y hace tocar al estímulo, entonces, la expresión se replica *colectivizándose* captando su intencionalidad y sea posible su reproducción desde cada corporalidad y, expresándose juntos, se *agarra-aprehende* el estímulo intencionalizado. Esta expresión colectiva lo consolida como *signo producido*, como *signi-ficado* que apunta hacia el cambio semiótico, un señalamiento directo e irruptor, pero no del mundo semiótico general, sino de la propia intencionalidad colectiva haciendo que ella se *amplíe* desde los propios cuerpos que se expresan ahora vinculados en dirección del cambio. La expresión material *signi-fica* cuando el cambio no es un mero evento recordado en su objetividad, es signo de la experiencia intencional común sobre un acontecimiento que toca un hecho semiótico pero que no lo asimila, no podría asimilarlo pues el mundo semiótico no ingresa en un cuerpo que orgánicamente no-copertenece. El signi-ficado entonces estimula, pero no sobre el estímulo original o cambio semiótico, sino que relaciona un *acontecimiento* que apunta un hecho semiótico, siempre como vivencia intencional resultante de tocar en amplitud colectiva un punto del mundo semiótico. Esta reunión de actuaciones materiales-cognitivas-colectivas es la intencionalidad performativa que da a luz el hábito de *conceptualización*, *en donde se concibe cognitivamente un acontecimiento potencialmente empírico*, que tras producirle un signo puede volverse a vivenciar pues está ya relacionado corporal-cognitivamente en el colectivo. La conceptualización es la

impresión de intencionalidad en un estímulo emitiendo una expresión material que el colectivo inscribe cognitivamente para que, al re-reproducir el significado, se afiance la nueva intencionalidad performativa de forma colectiva y sea más amplia, fijando así, una relación con el cambio ambiental-semiótico susceptible de reproducirse posteriormente como acontecimiento propiamente humano, permitiendo al cuerpo instalarse progresivamente seguro en el ambiente al que ya se relaciona, empezando a construir así su co-pertenencia. El contenido cognitivo de la conceptualización no lo hace un ejercicio meramente “mental”, pues su consistencia es material en las corporalidades relacionadas con el ambiente y no “subjetiva”, lo que tampoco lo hace una mera “representación” pues su consistencia es intencional y no se reduce a “objetiva”; el mundo semiótico no se puede asimilar cognitivamente, solo se le toca con la expresión que siempre es material. Entre corporalidades y ambiente se desarrolla una relacionalidad material oblicua, y no de sujeto/objeto. *La conceptualización relaciona corporalidades y ambiente que no están orgánicamente relacionados.*

No hay conceptualización sin expresión material, y esta es inicialmente del propio cuerpo. La posición adoptada frente a un cambio extraño implica tensar intencionalmente unas partes del cuerpo y no otras, el *movimiento voluntario* es la primera conceptualización del cuerpo en el ambiente. En este sentido, un antecedente a la corporalidad humana es que inicia siendo apropiada a un ambiente arraigado genética y evolutivamente, con lo que su migración a un ambiente distinto es posibilitada por la conceptualización del propio cuerpo que así podrá traspasar las fronteras de su co-pertenencia inicial, cosa propia de la humanidad no solo como especie *homo sapiens* sino la humanidad desde homínidos que le anteceden evolutivamente, es decir, que tanto prenatalmente como históricamente una comunicación orgánica y eficiente precede a la conceptualización, una intencionalidad orgánica precede a la intencionalidad performativa que poco a poco enfrentará cambios ambientales cada vez más extraños. La conceptualización es hábito desarrollado y acumulado históricamente en tanto desarrollo y acumulación de expresiones materiales. Conforme el movimiento corporal se conceptualiza dirigiendo la intencionalidad más allá de las fronteras ambientales de su co-pertenencia inicial, las conceptualizaciones se van acumulando hasta apropiarse la actuación del cuerpo en un ambiente completamente distinto y arraigarse en él. Es la conceptualización del cuerpo lo que permite la migración como experiencia de otros ambientes y con ello se posibilita el desarrollo orgánico de múltiples hábitos flexibles en la constitución corporal como el aumento encefálico, la bipedación y melanización de la piel, que sí se fijan genéticamente posibilitando así su dispersión planetaria tras el paso de generaciones especificando progresiva y distintamente al cuerpo. La conceptualización básica del cuerpo signi-fica, hace signos a los movimientos voluntarios intercalados con pausas intencionales llevando a la impresión intencional en las propias pulsiones orgánicas como alimentarse, dormir, reproducirse, excretar, que se van haciendo cada vez más voluntarias dentro de toda la colectividad que los controla variablemente mediante expresiones

corporales significativas ambientalmente condicionadas. *La conceptualización es hábito histórico que inicia en el movimiento-pausa del propio cuerpo consustancial a la formación de la voluntad.*

Partiendo de la conceptualización del cuerpo expresado intencionalmente en movimientos-pausas voluntarias ambientalmente condicionadas, se establecen sintopías y sincronías desde el cuerpo hacia el ambiente con la significación, la que así tiene orden de *espacialidad*. Tras la intencionalización de las pulsiones orgánicas frente a cambios extraños se habilitan motricidades voluntarias que desembocan en el desplazamiento voluntario y la migración geográfica es su efecto muy posterior. La conceptualización tiende a la construcción espacial de co-pertenencia con la extrañeza del ambiente, produciendo una *posicionalidad* que asigna lugar físico a cada actividad pulsiva de forma voluntaria ya no en el orden de la organicidad sino de la significatividad fijada en la memoria, así, la formación de la voluntad empieza a ser ejercicio del poder en codependencia a la conceptualización. La significación tiene un orden de *temporalidad* en que se conceptualiza todo cambio aprehendido desde los ritmos producidos en la corporalidad, movimientos voluntarios significados por acciones y pausas voluntarias significadas también desde la pura atención. La conceptualización tiende a la construcción temporal de co-pertenencia con la extrañeza del ambiente, produciendo una *frecuencialidad* que asigna momento de realización a cada actividad pulsiva/impulsiva ya no en el orden de los órganos sino de la memorización significativa, así, con el desarrollo de la memoria se intensifica la aprehensión que empieza a ser aprendizaje y educación en codependencia al desarrollo de conceptualización. Pero la intencionalidad performativa no se desarrolla automáticamente de la simple presencia de cambios extraños pues todo ambiente está sujeto del devenir impredecible con lo que siempre hay un grado de extrañeza en los cambios que recibe toda corporalidad; entonces, la habilitación de la conceptualización inicia desde la irritabilidad sensorial, toda especie con cerebro realiza análogas conceptualizaciones de cambios extraños en proporción a su potencial corporal y a la extrañeza de cambios respecto a su organicidad. Las experiencias humanas de cambios extraños radican en el cuerpo, pero están ambientalmente condicionadas, y es el ambiente la fuente mayor de extrañeza con la que se conceptualiza el cuerpo; las sensaciones en las que el cuerpo no está preparado orgánicamente son los primeros cambios experimentados que estimulan al cuerpo con unas diferencias de *intensidades energéticas*, inesperadas para su expresión inmediata. La conceptualización tiende a la construcción intensiva de co-pertenencia con la extrañeza del ambiente, produciendo una *parametricidad* de la sensorialidad cognitiva, sentir-experimentar en el propio cuerpo un cambio intenso e inesperado produce automáticamente una expresión corporal que puede ser motriz, sonora o material externa, un movimiento, un grito, la fractura de una piedra o madera, expresión que se fija en la memoria y detona la voluntad para querer repetir o evitar la experiencia, fijando un *parámetro* de experiencia potencial. El cambio extraño por supuesto, no pertenece al orden inmediato del cual la corporalidad ya actúa inmediatamente, sino a un orden de intensidad en cambios presenciados pero distantes,

efímeros y afectantes, y en este sentido resulta irrelevante especular el cambio concreto que puede detonar la expresión conceptualizante, sea la muerte violenta, inclemencias climáticas, enfermedades o la ingesta de alimentos varios o de psicoestimulantes, el placer sexual, la convivencia con especies extrañas, o alguna experiencia “sobrenatural”, más bien todos estos y muchos más no nombrados aquí, contribuyen en conjunto a la intensificación sensorial que empieza a ser parámetro de sensibilidad en codependencia al desarrollo de la conceptualización. Esto corresponde precisamente con que el habitar ponga el completo rango de relaciones oblicuas desde la horizontal-pasiva a la vertical-agentiva concretado aquí en la experiencia de cambios ambientales intensos y distantes, su cognición intensificada es lo que les ingresa como experiencias estimulantes. La conceptualización es del propio cuerpo con relación a la extrañeza del ambiente con cuatro distintas complejizaciones: el desarrollo y acumulación de expresiones materiales, la intensificación sensorial que se vuelve parámetro de sensibilidad, el impulso espacial que se vuelve acción voluntaria, y la aprehensión temporal que se vuelve aprendizaje; es decir, la expresión signi-ficativa tiene siempre tendencias, *material* desde el cuerpo, *paramétrica* de intensidad, *posicional* de espacio y *frecuencial* de tiempo en relación a la materialidad, extrañeza, espacialidad y temporalidad de los cambios ambientales. Las conceptualizaciones se expresan en signos materiales *tendencialmente* materiales-paramétricos-posicionales-frecuenciales desde el propio cuerpo y su extroversión colectiva es captado en diferentes materialidades como la visual, acústica, táctil, gustativa u olfativa, las que nunca se presentan aisladas pues la experiencia semiótica es total desde la preparación orgánica multilateral. *Toda conceptualización y signi-ficado tiene su propia tendencia material-paramétrica-posicional-frecuencial.*

Los signi-ficados se multiplican y acumulan resultando así un trayecto histórico en que el cuerpo completo y al ambiente mismo se van a conceptualizar, pero esta acumulación no es el simple arrojado de expresiones arbitrarias materialmente diversas en un espacio neutro; desde su mera conceptualización tienen tendencialidad que les lleva a en primer lugar a *agruparse* entre las que comparten materialidad consistiendo conjuntos de movimientos, sonidos, modificaciones materiales externas, cuerpos ingeribles, degustables, olfativos, etcétera; en estos conjuntos de signi-ficados materialmente semejantes se produce el hábito de *ordinalidad*, que es el cumplimiento tendencial conceptual de agrupar conjuntos en cuatro órdenes distintos: la misma *semejanza* material, la paramétrica produce orden por intensidades como *ponderación*, la posicional produce orden de *retroalimentación*, y la tendencia frecuencial entre signi-ficados produce orden de *sucesión*. *La ordinalidad cumple la tendencia conceptual y agrupa conjuntos de signi-ficados en semejanza-ponderación-retroalimentación-sucesión.*

Consistiendo conjuntos ordinales de signi-ficados, su comportamiento no es solo aglutinamiento sino obligada relacionalidad entre ellos, derivado de la performatividad total en el ambiente, para que así

se dé el hábito de *relaciones efectivas ordinales* siguiendo las cuatro tendencias. La primera efectividad de relaciones es la *materialidad* de toda conceptualización desde el propio cuerpo el cual se recubre de intencionalidad y donde se aglutinan las *expresiones corporales*, su aspecto, entrañas, partes y movimientos se signi-fican desde su mera presencia, todos los miembros del colectivo asumen una realidad ambientalmente condicionada superpuesta al cuerpo real y con ella desarrollan hábitos orgánicos y acciones diversas con voluntad, sensibilidad y aprendizajes conceptualmente constituidos; la expresión corporal es condición de toda relación entre signi-ficados porque corporales son todos su movimientos, emisiones, configuraciones, posiciones, apariencias, y en la actualidad del habitar aparece que el sistema de signos corporalmente más puro es la danza.

Partiendo del propio cuerpo, la segunda efectividad de relaciones está en la *paramétrica* donde sucede la *ponderación de la materialidad-energía externa* con la que se relaciona. Los factores bióticos y abióticos que constituyen lo real del ambiente se recubren de intencionalidad y se le sobrepone una realidad signi-ficativa dispersa hacia todo cuerpo vivo e inorgánico, que en el caso del material externo también signi-fica desde su mera presencia. Factores climáticos, especies vivas, el sol, el agua y materiales diversos están relacionados con el cuerpo desde su conceptualización y tras esta, la intencionalidad llega hasta ellos, los toca, después la intencionalidad los sobrepasa, los agarra o modifica para hacer *expresiones materiales externas*. Aquí aparece la *arteicidad*¹⁴⁵ como relacionalidad transversal entre ponderaciones de signi-ficados que en la actualidad del habitar aglutina sistemas de signos con dispersión tan grande como cada materialidad específica, lo que incluye toda gastronomía y perfumería, artes corporales y toda inscripción en materiales externos. Todo signo remite a la *intensidad* del estímulo sensorial-cognitivo que la intencionalidad imprimió en su expresión, lo artéico es la relación paramétrica entre signos por su diferencia de intensidades. Todo sistema de signos es artéico por el simple hecho de que toda conceptualización tiene su propia intensidad estimulante e intencional, y su sistematización consiste en el ordenamiento de ello en que

¹⁴⁵ 'Arteicidad' es un término que acuñamos aquí como "cualidad de lo artéico", y 'artéico' lo utilizamos como "lo que forma arte"; por principio nos exigimos acuñar estos términos pues en el caso de lo 'artístico', su construcción morfológica art-ist-ico es la sufijación de -ico con 'artista' significando "relativo al artista" y el concepto de habitar no se constituye con funciones de las personas, sino por hábitos que forman la persona; en el mismo sentido nos abstenemos de utilizar 'artificial', que parece más apropiado, no por su oposición con lo "natural" que nos devuelve a la discursividad mucosa-defectora, sino porque refiere a "lo hecho con arte" que establece que el arte ya existe, cosa que apenas se va a formar en la conceptualización del cuerpo-ambiente. "Arte" es un enunciado dominado en la contemporaneidad relativo a las "bellas artes" y su discurso tradicional hegemónico sobre temas como "belleza", "espíritu" o "estética" precisamente, "arte" aquí se relaciona con la posibilidad del habitar en tanto parámetros de sensibilidad que es el tema 4.2.2. entonces, aquí está sucediendo que si hay intensificación de la sensorialidad hacia la sensibilidad, es en necesaria participación de la conceptualización y relacionalidad entre signi-ficados, es decir, la posibilidad de "belleza", "espíritu" o "estética" está dominada por la conceptualización y no por cualidades, valores o entidades trascendentales o metafísicas.

se establecen estratos de intensidad. Un signo adquiere arteicidad desde su propia intensidad y en relación con otros, así, la configuración de sistemas de signos excepcionalmente intensos es lo que forma lo que va a llamarse *arte*, que es toda aquella expresión sistematizada que inflige alta intensidad estimulante e intencional para el colectivo en que se produce. Evidentemente en la contemporaneidad, las bellas artes son arte, pero no solo ellas pues todo signo o conjunto de signos tiene su grado de arteicidad. *La arteicidad es lo que da consistencia a los parámetros de sensibilidad que posibilitan el habitar.*

Partiendo del propio cuerpo, la tercera efectividad de relaciones está en la *posicionalidad* de los signi-ficados como cantidades, tamaños, proporciones, que produce conceptualización espacializada en tanto realidad sobrepuesta a lo real del ambiente y cuerpo para hacer *expresiones corporales y materiales externas retroalimentadas*. Aquí aparece la *matematicidad* como relacionalidad transversal entre signi-ficados espaciales retroalimentados que en la actualidad del habitar aglutina sistemas de signos matemáticos en todas sus ramas y utilizados en la mayoría de ciencias. Todo signo remite a la *posición* del estímulo que la intencionalidad imprimió en su expresión, la matematicidad es la relación de espacialidad entre signos por su diferencia de posiciones, precisamente en la inscripción material plástica-visual es donde son más evidentes las relaciones posicionales que organizan los signos como matematicidad, pero los signos sonoros referentes a cantidades, tamaños, proporciones, muestran en su significado la matematicidad que constituye su sistema. Un signo no es matemático por sí mismo sino por su posición espacial expresada en relación a otros signos, así, la configuración de sistemas de signos excepcionalmente espaciales es lo que forma un código *matemático*, que es el conjunto de signos que va a expresar de forma purificada, la experiencia espacial de la co-pertenencia configurada conceptualmente de un colectivo histórico y situado. En la contemporaneidad hay una disciplina de matemáticas, pero la matematicidad no es de su propiedad, sino que ella reúne los signos remitidos a la experiencia espacial de forma más pura. *La matematicidad es lo que da consistencia a los parámetros de sensibilidad que posibilitan el ejercicio del poder en el habitar.*

Partiendo del propio cuerpo, la cuarta y última efectividad de relaciones está en la *frecuencialidad* que ordena todas las expresiones corporales y materiales externas en sucesiones diversas, como lineales, cladísticas, simultáneas, divergentes, superpuestas o contrapuestas, para hacer *expresiones corporales y materiales externas secuenciales*. Esto produce una conceptualización temporalizada que como realidad se sobrepone a lo real del ambiente y el cuerpo; aquí aparece la *musicalidad* como relacionalidad transversal entre signi-ficados temporales secuenciados que en la actualidad del habitar aglutina sistemas de signos musicales en todas sus expresiones posibles. Todo signo remite a la *temporalidad* del estímulo que la intencionalidad imprimió en su expresión, la musicalidad es la relación de frecuencia entre signos por su diferente presencia en la secuencia de percepción, precisamente en la inscripción acústica es donde son más evidentes las relaciones

frecuenciales que organizan los signos como musicalidad, pero los signos plásticos-visuales establecen su modo de musicalidad en los ritmos de presencia/ausencia de materialidad. Un signo no es musical por sí mismo sino por su posición en la cadena temporal relativa a otros signos, así, la configuración de sistemas de signos especialmente temporales es lo que forma un código musical, que es el conjunto de signos que va a expresar de forma purificada, la experiencia temporal de la co-pertenencia configurada conceptualmente en un colectivo histórico y situado. En la contemporaneidad hay una disciplina de música, pero la musicalidad no es de su propiedad sino donde se reúnen los signos de experiencia temporal de forma más pura. *La musicalidad es lo que da consistencia a los parámetros de sensibilidad que posibilitan el aprendizaje-enseñanza, y donde se halla la imitación más accesible.*

Teniendo así que desde las más básicas conceptualizaciones se tiene tendencia ordinal a sistematizarse desde la corporalidad por relaciones de materialidad, arteidad, matematicidad y musicalidad. Cada colectivo histórico y situado desarrolla sistemas de signos propios hasta tener danza, arte, matemática y música en los modos en que su intencionalidad se imprime en el cuerpo-ambiente para llegar a que estos sistemas son los más puros para expresar fundamentalmente *la experiencia material, intensional, espacial y temporal de la humanidad deslocalizada ambientalmente que construye conceptualmente su co-pertenencia.* Las relaciones efectivas entre significados producen sistemas de signos concretos, pero estos no son productos unilaterales aislados ni tampoco se agotan en danza, arte, matemática y música, todos inician desde el propio cuerpo pero la arteidad, matematicidad y musicalidad son relacionalidades transversales que según la materialidad de los significados tienen diferente participación en la producción de inagotables sistemas de signos atravesados por los tres en diferente medida, con lo que en su reunión se produce el hábito de *sistematicidad*, que es la estructuración de la experiencia conceptualizada de todo el colectivo histórico-geográficamente determinado. *La sistematicidad es la tendencia ordinal de relaciones efectivas materiales-intensionales-espaciales-temporales en la totalidad de significados del cuerpo-ambiente en el colectivo histórico-geográficamente determinado; tendencia cumplida diferencialmente en múltiples materialidades que formalizan diversos sistemas de signos.*

La totalidad de sistemas delimita la sistematicidad donde aparece el hábito de *mundicidad* que es el todo significativo sistematizado del colectivo humano histórico y situado, en sus *límites* están los acontecimientos topes de relacionalidad y dentro de los límites están las *distancias* entre cada concepto-acontecimiento de forma oblicua que están sostenidos por conjuntos debiles y atomizados de conceptualizaciones; la concreción de mundicidad en límites-distancias conceptuales concretas constituye del hábito de *mundo*, formado por la reunión de los múltiples sistemas de signos elaborados a partir de la conceptualización del propio cuerpo. Los límites del mundo, ya los hemos

visto en nuestra investigación, son signi-ficados topes e inefables que hemos llamado míticos por lo que el mundo empieza a ser mundo desde su *miticidad*, que es el hábito que separa lo que sí y lo que no es intencional-ambiental-experimentable-estimulante-expresable-material-cognitivo-colectivo-conceptualizable-empírico-significativo-sistematizable-mundaneizable, en este sentido, el cielo y la tierra son los límites ambientales físicos por lo que regularmente se les vinculará con miticidades en los sistemas de signi-ficados; a partir de los límites físico-míticos se estructura hacia dentro del mundo la relacionalidad interna entre sistemas y significados por medio del hábito de *logicidad* en la gama de conexiones entre signi-ficados, con lo que cada sistema y cada relación entre significados es susceptible de producir una lógica específica que conecta los signi-ficados en sucesión-retroalimentación-ponderación, la que finalmente tendrá acomodo en el mundo por muy variable o estable que sea.

Así, tenemos pues que la humanidad no tiene un propio mundo semiótico, tiene mundicidad con la que configura colectiva, histórica y geográficamente un mundo, no tiene un sistema vivo de comunicación sino sistematicidad con la que produce sistemas desde el cuerpo-ambiente, no tiene signos ni estímulos generales de su especie orgánicamente determinados sino que elabora sus propios signos al colectivizar y expresar estímulos materialmente, tiene sobrepuesta a su intencionalidad orgánica una intencionalidad performativa, no tiene *un* ambiente sino que se instala en todos, no tiene *una* co-pertenencia sino que se la construye. *La producción de co-pertenencia mediante los hábitos de conceptualización, significatividad, sistematicidad y mundicidad se sintetizan en el hábito de lenguaje que es la impresión de intencionalidad formadora de inmediatez desde el propio cuerpo hasta llegar a los límites del mundo, sobreponiéndose al real mundo semiótico de la vida planetaria con la realidad, que es específicamente humana; el lenguaje es el hábito que forma la co-pertenencia del habitar, es la creación de relaciones para la corporalidad ambientalmente indeterminada.* Aquí hemos estado tratando sobre el lenguaje desde la aparición de una intencionalidad performativa que se sobrepone a una orgánica y se imprime materialmente. Si en el habitar contemporáneo, las diversas artes, la música y la matemática son disciplinas recientes pero bien instituidas, es porque en su globalización ha ingresado expresiones artísticas, matemáticas y musicales a un código disciplinar desde multitud de colectivos humanos con diferentes historias y geografías, es decir, diferentes mundos lenguámicamente formados. Esta asimilación contemporánea disciplinar de diversas expresiones desde diversos mundos solo es posible desde la *unidad* del lenguaje como hábito de la humanidad que habita y decir que estos son “lenguajes” es una licencia que el mismo lenguaje da, no es incorrecto llamarles así ni a cualquier sistema de signos o conjunto de expresiones porque son concreciones del lenguaje, pero el lenguaje es el hábito general de una serie de hábitos donde cada uno tiene su precisión.

Dando con la formación de co-pertenencia ambiental del habitar por el lenguaje, tenemos aquí la inauguración general del habitar. Vamos a describir ahora de forma particular y concreta cómo es que el lenguaje inaugura el habitar; del lenguaje se produce un sistema de signos histórico pero excepcional que funde en sí la musicalidad, matematicidad, arteicidad y materialidad en una actuación super-compleja y diversa que ha tomado el puesto dominante en este hábito, nos referimos al hábito de la *lengua* o idioma. Es casi inmediato adscribir la lengua como “palabras”, “expresión” y “comunicación”, así como la lingüística que es su disciplina contemporánea la define como “sistema de signos lingüísticos para comunicación humana”. Pero partimos desde el lenguaje, en tanto *la* realidad humana, es *plenamente significativa* y hace de cualquier cosa un signo, y hace signos con cualquier cosa. En orden de la tendencialidad conceptual, la extrañeza del devenir pertenece cada vez menos al real mundo semiótico y cada vez más de la realidad, que siempre es construida, el cuerpo-ambiente está ya recubierto de intencionalidad. Entonces las conceptualizaciones se aglutinan sistemáticamente apuntando al mismo cambio o estímulo, y la señalización al ambiente se sobre-complejiza en conjuntos de conceptualizaciones articuladas en una unidad, que es el hábito del *concepto*, que a su vez se va a reproducir multiplicándose y acumulándose. El concepto se imprime en un conjunto concreto de signos producidos, reuniendo conceptualizaciones ya relacionadas sistemáticamente, sobreponiéndose a estas y sintetizándolas, el concepto es *signo complejizado*, y esta complejización conceptual no va a encerrar unas conceptualizaciones para un concepto único, las conceptualizaciones, como los signos, se ubican entre conceptos haciéndolos más complejos, más entretejidos en su reunión.

El concepto es primera sistematicidad unitaria de conceptualizaciones acontecidas en la realidad construida por el lenguaje, pero la unidad del concepto no es solo una suma de elementos previos, sino que perfila la individuación de un nuevo acontecimiento complejo, uno ya experimentado, uno que se está experimentando o uno por experimentar, principalmente, que hasta entonces no existía. Esa es su riqueza como potencial empírico que ahora fija esa cualidad como *transtemporal* y *transcorporal*, es decir, vinculando la actuación presente con la futura y la futura que será presente se vincula con la pasada, el acontecimiento complejo puede re-vivirse, retro-traerse o pre-figurarse por cualquier miembro del colectivo que tenga tal concepto. El concepto como individuación de conceptualizaciones es propiamente el que individua a las corporalidades de todo colectivo humano. Si el meollo de un concepto es la perfilación de un acontecimiento complejo, esto atravesará materialidades que podrán ser expresadas de diversas maneras, sin embargo, su producción regular proviene de los dos ámbitos de materialidad significativa, la expresión del propio cuerpo y su inscripción externa, y desde estas, las tres materialidades regulares del concepto son: *señas* en tanto movimientos o posiciones corporales visualmente aprehensibles, *fonaciones* en tanto emisiones sonoras acústicamente aprehensibles, y *grafías* en tanto inscripciones en materiales externos previamente conceptualizados que son táctil y visualmente aprehensible. Estas tres formas

materiales del concepto no son monolíticas, pues al ser conjunto de conceptualizaciones, en cada una se atraviesan conceptualizaciones pertenecientes a otras materialidades, por lo que la expresión de señas, fonaciones o grafías estará circundada de otros signos y significados; todo concepto tiene partículas significantes a su alrededor por lo que su unidad es *deleble* y *atomizada* en sus contornos y es esto lo que les pone en automática relación entre sí.

Las conceptualizaciones se sistematizan en conceptos y estos se relacionan también sistemáticamente entre sí produciendo el hábito de *codificación*, inicialmente agrupando conceptos con materialidad semejante que son mayormente señas, grafías o fonaciones en función de la estructura material-intensional-temporal-espacial del mundo. La materialidad de los conceptos consiste en relaciones *morfológicas*, la intensionalidad artéica consiste en relaciones *semánticas*, y tanto la retroalimentación posicional matematizante como la sucesión frecuencial musicalizante consisten en relaciones *sintácticas*; estas tres relaciones están operando en cada expresión de un conjunto de conceptos. Los conjuntos de conceptos materialmente semejantes y relacionados morfo-sintáctica-semánticamente son propiamente códigos o sistemas de signos complejos, y en su expresión presentan encadenamientos de acontecimientos transtemporales-transcorporales que perfilan nuevos acontecimientos con diversidad inabarcable llegando hasta los límites míticos del mundo; los conjuntos de conceptos se expresan codificados en secuencias retroalimentadas y diferencialmente ponderadas con multitud de partículas significantes a su alrededor, pertenecientes a otras materialidades, esta expresión sobre-compleja consiste el hábito de *pragmática*. Es imposible tener un código hermético que no acepte materialidades diferentes a aquella que predomina en la agrupación por semejanza, a menos claro, que se configure deliberadamente otro mundo lenguájico, dentro del mundo general construido histórica-geográficamente.

A partir del traslape de materialidades y significados en cada código, se produce una transcodificación que articula todos los códigos entre sí, lo que concreta su reunión efectiva en el mundo al que pertenecen, sistematizándose todos ellos en el hábito de *gramaticalidad*. Cada código consiste en relaciones internas que puede o no compartir con otros códigos, aunque sí comparte conceptualizaciones, materialidades y conceptos, pues el mundo es uno solo, la gramaticalidad es la vértebra del lenguaje y su producción es el orden global y la mera forma del mundo. Si desde las redes de conceptualizaciones ya se sistematiza mundo, con las redes de conceptos se gramaticaliza, que es la sistematicidad sobre-compleja que estructura la experiencia completa material-intensional-espacial-temporal del mundo. Su interior está determinado por lógicas codificantes y transcodificantes, así como su exterior está delimitado por conceptualizaciones míticas que corresponden con los límites físicos del ambiente hasta el cual el colectivo humano es capaz de proyectarse. El concepto construye mayormente la co-pertenencia ambiental del colectivo con acontecimientos transcorporales y transtemporales, con los que se puede ir afianzando en un lugar con características y especies vivas que obviamente no lo tienen considerado en sus relaciones

vitales, y la corporalidad humana se afianza más mientras más conceptos crea perfilando los acontecimientos desde los cambios que se le presentan cada vez menos extraños conceptualmente, aunque desde siempre extraños orgánicamente. Al acumular conceptos, su intencionalidad se amplía y lo real es siempre inaprehensible pues está mediada por una realidad cada vez más ensanchada que se va a hacer cada vez más consistente y sólida conforme los conceptos estén mayormente relacionados entre sí; el mundo semiótico que alberga los mundos semióticos propios de cada especie recibe ahora un mundo nuevo plenamente estructurado, el mundo humano. *La construcción de co-pertenencia mediante el lenguaje se sobre-complejiza con los hábitos de concepto, código, gramática.*

La lengua es entonces el hábito que sintetiza todos los hábitos lenguajicos: se forma de conceptos expresados materialmente en grafía (ideograma, alfabética, jeroglífica, braille, señalética), fonación (habla aglutinante, fusionante, tonal, morse, canto), o seña (mímica o sistemática), su ordinalidad efectiva es codificación morfo-sintáctica-semántica, su sistematicidad es la gramática que no es una sistematicidad regional del mundo, sino la estructura-delimitación del mundo desde la logicidad-miticidad del colectivo humano histórico y situado. *La lengua es el transcódigo que articula las estructuras materiales-intensionales-espaciales-temporales del mundo*, es decir, mediante la lengua se formalizan y comunican los códigos musicales, matemáticos y artísticos de los colectivos humanos. La lengua es la que inaugura formalmente el habitar considerando que éste tiene su límite en el no-habitar.

Genie fue encontrada por primera vez cuando tenía 13 años y 9 meses. Al momento de su descubrimiento y hospitalización era un ser humano asocial y primitivo, emocionalmente trastornada, sin conocimientos y sin lengua.¹⁴⁶

De la negación de colectividad con el aislamiento extremo como plena realidad negativa del habitar de la que no se puede volver, se establece la lengua como el hábito nodal de este límite.

Al ser privado de los impulsos lingüísticos el individuo humano no desarrolla el lenguaje, ni si quiera crea el *protolenguaje*¹⁴⁷. Se les denomina niños salvajes a las

¹⁴⁶ Fromkin, Victoria et al. *The development of language in Genie: a case of language acquisition beyond the "critical period"*. Brain and language I. Academic Press. 1974. p. 84 (traducción nuestra)

¹⁴⁷ "El lingüista y psicólogo estadounidense Darek Bickerton define el *protolenguaje* como aquella forma de comunicación basada en un modelo de expresión lingüística que carece de estructuras formales que caracterizan a las lenguas naturales. Es un sistema incompleto que surge de la necesidad humana de comunicarse con otros individuos y que se crea cuando la adquisición de una lengua no se ha completado aún, cuando el proceso de la adquisición se ha interrumpido o cuando el individuo no tiene la capacidad cognitiva suficiente para captar el sistema lingüístico de una lengua en toda su plenitud. La incompletitud del *protolenguaje* es de carácter formal, no funcional." En: Zmeskalová, Gabriela. *Protolenguaje infantil: Estudio de las características protolingüísticas en los niños hispanohablantes. Tesis de Maestría. Universidad Masaryk. 2008.p. 17*

personas que han sido encontradas después de los primeros diez años de su vida sin haber estado expuestas a los estímulos de cualquier lengua natural y que han recibido adiestramiento lingüístico consecuente por parte de los especialistas llegando a conseguir la fase protolingüística de alguna lengua. Aunque el input que se les enseña a los niños salvajes tiene el carácter de lengua completa, éstos nunca serán capaces de superar el protolenguaje. De ello se desprende que al no desarrollar el lenguaje hasta cierta edad, en torno a los diez años, el hombre pierde la capacidad cognitiva de la adquisición completa del primer código lingüístico, es decir, de su primera lengua.¹⁴⁸

“Niño salvaje” es denominación de la privación de lengua, no de la privación de un comportamiento “civilizado”; es denominación de lo lingüístico, no de lo conductual. La lengua es un hábito colectivo, y precisamente cuando la colectividad se le niega al cuerpo aislado, la lengua no se aprende, la predisposición corporal formada prenatalmente se pierde, parece que ocurre una solidificación cognitiva después de los primeros diez años en la que ya no se puede aprender *formalmente* una lengua, sino solo algunos signos lingüísticos *funcionales* los que, sin embargo, no alcanzan a inaugurar el habitar. El cuerpo humano del niño salvaje vive en el no-habitar; esto quiere decir que las palabras y la comunicación son superficie de la lengua que comparte con otras expresiones, códigos y sistemas, de tal manera que la lengua aislada no podría inaugurar el habitar pues el caso de Genie demostró que sí aprendió palabras y se comunicó posterior a su entrenamiento lingüístico pero que sencillamente no desarrollo intensificación de hábitos del habitar; precisamente porque la lengua no se puede aislar, aunque si abstraer para su estudio.

El nuevo cuerpo concebido, en gestación y hasta su nacimiento, recibe estímulos sonoros desde la actuación lingüística de la madre que le habitúan y predisponen a ser especialmente estimulado por la lengua de la sociedad en que se insertará tras su nacimiento, su lengua materna, que es el vehículo para consolidar co-pertenencia al *ambiente extraño* en que nace, solo la lactancia es la más evidente expectativa orgánica mutua entre el bebé y la madre. La inauguración lenguájica del habitar es la misma para cada bebé nacido con cognición no perturbada orgánicamente, aunque su corporalidad tenga otras perturbaciones orgánicas como disfunción de sentidos o malformaciones corporales, y consiste en que él toma el papel de estímulo-cambio semiótico para las personas ya habilitadas lenguájicamente que lo reciben, inicialmente su madre. Desde la relación de cuidados inmediatos al alumbramiento entrambos se *estimulan*, pero ella se comporta con *intencionalidades concretísimas* hacia él *expresándose* todo el tiempo en la convivencia cotidiana, le habla, juega, nombra todo a su alrededor, inventará canciones o cuentos. Esta reproducción permanente de *expresiones significativas* forma un *mini-mundo intencional* entre la madre y el bebé, con su propia estructuración material-intensional-espacial-temporal, mini-mundo que también es conformado por

¹⁴⁸ Zmeskalová, Gabriela. *Op. Cit.* p. 23

todas las personas co-pertenecientes a la madre que regularmente son familia y amigos. Este mini-mundo conceptual es el ejercicio del lenguaje con el que su colectivo inmediato aborda al bebé e intenta *tocarlo y agarrarlo* instalándole signos que apunta hacia él como una *realidad* solo relativa a la objetividad de su cuerpo, razón por la cual los conceptos y prácticas de cuidados infantiles varían entre colectivos humanos hasta incluso contraponerse. El bebé está predispuesto desde su gestación a su lengua materna, la mayoría de los signos lingüísticos que recibe son para él ya *estímulos habitados* pero los cambios ambientales le son extraños y solo se le habitúan a través del mini-mundo intencional construido que aprehende al tiempo que se va desarrollando corporalmente, empieza por reconocer estímulos lingüísticos y reconocer su relación con cosas o eventos asumiendo intencionalidades, aprende signi-ficados mucho antes de que pueda intentar controlar la articulación de sonidos orales para imitarlos. *La lengua en su expresión oral es aprehendida prenatalmente iniciando ahí su proceso de aprendizaje, para cuando el bebé emite su primera palabra no solo ya fijó signos cognitivamente, sino que ya intentó muchas veces imitar y articular los sonidos de las palabras a los que está habitado.* Con la recepción/producción de estímulos/impulsos lingüísticos el infante se habitúa a la lengua y afianza signos/actos lingüísticos articulados, para constituir posteriormente la competencia/actuación del hábito del *habla*. Llega entonces la primera palabra-concepto y casi inmediatamente más palabras ingresan en su repertorio léxico recién estrenado, al tiempo que empieza a controlar sus movimientos y desarrolla su especialización de forma cada vez más voluntaria y autónoma, su emisión de palabras es ejercicio de poder y registro de la educación que lo forma, actúa vertebralmente su aprendizaje, y va configurando parámetros de sensibilidad con cada concepto aprendido. Cada vez más va ingresando y apropiándose del mini-mundo configurado desde su concepción, se dirá que está plenamente en la fase del “protolenguaje”. Conforme aprende nuevas palabras, las combina primero imitativamente y luego originalmente con lo que a veces se le corrige; va fijando ya no solo palabras con significado sino las mismas relaciones entre palabras, va adquiriendo así el hábito de la *gramática*, la cual es a tal grado vertebral que es precisamente lo que ya no se puede aprender una vez que se ingresa al no-habitar; *la gramática es la forma del lenguaje-mundo, que una vez aprendido ya no puede dejar de habitar.* Una vez que el niño ingresa a configurar la gramática, es que empieza con un pleno dominio de la lengua cambiando palabras en una misma estructura sintáctica expresando acontecimientos de forma cada vez más precisa, una performatividad cada vez más actual a la realidad humana que habita y en la que empieza a diluir el mini-mundo que lo recibió, al expandirlo. Este trayecto de aprendizaje lo personifica, una vez aprendida la gramática está plenamente instalado en el ámbito del habitar con una co-pertenencia consistente y ya es inequívocamente persona. La división entre “protolenguaje” y “lenguaje”, refiere al nodo de desarrollo pleno o trunco/nulo de la gramática que es la que formaliza la inauguración del habitar pues una vez aprendida ingresa al ámbito del lenguájico de producción y reproducción de conceptos. En cierto

caso, una persona que aprende una lengua en la infancia y cambia de entorno lingüístico, requiere de dejar de practicarla muchos años antes de ser incompetente en ella, pero ese aprendizaje habilitó el aprendizaje de la nueva lengua nueva no por las lenguas en sí, sino porque su corporalidad y cognición ya desarrollaron gramática. La lengua materna es el vehículo de la formación de conceptos en el bebé con los que inaugura su habitar, quedándose en puros conceptos aislados puede caer en no-habitar, la gramática es el delimitante del habitar que una vez aprendida se configura el mundo y la propia realidad humana, y para acceder a ella, el cuerpo cognitivo aprende relaciones gramaticales entre conceptos, ya sin importar si la materialización es fonética, gráfica o con señas. La lengua aparece entonces como la aparente propietaria de conceptos, gramática y mundo, pero tiene su base en la conceptualización, sistematicidad-codificación y mundicidad-gramaticalidad del lenguaje. El nuevo cuerpo desarrolla el hábito del lenguaje al aprender conceptos reproduciéndolos objetivamente pero creándolos subjetivamente, los conceptos le preexisten pero cuando él los aprende son nuevos, *esta es la inauguración del habitar por el lenguaje: la reproducción y producción de conceptos-conceptualizaciones gramaticales con los cuales se forma la persona y mundo.*

El lenguaje forma co-pertenencia e inaugura el habitar, esto significa que de la relación cuerpo-ambiente sin arraigo orgánico se puede caer en el no-habitar al negar la colectividad, pero cuando la colectividad recibe un nuevo cuerpo en actuación vertebralmente oblicua, el cuerpo llega a ser persona y el ambiente llega a ser mundo, con lo que la relación co-perteneciente humana del habitar es la de persona-mundo. Los individuos que se arraigan conceptualizaciones corporalmente y fragmentan su experiencia sistematizándola con conceptos, llegan al momento en que adquieren un concepto propio y así asumen el hábito de *nombre*, que es la auto-proyección de intencionalidad para reconocerse a sí, una consciencia de sí como plataforma en la cual se van a aglutinar mayor cantidad de conceptos desde donde los demás hábitos se intensifican, el desarrollo de la propia conceptualización es paralela y consustancial al vertebral desarrollo de sexualidad, género, cognición, sensibilidad, deseo, voluntad, ejercicio del poder, aprendizaje-enseñanza y educación. Un nombre se forma para cada individuo, uno para el colectivo en general y otro para el ambiente en que se sitúan, éste último constituye el hábito de *lugar* que es la conceptualización del sitio habitado como formalización de co-pertenencia ambiental. La asunción colectiva de los nombres representa cada uno la individuación de acontecimientos complejos relacionados, por lo que estos nombres compartirán conceptualizaciones, y es por medio de los nombres que se introyecta subjetividad/objetividad que forman a los individuos como personas, estableciendo una relación lenguajica que vincula persona, colectivo y sitio, conceptualmente se establecen en el mundo y sus relaciones, para que con un lugar y nombramiento personal/colectivo desde la lengua y con la lengua se formalice el hábito de *sociedad*, que es la asociación conceptual de las ya personas en un lugar dentro de un mundo determinado histórico-geográficamente. Para cuando la humanidad está ya en trayecto migratorio hacia un ambiente completamente distinto tiene ya configurada una lengua y se

desplaza como una sociedad, tienen nombres y un mundo que viaja consigo que se reconfigurará en el nuevo ambiente. *El lenguaje es humana consciencia de sí.*

Si el lenguaje empieza a serlo desde las primeras conceptualizaciones en la performatividad de su cuerpo en un ambiente extraño y frente a cambios intensos-distantes, el lenguaje es una continua producción de conceptualizaciones y conceptos nuevos, estos se arraigan y actúan vertebralmente al cuerpo. No hay algo así como un depósito metafísico de conceptos en que la humanidad los va acumulando históricamente; cada colectivo humano histórico-situado crea y utiliza los conceptos que son apropiados a su co-pertenencia entre cuerpos y ambiente. El lenguaje es interminable producción y reproducción de conceptos, con lo que el mundo tampoco es una estructura monolítica y estática, su único horizonte es el de crecer y cambiar a menos, claro, que las personas que lo forman sean exterminadas completamente o bien estén dominadas a no reproducir más su lengua. La muerte de las lenguas no es la pérdida de palabras, es la destrucción de mundos producidos colectiva, histórica y geográficamente en acumulaciones super-complejas por la formación de co-pertenencia.

Con este trayecto queda constancia de la sobre-complejidad que representa el hábito del lenguaje, y hay que decir que no hay lenguaje en-sí, aislado o “natural”, sino las manifestaciones concretas que evidencian la presencia del lenguaje desde el propio cuerpo, no es hasta que hay habla, escritura, gesto, señas, arte, música, matemáticas, nombre, etc., que podemos decir que hay lenguaje, él no existe sin su manifestación concreta. En su desarrollo histórico tampoco hay “progreso”, es casi seguro que hay progresiva acumulación y que en cada posible corte histórico se encontrarán mayor cantidad de conceptos que uno posterior, pero esto solo es así si la experiencia ambiental se amplía, es decir, si la sociedad crece demográfica y geográficamente en paralelo a su sostenimiento histórico unitario durante mucho tiempo.

Mediante el lenguaje, la humanidad ambientalmente deslocalizada asegura su conservación y subsistencia al hacerse su propia co-pertenencia ambiental. El lenguaje es el hábito de crea toda relacionalidad posible en el habitar, cuerpo-ambiente y posteriormente cuerpo-cuerpo en su sobre-complejidad lingüística. Con la lengua se formaliza la constitución social histórica-geográficamente determinada por medio del concepto-gramática habilitando la experiencia individual transtemporal y transcorporal, que es el primer paso en la personificación del habitar, lo que forma a la persona. El lenguaje es *toda* relación de las personas, sus expresiones materiales e inscripciones cognitivas. El lenguaje crea mundo que es estructura de la experiencia espacial-temporal-intensional-material correspondiente al cuerpo-ambiente, “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo” descubre Wittgenstein, y teniendo así su puesto de inaugurador del habitar intransitivo al que el cuerpo humano se ha predispuesto históricamente por dispersarse mundialmente y crear conceptos. Esta inauguración se recrea constantemente en cada cuerpo nuevo concebido y nacido en redes

vertebradas de hábitos que alejan la posibilidad del no-habitar; desarrollando todo infante experiencias de aprehensión y voluntad aprende una gramática que será plataforma de intensificación de los hábitos de género, sensibilidad, poder, educación, los que se intensifican así, solo a partir de su forma lenguajica. El habitar se inaugura y los cuerpos ingresan a la realidad sobrepuesta a lo real, en donde se formará como persona en posibilidad de instalarse en cualquier ambiente socialmente constituido. Con esto ya podemos cerrar este tema.

El cuerpo humano inmediatiza hábitos a habitar, desde la intencionalidad orgánica de la comunicación y aprehensión prenatal, se sobrepone una intencionalidad performativa indeterminada ambientalmente que expresa materialmente estímulos que se forman signos en su colectivización perfilando acontecimientos que apuntan a cambios reales del ambiente, la colectividad de cuerpos-cognitivos conceptualizan tendencial-ordinal-relacionalmente de forma sistemática el ambiente configurando su propia experiencia material-intensional-espacial-temporal donde conjuntos de conceptualizaciones se aglutinan en conceptos, sistematizados en códigos morfo-sintáctica-semánticamente aglutinados todos en la gramática, que es la estructura y forma del mundo instalado desde sus límites físicos-míticos hacia su interior logizante de relaciones que constituyen en último término, la relación persona-mundo en la sociedad transcodificada internamente por la lengua que reúne expresivamente la corporalidad-arteidad-matematicidad-musicalidad del lenguaje; la persona al expresarse sale fuera de sí a la realidad configurada y sobrepuesta a lo real, es decir, co-pertenece. *La inauguración del habitar está en el lenguaje como proyección de la intermediación configurada intencionalmente, sobreponiéndose al mundo semiótico real, posibilitado por el desarrollo de los hábitos esenciales y vertebrales desde su concepción, se instala gramaticalmente en la persona y así puede intensificar hábitos, puede propiamente habitar construyendo una co-pertenencia con el ambiente.*

La historicidad de la humanidad está en el habitar y no solo en su expresión.

Para conectar el concepto de habitar con discursividades circulantes respecto al hábito de “lenguaje” se tienen discursos recientes que se desarrollan en torno a ese enunciado, donde se ha relacionado predominantemente con multitud de enunciados entre los que se encuentran “comunicación”, “expresión”, “lengua”, “pensamiento”, “razón”.

4.4.2.- Consistencia

El hábito acontece cuando un cambio es inmediato al cuerpo, la intermediación se complejiza para producir la co-pertenencia entre corporalidad viva y ambiente, aquella que la humanidad se tiene que construir con el lenguaje ante su deslocalización ambiental. Sin embargo, en la intermediación del

hábito también se produce la co-pertenencia entre las corporalidades vivas de cada especie, una que la humanidad también se tiene que construir.

El hábito de *comunicación* es el “hacer común” como forma concreta de la co-pertenencia entre congéneres con un sistema vivo de comunicación, y para la humanidad está dada inicialmente en su sistema vivo que actúa en la organicidad de su cuerpo con la gestación de un nuevo cuerpo hasta el nacimiento extendiéndose a la lactancia, y con este último proceso se traslapa el aprendizaje de la lengua con el que el infante llegará al habitar autodeterminado. La siguiente comunicación orgánica solo vuelve a aparecer en la reproducción sexual, pero ya está conceptualizada; concepción-gestación-nacimiento-lactancia-reproducción son la única actuación plena de comunicación viva con el que la humanidad subsiste y es común a todos sus cuerpos; estos son de la *comunidad general* de la humanidad que reúne a todos los cuerpos humanos de todo el globo y toda la historia. Partiendo del antecedente del habitar humano en que homínidos muy anteriores evolutivamente tuvieron un completo sistema vivo de comunicación y un ambiente específico, en su decurso histórico de deslocalización ambiental, se fraccionan colectivos humanos que van conceptualizando cuerpo-ambiente hasta formar *mundo histórica y geográficamente determinado* en cada sociedad y sus individuos participantes formados como personas que comparten diversos sistemas lingüísticos siendo predominante la lengua. Las personas que participan en una sociedad ya no tienen el modelo de “sistema vivo” para comunicarse, éste está minimizado a unos cuantos procesos relacionales orgánicos, y más bien se tienen que construir una *co-pertenencia comunitaria concreta* cuando la comunidad general de la humanidad no tiene relación efectiva en su dispersión planetaria, y se construye en cada colectivo determinado histórica-geográficamente desde el lenguaje que inaugura el habitar pero ahora con su comunicación lingüística efectiva, veamos de qué manera.

Empecemos por resaltar que ocurre ya *comunicación* en la conceptualización, hábito básico del lenguaje; desde que la expresión se emite en presencia del colectivo, se le inscribe y éste la reproduce, la expresión inicialmente individual *se hace común*; el lenguaje es en lo más básico el hábito de expresión intencional mientras que la comunicación es el hacer común las expresiones. Debe decirse que no se puede intensificar lenguaje sin comunicación, pero el lenguaje es hábito más básico y anterior operativamente, no tiene el principio de la comunicación sino al revés, *la comunicación es posibilitada por el lenguaje y se desarrollan paralelamente*. Por principio, una vez pasado por el momento en que la expresión individual se colectiviza, la relación individuo/colectivo se oblicua en la manera en que si bien toda expresión iniciará individualmente, su inscripción y reproducción será *diferencial*, la posición que tengan los diferentes individuos condiciona para recibir algunas expresiones y no otras, sumando el hecho de que al nacer nuevos individuos toda expresión diferenciada que reciban será colectiva para su inscripción y reproducción individual. La *oblicuidad*

de la relación individuo-colectivo, al paso del tiempo, borra la prioridad individual de las expresiones que solo algunas pocas podrán ser rastreadas a su autor pero que sencillamente nadie dentro del *colectivo* podrá prescindir de las expresiones ya colectivizadas y toda expresión nueva tendrá como base las ya existentes, resulta así una reproducción *permanente* de expresiones/inscripciones con lo que se constituye el hábito de *enunciación*. *La enunciación es el ejercicio colectivo, permanente, vertebral y diferencial del lenguaje en tanto expresión/inscripción conceptual siempre en presente*; en este sentido, estamos instalados en un hábito que responde a la descripción realizada anteriormente en el capítulo 0 en la reunión de perspectivas de Michel Foucault y Rodolfo Cortés del Moral, pero ahora vamos a describir su participación en el concepto de habitar y sus hábitos.

La enunciación es la producción del hábito de *enunciado* que consiste en un conjunto de signos que delinea una modalidad de existencia, un acontecimiento, un átomo de realidad colectiva; tanto el enunciado como el concepto se constituyen de conceptualizaciones, sin embargo, su diferencia consiste en que el concepto apunta desde su mera elaboración lingüística a un acontecimiento mientras que el enunciado delinea un acontecimiento con su reproducción colectiva-oblicua, con su comunicación. Esto no quiere decir que por un lado se hallen los conceptos históricamente estables y por otro los enunciados comunicativamente dinámicos, tanto los conceptos tienen su grado de dinamismo como los enunciados tienen su estabilidad histórica, más bien, el ejercicio comunicativo es el nodo de diferenciación, pues todo concepto por ponerse en común se vuelve enunciado así como un enunciado se puede observar en su consistencia conceptual al sustraerlo de su comportamiento comunicacional; en este sentido, *el enunciado se sobrepone al concepto siendo éste su base* y entrambos se *retroalimentan* para resultar que el lenguaje tenga un desarrollo paralelo con la comunicación, siendo aquel la base de este desarrollo. Cabe aclarar también que el enunciado supone al concepto, pero no precisamente a la lengua.

Como el enunciado se constituye por el ejercicio *colectivo* de la enunciación, nunca hay un enunciado aislado o separado sino siempre producción de enunciados relacionados entre sí, siempre *asociados*; la asociación de enunciados no es arbitraria, sino que siempre forma una organización intencional en presente que retroalimenta a la ordinalidad de sucesión-retroalimentación de los conceptos, participando así en la constitución *sintáctica* de los códigos lingüísticos. Como los enunciados se producen del ejercicio *permanente* de la enunciación, un enunciado nunca es dicho una vez y para siempre, sino que cada uno persiste en la medida en que sean *repetidos*; la repetición de enunciados tiene condiciones ampliamente variables y dispersas, pero una vez repetidos forman una estabilización de su uso colectivo presente que retroalimenta a la ordinalidad de semejanza de los conceptos, participando así en la constitución *morfológica* de los códigos lingüísticos. Como los enunciados se producen por el ejercicio *oblicuo* de la enunciación, nunca son unilaterales respecto a un acontecimiento, no son significados/significantes sino siempre *referenciales oblicuos*,

referencias que se van a fijar hasta aparentar unilateralidad según el grado de repetición que observen, ahora sí, históricamente. Los acontecimientos referenciados oblicuamente con otros enunciados aparecen al mismo tiempo en la realidad colectiva, y al fijarse con su repetición la referencia se redefine diferencialmente retroalimentando la ordinalidad de ponderación de los conceptos, participando así en la constitución *semántica* de los códigos lenguajicos. Cuando la relacionalidad entre enunciados participa en la codificación lenguajica en sus tres aspectos, sintáctico, morfológico y semántico, quiere decir que la enunciación no solo se produce con base en los códigos sistematizados por las tendencias básicas del lenguaje sino que ella es *protagonista en la sistematización y modifica históricamente los códigos en su actuación llegando a transformar sus estructuras de formas impredecibles*; en este sentido, la enunciación tiene su propio devenir no reductible a la del concepto y así mismo tiene una característica más que ya no corresponde con las tendencias ordinales del concepto y es la subjetivación. Como los enunciados se expresan/inscriben *diferencialmente* por cada individuo, no solo se conceptualiza el ambiente y el propio cuerpo sino toda actuación de los demás cuerpos desde la posición singular de cada individuo que ejerce la enunciación, desde su posición de subjetividad; por poner un ejemplo, no es lo mismo decir “estamos juntos” cuando dos individuos distantes caminan en la misma dirección que, estando el cuerpo de uno adyacente a otro en el mismo sitio, o que acompañar moralmente aunque no estén presentes físicamente dos individuos, porque la enunciación es un ejercicio en estricto presente. No es que cada uno origine sus propios enunciados para sí mismo pues la oblicuidad borra la prioridad individual, todo enunciado es subjetivo en tanto que la enunciación reafirma la consciencia de sí y la reconfigura con los enunciados proferidos, todos los enunciados guardan la posición de los individuos que los enuncian y al repetirse esas posiciones se fijan con lo que resulta una *repartición de posiciones subjetivas*. La repartición de subjetividad posicional es la característica decisiva de la enunciación que hace que cada individuo adquiera subjetividad por su posición respecto al ambiente y al colectivo en que se halla, y esta relación se suma a las otras tres de asociación, repetición y referencia como las *regularidades de la enunciación*. Como nunca hay enunciado aislado, y todo conjunto de enunciados establecen cierta asociación intencional que puede ceñirse estricta o variablemente a la tendencialidad sistemática del lenguaje, siempre se enuncian cadenas asociadas de enunciados referenciales y posicionales de subjetividad lo que constituye el hábito de *discurso* que es la producción efectiva de la enunciación en su regularidad, *la expresión lenguajica en colectividad siempre es discursiva y es de ella de donde se pueden identificar enunciados*. Tenemos entonces una compleja red de producción y reproducción de discursos interrelacionados, por todos sus sujetos constituidos discursivamente que referencian a todos los acontecimientos perfilados discursivamente también, y esta red es la imagen del ejercicio enunciativo siempre actual, colectivo, permanente, oblicuo y diferencial que constituye la comunicación en un *espacio general del discurso*.

El discurso es estrictamente presente en su actuación y se va a acumular en sedimentación histórica ya sea por su transmisión educativa vertical en expresiones evanescentes como la seña o la fonación, o su inscripción duradera en materiales externos como cualquier grafía; la sedimentación histórica del discurso consiste el hábito del *archivo*. Las relaciones regulares entre enunciados se sedimentan, asociación-repetición-referencia-subjetividad, y fijan al discurso en el decurso histórico del archivo; la producción colectiva lleva a la *asociación* de conjuntos de enunciados haciendo que la fijación histórica de discursos constituya *organización de conceptos*, resultando estructuralmente en la retroalimentación de la codificación sintáctica en que se desarrolla la enunciación que sumado para definir contenidos intencionales *estructurados* dinámicamente mediante nuevas sucesiones, coexistencias e intervenciones ya no del orden sistemático espacio-temporal del lenguaje sino del discurso, este reorganiza el lenguaje siguiendo su sistematicidad, retroalimentándola o incluso produciendo una organización conceptual por encima de ella. La producción permanente lleva a la *repetición* de conjuntos de enunciados haciendo que la fijación histórica de discursos constituya la fijación de *temas*, que en la superficie son contenidos intencionales *consistentes* que delimitan cierta parcela de la realidad lenguájica, estos contenidos se formalizan dinámicamente mediante estrategias de inclusión/exclusión de enunciados decidiendo incompatibilidades, equivalencias, intercambios, que los reconfiguran por encima de la sistematicidad material de conceptos, se re-materializan o des-materializan mediante las estrategias de repartición enunciativa que formalizan su repetición. La producción oblicua lleva a la formación de *referencias* de los conjuntos de enunciados haciendo que la fijación histórica de discursos constituya la formación de *objetos*, pues partiendo de que la básica conceptualización del cuerpo-ambiente es intencionalidad performativa que elabora signos, la referencialidad de la enunciación consiste en *proyectar intencionalidad sobre* el cuerpo-ambiente formado como mundo y así, cada presencia se delimita y especifica sea el propio cuerpo, los cuerpos humanos del colectivo, cualquier cuerpo vivo o inorgánico y cualquier signo, sea movimiento, seña, grafía, fonación, es decir, los objetos se forman discursivamente al *proyectar* contenidos intencionales al cuerpo-ambiente consistiendo y estructurando también el mundo. Con esto, el discurso ejerce un nuevo proceso semántico de ponderación de la realidad sobrepuesto a la intencionalidad del lenguaje. La producción diferencial lleva a la *repartición de subjetividad* en/por los conjuntos de enunciados haciendo que la fijación histórica de discursos constituya la formación de *sujetos*, pues al igual que la formación de objetos se trata de la historicidad proyectante del habitar que, en este caso, ya no es un proyectar sobre algo sino un proyectar hacia dentro, el discurso en tanto proyección es también *introyección*, y cada expresión individual colectivizada en enunciación constituye la formación de una subjetividad propia diferenciada para cada cuerpo que inicia siendo performativa de todo el colectivo; respecto a la oralidad, un individuo al escuchar a otro o al escucharse a sí mismo se subjetiva progresivamente. Asumiendo posiciones según los discursos que se reproducen, se forma la subjetividad de la persona que ingresa al habitar con el lenguaje, la

persona es el nodo corporal que proyecta intencionalidad desde sí al tiempo que recibe la proyección del contenido intencional del discurso a partir de la consciencia de sí que desarrolla en el lenguaje para ya no ser solo performativa, sino que se le sobrepone una subjetiva. Si en el tema anterior describimos que por medio del lenguaje se forman conceptos hasta tener uno propio de cada individuo que es el nombre, esto es posible a través del discurso, pues el nombre, como conjunto de signos, es enunciado que articula un discurso con el que la propia persona se posiciona en un lugar del mundo, desde donde discursa y se llena de intencionalidad subjetiva porque el colectivo repite su propio enunciado-concepto fijándolo históricamente, es decir, los sujetos se forman discursivamente al introyectar contenidos intencionales con lo que consisten y estructuran el mundo, entonces el discurso ejerce un proceso nuevo de signi-ficar la realidad de forma subjetiva al dotar de intencionalidad diferenciada a cada individuo desde la comunicación lingüística.

No hay aquí interior/exterior del discurso porque la proyección de intencionalidad no forma sujetos ensimismados ni objetos inertes, cada sujeto formado adquiere al mismo tiempo una condición de objetividad para los demás sujetos en que pueden llegar a establecerse relaciones extremas de agentividad/pasividad para que un individuo sea formado estricto objeto para otro, de la misma manera, la formación de objetos no establece inmediatamente una relación plena de agentividad/pasividad pues todos ellos tienen un mínimo grado de subjetividad proyectada y todo objeto afecta de alguna manera, su relación ante un sujeto siempre es oblicua que puede llegar al grado extremo de agentividad de que un objeto tenga dominio sobre un individuo, como la drogadicción, o al grado extremo de pasividad donde el sujeto es en absoluto indiferente al objeto. Entonces, sujetos y objetos no son punto de partida, sino la *proyección de intencionalidad multidireccional y gradual* que los forma siempre diferencialmente, ningún objeto es formado sin constitución subjetiva, así como ningún sujeto es formado sin constitución objetiva, y el hecho de que los individuos humanos sean predominantemente sujetos está dado en que cognitivamente llegan a concentrar intencionalidad diferenciada en cada uno de ellos, enunciación propia.

Así, cuando la enunciación es relacionalidad *actual* asociativa-repetida-referencial-posicional, en el archivo, el discurso es regularidad *histórica* organizativa-temática-objetiva-subjetiva, lo que en el fondo significa que la intencionalidad performativa se proyecta en relaciones multidireccionales y graduales que se fijan históricamente en *contenidos intencionales* estructurados y consistentes. La relacionalidad enunciativa se fija en *reglas* de enunciación que son las estructuras de los contenidos intencionales, la producción de reglas de enunciación es el hábito de *prácticas discursivas*, siempre históricas. Desde la primera reproducción colectiva de la primera conceptualización arcaica en antecedentes evolutivos a la humanidad, la enunciación es discurso y sigue un decurso histórico de fijación de relaciones en reglas que construye el archivo de prácticas discursivas, no se trata de un almacén metafísico de estas sino de la acumulación de ellas en su práctica presente, es decir, que

todo discurso posterior está constituido y atravesado por prácticas discursivas históricamente formadas desde la relacionalidad discursiva que desembocan en la recreación presente de contenidos intencionales por lo que *son las prácticas discursivas las que tienen decurso histórico y los contenidos intencionales es la puesta en operación presente de aquellas*; son las prácticas discursivas formadas históricamente las que posibilitan y condicionan la producción discursiva en la actualidad del habitar. Con esto, permanentemente se está volcando la historia humana al estricto presente con cada enunciado que se repite desde una práctica discursiva, la historia no “queda atrás” sino que tiene un *travesamiento* a la actualidad por el discurso; hay estudios históricos del lenguaje que intentan hacer un rastreo del decurso de las prácticas discursivas pero la mayoría de estas se pierden en la lejanía del archivo por lo que es frecuente la imposibilidad de encontrar un “origen”, pues llegan hasta sistemas enunciativos que ya no son propios, sin embargo, quienes actúan en estricto presente son atravesados por la historia sin que tengan decisión en ello. El travesamiento de la historia es retroalimentación del habitar en su estricta actualidad y acontece en todos sus hábitos vertebralmente, corporalidad, sensibilidad, poder, educación, lenguaje y más, sin embargo, la historia adquiere plenitud de consistencia en forma discursiva y es el discurso el hábito que le da la mayor consistencia actual del habitar, el discurso *actualiza* al habitar; las prácticas discursivas son travesamiento histórico que actualiza el habitar lo que constituye el hábito de *institucionalidad*. La institucionalización discursiva no es un estado al que se llega, es el mismo decurso histórico del discurso que está impulsado por la fuerza del hábito en tanto cambio que tiende a la permanencia, de tal manera que toda enunciación desde sus primeras repeticiones ya produce una institucionalidad de prácticas discursivas que forman sujetos, objetos, temas y organizaciones conceptuales, estos se instituyen para ser base de la producción actual del discurso a partir del ejercicio siempre presente de la enunciación, y así se posibilite la *emergencia* de discursos nuevos que desde su producción tienden a su fijación. Los discursos emergentes son posibilitados por prácticas instituidas con las que se van a relacionar de formas oblicuas múltiples, en el extremo positivo las van a nutrir o actualizar, o en el extremo negativo las van a contradecir o negar, produciendo relaciones variables entre tendencias discursivas oblicuas múltiples que todas buscan mantener su solidez y estabilidad; el espacio general del discurso es una red en *permanente tensión dinámica entre la emergencia y la institucionalidad*.

La permanente tensión dinámica del espacio general del discurso inicia desde el mero principio del discurso y no se reduce a la simpleza de conflicto o asimilación de la emergencia frente a la institucionalidad, más bien, en tanto que la enunciación es siempre diferencial y posicional, así las emergencia e institucionalidad tienen posiciones y gradaciones donde no hay ni una ni otra que abarquen todo el colectivo histórico y situado, entonces, este se fragmenta internamente en colectivos que comparten discursividad que no los aíslan entre sí, sino que se empalman produciendo el hábito de *colectividad*. Hemos establecido que una naturaleza del habitar es la de

ser colectivo, y ahora, aparece que en su actualidad se decide su constitución colectiva con la tensión de las prácticas discursivas; el lenguaje que es inicial fragmentación conceptual del cuerpo-ambiente se complejiza enunciativamente fragmentando el colectivo inicial antecedente evolutivo de la humanidad para que su habitar actual se constituya como reunión de colectivos discursivamente formados, es decir, que las características del discurso lo llevan a fragmentar y empalmar colectividades. Los colectivos formados se comparten prácticas discursivas tanto históricas como emergentes pero las prácticas discursivas se produjeron desde el colectivo inicial general por lo que ningún colectivo interno está aislado, y los sujetos pertenecen a la cantidad de colectivos en que comparten prácticas discursivas, y llegando a compartir nuevas prácticas se forman nuevos colectivos; en suma, *los sujetos atraviesan colectivos concretos que se empalman entre sí desde la fragmentación del colectivo general: sujeto trans-colectivo.*

Si el colectivo general inicial se fragmentó por el ejercicio diferencial de prácticas discursivas, este no desaparece tampoco, cada colectividad formada discursivamente tiende a producir emergencia e institucionalidad propia, y en su empalme contribuyen a emergencias e institucionalidades compartidas en tensión impactando así en la retroalimentación de la sistematicidad del lenguaje, y aquí ocurre la formación tensa del *mundo*. El colectivo inicial se fragmenta, pero no desaparece, las conceptualizaciones iniciales son colectivizadas de forma general y su comunicación presente reparte enunciación variable para la formación interna de colectividades que producen organizaciones discursivas retroalimentando cada una a la sistematicidad del lenguaje hasta tener *códigos colectivos*. Si la codificación sale a la luz por la tendencia sistemática de signos en el lenguaje, su concreción depende de la reunión colectiva de sujetos que comparten prácticas discursivas, por ejemplo, los códigos musicales, matemáticos y artísticos son siempre códigos de esta naturaleza, y así como las colectividades están empalmadas en el colectivo general histórico y situado, los códigos colectivos se empalman dinámicamente puesto que están atravesados por los sujetos reunidos en el colectivo general. El que un sujeto opere discursivamente en varios colectivos fuerza a que su comunicación se trans-codifique para una operación discursiva trans-colectiva la que aparecerá diferencialmente en todos los sujetos formalizando la sistematización trans-codificante del lenguaje por la multiplicidad relacional del discurso, lo que constituye el hábito de *socialización*; así, en la socialización discursiva que formaliza un trans-código, se cohesiona la reunión de colectivos en unidad histórica-geográfica, y ese trans-código es el hábito de la *lengua*. La lengua tiene su base en la producción/reproducción de conceptos relacionados desde la sistematicidad del lenguaje, pero su formalización está en la retroalimentación a éste por la enunciación, concretamente, por las prácticas discursivas trans-colectivas cuando desde la enunciación se forman las relaciones morfológicas, sintácticas y semánticas de los conceptos dándoles consistencia, decidiendo *la formación de gramática-mundo* en tanto sistema de experiencia material-intensional-espacial-temporal del colectivo general histórico y situado. Cuando la lengua es el trans-código que articula

los demás códigos, la gramática parece asimilarse a ella, pero más bien sucede que la lengua predomina en la práctica comunicativa cotidiana por encima de otros códigos como la música, matemáticas o el arte que son operados en momentos y lugares delimitados, pero todos son estructurados en la gramática y todos la retroalimentan estructuralmente. Así, tenemos pues al colectivo general cohesionado por la lengua, el trans-código que socializa la formación cotidiana del mundo y su gramática, y ese colectivo general es la *sociedad* que inicia siendo la asociación conceptual entre los individuos desde su propio concepto, su nombre, pero en todo ejercicio enunciativo se proyecta intencionalidad de forma multidireccional y gradual, subjetivando a cada individuo y objetivando cada fragmento conceptualizado del mundo por lo que la sociedad no llega a ser solo entre individuos sino de todo sujeto y objeto formado discursivamente dentro del mundo pues cada uno asume un *nombre*, que es ahora el hábito-enunciado nodal que articula toda la intencionalidad posible de ser proyectada en estos, es el que articula las prácticas discursivas efectivas desde cada colectividad en que participan y ahí asimilan otros enunciados que son denominaciones sobrepuestas a su nombre que también se expresan materialmente; son fragmentaciones materiales propias o añadidas a la corporalidad de sujetos y objetos, conceptualizadas y enunciadas para que ambos se constituyan discursiva y materialmente a través de una lista finita de denominaciones con las que se van a ser reconocidos en sí mismos por los diferentes colectivos en que participan y por la sociedad en general: la reunión de *denominaciones* producidas desde las perspectivas, social, colectiva o subjetiva, consiste el hábito de *id-entidad*. Aunque la lengua es la forma predominante para consistir discursividad, las prácticas discursivas se producen en toda la materialidad posible desde la conceptualización del cuerpo ambiente, toda grafía, seña o fonación es discurso pero no solo eso, todo movimiento corporal, acción, acto y actitud, todo aprendizaje y enseñanza, todo objeto y sujeto formados que asumen identidades determinadas, en síntesis y en pocas palabras *todo lo que sea expresado/inscrito en el ámbito social es discurso, todo está atravesado por prácticas discursivas y todo tiene su grado de institucionalidad desde su emergencia histórica*. En desdoble hay un ámbito que no es discursivo que es toda práctica no social, es decir, toda práctica de la más íntima subjetividad personal que no se hace pública ni manifiesta en absoluto, ni siquiera a la misma persona, hay varios hábitos que corresponden a *prácticas no-discursivas* pero hasta ahora, sólo hemos identificado uno en cada hábito esencial del habitar: el *deseo*, el *parámetro* o *valor*, la *voluntad*, y la *memoria*, que son elementos corporales-cognitivos de la persona en tanto intencionalidad íntima de la persona que ya habita; pero las prácticas no-discursivas en su conjunto son lo que dan consistencia a la sensibilidad de la persona. Aquí hay que detallar que si el lenguaje inaugura el habitar y el discurso es la proyección de intencionalidad, su introyección en el individuo y posterior proyección desde sí con el discurso, consiste un proceso de entrada-salida que subjetiva al individuo y objetiva a cualquier cuerpo tangible o intangible, pero el individuo como cuerpo-cognitivo es continente de intencionalidad para que el ámbito no-discursivo

sea residuo de intencionalidad que se queda en el sujeto configurándolo en ese proceso de entrada-salida, este residuo configurado de intencionalidad no es un sustrato estático sino el mismo dinamismo cognitivo-corporal que tiene tendencia inmediata a su extroversión, la que solo puede ser actuación vertebral oblicua manifestada en la multiplicidad de hábitos insumos de cada hábito del habitar: acción, expresión, inscripción, aprendizaje, enseñanza, en suma, prácticas discursivas. *El ámbito de no-discursividad es intencionalidad establecida en el cuerpo-cognitivo como residuo de la proyección múltiple-gradual de intencionalidad por el discurso, que consiste la subjetivación individual y su mero dinamismo cognitivo-corporal con inmediata tendencia a la extroversión material-discursiva; es la sensibilidad.* Por ser intencionalidad en potencia a extroversión, las prácticas no-discursivas siempre son ininteligibles por lo que estas no pueden institucionalizarse ni constituyen identidad, solo pueden leerse a través del discurso efectivo inclusive para el propio sujeto no es hasta que expresa sus deseos, valores, voluntad o memoria, que estos se hacen legibles en una comunicación, la que puede o no ser recibida por una persona distinta; toda práctica discursiva o enunciación tiene de fondo una práctica no-discursiva que no requiere interlocutor, como solo pensar, imaginar, escribir en secreto o hablar en soledad. En la actualidad, el habitar constituido por todas las personas que ya habitan, *las prácticas discursivas siempre tienen una referencia oblicua a prácticas no-discursivas y viceversa, la no-discursividad ininteligible se expresa en discursividad que sí es inteligible.* Nunca hay ni práctica puramente discursiva ni puramente no-discursiva.

Es discurso toda expresión en el ámbito social; la inicial formación conceptual del mundo en el lenguaje sobrepone la realidad humana a lo real del mundo semiótico de la vida, y esa realidad consolida su contenido con el discurso, pero es evidente que, así como su formación no es homogénea y estática, su consolidación menos lo será. El discurso consolida diferencialmente la realidad de todo aquello que ingresa conceptualmente al mundo formando sujetos y objetos, se les enuncia, discursa, emergen y se institucionalizan variablemente, se proyecta-introyecta intencionalidad de forma múltiple y sobre-compleja, para que la realidad mundana-social se constituya en múltiples fragmentos relacionados de forma supercompleja; el enunciado es el átomo de realidad que en su producción discursiva va a configurar parcelas de realidad que son asumidas variablemente en prácticas discursivas tensas y dispersas en colectivos múltiples. *El discurso supercomplejiza la realidad inaugurada por el lenguaje.* La percepción o aprehensión de estímulos no es sobre su constitución real sino en la conceptualización y discursividad con que es posible relacionarse con ellos, adquieren un nombre y multitud de denominaciones como enunciados nodales a través de los cuales se les adscribe intencionalidad para su objetivación o subjetivación, la ex-presión arroja intencionalidad, los cuerpos son atravesados por ella para su formación subjetiva y objetiva, y al ser formados como sujetos u objetos ex-presan a su vez las intencionalidades que les atraviesan haciéndolos presentes social e históricamente en la realidad, les lleva al hábito de *existir en la realidad.* La existencia es la salida de sí material-energética de todo cuerpo en lo real, pero

la “existencia en la realidad” es la plena formación subjetiva-objetiva de un cuerpo para que con su sola presencia proyecten intencionalidad. En este caso, distinguir “existencia real” y “existencia en la realidad” no es necesaria, porque nosotros estamos instalados solo en la realidad la que está superpuesta a la real, es decir, a lo real no accedemos lingüística-discursivamente, sino que a través de ello nos instalamos en la realidad para así operar en lo real. Precisamente, el enunciado se define también como modalidad de existencia, que se determina por la proyección de intencionalidad formándose y consolidándose por el discurso en su práctica histórica donde se fija y dinamiza permanentemente, pues la existencia está en el plano de la realidad supercompleja superpuesta a lo real, y esto quiere decir que su sola presencia no proyecta toda la intencionalidad que les atraviesa, es en función de múltiples factores que la existencia se consolida en cada caso: la materialidad de su enunciación, su relación con prácticas institucionalizadas o emergentes y con no-discursivas, su relación en códigos existentes, etcétera. La existencia no es la discursividad sino la fijación de realidad por la discursividad, los sujetos/objetos del mundo expresan múltiples intencionalidades determinadas con su sola presencia que nunca se vacían en ella sino que fluctúan, *toda existencia en el habitar es discursiva y fluctuante*, su presentación es compleja que puede tener tantas presentaciones como prácticas discursivas le atraviesan y colectivos se relacionen con ella. Esto quiere decir que desde la misma enunciación subjetiva hay dotación de realidad, lo objetivado en el discurso existe desde la producción de éste y solo compete al colectivo y sociedad el instituir dicho discurso para que aquello enunciado exista históricamente o se diluya su existencia si es que no se instituye. Aquí se verifica que el enunciado se habilita por el concepto y se le sobrepone, la comunicación se habilita por el lenguaje y se le sobrepone, la proyección de intencionalidad se habilita por su performatividad tendencialmente sistemática y se le sobreponen contenidos consistentes y estructurados discursivamente. Se debe aclarar que una vez que se llega al lenguaje, todo es lenguaje incluida la enunciación comunicativa, sucede que el discurso es una trama lingüística con dinámica sobre-compleja a la complejidad conceptual, los conceptos se vuelven enunciados al comunicarse inclusive en la comunicación ensimismada de un sujeto que habla en voz alta, se escucha y se retroalimenta a sí mismo. Entonces el lenguaje no desaparece tras el discurso, atendiéndolo solo a él es *realidad conceptual pre-discursiva*, y por encima de este sustrato basal acontece la dotación consistente de realidad en el mundo por el discurso, la realidad más inmediata y superficial del habitar que le da consistencia completamente constituida por la enunciación en todas sus relaciones sobre-complejas, que sin embargo, sigue siendo lenguaje. Si la realidad está constituida en sobre-complejidad discursiva superpuesta a la realidad conceptual pre-discursiva, todo es discurso, por principio todo lo materialmente consistente del mundo, cuerpos, sus movimientos, expresiones, otros cuerpos vivos o inorgánicos y sus comportamientos, pero también las relaciones se vuelven discurso, aquellas entre significados, estructuras conceptuales y codificantes, contenidos semánticos, que aquí tendrán tal dinamismo que tenderán a prescindir de

la materialidad de sus referencias para su expresión. Resulta que el discurso ya no refiere exclusivamente a acontecimientos de la realidad, lleva a que el concepto no sea su base inmediata, sino que su referencia sea otro discurso, para aumentar esto a que un discurso se constituya a partir de referenciar lo que un discurso referencia de otro discurso, etcétera; constituyendo cadenas de referencialidad discursiva cada vez más largas y complejas. La realidad llega a *abrumarse* en su constitución progresiva con discursos y discursos del discurso, los que igual dotan y forman realidad, pero no precisan de materialidad evidente para su ejercicio, no obstante, cuando la materialidad de su referencia es evidente socialmente, su fijación colectiva y posteriormente histórica es más factible. Si el lenguaje ya tiene una tendencia ordinal a la retroalimentación y la enunciación es retroalimentación comunicativa del lenguaje, ahora, el discurso es *sobre-retroalimentación* de sí mismo cuando llega a prescindir de materialidad referencial en su constitución y entonces todo lo que ya es discurso, al discursarse sobre ello, se le forma existencia para que tenga proyección de intencionalidad objetiva-subjetiva, enfatizando que la realidad es discursiva y ahora su desdoble, el discurso es la realidad. Con todo esto, *la realidad consiste por el discurso, que fija y ha fijado una sobre-complejidad abrumadora de prácticas discursivas que tienen referencias materiales evidentes o mediadas por otros discursos, pero que se aglutinan en colectividades intersubjetivas dentro de la sociedad-lengua como el ámbito de existencialidad de sujetos y objetos discursivamente formados e históricamente institucionalizados.*

Las prácticas no-discursivas no se institucionalizan; la realidad tiene un estrato general que es el social cohesionado por la lengua, es el ámbito continente solo de prácticas discursivas pero todas ellas tienen referencia oblicua con prácticas no-discursivas, y estas constituyen el estrato de realidad subjetivo que por su tendencia inmediata a extroversión discursiva conforman realidad y reconfiguración existencial en ello; en el intermedio de la realidad social y subjetiva se hayan parcelas de realidad colectivamente constituidas por reunión de sujetos y prácticas compartidas, tanto discursivas como no-discursivas, pues éstas que son del ámbito subjetivo ininteligible, por ser formadas discursivamente, no son herméticas sino que tienen análoga presentación entre individuos que comparten realidad. Entre los tres estratos de realidad, social, colectivo y subjetivo, se conforma la realidad histórica y geográficamente determinada en donde se consolida el hábito de *racionalidad* que por ser histórico también puede llamarse *formación racional*. La racionalidad es la reunión general de todas las prácticas en su desarrollo histórico interrelacionado, *es el orden y consistencia de la realidad* que siempre es discursiva en referencia a lo no-discursivo; así como en un corte histórico de prácticas discursivas encontramos contenidos intencionales consistentes y estructurados, en el corte histórico de la reunión de todas las prácticas vamos a encontrar una racionalidad consistente y estructurada. Si suponemos el paso de un colectivo inicial que históricamente desarrolla lenguaje, mundo y gramática, la racionalidad también se constituye en este desarrollo histórico con el mismo inicio que el discurso hasta adquirir consistencia en cada posible

corte histórico. Un corte histórico no es otra cosa que la visión del habitar de una sociedad en su actualidad, un tiempo y lugar determinados, sea pasado o futuro, lo que inicialmente parece ser solo un ejercicio analítico en un estudio histórico, sin embargo, este es posible a partir de que el mismo estado existencial social-colectivo-subjetivo presente es ya un corte histórico permanente en el que opera plenamente su estructura y consistencia, y va a ser inmediatamente distinto del corte pasado en el segundo recién transcurrido y distinto del segundo inmediato por transcurrir; esta es otra descripción de la actualidad a la que el tiempo-espacio le viene desde adelante y es hacia adelante a donde se dirige por el impulso del hábito como proceso fundamental que contrae el devenir y lo anticipa. Ningún corte histórico puede ser total pues no se puede vivenciar una visión futura o pasada en presente pleno, ni tampoco se puede captar la totalidad presente de una racionalidad pues esta no puede suspender su historicidad cuando está por encima de aquella. *La racionalidad es realidad presente, ordenada y consistente de la reunión discursiva social histórica y geográficamente determinada*: la consistencia comienza a partir de la expresión material signi-ficante básica del lenguaje y el orden de la inmediata tendencia ordinal a relacionarse de toda expresión, veamos ahora su particularidad en la racionalidad.

Entonces, el orden de la racionalidad está atravesada por la gramática que es la sistematicidad de conceptos; cuando el concepto se comunica se vuelve enunciación que forma y retroalimenta a la gramática en una sobre-formación tensa del mundo, el discurso participa desde el principio en la mundicidad y la gramática condicionando el orden de la racionalidad al ser la forma del mundo. Con estas correspondencias sucede que la racionalidad, gramática-mundo, realidad y existencia, todos empiezan a ser desde el mismo lugar, en la delimitación por la miticidad. Las primeras conceptualizaciones en relación al cuerpo-ambiente originan mundo al formar sus primeros límites, la conceptualización inicia siempre siendo mítica relacionada unilateralmente con el límite y al multiplicarse se llena el mundo de signi-ficados adquiriendo esta consistencia al tiempo que se multiplican sus límites expandiéndose progresivamente, y con las conceptualizaciones últimas se forman conceptos-acontecimientos míticos unilaterales que van a llegar hasta los límites físicos del cuerpo-ambiente experimentados inmediata y cotidianamente, que regularmente son: el área geográfica delimitada por barreras físicas como montañas, depresiones o el mar (conceptos de “tierra” como *finisterrae* en latín o *Anáhuac* en náhuatl), límites superior e inferior (“cielo” y “subsuelo”), comportamientos supra-ambientales intensos que superan los límites del control humano que son manifestaciones de materia-energía climáticas, geológicas, astronómicas, hídricas, fuego, relámpagos, etcétera (“fenómenos de la naturaleza”) en el mismo sentido pero en menor intensidad el comportamiento de cuerpos vivos e inorgánicos en la inmediatez ambiental (“seres de la naturaleza”), el cuerpo en su devenir como la vitalidad, nacimiento, crecimiento, envejecimiento, muerte, enfermedad, etcétera, (“naturaleza de la vida”), la recepción del propio habitar (“naturaleza del hombre”), o la recepción de la misma materia-energía en su devenir (“naturaleza en general”);

esta lista no es exhaustiva, pero sirve para ilustrar que los límites del mundo no deben imaginarse solo como frontera esférica correspondiente con la región social-geográfica sino como *fronteras múltiples* instaladas en los límites de experiencia y conceptualización de todo cuerpo y evento aprehendido, que no se pueden tomar o manipularlos sino solo presenciarse. En este sentido hemos puesto entre paréntesis los enunciados accesibles que regularmente se constituyen míticos en las sociedades históricas, enunciados similares a “tierra”, “cielo”, “subsuelo”, “naturaleza”, “vida”, “hombre”. Si la conceptualización inicia siendo mítica, la formación de conceptos que inician míticos condiciona a que la enunciación esté posibilitada y formada por la miticidad en primera instancia, y así, todo discurso se funda en conceptos míticos que se vuelven enunciados míticos y estos son *enunciados fundantes*, relacionados con otros enunciados no-míticos en que se asocian en el discurso. La discursividad inicia mítica produciéndose respecto a los enunciados fundantes del mundo delineando acontecimientos unilateralmente, proyecta intencionalidad que va hasta el límite y desde ahí proyecta intencionalidad que viene hacia el interior del límite mundo pues no puede ir más allá, la discursividad mítica va-viene desde los límites para que este *ir-venir-desde* sea un arrojito direccional concreto de intencionalidad constituyendo el hábito de *sentido*, que inicia siendo unilateral bi-direccional, para que en la multiplicación de signos y enunciados el sentido sea multidireccional y gradual. Ahora que hemos destacado que la discursividad inicial es mítica con enunciados fundantes, sucede que la reproducción material colectiva de un signo de este tipo, históricamente se fija como práctica discursiva, así el signo material de un enunciado fundante se vuelve el hábito de *símbolo* que es la institucionalización de una expresión material unilateral con proyección intencional bidireccional fija entre un límite mítico-físico del mundo y la sociedad que lo elabora. El símbolo mítico, al estar en el límite y no poder ser experimentado más allá que su sola presencia, siempre es la conceptualización de la máxima intensidad, de los últimos parámetros de sensibilidad y de la mayor ponderación. Habiéndose habilitado la simbolización, resulta que todo enunciado mítico es un símbolo, pero no todo símbolo es mítico, y con esto podemos ver que los símbolos son signos que participan predominantemente en los códigos artísticos, así también, hay un tipo de codificación simbólica estrictamente semántica que produce signos unilaterales independientemente de sus relaciones, que es la simbolización. Un discurso que involucra símbolos míticos o últimos consiste en el hábito de *mito*, para tener por derivación que lo que no es mito es *discurso mundano* al que también llamaremos solamente *discurso*.

El lenguaje establece *sentido* desde la primera conceptualización dirigida al cuerpo-ambiente; es importante aclarar que todo hábito desde el lenguaje tiene sentido intencional, con comportamientos diferentes como hemos visto, pero desde sus inicios el sentido se consolida míticamente porque desde la primera conceptualización se establece ya un límite del mundo; los mitos tienen sentido *originario*, se afianzan en enunciados fundantes siempre simbólicos que están en los límites para desde ahí tenderse hacia el interior y la totalidad de mitos tejen una red que delinea el acontecimiento

general y múltiple del mundo, cada mito es una viga consistente que da estabilidad estructural y en el tejido de múltiples vigas está la red estructural que sustenta el mundo. La red estructural-mítica del mundo se apoya en enunciados fundantes y desarrolla un *tejido de contenido* que consiste el hábito de *cosmogonía* que es el límite de la racionalidad. La cosmogonía es el tejido más consistente de contenido mítico en las meras fronteras múltiples del mundo, ahora, conforme se avanza hacia el interior del mundo, el contenido mítico-simbólico-originario-cosmogónico va diluyéndose; cuando el contenido se diluye, no así la intencionalidad ni tampoco el sentido que se ha trazado desde cada enunciado fundante, el sentido permanece y atraviesa el mundo para que la reunión de todas ellas haga aparecer un *tejido de líneas de sentido* que consisten el hábito de *logicidad*. Las líneas de sentido son líneas de *intencionalidad abstracta*, porque se ha diluido su contenido, y operan dando sentido a las relaciones entre enunciados cuando coinciden; la *logicidad* es la *conexión potencial* entre enunciados que siendo efectiva, hace que sus relaciones tengan sentido entre ellas, pero tienen sentido solamente *en relación al mundo* conceptualizado desde su formación mítica, el tejido conecta con las fundaciones. Si bien el sentido de cada mito concreto puede pervivir, por ejemplo, en la formación de locuciones como “alfa y omega” en la miticidad cristiana o “talón de Aquiles” de la mitología griega, estos son contenidos intencionales históricos que relacionan enunciados de manera compleja por lo que dan por hecho la *logicidad*, más bien, cuando el sentido trazado desde un enunciado fundante permanece en el mundo de forma abstracta quiere decir que desde las primeras conceptualizaciones que son míticas permanecen sentidos que solo se manifiestan en la relacionalidad de enunciados, como “y” o “de” en los ejemplos de locuciones anteriores, que no son sino expresiones con contenido intencional mínimo referidas a la conjunción, que es intencionalidad abstracta surgida de las iniciales conceptualizaciones fragmentarias del cuerpo-ambiente, pero como ninguna abstracción puede expresarse en sí misma sino con una materialidad concreta, la intencionalidad abstracta diluida de contenido consiste regularmente en el hábito de *conectores lógicos* mediante los cuales la enunciación hace sentido dentro del mundo, conceptualizado en principio de forma mítica. *La logicidad es la estructura abstracta que ordena la racionalidad al ser la conexión que relaciona enunciados con sentido de mundo.*

La *logicidad* comienza ahí donde se establecen los límites que originan el mundo, una vez producidas las primeras conceptualizaciones se tienden primeras líneas de sentido que están plenas de contenido con la performatividad intencional corporal, sin embargo, los límites del mundo no son unos fijos establecidos de una vez y para siempre, su formación inicial es permanencia dispuesta para el cambio, son base de nuevas conceptualizaciones con posteriores experiencias que serán nuevas según el devenir del cuerpo-ambiente en su deslocalización ambiental, acontecimientos que se van a ir distanciando del cuerpo produciendo signos externos a él desde estímulos ulteriores y distantes en el ambiente, así, los límites del mundo se multiplican expandiéndose; la *expansión histórica multidireccional del mundo* es decurso histórico del lenguaje comunicacional en relación a

la deslocalización ambiental progresiva, y provoca que el contenido intencional mítico se mantenga en los límites progresivamente distantes pero diluyéndose en su zona interior, construyendo un ámbito intramundano de contenido discursivo no-mítico y de logicidad estructural. En esto, no sucede que el discurso esté habilitado en/con la logicidad y que el mito carezca de ella, de hecho es opinión dominante reciente que el mito carece de lógica, veamos esto; los enunciados fundantes tienen un comportamiento relacional *parcializado* pues detrás de ellos no hay enunciados con los cuales relacionarse al estar en el límite de la realidad, son inefables y topes de discurso por lo que su comportamiento relacional es inmediatamente *jerárquico* pues son las bases desde donde se tienden las líneas estructurales de sentido/contenido en el mundo; los enunciados fundantes constituyen símbolos que tienen relaciones unilaterales fijas en sentido bidireccional que no podría conectar con otros sentidos porque debe ser sólidos para sostener el mundo, así, en los límites del mundo se producen discursos que tienen una lógica propia que coincide con su contenido y no puede abstraerse, consistiendo el hábito de *lógica mítica*. Ahora, la expansión multidireccional del mundo es siempre un *choque de intensidades* y no sucede que simplemente se experimenten cosas nuevas produciendo nuevos límites; la posibilitación del habitar, y por tanto del lenguaje, está en la sensibilidad que es siempre paramétrica, de hecho, toda conceptualización se coloca primero dentro del mundo pues los límites solidificados son matriz de experiencia, y dependerá de las nuevas intensidades si lo recién conceptualizado es tan fuerte como para romper los límites estableciendo nuevos o es más débil que los límites para formarse intramundamente. El mundo se expande violentamente al requerir intensidades empíricas-conceptuales mayores a las ya establecidas, y es por esto que las discursividades míticas de sociedades diferentes sean semejantes entre sí, cuando viven los mismos eventos intensos como el nacimiento, la muerte o encuentros con otros seres vivos, o sucesos del planeta referentes a fenómenos climáticos, geológicos, marítimos, astronómicos, geológicos, etcétera; en este sentido las sociedades más violentas son aquellas que efectivamente ha padecido eventos más intensos, históricamente, las que han sido dominadas y agredidas por otras sociedades. En la expansión multidireccional y violenta del mundo, se forman nuevos enunciados fundantes para nuevas lógicas míticas que van a conectarse con los anteriores que ya no les corresponde el contenido mítico del mundo y se les diluye, han perdido fundamentalidad y unilateralidad, así, la lógica mítica se vuelve *lógica mundana* en tanto ya tiene conexión posterior a sí, la miticidad va expandiéndose llegando a que las lógicas anteriormente míticas se vayan abstrayendo más y más hasta constituir intencionalidades abstractas que en su interrelación constituyen el orden estructural del mundo, la propia logicidad fundada en los mitos vigentes. La expansión del mundo significa la progresiva asimilación de mitos en discursos, las multiplicaciones de sentido desde la unilateralidad y de dirección intencional desde la bidireccionalidad, la transformación de enunciados fundantes a enunciados graduales, y la permanente tensión dinámica

histórica del discurso. *La logicidad entonces es reunión de múltiples lógicas que corresponden a desmitificaciones de múltiples mitos.*

La logicidad es orden estructural abstracto formado discursivamente desde la miticidad que se desmitifica, y se va a establecer a nivel básico del lenguaje para incidir hacia el nivel del discurso; la expansión violenta del mundo hace que los enunciados fundantes se vuelvan mundanos volatizándose hasta llegar a ser flotantes en el espacio general del discurso, están habilitados para la enunciación multidireccional y gradual, pero su inicial estructuración con otros enunciados en la miticidad que les integró al mundo se mantiene fundacional del mundo en la estructura abstracta lógica, esto no quiere decir que la estructura se separe completamente del contenido, sino que el contenido se *despega* solo manteniendo un hilo relacional mínimo donde siempre hará sentido si se le coloca ahí, pero por despegarse puede ser colocado en otra lógica modificando su sentido al que esa otra le condiciona. De esta manera, todo signo elaborado inicia con un sentido propio, pero en su historicidad se despega del sentido estructural que le abarcaba para poder *movilizarse* y ser susceptible de enunciarse en relación con cualquier otro signo-enunciado. La logicidad es estructura intencional abstracta instalada en el lenguaje y subyacente a la comunicación que da sentido al discurso cuando las relaciones entre sus enunciados se desarrollan instalados en algún sector de la estructura, esto quiere decir, que la enunciación puede instalarse directamente en la logicidad, o solo algunos de sus enunciados relacionados, o incluso llegar al extremo de que ninguna relación de sus enunciados se estructure lógicamente, pues las múltiples lógicas construidas y subyacentes deben ser aprendidas en cada individuo, no hay lógica "natural". Una expresión absolutamente *ilógica* lo es *siempre en relación al mundo en que se (re)produce*, pero esto tampoco quiere decir que por sí misma sí puede tener lógica en otro mundo distinto pues no tiene una propia, sino que la expresión tiene o no la lógica del mundo en que se desarrolla, y si la tiene es porque su relación con otra expresión en una cadena expresiva coincide con algún sector estructural lógico, y es esta coincidencia lo que hace que las expresiones sean propiamente enunciados; por otro lado, una serie de expresiones que no se estructuran en función de alguna lógica, pero que son recibidas e inscritas cognitivamente dentro de un mundo, se les puede adscribir logicidad pero la de ese mundo. *La logicidad estructura tanto la expresión signi-ficante como la inscripción cognitiva, para que una y otra tengan sentido resultando enunciados a los que se les va a relacionar con enunciados existentes en el mundo en que son recibidas.*

Ya hemos visto que los límites del mundo se expanden en la conceptualización intensa de estímulos violentos, ya sea rompiendo viejos límites volviendo estos intramundanos o produciendo nuevos límites en otra región empírica-conceptual que así se inaugura una vez que un límite anterior no lo ha logrado contener; ahora que hemos dado con la logicidad, ésta no solo estructura el mundo para su estabilidad sino que la estabilidad es también base desde donde se afianza una posibilidad para

la expansión del mundo, y hay un discurso posible que se dirige hacia los límites del mundo que consiste el hábito de *metafísica* que es toda discursividad que se establece en la lógica mundana para dirigirse hacia la miticidad, a esta arroja su sentido y el sentido que es solo direccionalidad, al apuntar a los límites siempre apunta a la trascendencia de ellos que es precisamente lo que le hace metafísico, así, tenemos que la discursividad que apunta a la *trascendencia* de los límites del mundo siempre es una *sobre-retroalimentación* que toma los mitos presentes y sobre ellos discursa para que su apelación a la materialidad de su referencia no sea directa sino *mediada* por el discurso mítico mismo; este ir más allá no es gratuito o arbitrario pues ciertas experiencias individuales intensas subjetivarán a los sujetos determinándoles una *intencionalidad trascendente* a su mundo, pero el sentido se agota hasta donde su concreción discursiva y práctica llega, con lo que el sentido de la metafísica puede *agotarse* materialmente en los límites o dirigirse a su trascendencia, y en estas dos posibilidades se constituyen dos diferentes discursividades. Hay un discurso que arroja su sentido hacia las fronteras del mundo, es metafísico, pero estas fronteras son sólidas y estructuran la discursividad al tiempo que la recluyen, este discurso tiene habilitados enunciados solo dentro de estas fronteras y no puede ir más allá, por lo que estará reproduciendo en lógica mundana lo que la lógica mítica ya estructura jerárquicamente, la lógica mundana viene a instalarse por encima de la mítica sin alterarla sino solo encubriéndola al mantener su estructura parcializada; cuando la lógica mundana encubre la mítica habilita la instalación de cualquier enunciado en la miticidad para que se produzca así un discurso mundano que encubre el mítico siguiendo su contenido intencional unilateral consistiendo el hábito de *fetiché*. El fetiché es el discurso mundano que en su apariencia lógica mundana tiene estructura mítica subyacente en función de una miticidad concreta, así, establece relaciones simbólicas al solidificar uno o varios de sus enunciados elevándolos a jerarquía a los que va a reproducir mayormente produciendo signos desde diferentes posiciones y en diferentes materialidades, el discurso fetichista es sobre-retroalimentación de la miticidad y así, productivo de enunciación para elaborar enunciados nuevos desde conceptos míticos, son nombres nuevos, enunciados fundantes sobrepuestos que constituyen el hábito de *divinización*; la repetición histórica del fetiché con enunciados divinizados o no, pero sobrepuesto a mitos, se fija históricamente en práctica discursiva que consiste en el hábito de *dogma*. Múltiples fetiches y dogmas se instalan inmediatamente después de las fronteras del mundo, si la lógica mítica tiene jerarquía estructural, esta jerarquía se enuncia en divinización, se discursa en fetiché y se practica en dogmas representando en su reunión, una barrera que regula la discursividad y práctica mundana, esta barrera consiste en el hábito de *normalidad*, que es el conjunto de discursos y prácticas sobrepuestas a la miticidad que regulan el mundo; toda divinización y fetiché tiene consistencia intencional trascendental que se agota materialmente en el estado del mundo presente, en su miticidad vigente, el dogma y normalización es la institucionalización de esta trascendencia incumplida. Ahora, hay otro discurso que arroja su sentido hacia las fronteras del mundo, es metafísico, pero estas fronteras

son sólidas y estructuran la discursividad al tiempo que la recluyen, los enunciados disponibles son limitados a los acontecimientos conceptualizados en ese momento determinado, por lo que la diferencia de este discurso es que los sujetos subjetivados con experiencias por encima de la normalidad configuran conceptualización nueva que no es inmediatamente reproducida en la colectividad que participan, porque el estímulo experimentado ya no pertenece al horizonte cotidiano y su conceptualización no puede elaborar signo pues no se hace común y por lo tanto no puede constituir enunciado ni mucho menos discurso, consistiendo en un hábito excepcional que es la *conceptualización latente*, esta se recluye a la realidad subjetiva, es práctica pero no-discursiva y elabora voluntad con la que promueve una actitud individual no-normal motivada a la trascendencia del mundo. La conceptualización latente es vestigio de una experiencia intensa no comunicable con los enunciados habilitados del mundo, ni cotidianamente experimentable en el mundo constituido, con lo que esta actitud no-normal constituye una práctica emergente que se avoca a la perfilación del acontecimiento desde un vestigio conceptual subjetivo y consiste en el hábito de *investigación* que coloca una estructura lógica emergente por encima de una mítica, pero no para encubirla sino para desactivar su jerarquía y parcialidad, y por medio de la lógica superpuesta la investigación desarrolla el proceso de dar sentido distinto a los conceptos míticos que ya no es el unilateral bidireccional sino uno multidireccional y gradual, esta sustitución de lógicas es posible porque la conceptualización latente ya se coloca fuera de los límites del mundo desde su mera recepción, y desde ahí se conecta con las fronteras míticas habilitando la colocación lógica distinta, que ya es creación de lógica cuando la conceptualización latente meta-mundana tiende nuevas relaciones con los enunciados presentes, entonces, la investigación es la producción de discurso que conecta los enunciados fundantes más allá de ellos desmitificándolos y en algún caso, quitando la sobre-retroalimentación y mediación fetichista-divinizante del discurso hacia la miticidad, produciendo así un discurso con reacomodo referencial impactando su materialidad concreta. La elaboración discursiva de una conceptualización latente con una lógica emergente perfila un acontecimiento nuevo que consiste el hábito de *concepto filosófico*, que por ser un nuevo límite del mundo es al mismo tiempo creación de miticidad; la creación discursiva de acontecimientos-conceptos desde una lógica emergente o mundana consiste el hábito de *filosofía*. Ahora, la conceptualización latente no se puede institucionalizar porque depende de una experiencia intensa por encima de lo normalizado para desarrollarse, depende de que tan rígida es la normalización y qué tan amplia es la logicidad para que sus sujetos puedan recibir experiencias y no agotarlas en los discursos ya existentes en el mundo, sino ingresar una práctica no-discursiva distinta; en este sentido la investigación y la filosofía tampoco se pueden instituir porque son emprendimientos presentes desde una práctica no-discursiva y una experiencia excepcional, sin embargo, lo que sí se puede instituir es el procedimiento investigativo y filosófico que se sigue en el proyecto trascendental, consistiendo en el hábito de *método*, el que cada uno que se produce es el registro de un particular proceder hacia una

meta, inicialmente hacía una metafísica. El método tiene tal grado de variación correspondiente con los diferentes conceptos que sean formulados filosóficamente, así tendremos múltiples métodos filosóficos que se instituyen solo cuando llegan a que sus conceptos sean aceptados y reproducidos por el colectivo normalizado, volviéndose enunciados y los métodos de la misma manera se vuelvan discursos, que en su fijación consistirán prácticas metodológicas siempre mundanas. *La expansión del mundo tiene dos estratos metafísicos, uno a nivel del lenguaje depende de la conceptualización de acontecimientos nuevos por el colectivo general traspasando a los límites míticos, y a nivel del discurso depende de la investigación desde conceptualización latente para la elaboración de conceptos filosóficos traspasando la barrera normalizada por dogmas, fetiches y divinizaciones.*

En síntesis, el lenguaje comienza siendo mítico para consistir discursividad mítica que delimita el mundo con enunciados fundantes y así, la miticidad consiste la *estructura fundacional* del mundo; la estructura se dinamiza históricamente desde el ejercicio metafísico del lenguaje/discurso para resultar en su reforzamiento en normalización, o en la expansión de sus límites en la creación conceptual, así, la expansión estructural del mundo produce un orden intrínseco y abstracto que se va a instalar en el lenguaje con la logicidad en donde consiste el *orden* del mundo. *Todas las prácticas se van a ordenar estructuralmente en la relación de miticidad/logicidad, y esta relación es el orden estructural de la racionalidad.* Considerando que toda expresión ya tiene un sentido propio conceptual, el orden estructural puede imaginarse como un *plano-matriz transversal abstracto* en el que cualquier expresión que entra en él se le forma su dirección para aparecer con *sentido de mundo inteligible para la sociedad*, es de esta manera que la expresión se vuelve enunciado, y la formación de sentido desde la conceptualización hacia la enunciación regularmente coincide pero puede variar a redirigirlo, reposicionarlo o inclusive anularlo para darle otro sentido distinto.

La racionalidad es la reunión presente de todas las prácticas discursivas de una sociedad histórica-situada desde la relación histórica lenguaje/discurso que produce un tejido intencional estructural-mítico de intencionalidad concreta en sus límites y ordenado-lógico por intencionalidad abstracta en su interior que reunidos aparece como una matriz transversal donde se ordena estructuralmente la racionalidad; esta matriz transversal aparece con contenido intencional consistente en sus límites míticos pues está unificada con su propia lógica, y en su desarrollo hacia el interior diluye su contenido para aparecer despegado y móvil de la logicidad mundana, por lo que la mayor consistencia interna de la racionalidad no está en su orden estructural sino que es la práctica discursiva la que le da su consistencia regular al ser fijación histórica. Si las prácticas discursivas forman el contenido intencional que completa la consistencia de la racionalidad, estas no aparecen de forma homogénea en el espacio general del discurso ni el ejercicio discursivo de cada uno de sus miembros se integra socialmente de forma igualitaria; los límites míticos del lenguaje y normalización discursiva son las instituciones con contenido intencional coincidente con su orden estructural que

delimitan consistentemente la racionalidad y a partir de aquí se decide en la historicidad de la sociedad qué discursos y prácticas se instituyen, pero esto ya está condicionado por el lenguaje que establece ponderación de significados en la inicial conceptualización que asigna intensidad, lugar y tiempo en la expresión del estímulo que le origina, este es el aspecto decisivo para cualificar la co-pertenencia ambiental. Ahora, desde la intensidad paramétrica de la conceptualización en el lenguaje, la comunicación reproduce inmediatamente los conceptos más intensos, sí, pero reproduce todos los habilitados a los que en suma les re-forma intensidades en la repetición de referencias y posiciones enunciativas que se fijan históricamente en la formación de objetos y sujetos. En la proyección intencional multidireccional y gradual del discurso repetido se institucionalizan prácticas, este es el aspecto decisivo para cualificar la co-pertenencia colectiva y social. Así, la cualificación intensional lingüística predispone a la cualificación intencional discursiva para dar consistencia a todos los acontecimientos en sus relaciones, nunca en sí mismos, mediante una escala de oblicuidad en gradiente hacia lo pasivo en un extremo o hacia lo agentivo en el otro, de tal manera que la racionalidad tiene su consistencia en la relación de conceptos ponderados y discursos repetidos, donde en el extremo de pasividad aparece la *invisibilización* hasta la *nihilización* y en el extremo de agentividad aparece la *jerarquización* que corresponde a la miticidad como límite del mundo, entre estos extremos aparece la *oblicuidad relacional discursiva* en que cada discurso y enunciado se instalan con mayor tendencia hacia uno y otro lado. La gradación relacional de las prácticas discursivas reparte la consistencia que tendrá cada una de ellas en el espacio general del discurso, todas visibles pero algunas jerárquicas y otras invisibilizadas hasta su posible nihilización, pero todo esto es posibilitado por una relación previa y transversal a la cualificación lingüística y discursiva que es la *historicidad*: solo en la repetición histórica se posibilita la fijación de prácticas discursivas y adquieren consistencia, la historicidad del lenguaje-discurso resulta en la gradación relacional que destaca las prácticas más consistentes lo que consiste en un hábito que ya había aparecido antes, que es la *institucionalidad*. La institucionalidad formaliza históricamente la gradación de la realidad decidiendo cuáles discursos subsisten históricamente y cuáles no, así, las prácticas emergentes siempre tienen como base las instituciones vigentes; la institucionalidad como hábito es la permanencia dispuesta al cambio en relación a la realidad humana, es el basamento para la estabilidad y expansión, permite la diferencia cuando integra socialmente el ejercicio discursivo de cada uno de sus miembros en forma regular homogénea, resulta que toda realidad subjetiva es diferencial y las realidades colectivas son heterogéneas entre sí. La institucionalidad es el travesamiento histórico que hace que la historia se vuelque al presente en cada enunciado y discurso repetido, transmitido y retrotraído a la realidad actual, constituyen *un determinado número de instituciones interrelacionadas que son las que propiamente le dan consistencia a la racionalidad*, y todo hábito del lenguaje y de la comunicación es susceptible de institucionalizarse: expresiones, conceptos, códigos, gramática, enunciados, prácticas discursivas, lógicas, mitos, métodos, límites y

distancias, etcétera, la institucionalidad da consistencia a los hábitos de sexualidad, sensibilidad, poder y educación al instituir los hábitos insumos de cada uno de ellos, géneros, deseos, actos, actitudes, enseñanzas y aprendizajes. *La racionalidad tiene consistencia en la reunión de instituciones vigentes que atraviesan constituyendo la realidad estratificada en sociedad-colectividad-subjetividad.*

Al observar la estructura, orden y consistencia de la racionalidad que atraviesa a los individuos para configurar su enunciación, aparece que el discurso es predominante en esa configuración, sin embargo, las relaciones entre enunciados tienen una tendencia inicial anterior en el lenguaje cuando agrupa expresiones en sucesión-retroalimentación por semejanza material con ponderación diferencial y después produce codificación agrupando conceptos en conjuntos morfo-sintáctica-semánticamente relacionados para constituir la *sistematicidad* general del mundo que es la *gramaticalidad*, la que también estará retroalimentada por el discurso, así que se constituye en una dinámica relación entre este y la conceptualización, el lenguaje se dinamiza históricamente con la comunicación, exactamente igual que en la mítica, logicidad e institucionalidad. La sistematicidad se constituye de la experiencia posible material-intensional-espacial-temporal configurada en el lenguaje-comunicación, tejiendo códigos o conjuntos de conceptos que se interrelacionan en un trans-código, constituye una red de redes de posibilidad enunciativa general que le da forma al mundo con la gramática, así, es el tejido general posible de todos los enunciados en el espacio general del discurso delimitado míticamente, transversalizado lógicamente y consistente institucionalizadamente; aparece así una *zona general de existencia que llega hasta la experiencia posible* sobre-complejamente tejida donde los individuos adquieren subjetividad mediante la enunciación, identidad mediante el discurso, y la suma de todos ellos configura una realidad dinámica históricamente. *La racionalidad está sistematizada desde la tendencia ordinal-relacional del lenguaje que agrupa conceptualización de materialidad semejante, complejizándose en conceptos agrupados en códigos lingüísticos que en su reunión trans-codificada lingüísticamente aparece la gramática como la forma y sistematicidad el mundo, de la realidad, de la racionalidad.*

En síntesis, el lenguaje origina la realidad y el discurso constituye la realidad, su ejercicio histórico resulta en racionalidad que es el tejido completo y sobre-complejo de todas las prácticas sociales-colectivas-subjetivas, discursivas y no-discursivas, en cuatro procesos constitutivos: la conceptualización inicia siendo mítica para establecer los *límites y estructura* del mundo, que son los límites de experiencia más *intensa* que cercan su totalidad; las conceptualizaciones tienen tendencia a agruparse materialmente desde su producción, generando así conceptos que a su vez se agrupan en códigos sistematizados y en su reunión aparece la gramática como la *sistematización* del mundo que es la presentación de la experiencia *posible* en la realidad construida; la inicial estructuración mítica produce el sentido fijo unilateral y bidireccional que en la expansión del mundo, el sentido

permanece pero el contenido mítico se despegga para dejar un tejido de sentido que es estructura de intencionalidad abstracta en la logicidad, la que dota de *sentido* de mundo a cada expresión que se conecta con otra siguiendo este *orden*; así, cada expresión conceptual vuelta enunciado será repetida temporalmente como un permanente *vuelco de la historia* al presente que resulta en institucionalización de discursos y prácticas los que dan *consistencia* a la realidad ponderadas diferencialmente en el rango de relacionalidad oblicua desde la pasividad a la agentividad. Tenemos cuatro procesos de relación dinámica-histórica entre lenguaje y comunicación que en cada presentación actual constituyen cuatro características de la racionalidad, las que atraviesan a cada individuo, colectivo y a la sociedad; en esto podemos establecer correspondencias con la esencialidad del habitar y del hábito, cuando la sistematización de experiencia posible gramatical inicia con poner en juego la materialidad de la expresión, cuando la miticidad es la zona de discursividad más intensa, cuando la logicidad ordena un espacio transversal matriz de sentido, y cuando la institucionalidad vuelca la historia al presente en un travesamiento temporal permanente, es decir, *gramática es materialidad, miticidad es intensidad, logicidad es espacialidad e institucionalidad es temporalidad*; en cada característica se destaca un aspecto esencial del habitar, pero su correspondencia no pasa de estar en un nivel muy básico y general aunque de cierto es coherente, pues sucede que en cada característica la materialidad-intensidad-espacialidad-temporalidad se pone en juego de forma particular, y más bien, cada característica constituye una perspectiva identificable de la relación dinámica-histórica entre lenguaje y comunicación, porque finalmente ninguna es aislable, nunca se tiene la operación de alguna gramática, mítica, lógica o institución puras, *la realidad es una y única para la sociedad que la origina en su habitar pero tiene presentación heterogénea y sobre-compleja en la racionalidad como resultado histórico de la dinamización comunicativa del lenguaje*: la miticidad es la estructura con la que se sostiene el mundo en sus límites habilitando un espacio interior que se ordena por un tejido potencial de sentido que es la logicidad, ahí, se encuentran todas las conceptualizaciones y conceptos producidos y son los que le dan forma al mundo que es sistemática cuando todos ellos desde su misma producción tienen tendencia a ordenarse y relacionarse apareciendo así todos ellos en conjuntos de semejanza material relacionados en un sistema general que es la gramaticalidad, este tejido gramatical se hace efectivo en la comunicación haciendo que cada concepto se vuelva enunciado dando así participación a la institucionalidad como el proceso histórico de ensanchamiento de enunciados y sus relaciones, de discursos y prácticas para que cada una tenga consistencia en su transcurso histórico, cada uso que se le da a una de ellas en cada conjunto de enunciación les aumenta dimensión y al ser dejadas de utilizar se van achicando hasta tener consistencia mínima casi nula; así funciona el espacio general del discurso, que es la zona de existencia y realidad social-histórica-geográficamente producidos en el habitar, que en su mero presente constituye el hábito de racionalidad.

Ahora, si la consistencia de la realidad está en las prácticas institucionalizadas, aparece aquí *la lengua como la institución preponderante del mundo* por las siguientes características: inaugura el habitar de cada nuevo cuerpo, cohesiona el habitar social histórico y situado, trans-codifica la sociedad vinculando todos los colectivos internos posibles, trans-colectiviza a los sujetos para que puedan participar en tantos colectivos les sea posible, es el código con el que inmediatamente se produce discurso consistiendo realidad inmediata de cada sujeto y objeto formado, y es el código que en su expresión son más inteligibles los mitos, lógicas, instituciones y gramática operantes de la sociedad. *La lengua puesta en operación social-colectiva-subjetiva es la institución que da muestra y medida representativa de la racionalidad.* La racionalidad en su increíble magnitud atraviesa la sociedad y a todo individuo para que cada uno tenga una existencia en el mundo estructurada-ordenada-consistente-sistematizada, este *travesamiento individual de la racionalidad* aparece en el proceso de adquisición de lengua materna, construyendo así, cuatro hábitos individuales correspondientes con cada una de sus características de la racionalidad que tienen consistencia no-discursiva: de la estructura mítica consiste el hábito de *creencia* como la certeza y límite de realidad personal que vincula enunciados de forma unilateral, del orden lógico consiste el hábito de *razón* como el tejido de sentido en la realidad personal que vincula enunciados de forma multidireccional, de la consistencia instituyente consiste el hábito de *pensamiento* como la repartición de ponderación en la realidad personal que vincula enunciados de forma gradual, y de la sistematicidad gramatical consiste el hábito de *conocimiento* como la estructuración entre fragmentos de la realidad personal que relaciona interactivamente enunciados de forma sistémica; la reunión de creencia-razón-pensamiento-conocimiento es el *contenido racional personal* que resulta del travesamiento de la racionalidad en el individuo. Pero antes de esto, el lenguaje es también inscripción cognitiva que participa en la racionalidad y ahora, en su travesamiento individual constituye el hábito de *inteligencia* que es un tipo especial de inscripción de estímulos, también perteneciente al hábito de la sensibilidad pero ya no del orden de la mera captación sensorial, sino como un elaboración intencional de los estímulos a ser inscritos, elaboración pre-estructurada por el mismo contenido racional personal; en este sentido, la elaboración intencional de estímulos que le antecede a la inteligencia porque no está preestructurada por el contenido racional personal, pero que está posicionada para su estructuración racional es decir, una captación pre-racional, consiste en el hábito de la *atención* que también pertenece al orden de la sensibilidad-sensorialidad; y ahora, posterior a todo esto, el discurso llega a ser sobre-retroalimentación de la realidad que da consistencia a la racionalidad para que en su travesamiento en el individuo constituya el hábito de *imaginación* que es una sobre-retroalimentación racional personal, así, al ser una sobre-retroalimentación la imaginación se constituye como la concreción de una metafísica personal que se dirige a trascender los límites de la realidad subjetiva y en su caso, puede llegar a constituir una conceptualización latente que detone la investigación personal. Ahora, si el lenguaje se dinamiza

históricamente con la comunicación para originar y consistir la racionalidad, la comunicación de contenidos racionales hacia un individuo concreto es dinamizada por su propio contenido racional para consistir el hábito de *interpretación* que es una captación preestructurada y sobre-retroalimentada que al expresarse tiene un grado de originalidad, y de esta manera puede también constituir una conceptualización latente. *Cuando el cuerpo inaugura su habitar con el lenguaje, la racionalidad le da consistencia al formarle subjetividad desarrollando los hábitos no-discursivos de contenido (creencia-razón-pensamiento-conocimiento), captación (atención/inteligencia) y sobre-retroalimentación racional-personal (imaginación/interpretación).* Hemos detectado aquí ocho hábitos personales por el travesamiento de la racionalidad en el individuo, estos no son todos los posibles, pero son los inmediatamente detectables por las estructuras y comportamientos de la racionalidad en sus hábitos constituyentes; de esta manera, todos los hábitos personales racionales no son sectores cerrados que se sucedan estrictamente para solo aparecer uno a la vez en la realidad subjetiva, no, la realidad subjetiva se desarrolla sobreponiendo y traslapando cada uno de estos hábitos permanentemente en su práctica cotidiana, aunque bien, son detectables para su descripción circunscrita pero ni siquiera en ésta es posible aislar uno de ellos en su propia consistencia. La práctica racional es una estructuración de la subjetividad que tampoco es ortodoxia estricta, de todos estos hábitos el más sólido es la creencia justo por corresponder con la estructura mítica, pero esta no se encuentra automáticamente en los límites del mundo social y la racionalidad histórica, la creencia se localiza en las prácticas discursivas últimas que cada persona adquiere y reproduce, y así, todos los demás hábitos racionales personales son graduales y pueden resultar en negatividad para que, desde la razón llegue a prácticas *irracionales* al instalarse sin correspondencia lógica inteligible, desde el pensamiento llegue a prácticas *inerciales* cuando no hay un componente subjetivo consistente que pondere la práctica para su operación, desde el conocimiento llegue a prácticas *ignorantes* cuando aparece sin conexión sistematizada inteligible a otras, y así, éstas reunidas consisten en el *contenido irracional personal*. Con esto se puede ver que el contenido irracional es siempre relativo a prácticas colectivas que se desarrollan desde contenidos racionales concretos referenciados a la racionalidad social-histórica, entonces, el contenido irracional no tiene realidad propia y una persona no es propiamente irracional, inercial o ignorante sino solo en la relación de sus prácticas con las de determinado colectivo, por lo tanto, lo racional e irracional de cada persona no son dos sectores bien definidos y opuestos en sí mismos, el contenido racional tiene consistencia propia no-discursiva en el sujeto y el contenido irracional es solo respectividad colectiva disonante, lo “irracional” es una denominación desde una colectividad respecto a prácticas distintas a las que la constituyen por lo que en la sociedad nadie puede tener asumidas todas las creencias posibles, la razón no es monolítica, no hay ignorancia ni conocimiento absoluto, ni inercia o pensamiento permanente.

Ahora, si son las diferentes colectividades las que determinan lo racional y denominan lo irracional, aparece que el colectivo inicial de todos los posibles es la *familia*, es el primordial porque se instituye regularmente como el productor y albergante de nuevos cuerpos así como el ámbito inicial de educación que temporaliza el habitar, cada bebé nacerá con una actividad corporal que ya está concebida racionalmente para poder operar en ellas asegurando su sostenimiento y desarrollo corporal, los hábitos vertebrales se racionalizan colectiva-históricamente para constituir prácticas familiares las que darán contenido racional a la actividad biológica inicial del bebé, la que tiene una pre-racionalidad constituida genéticamente que consiste en una lógica inmediata de estímulo-respuesta, manifestada concretamente en la atención, todo bebé está predispuesto corporalmente a desarrollar atención como una tendencia desde el cuerpo hacia la racionalidad del habitar, el desarrollo del neonato es *actividad pre-racional*; este fenómeno nos obliga a reafirmar que todos los hábitos intensificados del habitar no son en absoluto arbitrarios que si bien se pueden perder en el no-habitar, ellos en efecto se desarrollan porque tienen un mínimo de predisposición corporal-biológica hacia el habitar, en este caso, a la racionalidad. Pues bien, el colectivo primordial-familiar que recibe a todo nuevo cuerpo es el lugar donde se enseña-aprende la lengua materna formalmente para inaugurar su habitar adquiriendo prácticas familiares que construyen su *subjetividad primordial*, que opera como matriz de recepción de nuevos discursos y adscripción a nuevos colectivos dentro de la sociedad adquiriendo determinadas prácticas discursivas constituidas de diferentes mitos-lógicas-instituciones-códigos. Ahora, ya están los individuos subjetivados primordialmente y habilitados para conformar múltiples colectivos que componen la sociedad, diferentes sectores del mundo muy cercanos a la miticidad o plenamente mundanos, consistiendo lógicas colectivas particulares, instituyendo para sí ciertas prácticas relacionadas con las instituciones generales vigentes, produciendo codificaciones propias, en suma, reuniendo determinadas prácticas discursivas en colectividad; la reunión de prácticas discursivas pueden ser inteligibles a partir de su contenido racional colectivo para constituir múltiples *campos discursivos parciales* como son, sistemas de creencias, estructuras simbólicas, sociedades de conocimiento, imaginario colectivo, y en relación a la historicidad de la lengua también constituir una tradición oral. Estos campos discursivos parciales, son parciales precisamente porque atienden *mayormente a uno* de los hábitos del contenido racional personal, y por lo tanto no son consistencia de la racionalidad sino que la racionalidad les da consistencia en su concreción colectiva, la reunión de todas ellas es la misma racionalidad y cada una muestra un aspecto racional de ella, por lo tanto su operación también es dinámica y cada una tiende a instituirse-expandirse para que aparezcan sobrepuestas y traslapadas de forma compleja dentro de la sociedad, ya que los sujetos que las sustentan pueden participar de otros campos con otros sujetos, lo que reafirma la presentación super-compleja de la racionalidad; a partir de la sobreposición-traslape compleja y dinámica de estos campos, los sujetos atravesados por ellos y que a su vez los atraviesan, desarrollan una subjetivación transversal que les conecta

socialmente para que en correspondencia con su trans-colectivización, trans-codificación y participación en múltiples campos discursivos parciales acontezca una *subjetivación transversa*. Captar la consistencia específica de cada campo discursivo parcial y de cada sujeto transversalizado es difícil, pero aparecerán mayormente inteligible ahí donde corresponden con prácticas mayormente ponderadas e instituidas socialmente.

La racionalidad entonces tiene una presentación super-compleja desde su fragmentación colectiva sobrepuesta-traslapada y dinámica, no obstante, esto no es una dispersión arbitraria sino que por sus características aparecerá siempre con una *composición concreta* a partir de tres niveles básicos generales: hay un nivel jerárquico permanente que corresponde con la colectividad instalada en los límites del mundo, la que pone en operación las *prácticas discursivas mítico-metafísicas* en el doble sentido, por un lado resguardando y actualizando los dogmas últimos instituidos, y por otro lado regulando la investigación y prácticas filosóficas, ambas constituyen la *visión de fundación de mundo* que van a formar en el individuo una *subjetividad de autoridad*; en segundo término está la colectividad instalada en zona intramundana, aquí hay una diversidad impresionante por los diferentes códigos y campos discursivos parciales habilitados por el lenguaje y la racionalidad, pero como la consistencia de esta última está dada por la institucionalidad, corresponde que este nivel esté definido en primera instancia por las prácticas colectivas mayormente institucionalizadas socialmente por lo que aquí se ponen en operación las *prácticas discursivas especializadas*, que operan con sujetos y objetos específicos normalizados desde las prácticas mítico-metafísicas para su legitimación entre los demás sujetos trans-colectivos, y constituyen las *visiones intramundanas legitimadas* que van a formar en el individuo una *subjetividad autorizada*; en última instancia está la colectividad instalada en el mundo por completo, es decir la sociedad que está cohesionada consistentemente por la institución de la lengua y entonces, pone en operación las *prácticas discursivas lingüísticamente viabilizadas*, cuando es la lengua las que las viabiliza no significa un mero tránsito social de palabras en el mero hablar, pues también se incluye aquí la escritura y seña al menos, se trata de las prácticas expresivas-comunicativas que tienen una inicial codificación lingüística pero que no se agotan en ella sino que operan respecto de los hábitos esenciales y existenciales del habitar, en la expresión-comunicación lingüística-social de la sensibilidad, poder, educación, racionalidad, política, economía, es decir, los valores (parámetros de sensibilidad), actitudes, enseñanzas, discursos, relaciones inter-subjetivas, relaciones de producción, asumidas y legitimadas por el grueso de la sociedad desde las instituciones jerárquicas, para constituir la general *visión de mundo*, el *sentido común* que van a formar en los individuos una *subjetividad normalizada*. Así, la *composición de la racionalidad es inteligible a partir de detectar las prácticas consistentes de sus tres niveles: mítico-metafísicas, especializadas y sentido común*. De la misma manera la *subjetividad transversa es inteligible a partir de detectar las prácticas individuales en uno de sus tres niveles de presentación: de autoridad, autorizada o normalizada*. Si bien en la distinción

racional/irracional se estableció como respectiva de la colectividad en la que las prácticas aparecen racionales o irracionales para algún colectivo distinto de donde son pertenecientes, aquí se tiene que ampliar esto, pues el nivel del sentido común consiste el nivel básico de la composición de la racionalidad y es base de la formación de colectivos, por lo que es la máxima instancia de respectividad para que la gradación racional/irracional sea consistente, y así, en la carencia mayor de valores-actitudes-aprendizajes-discursos-sociabilidad-productividad, una persona aparecerá mayormente irracional-inercial-ignorante con una visión mínima de mundo, considerando que el actuar de un neonato no carece de racionalidad sino que es pre-racional y tampoco carece de mundo pues desde su nacimiento se forma un mini-mundo intencional en el entorno familiar, y así, la total carencia de visión de mundo sea solo resultado del no-habitar con un comportamiento arracional con los niños salvajes; en el otro sentido, la visión de mundo no tiene un tope máximo sino un mínimo suficiente que está regido por la normalización desde las prácticas mítico-metafísicas, en que por principio, acatar los designios de estas prácticas constituye una primera concreción de normalidad y suficiente visión de mundo.

La composición regular de la racionalidad no establece tres niveles como sectores diferenciados y herméticos entre sí donde se instalará cada individuo, por principio, todo sujeto social se instala inmediatamente en el sentido común desde que es recibido por el colectivo primordial-familiar donde adquiere la lengua y los sentidos institucionalizados de valores-actitudes-aprendizajes-discursos-sociabilidades-productividades concretos y ampliamente difundidos, después de esto, se le sobreponen las prácticas especializadas que cada sujeto va a adquirir en su atravesamiento de colectivos para que todo sujeto siempre desarrolle un grado de especialización particularizando su visión de mundo a una visión intramundana con diferente grado de legitimación, y en el extremo de su particularización de visión de mundo, puede llegar a participar en las prácticas más jerárquicas desarrollando una visión de fundación de mundo en prácticas que siguen teniendo forma de especializadas pero en tanto se hallan en la discursividad mítico-metafísica adquieren este carácter y se vuelven las de mayor jerarquía social, no solo institucional-legitimadas sino que constituyen la repartición de institucionalidad-legitimidad en presente al guardar los mitos que fundamentan la racionalidad. Esto quiere decir que los sujetos atraviesan colectivos desde el colectivo primordial-familiar, para adquirir una subjetividad transversa pero a ésta la afianzan en una *composición subjetiva rectora* desde la colectividad especializada donde se instalan en último término, en una visión intramundana autorizada o una de fundación de mundo con autoridad, considerando que todos parten de su instalación normalizada en el sentido común. Con todo este trayecto, aún, es posible que la expresión individual pueda ser arbitraria y dispersa en una excepcionalidad extrema, pero desde su mera producción dentro de la sociedad va a ser investida de racionalidad en toda su sobre-complejidad; nada que se presente socialmente escapa a la racionalidad que envuelve e integra a su ordenamiento todo evento por mínimo, efímero y singular que sea, cuantimás los eventos

máximos, constantes y regulares, *la racionalidad es una deglución sobre-retroalimentante permanente y violenta de la realidad lenguámicamente originada, que avanza históricamente dándole consistencia a la historia al sobre-retroalimentarla igualmente en la operación sobre-compleja de la multitud de hábitos que la constituyen.*

La racionalidad que consiste con todos los hábitos que aquí hemos descubierto, es la consistencia misma del habitar al volcar permanentemente la historicidad humana a su presente, a su propia realidad, en su mundo constituido por lenguaje-comunicación; pero la comunicación es el hábito de hacer común, que algo se haga común y se comparta, o que algo se haga en común compartiendo, de esta manera la comunicación no es un hábito que se intensifique en el habitar sino que lo atraviesa desde la inercia de los hábitos más arcaicos en la interrelación permanente de corporalidades producidas habitualmente; la comunicación aparece en el mismo momento en que dos o más cuerpos de especificación semejante se relacionan de cualquier manera dentro del rango de oblicuidad y desaparece cuando esos cuerpos se dejan de relacionar, teniendo así el sistema de comunicación vivo de toda corporalidad viva, celular o pluricelular, que en el habitar humano está recluido a concepción-gestación-nacimiento-lactancia-reproducción y sobrepuesto está el lenguaje como el hábito posibilitador de comunicación propiamente humana y en su comunicación concreta va a producir discurso en múltiples sistemas de signos con los que los individuos se comunican más precisa y concretamente. Entonces la comunicación atraviesa los niveles de existencia producidos por el hábito desde el ámbito celular, al ámbito pluricelular produciendo comunidades múltiples de seres co-pertenecientes por definirse en una misma especie y de entre esta multiplicidad de especies, está la humana; la *humanidad* se configura como una *primera comunidad general* en la reunión de todos los cuerpos humanos que han existido y existen históricamente deslocalizados ambientalmente y dispersos planetariamente, luego, se produce una *comunidad conceptualizada* por el lenguaje para configurar la *sociedad* histórica-situada entre individuos conceptualizados y comunicados por el trans-código de la lengua, pero inmediatamente aparece sobrepuesta a esta sociedad una comunidad de sujetos relacionados por prácticas concretas desde hábitos discursivos comunes a la humanidad pero concretados socialmente en determinación histórica-geográfica como racionalidad, y así, en la constitución concreta de racionalidad en una sociedad constituye el hábito de *comunidad*; así como la comunidad general es la humanidad y la comunidad conceptual es la sociedad, ahora la comunidad concreta ya no requiere especificación, la comunidad es la reunión de lo que es común al conjunto de individuos subjetivados que comparten prácticas dentro de un mundo estructurado-ordenado-consistente-sistematizado en el cual todo individuo, objeto, evento, práctica, concepto, imagen, cualquier cosa, tiene o adquiere sentido. La comunidad tiene una realidad propia, la que es heterogénea y diferencial según sus propias prácticas, y la constituye ella misma produciendo multitud de discursos que dan sentido y orden existencial; *los individuos y sus circunstancias existen en comunidad, la sociedad existe como comunidad, el mundo es la*

comunidad, ella produce su realidad. La comunidad es la realidad inmediata del habitar en donde se instala todo cuerpo individual para subjetivarse consistiendo el proceso de personificación al configurar una realidad-existencia-mundo comunitaria fuera de la cual, ninguna otra cosa existe; *la comunidad configurada en la racionalidad es la co-pertenencia entre congéneres que se construye en el habitar y con la que el habitar tiene consistencia*, es decir, la co-pertenencia entre humanos no está dada automáticamente por pertenecer a la misma especie sino por construirse históricamente mediante el discurso en un tiempo-espacio compartido, inicialmente con una lengua. Con esto, ya podemos cerrar este tema.

El cuerpo humano inmediatiza hábitos a habitar, desde la intencionalidad orgánica prenatal, a la intencionalidad performativa indeterminada ambientalmente del lenguaje, la comunicación discursiva multiplica y gradúa la intencionalidad para estructurarla míticamente, sistematizarla gramaticalmente, abstraerla y ordenarla lógicamente, y darle consistencia institucionalmente; múltiples hábitos concretos se producen de la multiplicación y gradación de la intencionalidad que subjetivan a los individuos de forma múltiple: primordial, rectora, racional, mundana, de autoridad, autorizada, normalizada, y, de igual manera objetivan los eventos y cuerpos del mundo de forma múltiple desde su relacionalidad oblicua a la agentividad/pasividad en: jerarquía, oblicuación, invisibilización, nihilización. *La consistencia del habitar está en la racionalidad como travesamiento permanente de la historia en el mero presente configurando una estructura-sistematización-orden-consistencia del mundo que instala una única realidad con presentación heterogénea en tres estratos social/colectivo/subjetivo y tres niveles de composición mítico/especializado/común, con lo que se le da consistencia al colectivo histórico-situado humano para establecer la comunidad como la realidad inmediata y consistente del habitar que es la co-pertenencia propiamente humana en donde cada sujeto se personifica con tres niveles de subjetivación en primordial/transversa/rectora.*

La historicidad de la humanidad está en el habitar y no solo en su comunicación.

Para conectar el concepto de habitar con discursividades circulantes respecto al hábito de “racionalidad” se tiene una larga tradición discursiva en torno a la “razón”, “conocimiento”, “ciencia”.

4.4.3.- Potencialidad

El hábito acontece en un cuerpo materialmente compuesto y no elemental, en función de su composición se decide el rango de cambios que puede recibir, así, con la complejización del hábito también aumenta la complejidad de su composición hasta vitalizar los cuerpos, creciendo también la complejidad del sector de cambios en que se instala, llegando así a cuerpos y hábitats complejos

que consisten la biodiversidad y múltiples ecosistemas, el panorama general del habitar en donde se haya la constitución factual de la corporalidad humana.

Todo cuerpo vivo, celular o pluricelular, asciende su composición a una determinación corporal gradual en que se fijan genéticamente los cambios a los que está preparado en función del ambiente al que co-pertenece; la determinación corporal es gradual siempre pues no hay corporalidad viva absolutamente determinada como si fuese una esfera hermética que va a subsistir por encima de cualquier cambio que reciba, en este sentido todo cuerpo vivo asciende su composición corporal al hábito de potencialidad. La primera potencialidad está en la *resistencia* al cambio que le puede destruir en tanto ha producido fijeza y determinación corporal: órganos, extremidades, fortaleza, capacidades; en función de su grado de determinación corporal, hay otra potencialidad para *cambiar* o *re-disponerse*, y con base en estas dos, hay otra potencialidad subsecuente en las capacidades que pueden desplegarse de formas *creativas* y *excedentes* con combinaciones de hábitos en su operar concreto y poniéndolas a prueba en casos extremos. La potencialidad se desarrolla cada vez conforme se adquiere un hábito, es el estado posterior a la adquisición de un cambio y el afianzamiento de la permanencia del cuerpo, de tal forma que la potencialidad es un hábito que emerge directamente de la corporalidad viva pasando por encima de su relación con el ambiente, es el primer hábito que puede ser independiente de la intermediación del cuerpo, aunque este ya se configura desde el principio en su relación ambiental. Ahora, cuando ninguna corporalidad viva aparece aislada sino que pertenece a un continuum vitalizado, la potencialidad llega inmediata y generalmente a desarrollar organización entre congéneres, así, desde el nivel celular hasta el pluricelular más complejo, los diferentes organismos desarrollan hábitos relacionales que potencian su conservación/subsistencia en modos decididos por su propia especie y colectividad concreta, sin causa o medida con el ambiente pero siempre condicionada por su determinación corporal, entonces, tenemos aquí una *organización viva potenciante*. Las formas en que se desarrollan las organizaciones vivas potenciantes tendrán tanta variación como especies y colectividades concretas de esas especies, las cuales tienen base en el modo de aglutinamiento de corporalidades, desde el agrupamiento de toda una especie en un solo colectivo, hasta la dispersión de colectivos de una misma especie, llegando a organismos solitarios que coinciden momentáneamente con otro de su misma especie en su comunicación viva; en este sentido, la determinación corporal cambia a ritmo muy lento según la fijación genética de cambios, por lo que la organización viva de una especie o colectivo ya establecida tenderá a cambiar con el cambio genético.

En el caso de la humanidad su primera potencialidad es análoga a toda especie determinada corporalmente como vivípara y mamífera, teniendo vínculos relacionales dados biológicamente en el sistema de comunicación vivo que desprende una organización viva inicial en la reproducción-concepción-gestación-nacimiento-lactancia en donde se revela la prioridad de todas las relaciones

corporales en tanto vertebrales de cuidado-decencia-dignidad-respeto, los hábitos vertebrales son propios de cada cuerpo en tanto relacionales con los demás cuerpos, primero en la gestación y luego en los cuidados post-natales; cada nuevo cuerpo humano concebido está predispuesto a habitar y tiene actividad pre-racional con la que se relaciona con su familia que lo recibirá en un mini-mundo intencional siendo el ámbito de las *relaciones primordiales* de la educación familiar en prácticas colectivas-cooperativas de solidaridad, justicia y responsabilidad. Las relaciones primordiales familiares humanas llevan a cada nuevo cuerpo a aprender la lengua materna con la que construye una visión no biológica sino histórica del mundo, la que es compartida con la comunidad y donde se le da lugar y sentido a cada individuo, cuerpo, evento y al ambiente en general, en la configuración comunitaria de sentido del mundo, en sentido común que configura la sensibilidad y voluntad de cada individuo para su actuar desde el principio y siempre en respecto a la comunidad en general y a los colectivos particulares en que participa, y eso, la respectividad comunitaria que rige inicialmente la actuación consiste el hábito de *compromiso*, el cual se forma en el nuevo cuerpo porque la familia que lo recibe ya lo tiene; el compromiso puede llegar a formularse lingüísticamente en una frase como “me comprometo con la comunidad”, sin embargo, ella es prescindible porque el compromiso tiene una consistencia no-discursiva formada con la introyección de intencionalidad desde las relaciones intersubjetivas vertebrales y primordiales que tienen correspondencia con la comunidad, entonces, el compromiso llega hasta las colectividades que comparten relaciones vertebrales y primordiales instalándose como parámetro de sensibilidad, como un valor. Ahora, igual que todo hábito con consistencia intencional no-discursiva, sucede que la formación del compromiso es por el discurso, y desde su potencial extroversión a su manifestación efectiva no requiere ser lingüística porque se manifiesta directamente en la actuación del individuo, así, toda práctica, valor, acto, relación, aprendizaje-enseñanza, relación intersubjetiva o de producción, tienen esa inicial motivación de respectividad comunitaria que llega hasta el mundo compartido vertebral y primordialmente, llega hasta los sujetos que comparten mitos-lógicas-instituciones-códigos que en un momento arcaico sería toda la comunidad y conforme se expanden sus límites y se fragmenta en colectivos internos, el compromiso está inclinado a abarcar esa expansión y fragmentación que progresivamente le es más difícil. *El compromiso es la vértebra de las relaciones humanas y es formado desde la concepción e infancia con relaciones vertebrales-primordiales.* Pero es el lenguaje el que inaugura el habitar desde la primera conceptualización que se fija al inscribirse y reproducirse colectivamente, y en esto, yace ya relación entre individuos en la que se empieza a formar intersubjetividad y al multiplicarse las conceptualizaciones se tiene una operación de todos los individuos en la creación de ellas y su reproducción, por lo que desde el principio, el mundo y la comunidad se forman con el hábito de la *co-operación*, que no es otra cosa que la operación conjunta de individuos. La cooperación es la inicial relación entre individuos que desarrollan el lenguaje, pues no es uno solo de ellos que como genio creador inventa todas las conceptualizaciones para que los

demás solo sean autómatas replicantes, no, todos los individuos aportan creación conceptual en tanto cada uno tiene igual determinación corporal con semejante capacidad cognitiva-expresiva que en su actuación conjunta se borra la prioridad individual que la expresión tiene pues en efecto, cada expresión nueva tiene un solo individuo como su autor pero solo la crea cooperativamente. Las conceptualizaciones forman conceptos y su comunicación los vuelve enunciados en un flujo discursivo que constituye prácticas al fijarse históricamente, de la misma manera todo esto se conforma cooperativamente pues tampoco hay un individuo rector que determina qué conceptos enunciar ni cuales se fijarán históricamente. *La cooperación es la forma actual de la relaciones humanas formada desde el inicial desarrollo del lenguaje hasta los últimos discursos y prácticas fijadas históricamente*, entonces, no es que primero haya sujetos y luego se relacionen para después decidir si cooperan con otros o si asumen un compromiso comunitario, no, la cooperación y el compromiso son relaciones iniciales que permiten construir el mundo con el lenguaje y posibilitan a cada recién nacido tener educación para llegar al habitar, posibilitan la construcción de comunidad, articulan las relaciones que forman subjetividad en cada individuo y al final, permanecen así en las relaciones intersubjetivas. *La intersubjetividad no es cúmulo de relaciones arbitrarias entre sujetos sino relacionalidad estructurada por el compromiso vertebral-primordial y actuada en cooperación desde el inicial desarrollo del lenguaje hasta la construcción de racionalidad para la concreción comunitaria-histórica del habitar.*

La humanidad se desarrolla en intersubjetividad a partir de su determinación corporal en sobre-complejidad desde la cognición protagonista hasta su deslocalización ambiental, precisamente estas dos son efectos de una habituación evolutiva-genética que construye su intermediación ya no instalada en un ambiente particular sino progresivamente en cada ecosistema terrestre hasta tener presencia en todo el globo, es hasta este punto que la compleja determinación corporal humana aparece correlativa a la compleja determinación ambiental terrestre del planeta; *la complejidad correlativa entre planeta y cuerpo humano* no podría suscitar una única organización viva humana, aparece entonces que la humanidad desarrolla en cada caso una organización histórica tejida por relaciones intersubjetivas actuadas cooperativamente y vertebradas comprometidamente con las que desarrolla lenguaje, construye mundo y establece comunidad, teniendo entonces una *organización comunitaria-histórica*. La organización viva es antecedente de la organización comunitaria-histórica y ambas son potencialidad para la conservación/subsistencia, solo que la primera está guiada por la determinación corporal en parámetros biológicos evolutivos-genéticos que derivan en la colectividad primordial de la familia para formar el compromiso y la segunda está guiada por la determinación de realidad lenguajica y discursiva sobre la base de la determinación corporal esencialmente colectiva que deriva en la actuación cooperativa; *los seres humanos habitan en tanto se organizan intersubjetivamente en su determinación histórica y comunitaria concreta*. Así, la progresiva creación de conceptos, discursos y prácticas interrelacionados en la comunidad forma progresivamente

subjetividades cada vez más consolidadas que desde siempre se relacionan cooperativa y comprometidamente de forma cada vez más compleja, y es justo por su relacionalidad que hay organización que consolida la construcción lenguajica-discursiva del mundo, lo que es base para ulterior creación conceptual-discursiva-práctica de donde se desprenderán más formas de relaciones intersubjetivas-organizacionales y así sucesivamente; es permanente y dinámica la retroalimentación y complejización permanente que hay en el ejercicio histórico lenguajico-discursivo con la relacionalidad intersubjetiva, de esta manera, las relaciones colectivas forman el mundo para desarrollar intersubjetividad que se complejiza consecuentemente con la configuración de racionalidad, y así, la organización comunitaria resulta después de la configuración estable de racionalidad, y cada racionalidad concreta que en su configuración llegue a distinguirse de una anterior produce una organización distinta, en suma, *es la configuración de racionalidad lo que consolida una organización comunitaria*. Cuando la intersubjetividad se desprende inmediatamente de la racionalidad, desarrollará una estructura-orden-consistencia-sistematización correspondiente con ella en la organización comunitaria que ya está vertebrada comprometidamente y actuada cooperativamente; entonces la concreción de la racionalidad desprende una serie de hábitos organizacionales regulares para el habitar.

La racionalidad tiene tres niveles regulares de composición de prácticas discursivas, las jerárquicas de las comunidad en las mítico-metafísicas que forman subjetividades de autoridad, luego las subordinadas a las anteriores de colectivos en las especializadas que forman subjetividades autorizadas, y estas dos tienen de base las prácticas lingüísticamente viabilizadas que forman subjetividades normalizadas que comparten un sentido común y visión general de mundo; así puestas, el sentido común es la cohesión lingüística transcolectiva comunitaria en múltiples prácticas, es más bien, la consistencia de la sociedad, para que la comunidad sea la unidad dinámica histórica de los tres niveles. La sociedad es el tercer nivel de la composición de la racionalidad, y desde ella se desplantan los otros dos niveles que son los que tienen dinamismo en su relación con lo que se dinamiza la sociedad, para que la comunidad sea la reunión de los tres niveles en su dinamismo histórico. Con esto dicho, la organización de relaciones intersubjetivas que se desprende de la racionalidad estratificada deriva el hábito de *estratificación organizacional* desde una base cohesionada lingüística de donde se establecen una serie de prácticas jerárquicas a las que se le subordinan unas prácticas especializadas, todas ellas investidas por sujetos produciendo entonces *relaciones intersubjetivas jerarquizadas*. La jerarquización no surge del cuerpo o de algo “natural”, surge del lenguaje-discurso pues desde la conceptualización del mundo se construyen signos con mayor ponderación según la intensidad del estímulo que lo produce, esos signos se enuncian para formar discursivamente símbolos, que al ser detentados por uno o varios individuos dentro de la comunidad son los que adquieren jerarquía en determinadas relaciones pero por la racionalidad construida y no por las características de los individuos en sí mismos; entonces puede que el más

débil o la más fuerte de la comunidad ostenten jerarquía intersubjetiva. Si el hábito es oblicuidad, el habitar nunca podrá ser organizado totalmente horizontal, pues la sociedad que horizontaliza a los individuos por el sentido común es solo base de la configuración comunitaria, así como tampoco podrá ser organizado totalmente vertical pues la jerarquía no es entre personas sino del discurso mítico y las prácticas que se le derivan las cuales pueden ser investidas por diferentes personas las cuales irremediabilmente mueren mientras que las anteriores son institucionalizadas para perdurar históricamente; la organización que potencializa al habitar entonces no puede ser estática e igualitaria porque parte de la oblicuidad que ingresa el devenir errático e impredecible, que en los hábitos de lenguaje y racionalidad se ingresan relaciones tendencialmente agentivas o pasivas en la conceptualización del mundo que produce la realidad, es decir, *la diferencia y el movimiento está presente en lo real del devenir de la materia así como está presente en la realidad humana formada lenguajica y discursivamente.*

El movimiento y diferencia de la estratificación de la racionalidad que derivan en la estratificación organizacional, están presentes en la formación discursiva tensa del mundo desde que el travesamiento de la historia en la institucionalidad se enfrenta en el mero presente con la emergencia; la tensión entre la institucionalidad y emergencia discursiva deriva en la tensión de relaciones intersubjetivas institucionalizadas y emergentes. La tensión de relaciones puede relajarse o intensificarse en diferentes momentos según el propio devenir de la comunidad, pero esta nunca desaparece, con lo que la organización comunitaria estratificada y jerarquizada en permanente tensión consiste el hábito de *política*. La política es el proceso organizacional tenso desde la estratificación jerarquizada de la comunidad, por lo que abarca la aparición de la tensión, su momento propio y su posterior resolución, que considerando que la comunidad y la racionalidad tienden a expandirse y complejizarse, tenemos que la política se desarrolla en múltiples tensiones complejas, simultáneas o diferidas, traslapadas o discretas, inconexas o relacionadas, derivadas o particulares, etcétera; *la política es organización cooperativa/comprometida intersubjetiva de la comunidad en tanto procesalidad de tensiones que la potencia a su conservación/subsistencia desde su cohesión lenguajica-discursiva.* La tensión en la racionalidad aparece como el cambio que la organización política en tanto cuerpo va a recibir, ingresar oblicuamente y anticiparse mediante la producción de un cambio dentro de sí que será un nuevo hábito, entonces la política produce regularmente ciertos hábitos que a continuación vamos a describir. En la presentación de la emergencia de prácticas/discursos frente a unas institucionalizadas, la relación intersubjetiva adquiere la forma del hábito de *conflicto* cuando determinados sujetos van a sostener dos o más posiciones enfrentadas; el momento propio el conflicto es el enfrentamiento entre posiciones definidas conceptual y discursivamente, donde el discurso en su forma política asume mayormente el hábito de *argumento* donde se producen múltiples hábitos entre los que están: hábitos de *contradicción* o *controversia* cuando los argumentos son monologados y el conflicto es mantenido

sin que las posiciones se modifiquen, hábitos de *deliberación* o *disertación* cuando el conflicto es fragmentado en argumentos que se verán ponderados en sí mismos por una tercera posición no involucrada, y en otro grupo tenemos los hábitos de: hábitos de *discusión* o *debate* cuando el conflicto es fragmentado en argumentos que se van defendiendo para que uno a uno sean dados por ganados a alguna de las partes teniendo un ganador final, hábito de *diálogo* cuando el conflicto es puesto en deliberación pero la ponderación de argumentos es realizada y asumida por ambas partes involucradas; en ambos grupos se desarrolla el conflicto para que al final de todos ellos se resuelva produciendo el hábito de *decisión*, la cual podrá ser de dos formas, en el primer grupo la decisión consiste en el favorecimiento de argumentos desde una posición externa a las involucradas en el conflicto que consiste el hábito de *imposición* la que se fuerza a acatar a los sujetos desfavorecidos y que por supuesto es asumida por aquellos favorecidos, y en el segundo grupo la decisión consiste en la recuperación de argumentos que producen una nueva práctica/discurso/conceptualización asumida por los sujetos involucrados que consiste el hábito de *acuerdo*.

El acuerdo y la imposición son las decisiones-resoluciones políticas regulares, que en su consecución desarrollan estructuras políticas diferenciadas: la consecución de imposiciones produce el hábito de *heteronomía* que es la organización establecida desde fuera de la tensión política y la consecución de acuerdos produce el hábito de *autonomía* que es la organización establecida desde dentro de la tensión política; por supuesto, dentro de una comunidad no hay heteronomía absoluta porque el compromiso vertebró la relación y como respectividad comunitaria rige a la imposición para que nunca pueda ser ajena a quien la acata ni quien la impone puede ser ajeno al conflicto que la produce, por otro lado, tampoco hay autonomía absoluta porque toda tensión política se produce dentro del mundo, dentro de la realidad comunitaria, y todo acuerdo siempre es panorama posible dentro de la organización política general, es decir, no se vuelve ajeno al mundo ya constituido aunque puede tener un grado de novedad que fuerza a un reacomodo en las discursividades que se involucre. La tensión política siempre se resuelve para estructurar autonomía o heteronomía, y la reunión de estas estructuras que no puede ser solo una u otra establece el *grado estructural de oblicuidad política* que estará más inclinado hacia un lado o al otro, pues el balance exacto entre ellas es imposible de ser mantenido regularmente cuando la tensión y el devenir mantienen erráticamente la inclinación hacia un lado o al otro. De tal manera que la imposición tiende regularmente a reforzar la normalización social porque la última posición posible que puede determinarla está en las prácticas y relaciones jerárquicas, que en contraparte, el acuerdo tiene potencialidad a expandir los límites del mundo cuando producen nueva práctica/discurso asumida por determinados sujetos, esto significará entonces la posibilidad de un nuevo conflicto con otros sujetos que enfrenten su posición a esta nueva práctica/discurso que posteriormente será resuelta con una de las dos decisiones posibles, un nuevo acuerdo o imposición. *La política se estructura*

oblicuamente en grado autónoma/heterónoma y resulta en la toma de decisiones que alcanzan a los sujetos involucrados en los conflictos pero que guardan respectividad comunitaria general por el compartimiento del mundo. Las decisiones son discursos en sí mismas, pero tienen un sello político estricto en tanto condicionan unilateralmente las prácticas y relaciones intersubjetivas, dan forma concreta a la organización política, para que su fijación histórica constituya el hábito de *norma* que es la práctica discursiva de una decisión política; el cúmulo total de normas habidas en una comunidad consiste el hábito de *derecho* que es la discursividad política general asumida comunitariamente en su actualidad presente.

Así descrita, la política es claramente visible en una comunidad ya establecida con una racionalidad consolidada donde la tensión es igualmente visible entre discursos emergentes/instituidos, sin embargo, quedarnos con esto significaría que la política es un efecto posterior a la configuración de realidad pudiendo relegarse a ser secundaria del lenguaje y racionalidad; pero la política es hábito que se consolida en la resultante comunitaria pero porque vertebró su formación, entonces, vamos a replantear su descripción para aclarar su constitución: *la política es la organización intersubjetiva cooperativa/comprometida, es el hábito que elabora el devenir como conflicto para su resolución en decisiones que empujan inmediatamente al accionar colectivo/comunitario potenciando el habitar.*

La política es organización; los individuos no pueden sino organizarse inicialmente por venir de un sistema de organización vivo que ya les permitió especificarse desde antecedentes evolutivos ya organizados, pero tampoco no pueden no organizarse dado que la realidad les aparece estructurada-ordenada-consistente-sistematizada por el lenguaje que la construye y desde las primeras conceptualizaciones se adquieren posiciones entre los individuos que organizan su relación, esto significa que posteriormente ninguna política, ninguna organización, no pueda sino aparecer estratificada y jerarquizada en su presente desde su dinamismo histórico de movimiento y diferencia.

La política es intersubjetividad; la intersubjetividad es la totalidad de relaciones que subjetivan a los individuos, estos introyectan intencionalidad mediante el discurso lo que les forma sujetos, de tal manera que no hay sujetos que luego se relacionan intersubjetivamente, sino que la intersubjetividad es la red activa de relaciones intencionales que al ser introyectadas forman sujetos; ahora, la política es intersubjetividad porque es la totalidad de relaciones que subjetivan a los individuos por lo que es obligado distinguir uno y otro hábito pues no son sencillamente equivalentes sino sobrepuestos-traslapados. La intersubjetividad es el vínculo de intencionalidad con posibilidad de verse en abstracción, y la política es el cúmulo complejo de vínculos intencionales entre personas; entonces, la intersubjetividad solo atañe a los cuerpos humanos en sus relaciones, mientras que la política atañe a toda relación partiendo de los cuerpos humanos relacionados entre sí y hacia cualquier otra cosa, la intersubjetividad es condición de posibilidad de la política y su acontecimiento es predominantemente discursivo, pero la política que es ya intersubjetividad también es toda posible

relación con la objetividad, es decir, la política también es objetivación, inicialmente de todos los demás hábitos a los que potencia. Desde la concepción de un nuevo cuerpo, la relación sexual que lo produce es ya una relación intersubjetiva concebida lingüística y discursivamente con la que adquiere ponderación, lugar y tiempo concreto por encima de la disposición biológica, es decir, se objetiva en la realidad comunitaria y no sucede simplemente como un acople arbitrario e indiferente tanto para los participantes como para los demás miembros, y lo mismo ocurre con todo en la corporalidad que se objetiva su constitución, sus partes, su apariencia, su fisiología, su salud y enfermedad, que son concebidos y discursados promoviendo relaciones concretas en función de ello, organizando la comunidad, *la corporalidad es política*. La educación es relación intersubjetiva, la inscripción cognitiva de expresiones que es enseñanza en la actuación del lenguaje que se objetiva en signos para el aprendizaje de la lengua, sea en un momento arcaico o en la educación de un infante, se tiende una organización de posiciones entre individuos que los subjetiva pero los objetiva frente a otros, así los individuos apprehenden el mundo al aprender la política en donde se hallan, *toda educación es política*. La sensibilidad es formada intersubjetivamente, desde el ámbito sensorial biológico en la situación prenatal, los hábitos vertebrales son forma de todas las relaciones corporales que se extienden posterior a su nacimiento en la educación que subjetiva-objetiva a los individuos formando el compromiso como parámetro de sensibilidad inicial que antecede a cualquier otro parámetro, y al igual que todo contenido no-discursivo que se forma parámetro de sensibilidad tiene inmediata tendencia a extroversión en un mundo compartido colectivamente, *toda sensibilidad es tendencialmente política*. La voluntad formada en la educación, que es política, y en la sensibilidad, que es tendencialmente política, lleva a que toda actuación del individuo esté organizada en un marco de acción del mundo construido comunitariamente, sea un acto realizado frente a toda la comunidad, en un colectivo cerrado, solo con otro individuo o en plena soledad, todo acto es político en tanto manifiesta una organización respectiva a la colectividad, en este sentido la actuación se observa inicialmente normada pero toda norma es la resolución de un conflicto anterior, así, una actuación emergente también es política en tanto que pone sobre la mesa un nuevo conflicto, que no es otra cosa que la pugna por una organización diferente, por una actualización política por lo que inclusive un acto negador o negativo a la comunidad es político por no poder salir de ella como referencia, así, *todo ejercicio del poder es político* sea una actuación corporal, conceptualización, enunciación, discurso o cualquier práctica es efectuado en intersubjetividad y concretamente en co-operación. El lenguaje y la racionalidad son cooperaciones que forman mundo, figuran y son figurados por la sensibilidad y su actuación es ejercicio del poder, pero *el lenguaje y racionalidad son políticos desde el principio* al ser los hábitos que consisten la subjetivación de los individuos con la que adquieren posición en el mundo, esa posición construida y definida en intersubjetividad por defecto política, hace que la subjetividad sea siempre una *posición política*, *la subjetivación es siempre politización*, y reunidas todas las posiciones políticas de todos los sujetos

se define la organización comunitaria vertebrada por el compromiso y actuada en cooperación, estratificada y jerarquizada desde su correspondencia con la racionalidad; ahora, con el establecimiento del individuo subjetivado en el mundo, emerge el hábito de *rol* como la formalización cada una de sus múltiples actuaciones efectivas desde su posición política.

La política es hábito (que elabora el devenir como conflicto para su resolución en decisiones que empujan inmediatamente al accionar colectivo/comunitario); todo en el habitar es hábito, y si es hasta ahora que vamos a retomar su estructura básica para describir un hábito particular no es que la política sea privilegiada en algún sentido, sino porque aclara mejor cómo es su proceso de recepción-contracción-anticipación-permanencia. La colectividad es cuerpo, sea un colectivo particular o la comunidad toda, su hábito de política inicia en la *recepción* de un cambio desde el devenir que no es el devenir material-energético sino el devenir de la realidad formada lenguajística-discursivamente, entonces, la política inicia siendo la *elaboración del devenir* que solo puede ser de forma discursiva y como el devenir es errático e impredecible su elaboración tiene forma de *tensión* que ocurre en la mera emergencia de discursividad que puede ser una que se enfrenta a una institución o simplemente una donde no había otra antes, es por esto que la política inicia desde las primeras conceptualizaciones sean arcaicas o en el nuevo cuerpo que está llegando a habitar; como la recepción y el paso siguiente de contracción están traslapados, el traslape con la tensión está en la intersubjetividad que requiere *que los individuos introyecten la tensión* y sean subjetivados por ella, es decir, que la colectividad acepte la tensión y esta se transforme en un conflicto, así, la *contracción* aquí es del *conflicto* que al ingresar de forma oblicua al cuerpo colectivo producirá posiciones diferentes las que serán confrontadas; como la contracción está traslapada con el paso siguiente de anticipación, el traslape con el conflicto es la *posicionalidad equitativa* de las posiciones confrontadas para poderse enfrentar efectivamente, se requiere que si hay una posición jerárquica sea esta suspendida momentáneamente para que el conflicto tenga su desarrollo lo que se logra una vez que se introyecta la tensión, así, la *anticipación* aquí es del *momento propio del conflicto* que se va a presentar como controversia, deliberación, discusión o diálogo; como la anticipación está traslapada con el paso siguiente de permanencia, el traslape con el momento del conflicto es la *resolución* porque en cualquier forma que se presente ya se están construyendo elementos para resolver el conflicto, así, la (nueva) *permanencia* que aquí se configura es la *toma de decisión* mediante un nuevo discurso, acuerdo o imposición, que se asume colectivamente porque toda la política desde el principio de su proceso hasta aquí está vertebrado por el compromiso y actuado en cooperación, así, toda decisión es colectiva y empuja inmediatamente al accionar colectivo, esto es análogo a la fuerza que tiene la sensibilidad que inmediatamente empuja la acción individual, pero la decisión que sí es discursiva también empuja inmediatamente a la acción pero en el nivel colectivo, *la toma de decisión es formación de sensibilidad colectiva-política*. La política abarca todo este proceso involucrando la objetivación de todos los demás hábitos del habitar, para que su resultado en el

accionar decidido colectivamente sea una nueva organización presente comunitaria que reposiciona políticamente a los sujetos reconfigurando su organización previa desprendida de la racionalidad ya constituida; el acuerdo producido en tanto nuevo discurso se suma así a la discursividad configuradora de la racionalidad actualizándola, mostrando pues que *el mundo también se configura desde siempre y desde ya, políticamente*, y esta reconfiguración organizativa será pues permanencia para nueva recepción, *la política es a la vez proceso y estado histórico permanente y constitutivo del habitar*.

Finalmente, *la política es potencialidad del habitar*; si el habitar es inaugurado por el lenguaje y tiene consistencia en la racionalidad, la conservación/subsistencia humana es asegurada así al producir relaciones entre el cuerpo y el ambiente así como entre los cuerpos que conforman colectividad-sociedad-comunidad, relaciones que no están dadas evolutiva-genéticamente sino construidas históricamente con las que la humanidad va a poder operar en cada ambiente en que se presenta, se podrá arraigar y desarrollarse; la política entonces potencia el habitar porque produce nuevos conceptos, discursos y prácticas desde la toma de decisiones, el derecho es nueva realidad sobrepuesta a todo otro discurso. Cuando el conflicto se elabora de la discursividad emergente, debe verse la emergencia en un sentido amplio pues no se trata de esta imagen, la de un individuo que se opone a la comunidad porque en su individualidad quiere ser “diferente” a ella y “se siente oprimido”, no, por principio cada individuo es subjetivado por la racionalidad de la comunidad, su voluntad propia está antecedida por el compromiso además de estar circunscrito a la estructura de experiencia posible del mundo, es decir, no puede desear o empujarse a algo que no exista para la comunidad, dicho esto, es posible que un sujeto o varios tengan experiencia de lo real que no encaje con la realidad comunitaria por lo que el discurso que ellos producen de esa experiencia es un discurso emergente, y en este sentido, no es un “deseo o voluntad individual” lo que emerge, sino la conceptualización-discursividad de algo que sí ha sido experimentado y que la experiencia posible del mundo no tiene integrado, como por ejemplo, un fenómeno ambiental extraño, el descubrimiento de un material diferente o de un ser vivo distinto a los conocidos, la constancia de que el alimento está escaseando o está excediendo, la experiencia de que alguna práctica instituida puede desarrollarse de manera distinta, por decir algunas, y así, cada uno de estos ejemplos requiere inicialmente la conceptualización de cada una de esas experiencias, y posteriormente su enunciación frente a determinada colectividad para constituir un conflicto; en este sentido, el ejemplo de una amenaza ambiental como un tornado o inundación no es devenir que inmediatamente sea emergencia comunitaria que mueva a la acción por sí sola, sino que es hasta que sea politizada que la comunidad puede anticiparse a ella produciendo un acuerdo que motive a la acción y así potencia su habitar al organizarse colectivamente frente a una emergencia que su racionalidad no contempla y que no podría contemplar porque el devenir es impredecible, en esto, resulta evidente que si el tornado o inundación ocurren repentinamente la conservación/subsistencia de la comunidad se pone

en entredicho y la única forma de evitarlo es por medio de la política, por eso, es que ella es la potencialidad del habitar en donde se produce un acuerdo anticipando un desastre que emerge a realidad por la discursividad que lo pone como conflicto a ser resultado, y ahí se podrá producir una norma para evitar desastres y se reubicará geográficamente o dispondrá ciertas alarmas o barreras; *la política es la conversión del devenir en realidad humana para poderse incorporar en formas decididas dentro del habitar, y así, siempre tiene un desenlace actual-corporal colectivo que asegura la conservación/subsistencia comunitaria.*

Ahora, cuando la política es potencialidad del habitar que elabora el devenir como realidad, el ejemplo que hemos puesto es la del devenir ambiental-corporal, sin embargo, hay otro devenir que corresponde a la humanidad misma que aparece para su descripción hasta ahora y es el *encuentro de comunidades diferentes*. Por supuesto que en la complejización histórica comunitaria que tiene tendencia a su expansión tanto de su mundo lenguajico-discursivo como de sus límites geográficos, no se trata solamente de un área que va creciendo con un centro inamovible, la expansión también refiere a la migración que es el cambio completo de ambiente, precisamente, el cuerpo humano es sobre-complejidad orgánica correlativa no a un solo ambiente sino a toda la corteza terrestre en un rango de máximos y mínimos habitables referentes a temperatura, humedad, vegetación, fauna, etcétera, entonces, el encuentro de comunidades construidas separadamente es desde siempre una posibilidad efectuada históricamente no solo en el habitar del homo sapiens sino desde sus antecedentes evolutivos, como el caso del neandertal. El encuentro de comunidades diferentes es devenir para cada una de ellas, y su encuentro es siempre político porque entre ellas se conceptualizan, se discursan, se elaboran en tensión y luego en conflicto para que cada una resuelva su propio accionar respecto a la otra, así, se produce el hábito de *otredad* que es la visión exteriorista de la humanidad por la misma humanidad, donde la realidad construida por cada comunidad no considera otros humanos porque cada una no ve “humanidad” en general sino el nombre e identidad que se forma para sí desde su experiencia reclusa a su historia y geografía, entonces, la otredad solo es visible a través de la politización y no puede sino representar un conflicto. La consistencia de la otredad es la de un extrañamiento que deviene desde la sensorialidad y aprehensión, es una afectación intensa, pero no debe pretenderse hallar “otredad” en cada evento que aparece extraño y afecta intensamente a la cognición pues el otro solo corresponde a la visión de *otra* humanidad, en la comunidad no hay “otro” porque ahí se forma lo común, *el otro viene de otra comunidad*, obviamente. La otredad significa exterioridad apenas soportable porque lo único que comparten es apariencia similar, un reflejo distorsionado, porque fuera de esto no tienen comunicación posible, no comparten lengua, signos, valores, experiencia efectiva o posible, vaya, no comparten mundo, entonces, la decisión básica que se toma en este encuentro está bifurcada a sí tener contacto o en no tener contacto, por supuesto, esto lo decide la comunidad que no esté arraigada en el ambiente que se encuentran y puede evitar el encuentro al marcharse del lugar, pero si esta decide sí tener

contacto entonces lo que se produce es el conflicto político máximo posible para el habitar humano que es el *choque de mundos*. El choque de mundos no establece automáticamente una violencia física entre comunidades, pero sí es una violencia significativa para cada comunidad el estar en presencia de humanidad que no es como la propia, es violencia en tanto experiencia de máxima intensidad el presenciar que hay algo más allá de los propios mitos, más allá de los propios límites y ese algo es la otredad que interpela y pone en cuestionamiento toda la constitución del propio mundo y de toda la realidad que hasta entonces había sido plenamente cierta y que ahora se revela como no abarcante, como falible; *el choque de mundos es el conflicto que cada comunidad resuelve para configurar qué accionar concreto va a desarrollar frente a esta otredad que se le presenta*. En la resolución política de este conflicto, los mundos que ya chocaron se van a oblicuar en su relación y es aquí que se hace valer la *diferencia entre comunidad y sociedad* pues mientras que cada comunidad es una sociedad, tras el choque, la comunidad se mantiene al reorganizarse, pero la sociedad va a conformarse de las comunidades en la relación oblicua resultante de su encuentro que solo puede ser política, es decir, una nueva sociedad se produce abarcando las comunidades encontradas que estarán relacionadas en un rango concreto de oblicuidad política entre heteronomía y autonomía; inicialmente, las relaciones sociales coinciden con las relaciones comunitarias, pero tras el choque, las relaciones sociales serán las resultantes de su oblicuidad abarcando las comunidades y sobrepuestas a las relaciones comunitarias de cada una. El rango concreto de oblicuidad política entre comunidades tiene de base el compromiso en cada una, el que se revela en el choque de mundos que tiene un sustrato profundo y básico donde tiene cabida una decencia y respeto por la vida y precisamente la humana, por lo que no es inmediatamente esperable una confrontación radical y violenta sino que una relación tendencialmente equitativa de autonomías respetadas es posible, sin embargo, el compromiso se configura discursivamente en su superficialidad teniendo entonces la posibilidad de llegar a cerrarse a una conceptualización que nihilice al otro como antesala de su exterminio en un ejercicio extremo de heteronomía; cualquiera de estos extremos o alguna concreción intermedia depende de la historicidad y racionalidad de ambas comunidades, que lo que no podrá pasar jamás es que ni se asuma un compromiso similar entre comunidades y convivan en armonía absoluta, ni que de repente y de la nada una comunidad se dirija al exterminio de la otra, sino que se produce entonces una respectividad social que abarca a la otra comunidad diferente a la respectividad comunitaria que solo pertenece a la propia comunidad, *el compromiso se divide en social y comunitario* que no podría ser de otra forma cuando el choque de mundos es un evento de máxima intensidad, y esta división se decide políticamente asegurando una relación intercomunitaria en la que ninguna se pone en peligro frente a la otra, ambas se oblicuan ingresando el devenir que la otra representa para la propia, estableciendo la garantía de su conservación/subsistencia, cada una por su parte y al final en conjunto como sociedad. Con esto, ya podemos cerrar este tema.

El cuerpo humano es composición de hábitos a habitar, desde la complejización vitalizante del cuerpo a la organización viva potenciante entre cuerpos, el compromiso y cooperación es habilitación de intersubjetividad que forma a los sujetos organizados históricamente desde su racionalidad presente desarrollando estratificación y jerarquía relacional en movimiento y diferencia. *La potencialidad del habitar está en la política que es el proceso/estado de la organización intersubjetiva/objetiva que produce el derecho como realidad sobrepuesta a la racionalidad, donde elabora el devenir en realidad humana apareciendo como tensión discursiva, conflicto político y toma de decisiones que empujan al actuar colectivo en su propia determinación de habitar determinando la posición política de cada sujeto en donde se personifica.*

La historicidad de la humanidad está en el habitar y no solo en sus relaciones sociales.

Para conectar el concepto de habitar con discursividades circulantes respecto al hábito de “política” se tiene una larga tradición discursiva en torno a ese mismo enunciado, junto con “gobierno”, “Estado”, “derecho natural” y “contrato social”.

4.4.4.- Materialización

Hasta este punto hemos descrito los hábitos del habitar desde las características básicas del hábito como esencialidad y las características del cuerpo-cambio sujeto de hábitos como existencialidad; si el habitar se posibilita-espacializa-temporaliza alejándose de su límite al ser inaugurado-consistido-potenciado, todo eso sucede en el lugar material que es la corporalidad, sin embargo, estas solas características y los hábitos que cada una implica son análogos a las demás especies vivas principalmente las mamíferas-vivíparas las que se les podría describir su habitar a manera análoga con lo ya expuesto, pero lo que importa aquí no es diferenciar el habitar humano del no-humano sino distinguir el habitar transitivo del intransitivo y aunque en los hábitos últimos descritos se ha involucrado la deslocalización ambiental, la migración, la correlación de complejidad entre la totalidad terrestre y el cuerpo humana, este involucramiento no ha aclarado realmente cómo se hacen efectivas estas deslocalizaciones que serían condicionales del habitar intransitivo, es decir, aún no hemos dado con la distinción precisa de la intransitividad cuando todos los hábitos descritos tienen correspondencia en la corporalidad y de manera parcial con la deslocalización; entonces, vamos a ello partiendo de la *materialidad* del habitar en el cuerpo hacia la *materialización* corporal-material del habitar.

La corporalidad empieza por su estado potencial presente como grado de determinación/indeterminación que considerando solo su determinación tenemos cuerpos basados en experiencia de oblicuidad prenatal que nacen y viven esencialmente en colectivo, así están

posibilitados-espacializados-temporalizados a habitar para luego inaugurarlos-consistirlos-potenciarlos, esto significa la ostentación ya corporal de los hábitos vertebrales y los de sensorialidad, impulso, aprehensión, comunicación viva y organización viva, todos estos hábitos ya están operando en la corporalidad como su *potencialidad positiva*, es el estado *desde* el cual se materializa el habitar. Hay una *recepción* sensorial que es la de un estímulo que se vuelve signo dentro del mundo semiótico propio; como la recepción está traslapada con la contracción, aquí se encuentra un *fragmento de co-pertenencia*, si bien se ha descrito la co-pertenencia generalizada al ambiente y al colectivo, aquí es necesario complementar que, en efecto, *la co-pertenencia se produce fragmentariamente* en cada estímulo recibido y fijado genéticamente como signo del mundo semiótico propio. Esto tiene nivel material-corporal en el esfuerzo aplicado tanto en la sensación del estímulo, su fijación como signo, en la pulsión orgánica que detona, la organización de los congéneres al respecto de la pulsión y su reunión en impulso unitario del cuerpo, revelando el momento de contracción traslapado con la anticipación en el hábito básico de actuación donde se imprime energía con un esfuerzo del cuerpo consistiendo el hábito de *trabajo vivo* que es la actuación material-corporal que concreta y unifica cada hábito orgánico-colectivo, es un desgaste de energía que ingresa/expulsa materia del cuerpo; el trabajo vivo re-configura la propia materia-energía en una *configuración corporal-colectiva posibilitante* que inicialmente es aquella del cuerpo para una inmediata configuración comunicativa-organizacional viva entre individuos para un trabajo cooperativo, así, se inicia con el trabajo individual que en un mundo compartido se asume colectivamente de forma inmediata según su proximidad co-perteneciente. En tanto la anticipación está traslapada con la permanencia en el hábito básico de producción aparece corporal-materialmente como hábito de *producción viva* en tanto actualización material del cuerpo después del trabajo vivo, esta actualización es el ingreso/expulsión de materia que al mismo tiempo es ingreso/expulsión de energía, es la consecución de un balance pero no uno exacto sino uno positivo en el sentido de aportar ya sea un *excedente* de energía revitalizante o una *expulsión* de materia-energía sobrante del trabajo realizado, el producto es la estabilización positiva de los cuerpos, la producción es de la revitalización de los cuerpos que procesalmente es *efectuación orgánica de conservación*. Al final, aparece que la permanencia está traslapada con la recepción resultando el hábito básico de afianzamiento del cuerpo en seguridad, el que procesalmente es subsistencia, pero corporal-materialmente es el hábito de *co-ligación*, por supuesto que el cuerpo al trabajar-producir se mantiene vivo, se conserva, pero el resultado de este proceso no es solo la vitalización del cuerpo, sino las relaciones que se tienden para mantenerla, la coligación al ambiente, a los congéneres, a las especies otras, a los referentes estimulantes o sígnicos que genera seguridad y satisfacción en ellos al afianzar su propia vida. Iniciando en la estimulación sígnica, se tiende un proceso generativo de hábitos corporal-materializantes del habitar que son objetivación fragmentaria de co-pertenencia, trabajo vivo (configuración corporal-colectiva posibilitante), producción viva

(conservación orgánica), coligación (afianzamiento vital de co-pertenencia), los cuales consisten en el hábito de *economía viva* que es la materialización corporal de los hábitos y, al final, del habitar.

Todo esto no es otra cosa que la repetición multiplicada de la corporización¹⁴⁹ dentro del cuerpo al que lo forma; el proceso de materialización de co-pertenencia es la múltiple recepción predispuesta, el trabajo vivo (configuración material posibilitante) es la múltiple agitación conjunta que desgasta energía, la producción viva (conservación orgánica) es la múltiple apropiación recíproca de materia-energía que produce excedente, y la coligación (afianzamiento vital de co-pertenencia) es la múltiple respectividad que relaciona cuerpos biomoleculares. El cuerpo es el cúmulo de cuerpos-cambios acumulados tras un largo desarrollo habitual, y todos ellos son relación de materia-energía en nivel molecular, por lo que el trabajo del cuerpo no es otra cosa que una permanente y efectiva multiplicación de corporizaciones desde el nivel bioquímico hacia el celular, tejidos, órganos y sistemas, que se ponen en operación cada uno en sí mismo pero solo porque están relacionados unitariamente en el organismo que forman y en el que se mantienen cohesionados; esta operación está situada en un cuerpo-ambiente que lo posibilita y que se modifica con él, junto con muchas otras corporalidades que lo posibilitan y se modifican con él, *esto es la coligación resultante de la economía viva*. Hay así una replicación entre el primer hábito desarrollado en tiempos arcaicos hasta la última operación económica de cada cuerpo vivo presente por el ímpetu de permanecer frente al cambio ingresando el cambio mismo, en los hábitos básicos, procesales y vertebrales. La economía viva es la replicación permanente e irrefrenable de corporizaciones vitalizantes que son las que producen vitalización bioquímica dentro de los cuerpos ya vivos, ya biológicos. La materialización del habitar precede a la materialidad del habitar, el hábito precede a las corporalidades vivas especificadas, y en todas ellas se encontrarán las mismas corporizaciones bioquímicas básicas las que serán combinadas de formas análogas, hasta dar con hábitos específicos de cada corporalidad, pero análogos de alguna forma. Tenemos entonces el trayecto en continuum complejizante, permanente e irrefrenable de autopoiesis material de hábitos, la que resulta en la creciente formación material de los cuerpos, en la multiplicación de especies que se coligan material-económicamente entre sí y con el ambiente, que en última instancia genera el hábito de biósfera sobrepuesta a la materialidad del planeta. Cada especie tiene una economía viva que es el cúmulo de corporizaciones reguladas genéticamente para constituir cada vez un nuevo cuerpo especificado, así, esas *corporizaciones materiales internas* son *hábitos orgánicos* que implican una forma concreta de organización de la materia vitalizada en el hábito de *organismo*, el conjunto interrelacionado unitariamente de células, órganos y sistemas que están preparados para determinados cambios y se desarrollan desgastando energía ingresando/expulsando materia que les revitaliza: reproducción, respiración, alimentación, movimiento, excreción, organización viva, comunicación viva,

¹⁴⁹ Este hábito es el que ha sido descrito en el tema 3.2.1.- Hábito-corporización.

sensorialidad, pulsión, etcétera. Al respecto de la conservación de los organismos, los hábitos orgánicos se vuelven necesarios para cada una pero no para el hábito o la vida en general, pues en función de cada corporalidad concreta algunos de ellos podrán no aparecer y ser sustituidos por otros, desde el nivel celular más básico hasta el pluricelular más complejo. Con todo esto, la detonación arcaica del hábito-corporización genera corporalidades las que cada una tendrá una economía viva en hábitos orgánicos con que se revitalizan en corporizaciones materiales internas actualizando la relacionalidad entre cuerpos de la misma especie, con otras especies, con fragmentos materiales ambientales y el ambiente en general, es decir, con el trabajo-productivo-coligante la corporalidad materializa su habitar, sin la cual no se puede conservar/subsistir.

La economía viva humana tiene hábitos orgánicos análogos a otras especies vivas, principalmente los más próximos evolutiva-genéticamente, en este sentido no hay ningún hábito orgánico que le sea especial, exclusivo o distinto pues toda especie se mantiene viva sin requerir que otra especie le resuelva su habitualidad económica; sin embargo, la economía viva de cada una es específica y al respecto de la humanidad ahora vamos a precisar. Los hábitos orgánicos que aseguran su conservación son precisamente su potencialidad positiva en tanto determinación corporal, y los hábitos esenciales y existenciales son ya económicos porque cada uno es producido en el cuerpo y por el cuerpo, tanto orgánicamente como históricamente, operando todos en la corporalidad como su *potencialidad positiva*. La *recepción* que es aprehensión lleva a la conceptualización del estímulo para ser expresado-enunciado colectivamente, donde lenguaje, racionalidad y política se detonan aquí; en el traslape de recepción-contracción, sucede un fragmento de co-pertenencia, pero como esta se desarrolla en el mundo lingüístico-discursivo sucede como conceptualización en tanto *objetivación de co-pertenencia*, es su construcción fragmentaria tendiendo intencionalidad entre el colectivo y el referente conceptualizado, donde si bien el referente no ha cambiado físicamente de ninguna manera, al conceptualizársele se le recubre de lenguaje e intencionalidad para aparecer en el mundo y ser parte de él, lo que ha cambiado es que se le dota de existencia histórica para la humanidad, y al hacerlo se subjetivan los individuos y se objetiva la referencia material, sea el propio cuerpo, algo del ambiente o alguna materialidad externa. En la contracción-anticipación está el *trabajo vivo* en tanto desgaste de energía pero *en un marco de realidad conceptual* que va a intensificar cada uno de los hábitos insumos a través de la actuación corporal, es ejercicio del poder como configuración corporal-colectiva posibilitante que configura mundo para una inmediata configuración de intersubjetividad en trabajo cooperativo; en este sentido, al iniciar con trabajo individual, éste puede no asumirse intersubjetivamente con lo que evanece y se pierde junto con la conceptualización-enunciación y tendencia organizacional que promueve, pero el trabajo que se coopera entre varios individuos es el inteligible para la comunidad y el que materializa su habitar. En el traslape de anticipación-permanencia estaría la producción viva que es la revitalización del cuerpo en hábitos orgánicos tales como reproducción, respiración, alimentación, excreción, etcétera, es aquí

donde se definiría y concretaría la conceptualización, su referente, la disposición corporal y la relación intersubjetiva, pero por el trayecto que tenemos aquí aparece la *producción conceptualizada* que es toda actuación corporal con marco conceptual-discursivo, siendo inicialmente el movimiento voluntario para una *efectuación objetiva de conservación* en el excedente/expulsión vitalizante material. En el traslape de permanencia-recepción se afianza la corporalidad en seguridad orgánica pero la producción conceptualizada afianza la corporalidad en una seguridad de realidad humana que es una seguridad de mundo, para que el hábito de coligación sea a la vez orgánica y conceptual, el cuerpo se mantiene vivo en la *coligación al mundo* formado conceptualmente, coligación a un referente material objetivo, a los demás individuos en el ejercicio del poder y organización política que genera seguridad y satisfacción en ellos al subjetivarse productivamente y subsistir. Con esto dicho, es evidente la analogía con la economía viva general descrita al principio del tema, sin embargo, aquí ya se puede ver la determinación propia que tiene la humanidad de sus hábitos cuando desde el principio crea su propia realidad en trabajo-producción con conceptualizaciones que le relacionan al ambiente de forma presente-histórica no dada solo por su constitución biológica-genética. Todo lo que hace la humanidad es trabajo, desde su concepción sexual aplica desgaste de energía para el ingreso/expulsión de materia que lo revitaliza, y llegando a sus hábitos intensificados todos son acción y efecto de trabajo vivo-conceptualizado: género, sensibilidad, poder, educación, vertebralidad, lenguaje, racionalidad, política, y los hábitos insumos de cada uno sean la producción económica viva-conceptualizada humana: deseo, valores, actuación, aprendizaje-enseñanza, vertebralidad, conceptualización, discurso, cooperación comprometida.

Como antes se estableció, las *corporizaciones vitalizantes de los cuerpos* es la forma fundamental de la conservación/subsistencia de todo organismo, pero ahora, solo en algunas de ellas aparece una relación vitalizante distinta y singular que ya no es corporización interna sino *incorporación material externa*¹⁵⁰, y es esta la que va a definir al habitar intransitivo. Para dar con la incorporación no la encontraremos en su determinación corporal sino en su *indeterminación*. Por principio hay que establecer que, si ya hay una potencialidad positiva en la determinación corporal, la indeterminación no la hace “negativa”, porque el cuerpo no tiene algo así como carencias, defectos o imperfecciones, pues si se habla de algo así es solo y siempre en comparación con otro ser vivo. La indeterminación corporal humana como potencialidad es el conjunto de hábitos, actividades y características que no tienen arraigo al ambiente distinto y nuevo en que se instalaría y al que no se está preparado orgánicamente, la co-pertenencia se deberá producir lingüístico-discursivo-políticamente; entonces, la indeterminación puede identificarse en la potencialidad a cambiar en función de la determinación del cuerpo, su *resistencia* corporal, el grado de *flexibilidad* que tiene para disponerse y redisponearse, y la potencialidad para la *creatividad/espontaneidad* de combinatoria de hábitos en su operación,

¹⁵⁰ Este hábito es el que ha sido descrito en el tema 3.1.5.- Hábito-cosa/incorporación.

entonces, la potencialidad al cambio en flexibilidad-fragilidad humana consiste en su cognición protagonista y ampliada por su volumen cerebral que puede almacenar incomparables cantidades de información en adición a la suma de articulaciones y músculos que le habilitan innumerables cantidades de movimientos finos y precisos, unitarios y combinados, al ser envueltos en una piel flexible que puede adoptar posiciones múltiples, esto entre otras características fisionómicas que pueden aportarse en adición, son disposiciones corporales con rango de resistencia-flexibilidad-creatividad no determinada absoluta y previamente, y su sumatoria es la condición de la incorporación humana, así, el por qué no todas las especies vivas hacen uso de este hábito en formas siquiera cercanas a la humanidad tiene relación con que sus corporalidades no tienen indeterminación corporal que les potencialice al cambio performativo al tener protecciones corporales duras, movimientos musculares articulados limitados, almacenamiento cerebral de información arraigado a un ambiente muy concreto, y las especies vivas que tienen hábitos de incorporación análogos son las que construyen colmenas, presas, nidos, túneles, etcétera, que son números de incorporaciones por especie muy reducidos. Considerando la economía viva de la corporalidad humana en sus hábitos orgánicos en una inicial coligación ambiental estable, con la producción de conceptos y discurso se tiende una relación con inestabilidades del ambiente y se forman como acontecimientos unitarios subjetivando individuos y objetivando cada referente material externo; se concretan los hábitos de *sujeto* y *objeto*, donde el segundo es concreción de la objetivación de co-pertenencia en un material externo inteligible que en su aprehensión estimula al sujeto según una codificación mundana ya existente, entonces al estimular al sujeto ingresa al proceso del hábito corporal-material. El objeto es *recibido* en intelección (lenguájica-discursiva-política) y su *contracción* es la de ser *tomado* físicamente por el cuerpo; si antes, la *contracción-anticipación* significaba agarrar cognitivamente un cuerpo en su conceptualización como trabajo vivo, ahora es *trabajo conceptualizado* que no sólo implica el trabajo de la conceptualización sino el esfuerzo físico-motriz de tomarlo; hasta aquí tenemos todavía la operación de la economía viva en tomar materiales externos en el hábito de alimentación, la cual inicialmente tenía genéticamente arraigados cuáles sustancias son las aptas para el cuerpo, pero una vez que se conceptualiza el ambiente, otros objetos son formados como alimentos al conceptualizar su sabor, olor y efecto fisiológico que por supuesto no ponga en peligro la vida, dicho esto, podemos establecer la alimentación como ejemplo conductor de la incorporación. El trabajo es aquí el tomar el material, conceptualizarlo como alimento y disponerse a comerlo; una vez que se contrae-agarra un objeto conceptualizado y recibido en la estimulación como la del gusto-olfato, la configuración corporal-colectiva posibilitante es el compartimiento inmediato con el colectivo del material externo, volviendo al objeto una *configuración material posibilitante* como una nueva realidad material colectiva que no corresponde a la predisposición orgánica sino a un nuevo material a incorporarse, en este caso en ingesta, donde el alimento ya no es tal sino el hábito concreto de *comida*, y así emerge un hábito

económico-histórico que es el *consumo*, como la configuración conceptual-histórica de un material externo que es incorporado al cuerpo colectivamente. El hábito orgánico de la alimentación ya no es dictado orgánicamente, sino que se vuelve *comer*, que es hábito concreto sobrepuesto a la alimentación en tanto consumo de alimentos elaborados conceptual-discursivamente. Así, la anticipación-permanencia ya no corresponde a una *producción* económica viva sino *histórica*, que implica la producción conceptual del alimento y la producción del consumo de la comida, todos en el colectivo comen y fijan la comida producida dentro de los alimentos posibles del colectivo, generando así una nueva permanencia-recepción del cuerpo alimentado que subsistirá de una manera añadida consumiendo un alimento formado por el concepto que ahora describe un acontecimiento más amplio que el del objeto en su individualidad, sino el de su relación con la alimentación, del trabajo co-operativo necesario para obtenerlo-consumirlo que es organización política entre sujetos, todo esto es nueva *coligación objetivada en material externo* generando el hábito de *cosa*, en este caso una cosa que se *incorpora* como comida. La producción de cosas es la inmediata producción de incorporaciones, son contemporáneas y lo que les precede es la construcción de objetividad por medio de la progresiva conceptualización, enunciación e intersubjetividad hasta constituir concepto-discurso-organización en un acontecimiento unitario, una configuración que ya es material externa y posibilitante del cuerpo que puede ser tomado-incorporado físicamente, que en el caso de la comida sigue siendo para la corporización interna en el cuerpo pero esta se produce después que se forma el objeto y antes de ser asimilado disgestivamente es incorporado al cuerpo al morderlo en un realidad construida, no dada genético-ambientalmente. Entre lo real del cuerpo que asimila alimento y la realidad de la cosa producida está el *consumo* como el hábito puente entre lo real y la realidad, es el trabajo-producción viva realizada desde el trabajo-producción conceptualizada; si bien el ejemplo de la comida no es muy diferente de una especie que habitando transitivamente toma e ingiere alimentos, la diferencia está aquí en que la humanidad consume un alimento al conceptualizarlo históricamente y no al fijar su disposición genéticamente, aunque claro ella subyace, pero en la progresiva conceptualización de alimentos, incrementará la lista de comidas posibles llegando a ampliar su dieta y modificar su corporalidad ahora sí genéticamente, es decir, que otro factor para la deslocalización ambiental y la migración de la humanidad consiste precisamente en crear conceptualmente comida que alimente físicamente el cuerpo al hallarse en un lugar distinto donde no conoce la flora o fauna que se halla ahí, lo que a la larga modifica su constitución y funcionamiento corporal que es cambio fijado genéticamente. Con la formación de las primeras cosas-incorporaciones se detona este hábito para empezar a complejizarlo generando múltiples y diversas cosas-incorporaciones concretas, y así, será evidente que conforme se enlisten las cantidades de cosas-incorporadas generadas históricamente además de la comida, su realidad aparecerá más consistente, y no solo en la cosas-incorporaciones concretas producidas

históricamente sino en su acumulación, combinación y afinamiento: proyectiles pétreos, tambores, calzado, cuencos, vestidos, dólmenes, fuego, y el más inabarcable etcétera.

Si la producción viva-conceptualizada es la de los hábitos insumos del habitar descritos en anteriores temas, la producción histórica es la de cosas-incorporaciones que anticipa al lento proceso genético para reconfigurar en el presente la indeterminación corporal que es potencialidad al cambio, creando añadiduras materiales externas al cuerpo en su flexibilidad para aceptarlas física o fisiológicamente sin peligrar su vida y no alterar su fragilidad. El cuerpo humano se *extiende* materialmente en la incorporación de cosas, creando activa y externamente coligación; *la incorporación de cosas es siempre una extensión performativa presente que extiende coligación, y la cosa es precisamente coligación materializada externamente al cuerpo.* El trabajo productivo de cosas que asegura la conservación tras la conceptualización-enunciación-politización del colectivo-mundo es materialización histórica del habitar, es el hábito de *economía histórica*. Al transformar materiales en cosas para el habitar, se inaugura la posibilidad de que lo real no-conocido se vuelva realidad no solo conocida e ingresada al mundo sino configuración material posibilitante de la propia vida, y así, es esta la posibilidad de deslocalización ambiental al poder cambiar de ambiente a uno nuevo y diferente en el que el habitar pueda seguir siendo materializado como en el ambiente inicial, porque la incorporación-cosa al ser siempre extensión posibilita la performatividad de una extensión territorial diferente; *la economía histórica es la condición y posibilidad del habitar intransitivo cuando inicia en el cuerpo pero no se queda en él, sino que se incorpora material externo elaborado como cosa desde su conceptual objetivación.*

Por supuesto la economía histórica tiene de base la economía viva a la que se le sobrepone potenciándose juntas, entonces, es necesaria la progresiva conceptualización de objetos y producción de cosas para que el habitar intransitivo sea progresivamente realizable hasta ser distinguible del transitivo pues igualmente, aquel inicia de este; esta progresión no es *telos* ni *meta* del habitar, del exorbitante número de cosas-incorporaciones producidas en la historia humana ninguna tiene causa ni medida predefinida de alguna manera ni tendiente a algún destino definido, cada una es formada después de una acumulación de conceptualizaciones, que en un panorama amplio histórico pueden ser arbitrarias pero en su propia realidad son totalmente consistentes e intencionales, además que ninguna producción material que se incorpora al cuerpo en función de su indeterminación, no lo cubre de forma permanente ni absolutamente eficiente, pues ese sería el caso de la producción de una burbuja hermética que mantenga vivo al cuerpo, suministrándole todo lo necesario para sus hábitos orgánicos, sin que esta burbuja requiera una estimulación, influencia o alimentación externa. La intransitividad del habitar es más bien proceso que en su caso puede desarrollarse cuando múltiples factores coinciden, pues el cambio colectivo de ambiente tampoco es algo que el colectivo decida por un espontáneo “espíritu aventurero”, ni “gusto por la exploración”,

no, el cambio de ambiente debe suceder en una situación extraordinaria que no solo ponga en peligro al colectivo en el ambiente arraigado sino que se imposibilite regresar a él, solo cuando el habitar transitivo se pone en entredicho es que emerge intransitividad del habitar, situación que tampoco es un desgarrador desamparo porque el ímpetu de la subsistencia vertebrada desde siempre el habitar. Vamos a establecer que no se puede tratar de un colectivo único antecedente evolutivo del homo sapiens el que desarrolló este proceso, se debe tratar de múltiples situaciones que han tenido múltiples resultados desde diferentes colectivos y precisamente ello desarrolla diferentes especies de homínidos en diferentes puntos del globo próximos entre sí, los que tienen encuentros como choques de mundos, y que desarrollan cada uno una economía histórica mucho antes de la economía histórica contemporánea del homo sapiens. Esto quiere decir que cualquier cosa-incorporación que traigamos a cuenta, además de la comida, será la manifestación de una complejidad exorbitante de hábitos que le posibilitaron y concretaron, la que sin embargo, por su presentación material simple en un material objetivo podrá ser reducido a “primitivo”, “rudimentario” o “extrínseco” justo como sucede en discursividades modernas que comparan cosas-incorporaciones antiguas con las presentes que son más complejas justo, por tener aquellas como base y condición histórica de su formación.

Con todo esto dicho, se ve que la realidad sobrepuesta a lo real como un mundo conceptual-discursivo-político es la condición de la economía histórica que produce configuraciones materiales posibilitantes, pero la realidad no es algo irreal, es más bien algo solo “real” para la humanidad, pero lo que efectivamente lo vuelve real enteramente es precisamente el trabajo, en este sentido, la economía viva de toda corporalidad es exactamente real no solo para ellas sino en el ámbito espacial-temporal que se desarrolla, lo que hace que la economía histórica sobrepuesta a la viva, vuelva real la conceptualización de una comida, sea un fruto o un animal, en el preciso momento en que se come, en términos generales, en el momento que una cosa se consume ; *la economía histórica es parte de la realidad construida pero al efectuarse vuelve a la realidad un ámbito real que físicamente modifica, altera, impacta la constitución material real del ámbito presente, los cuerpos, los fragmentos del ambiente y el ambiente mismo.*

La economía histórica puede seguirse en las cosas¹⁵¹ producidas, pero no corresponde al concepto de habitar hacer un inventario de ellas como descripción historiográfica, no obstante, sí podemos destacar algunas que tienen especial correspondencia con los hábitos esenciales del habitar, incorporaciones que los materializan de forma externa y que los potencian para el propio cuerpo en la determinación de su intransitividad (materialidad, posibilitación, espacialización, temporalización):

¹⁵¹ A partir de aquí se empezará a leer “cosa” e “incorporación” ya separadas, en el entendido de que una siempre remite a la otra.

si la comida ya corresponde con la materialidad, entonces vamos a pasar a la cosa-incorporación producida respecto de la sensibilidad en tanto posibilidad del habitar, aquí debemos considerar la grafía que es concepto expresado en material externo, por principio es gráfico cualquier material que se objetiva haciéndolo signo, en el caso de la significación de una estimulación de máxima intensidad corresponde a mitificación poniendo al material externo en una máxima ponderación como símbolo, lo que produce el hábito de *arte material* que generaliza a cualquier material externo que se incorpora en su significado, se incorpora una cosa en el espacio de la colectividad colocándose en un sitio simbolizando un *lugar* o se incorpora una cosa individualmente simbolizando al individuo frente al colectivo, una sobreposición de realidad intensa sobre la intensidad de lo real, que en este sentido toda configuración material posibilitante inicia siendo mítica en su conceptualización y artéica en su materialización, diríamos que el habitar intransitivo inicia también con el arte. En relación al poder en tanto espacialización del habitar, se produce el hábito de *arma* que es material sobrepuesto al cuerpo que lo potencia en el ejercicio del poder. Y al final, en relación a la educación en tanto temporalización del habitar, no aparece ninguna cosa-incorporación concreta, sin embargo, tomando las cosas ya descritas, comida, vestido, arte material y arma, cada una para mantenerse siendo incorporada colectivamente generación tras generación, requiere una transmisión no solo del material objetivado como tal sino del proceso productivo, trabajo cooperativo, política concreta, discursividad implicada, configuración de mundo, códigos, conceptos y relación ambiental, en suma, se transmite *la coligación completa de la cosa* pues cada una es extensión concreta del cuerpo, con todo esto, es más bien que *la educación se materializa y objetiva en la transmisión generacional de cosas*, con lo que la conservación lograda por cada cosa producida, al transmitirse, extiende temporalmente la conservación para consistir una subsistencia histórica sobrepuesta a la biológica. Podemos regresar aquí a otra cosa-incorporación en relación a la corporalidad como lugar material del habitar, donde se produce el hábito de *vestir* pero en sentido amplio, la sobreposición de un material al propio cuerpo que es nueva corporalidad que la re-materializa, sea calzado, collar, pulsera, taparrabos, inclusive simple pintura del cuerpo, este aparece como materialización de su exterioridad junto a la comida que es sobreposición a la alimentación dentro de una economía viva para su interioridad. Una vez que el material externo no es comible, su inmediata coligación es gráfica y por eso la segunda cosa-incorporación es artéica en una cosa simbolizada por su intensidad aprehendida y ponderación adscrita, ahora, conforme el arte sea transmitido generacionalmente nuevos materiales son simbolizados para dejar los anteriores en mundaneidad por desmitificarse, así, se desprenden de su sentido unilateral para tener un sentido múltiple que es condición de ser incorporados de forma distinta, ser arrojados como armas o ser puestos en el cuerpo de cualquier manera, así, toda cosa también inicia siendo mítica y es con su desmitificación que adquieren un comportamiento mundano, teniendo así que la relación del cuerpo con las cosas consiste en dos diferentes hábitos, *utilidad mítica* que es un sentido unilateral y ponderado, y *utilidad mundana* que

es un sentido múltiple y gradual. Con esto tenemos la reunión de *comida-arte-arma-educación-vestir* como *cosas incorporadas esenciales* en tanto materializan hábitos esenciales del habitar, y es probablemente con este conjunto que se tienen las condiciones históricas para la coligación intransitiva del habitar, para la deslocalización ambiental, en último término, mediante la migración.

Conforme lo ya dicho, la migración colectiva es progresiva por lo que la llegada a un ambiente completamente distinto no es sino después de haberse instalado en diferentes sitios inicialmente semejantes al lugar inicial; este proceso de migración-establecimiento es progresivo aumento y complejización de todos los hábitos, los límites del mundo lingüístico-discursivo-político-económico se van ampliando en correspondencia con la expansión geográfica, provocando que los conceptos-enunciados-organizaciones-cosas inicialmente míticas se vuelvan mundanas, y el mundo es productor-acumulador de hábitos cada vez más numerosos, todos interrelacionados en una red de sentido estructurada-ordenada-consistente-sistematizada-organizada-materializada. En este proceso es posible el encuentro con otra comunidad diferente generando choques de mundo, cosa que no pone fin a ninguna de ellas, sino que en su relacionalidad oblicua se decide la posterior separación de ambas o su unificación en sociedad que decide políticamente su configuración. En cualquier caso, las cosas esenciales posibilitan materialmente la migración pero es hasta la instalación de la comunidad en un lugar estable que se producirán más cosas por encima de las esenciales, que sin entrar a describir las cosas en sí mismas, aquí nos interesa más bien las relacionalidades materiales generadas, los hábitos relacionales materiales que dan consistencia histórica a la economía materializando la sensibilidad, poder, educación, lenguaje, racionalidad y política en incorporaciones de configuraciones materiales posibilitantes, de cosas.

En el proceso de migración-establecimiento de la comunidad se expanden los límites del mundo al crecer en conceptualizaciones, discursos y organización que deriva en la producción acumulativa de cosas, las que comienzan en utilidad mítica unilateral y pasan a utilidad mundana múltiple. La utilidad mítica está dada por la producción arcaica de símbolos materiales unilaterales que vinculan a los sujetos con los sentidos y conceptos últimos del mundo manteniendo la estabilidad de la realidad y cohesión de la comunidad, ahora, en la expansión de los límites del mundo, la utilidad mítica recae en nuevas cosas y las anteriores pierden su simbolización para dejar de pertenecer a prácticas jerárquicas de ciertos sujetos en la comunidad, ahora están disponibles para todos cayendo en utilidad mundana, su sentido ya no es unilateral, sino que están en el dominio de sentido múltiple, sentido que se va a decidir para cada cosa en la performatividad corporal que la incorpora, y siguiendo la esencialidad descrita antes, solo tendrá dos opciones iniciales: ser incorporada al cuerpo como vestido o ser extensión del cuerpo como arma, en cualquier caso ya no solo son objetividad discursiva de la realidad comunitaria sino que sirven directamente al cuerpo real protegiéndolo o incrementando el daño de su ataque. Ahora, la cosa mundanizada se integra a otras

ya mundanizadas y se añaden más conforme se expanden los límites del mundo, una colección de cosas se habilita para el colectivo donde la utilidad de cada una tiene dos opciones de su uso: ser incorporada directamente al cuerpo (vestido o arma), o ser incorporada mediando sobre una cosa distinta, por ejemplo, la primera es tomar una piedra y arrojarla como arma, o la segunda es tomar esa piedra para dar forma a otra piedra y hacer un arma más afilada; en el primer caso es incorporación directa y en el segundo es incorporación mediada. Pero toda incorporación es una mediación de la cosa con el cuerpo porque la incorporación directa no es arbitraria como arrojar cualquier cosa como arma, sea una hoja de árbol, una gota de agua o una piedra, no, pues solo la última servirá para ese sentido; la mediación está definida en el sentido que se le imprime performativamente, que directamente es arma o vestido, o mediadamente constituye el hábito de *instrumento* que es la incorporación de una cosa entre otra cosa con el cuerpo, de aquí emergen una serie de hábitos que completan la consistencia básica de la economía histórica. Empezando por el trabajo vivo que es la operación de hábitos orgánicos en corporización material interna, se sobrepone el trabajo conceptualizado que es la operación de los hábitos insumos del habitar en la incorporación directa a la que se sobrepone, y posibilitado por los dos anteriores aparece el *trabajo instrumentalizado* que es una incorporación directa de una cosa para modificar otra cosa, es la complejización de la cosa por una doble articulación de materiales externos que emerge singularmente el habitar humano dentro del panorama de la biodiversidad pues la mayoría de incorporaciones que otras especies hacen es la de configurar materialmente una cosa que se incorpora directamente pero que ella no se utiliza para hacer otra cosa más u otra actuación diferente. El trabajo instrumentalizado es el nodo de posibilidad del habitar entre transitivo e intransitivo, la producción y uso de instrumentos no solo consiste en su proceso de aplicación sino en su almacenamiento y transportación al migrar, por lo que *la humanidad que migra cargando instrumentos es el evento preciso de la corporalidad que se traslada junto con su mundo creado conceptual-discursivamente*; ahora, viendo el impacto importante que representa la instrumentalidad, es cabal caracterizar el trabajo instrumentalizado como *trabajo histórico*, y es el que da forma concluyente a la economía histórica que materializa el habitar intransitivo. El trabajo y producción históricas consisten principalmente en la producción mediada por instrumentos que resulta en cosas que se van a incorporar directamente al cuerpo, así, el conjunto de instrumentos producidos históricamente consiste el hábito de *medios de producción*, que en su totalidad serán medios de producción comunitarios. Ahora, el sentido del trabajo vivo está en su mismo desarrollo, es la misma revitalización del cuerpo, mientras que en el trabajo conceptualizado su sentido está en el cuerpo que produce la cosa y de regreso hacia el cuerpo que es la utilidad mítica, ahora, en el trabajo instrumentalizado su sentido se *multiplica* para aparecer en profundidad al cuerpo mismo, en el medio está el instrumento y en la superficie está la otra cosa que se modifica con el instrumento y será incorporada directamente al cuerpo con lo que el sentido regresa a este, entonces, el sentido

está mediado por el instrumento y esta mediación es un discurso que conceptualiza a cada cosa y al cuerpo para enunciarse relacionadamente, porque precisamente los enunciados que se expresan relacionados es lo que hace el discurso. Por supuesto que el trabajo vivo de toda corporalidad se realiza *para* mantenerla viva, así como el trabajo conceptualizado también se realiza *para* mantener la realidad humana la que serviría en último término *para* su habitar y permanecer vivo, encontrando en la primera un “para qué” y en la segunda una articulación de dos “para qué”, pero en el caso del trabajo instrumentalizado, el cuerpo forma una cosa *para* incorporarla como instrumento *para* elaborar otra cosa *para* ser utilizada en el cuerpo, y así tenemos tres “para qué” en un proceso de doble articulación que solo es posible por una discursividad que articula enunciados de manera múltiple pues a partir de aquí se podrán articular múltiples “para qué”, cadenas largas de trabajo instrumental que resultan en cosas más complejas; esto no es baladí, en el caso de los hábitos orgánicos su sentido es mayoritariamente uno, el de cada uno, pero para tener sentidos múltiples es necesario un hábito que los articule y que hasta el momento el único que lo hace es el discurso y solo está presente en el habitar intransitivo, precisamente, multiplicar sentido es su condición de poderse hacer intransitivo. Cada “para qué” consiste el hábito de *designio* que es discursividad elaborada al respecto de la utilidad de un trabajo instrumental, ahora, en la reunión plural de designios articulados en un solo proceso productivo constituye el hábito de *diseño* que es la proyección de una nueva configuración material en combinación de las ya existentes con inmediata tendencia a su elaboración material fáctica, la que inclusive se puede realizar al tiempo que se diseña; toda cosa elaborada instrumentalmente es diseñada y todo diseño es un discurso que se elabora solo desde el contenido racional de los sujetos con lo que no hay producción instrumental de cosas desde la ignorancia, irrazón o inercia, sino desde la atención-inteligencia-creencia-razón-pensamiento-conocimiento-imaginación-interpretación que es generada lenguajica-discursivamente. Como el diseño es discurso, su fijación histórica consiste en práctica discursiva que es el hábito de *técnica*, que es la fijación de una práctica racional de uso de instrumentos en el diseño y producción históricas de una o varias cosas determinadas, y con la generación de técnicas la economía histórica se racionaliza cada vez más.

El desarrollo de medios de producción y técnicas cada vez más concretas y diversificadas, pone de manifiesto la materialización del habitar comunitario cada vez más desarraigado de su ambiente inicial y cada vez más en posibilidad de habitar en un ambiente radicalmente distinto, en esto, las cosas esenciales con las que fue posible migrar se estabilizan y fijan permitiendo producir más cosas y cada vez más complejas, donde surgirán conjuntos de cosas-medios-técnicas ya no para la migración sino para el *establecimiento comunitario*, para la materialización del habitar en su conjunto, historia-vertebralidad-corporalidad-sensibilidad-poder-educación-lenguaje-racionalidad-política-economía, conjuntos unificables que aquí describiremos aquellos que corresponderían con los hábitos esenciales; en relación a la sensibilidad, la producción colectiva de cosas-medios-técnicas

está en el hábito de *escritura* que es la producción material de realidad comunitaria; en relación al poder, la producción colectiva de cosas-medios-técnicas está en el hábito de *milicia* que es la producción material de poder comunitario; aquí hay que añadir un conjunto de hábitos en relación a la vertebralidad (decencia-cuidado-dignidad-respeto) pues es hasta el establecimiento comunitario en un lugar que se pueden desarrollar y acumular prácticas, técnicas e instrumentos con este carácter, lo que constituye el hábito de *medicina* que es el modo de cuidar la vitalidad del cuerpo sobrepuesta a la alimentación; en relación a la materialidad corporal, la producción colectiva de cosas-medios-técnicas está en el hábito de *construcciones urbano-arquitectónicas* que es la producción que materializa la comunidad. Aunque cada hábito recién mencionado tiene ya una complejidad exorbitante, es importante aquí abundar la descripción de la escritura que aparece en posición inicial de esta lista. Si desde el principio la conceptualización y discurso son productos, la producción conceptual y discursiva acusa su registro en la memoria cerebral de los miembros de la comunidad, pero una vez que se elaboran conceptos con grafías materiales externas, la escritura consiste la memoria comunitaria materializada extra-corporalmente, mediante ella se establece la realidad ya independiente de la memoria cerebral y educación performativa entre sujetos y así, su instrumentalidad es cognitiva más que performativa-corporal, pero como la escritura es discurso, la posibilidad de su sobre-retroalimentación posibilita que no solo se escriban objetividades puras, de hecho la objetividad escrita es un producto muy posterior, pues lo que primero se ha de escribir es la consistencia mítica de la realidad comunitaria, la escritura no nace codificada lingüísticamente sino que esta es muy posterior a su inicio artéico, pues en el principio de la escritura comunitaria es grafía artéica, es arte, como lítica, pintura, escultura, metalurgia, trabajo en piel y huesos animales, las que después se convertirán en vestidos o armas, y la misma construcción urbano-arquitectónica inicia como escritura mítica en el espacio comunitario con materiales simbólicos (mega)líticos o vegetales, entonces, la escritura artéica antecede a la escritura codificada lingüísticamente, de hecho, por este desarrollo de hábitos es más probable que la escritura sea condición de formación de una lengua al ir registrando pequeñas codificaciones que en cada generación se actualizan y reordenan conforme se añaden más conceptos tendencialmente sistemáticos desde su producción, aquí ya no encajaría una hipótesis de que la lengua se formaliza históricamente y hasta después aparece la escritura como su representación, situación que correspondería con el destierro de lo extrínseco en la discursividad mucosa-defectora de la modernidad. La escritura es inicialmente sobre-retroalimentación discursiva que plasma, no la representación objetual, sino la simbolización de los límites del mundo y luego de la mundaneidad comunitaria por lo que la escritura es *el hábito mayormente instituyente*, es la institución que mayormente genera instituciones, lo cual sucede porque la escritura es la producción material del discurso, es el discurso que se hace cosa, se hace una configuración material posibilitante de la realidad. Cuando una comunidad se establece en un lugar con múltiples hábitos pero llegando a tener construcciones urbano-arquitectónicas, escritura,

milicia y medicina, se materializa su habitar asegurando su subsistencia lo que constituye el hábito de *pueblo*, que es la realidad última accesible a la humanidad colectiva-histórica-geográficamente determinada después del largo trayecto de producción y complejización de hábitos, el pueblo es la concreción del habitar intransitivo pues se establece después de un proceso de migración progresiva.

La potencialidad de llegar a ser pueblo está dada por la política que es la relacionalidad intersubjetiva consistida por el mundo creado por el lenguaje y racionalidad, y las relaciones intersubjetivas al respecto de la economía constituye *relaciones de producción* que son las prácticas productivas cooperativas técnicas con los medios de producción comunitarios. Las relaciones de producción están organizadas políticamente, porque es en la política concreta donde se posibilitan, se producen y se transmiten generacionalmente, lo que implica una producción estratificada y jerarquizada desde siempre, en la comunidad no todos hacen todo, la producción organizada políticamente constituye el hábito de *división del trabajo*. La producción realizada con medios y técnicas por prácticas míticas-metafísicas son las jerárquicas y son las que jerarquizan a los individuos, así, la escritura, la milicia, la medicina y la construcción urbano-arquitectónica, serán regularmente jerárquicas pues son las que materializan el mundo en sus límites: la escritura por producir y materializar el discurso mítico, la milicia por acudir a los límites del mundo para traer alimento en la cacería o para defender a la comunidad de la otredad en la auto-defensa, la medicina por evitar el cruce del cuerpo a su límite propio que es la muerte, y la construcción al poner los límites materiales de la comunidad; aquí hay que añadir el arte que, mientras sea simbolizado míticamente dentro de la comunidad, será producido en jerarquía, pero una vez que los símbolos se mundanicen serán producidos socialmente porque ya habrán símbolos que los reemplazaron. La producción realizada con medios y técnicas por prácticas especializadas se fragmenta en colectivos que van a producir las cosas esenciales de la comunidad, comida, vestidos, armas e instrumentos para la construcción, arte, escritura y medicina; la producción realizada en el sentido común corresponderá a la reproducción cotidiana de los hábitos orgánicos en mediación de las cosas producidas, así como la producción de comunicación comunitaria en función de la lengua. En el conjunto de relaciones de producción organizadas en división del trabajo, que implican la totalidad de técnicas y medios de producción, está la consistencia del hábito de *modo de producción comunitario* como el hábito de última escala de la economía que materializa el habitar de la comunidad y a la comunidad misma, o en su caso al pueblo. El modo de producción habilita la multiplicación de sentido que va a dar otros sentidos a las cosas ya formadas, haciendo de ellas instrumentos para diseños múltiples, con lo que la elaboración de cosas se complejiza al instrumentalizarse el trabajo y la producción; un instrumento se utilizará para elaborar otro instrumento, el que se aplicará en dos o más procesos productivos, obteniendo cada vez más cosas y cada vez más complejas en partes, utilidades y procesos, lo que incrementa las cosas disponibles para ser incorporadas, logrando cubrir todo el cuerpo de todos los

individuos y todo su alrededor. Pero este proceso es largo, y solo a través de la educación que transmite las cosas con toda su coligación de generación en generación es que esta acumulación de cosas cada vez más instrumentalizada es posible, donde pueden pasar generaciones sin modificar las cosas que ya se elaboraron mientras los límites del mundo no se expandan, de la manera que sea, pero más importante es que esta acumulación de cosas, procesos productivos y técnicas no ocurre de manera lineal, está sujeta de la configuración de realidad y es ahí donde la economía histórica tiene su consistencia; el modo de producción corresponde en unidad con la organización política, la configuración de racionalidad y realidad lingüística en un *modo histórico de habitar*, por lo que el cambio de éste solo es posible hasta que en el decurso histórico se acumulen tantos cambios que se llegue a un punto en que ya es totalmente diferente de uno precedente, la consistencia de un modo histórico de habitar frente a otro constituye el hábito de *época*; cada pueblo tiene su propio decurso epocal.

El pueblo es la realidad última accesible a la humanidad colectiva-histórica-geográficamente determinada, sin embargo, en un choque de mundos la realidad sí es determinada igualmente pero en combinación de determinaciones, aquí se encuentran pueblos si están establecidos o comunidades si son migrantes, o bien combinaciones entre los dos, lo que obliga a una situación que puede ser triple y escalada: que la comunidad migrante evite el encuentro y no se relacionen, o que se encuentren sucediendo el choque de mundos pero acuerden una política de respeto a la autonomía, o bien que tras un primer momento de respeto se imponga por una de ellas una política de heteronomía. En el escalamiento de estas posibilidades se generan una serie de hábitos que a continuación vamos a describir; evidentemente en el no encuentro no se genera hábito relacional aunque hay ahí una experiencia de intensidad para la comunidad que avista a la(s) otra(s) impactando en su configuración de mundo; ahora, en la segunda posibilidad, el respeto entre colectivos es necesario en un primer momento pues están ante la misma experiencia de intensidad, ante la experiencia de otredad, la que primero debe conceptualizarse y resolverse políticamente por cada comunidad previo a su actuación concreta, pero esta actuación que se decide políticamente solo se materializa según el modo de producción de cada comunidad por lo que su oblicuación se decide por la militarización que cada una tenga, pasando así a la tercera posibilidad en que el choque de mundos deviene choque de poder generando el hábito de *guerra* que es desarrollo material del conflicto político en función de la otredad. Del resultado de la guerra es que se decide el grado de oblicuidad en la relación entre comunidades y solo después de una guerra se genera entre dos o más comunidades el hábito de *sociedad*: si no es posible un ganador en la guerra porque el desgaste es bastante o el pueblo establecido no cede ante la invasión de la comunidad externa, la sociedad se acuerda como respeto de autonomías lo que constituye el hábito de *comercio*, que es el intercambio pacífico de hábitos entre colectivos, iniciando con los no-materiales, signos, sentidos, discursos, etcétera, lo que requiere compartir codificación mínimamente por algunos sujetos que son

los que inicialmente comercian, el primer comercio es lingüístico, así se posibilita el comercio de hábitos materiales, de cosas, pues compartiendo lengua se les re-imprime nueva discursividad compartida entre dos mundo que es el hábito de *cosificación*, el hacer cosa de otros a la cosa propia que es igual a hacer cosa propia la cosa de otros; cosificar es entrar a una coligación compartida que por estar entre dos mundos requiere desprenderse de su inicial coligación profunda con mitos, símbolos y arraigo para presentarse en su objetividad y utilidad, es un corte de relaciones por lo que la cosificación implica siempre una inyección de no-habitar, por supuesto, una vez que la cosa se presenta desprendida de su coligación en el mundo al que ingresa, se establece nueva coligación en éste que, en función de la propia intensidad de lo cosificado y de la sensibilidad del nuevo mundo, podrá incluso llegar a coligar con sus límites, ser visto como símbolo y adscribirsele utilidad mítica, en el otro caso más corriente, el objeto cosificado se ve en su objetividad y utilidad mundana. La cosificación tiene consistencia discursiva y se decide en intersubjetividad inter-mundana, inter-social; decidiéndose intersubjetivamente, la cosificación es un conflicto que solo se resuelve políticamente, y no es hasta que haya acuerdo o imposición del discurso que se decide la cosificación, entonces, se genera nuevo discurso que, como proyección de intencionalidad, va a objetivar a la cosa como *mercancía* y a subjetivar al individuo en introyección de intencionalidad como *propiedad* en relación a la mercancía. Entre los hábitos de mercancía y propiedad está la objetividad/subjetividad elaborada discursivamente para que su consistencia no-discursiva constituya el hábito de *interés*, que es la direccionalidad intencional subjetiva hacia la cosa o cuerpo cosificado y en su inmediata tendencia a la extroversión aparezca la *actuación interesada* que puede tener múltiples formas, así, con esta serie de hábitos detonados de la cosificación es que se posibilita el comercio, el cual no existe en la comunidad autónoma porque la propiedad es comunitaria y esa no puede cosificarse-mercantilizarse. Ahora, si hay un ganador en la guerra, ya sea que se derrote a la comunidad establecida o que esta derrote la invasión que, si no es migrante, llegue a avanzar hasta tomar el establecimiento comunitario de la milicia que llegó hasta sus puertas, entonces se impone la sociedad de la comunidad vencedora para aglutinar en ella las comunidades en relación de heteronomía lo que consiste el hábito de *colonización* que su expresión económica será la de *explotación*, su expresión política será la de *dominación*, y su impacto en el mundo colonizado será la de *aculturación*, en esto, el extremo de heteronomía es la del *genocidio* que es el asesinato de todos los miembros de la comunidad donde obviamente se destruye cualquier relacionalidad posterior. En la colonización se establece un modo de producción que ya no es comunitario, sino que se estructura por la explotación-dominación lo que constituye el magno hábito de *modo de producción social*; una sociedad compuesta de comunidades en un modo de producción social es la materialización última del habitar intransitivo. Los hábitos económicos involucrados en el modo de producción social son concretados en cada sociedad así formada, sin embargo el grado de heteronomía puede concretarse en el hábito extremo de *esclavitud* donde se cosifica directamente

a las personas para que toda la producción sea tomada por la comunidad dominante por explotación extrema dejando a la comunidad dominada en el puro sostenimiento de su vida y un mínimo desarrollo de hábitos propios, aunque de cierto se conservan en alguna medida, pues se les mantiene aislada de la cotidianidad de la comunidad dominante. O bien, se puede generar una situación menos heterónoma en el hábito de *tributo* donde las comunidades respetan su autonomía pero la comunidad dominada está cosificada en algún grado para condicionarla a entregar una parte de la producción pudiendo seguir desarrollando su habitar de forma comunitaria autónoma; una sociedad que involucra el grado máximo de heteronomía como la esclavitud constituye el hábito de *Estado* mientras que la sociedad que involucra el grado menor de heteronomía como el tributo constituye el hábito de *sociedad tributaria*, y la sociedad que solo establece comercio respetando la autonomía constituye el hábito de *sociedad comercial* la que se desarrolla entre pueblos establecidos y/o comunidades migrantes.

En el modo de producción social se van a reestructurar los hábitos del habitar a causa del choque de mundos y del establecimiento de heteronomía en el grado que sea como esclavitud, tributo o alguno intermedio. En la política social, la asunción del derecho depende de la oblicuidad política establecida y aunque cada comunidad podría guardar sus propias normas en su vida comunitaria, la vida social aparecerá regida por un nuevo derecho decidido políticamente estableciendo a la vez acuerdos e imposiciones, con estas segundas, la política social incluye prácticas sectorizadas que no son consensuadas activamente por todos los miembros de la sociedad produciendo los hábitos de *privilegios*, que son prácticas constituidas por cosificaciones unilaterales e impuestas por la comunidad dominante y en desdoble se genera el hábito de *segregación* que es la resultante práctica de la imposición de cosificación a la comunidad dominada, en realidad, el privilegio es lo opuesto al derecho porque se genera en compromiso social diferente y separado del comunitario, el sector de esta nueva sociedad que impone privilegios para sí es uno que no guarda compromiso con el sector segregado, por lo que detrás de sus prácticas unilaterales e impuestas hay una cosificación de la otredad a la que se le rompen discursivamente sus vínculos construidos históricamente y mediando ese discurso se les pueden romper sus vínculos materialmente constituyendo el hábito de *despojo* que es el comercio heterónimo, se le quita a los dominados y se apropian los dominantes haciendo efectivo el privilegio/segregación imponiendo una invisibilización o nihilización de la otredad a la que no puede negar su semejanza, pero que la elabora conceptual y discursivamente con nombre e identidad distinta y sub-ponderada, elaboración que depende de la configuración del mundo propia de la comunidad dominante, sus mitos, lógicas, instituciones y códigos, sus sentidos y significados. El derecho entonces se vuelve una disputa por resolver todo esto lo que constituye el hábito de *gobierno* que es la gestión política de la organización social, que como gestión resuelve discursivamente la relación contradictoria entre derecho y privilegio/segregación, consistiendo una nueva estratificación/jerarquización social en el hábito de *clases sociales* que son sectores

económico-políticos-racionalizados de la sociedad en función del despojo, teniendo regularmente una estructura doble entre clase dominante-privilegiada y clase desposeída, y esta estructura doble se va a estratificar por en medio en función de la repartición de propiedades bajo la gestión gubernamental de privilegios y derecho. Ahora, hay que resaltar que la materialización del derecho/privilegio está en la escritura, que como hábito mayormente instituyente de realidad social consolida las normas en el hábito de *ley*, la que es el producto gubernamental material que condiciona la actuación de las clases sociales. En la racionalidad social, aparecen múltiples hábitos pero el que predomina es el de la gestión de las prácticas míticas-metafísicas que constituye el hábito de *religión*, pues una vez ingresada una o varias comunidades en dominación a una sociedad, mitos de diferente naturaleza van a proliferar en ella por lo que se establece la disputa de los mitos de las clases sociales que pretenden re-ligar a los individuos a su estructura de mundo mediante la competencia de prácticas, dogmas, símbolos, divinizaciónes, discursos, evitando que los sujetos de cada clase salgan de ella pudiendo llegar a incorporar a los otros en su estructura, aquí hay que aclarar que aunque en una comunidad autónoma sus mitos derivan en prácticas que gestionan la adhesión de los individuos construyendo y manteniendo una normalización, esto no es re-religioso porque los mitos ya estructuran el mundo de los individuos y ya están ligados, no requieren re-ligarse. En la comunidad, los sujetos que desarrollan las prácticas míticas-metafísicas jerárquicas no se limitan a la producción del discurso sino que participan de la producción jerárquica (edificación, medicina, escritura, milicia, dogmas) mientras que en la sociedad heterónoma, conforme mayor sea su heteronomía, la producción jerárquica se irá fragmentando en colectivos productivos cada vez más consistentes, para que los sujetos que desarrollan prácticas religiosas tengan como núcleo de su actuación la reproducción del discurso dogmático en tanto expresión comunicativa oral/escrita y se van alejando de prácticas productivas de otra índole. En la lengua social, se impone la lengua de la comunidad dominante como *oficial* y será la base de combinación de morfo-sintaxis-semántica con las lenguas de las comunidades dominadas en la trans-codificación de la sociedad así constituida. Se generará una educación social y una educación comunitaria que serán distintas y se opondrán en directa proporcionalidad al grado de heteronomía impuesto, en donde subyace la educación colectiva del sector productivo en donde trabaje cada individuo, quedando siempre como base la educación familiar como condición de ingreso al habitar. El ejercicio social del poder, empezó en la guerra y se extiende históricamente mientras la heteronomía persista, por lo que se incluye la violencia física como política social que es condición de mantenimiento de la explotación-dominación, para esto se constituye el hábito de *ejército* que es la reunión y especialización de la milicia como un sector dedicado exclusivamente a la administración politizada de violencia, con lo que se formaliza el hábito de *represión* que es la inyección de no-habitar de forma sistemática en las clases dominadas desde su cosificación discursiva, explotación económica y dominación política, que llega a actuaciones tales como *asesinato, secuestro, mutilación, enfermedad, perversión,*

exclusión, discriminación, destierro, desplazamiento forzado, invisibilización discursiva, prohibición, y con variación en estas formas, la represión será permanente en el Estado, condicional al respeto de acuerdos/imposiciones en la sociedad tributaria, y excepcional en la sociedad comercial. Es precisamente la represión la condición de efectividad del gobierno, la religión y la imposición de una lengua oficial, en esto hay que añadir que, aunque a las comunidades dominadas no se les extermina físicamente, con la duración histórica de la heteronomía y el grado de represión instituido en esa duración, el mundo de los dominados se va extinguiendo al no poder materializar económicamente su existencia de forma autónoma. El arte social será el de la comunidad dominante mientras que el arte de la comunidad dominada será tolerado mientras que su intensidad no interfiera con la estabilidad social, de otra manera será reprimido. Con lo dicho es evidente que el espacio social se estratificará en función de las clases sociales y las leyes para que la construcción urbano-arquitectónica sea materialización espacial de la relación privilegio/segregación. En la máxima relacionalidad de hábitos de diversa naturaleza y consistencia que atraviesa a los individuos, se definen los géneros sexuales de la sociedad para habilitar la expresión de identidades de género, orientaciones sexuales y expresión de género, los que van a ser establecidos por la comunidad dominante y reprimidos los que no correspondan a los establecidos, sin embargo, cuando la definición del género es impulsado por prácticas no-discursivas, principalmente el deseo, este no es absolutamente reprimible pues su realización no se desarrolla necesariamente en el ámbito inteligible social.

Con esto podemos distinguir que la comunidad se materializa como pueblo cuando tiene una economía autónoma, caracterización que emerge por la comparación de una economía heterónoma, así, al establecerse relaciones de dominación-explotación el pueblo se diluye en proporción a la intensidad concreta de esas relaciones, para decir que el pueblo subsiste en una sociedad comercial y hasta en una sociedad tributaria pero menos consistente, ya en el Estado, el pueblo es apenas legible solo en las prácticas discursivas no material-externas pues estas son menos controlables a diferencia de las materiales que son las que se regulan, configuran y diseñan para la explotación por la comunidad dominante. En el Estado no hay pueblo consistente sino tensiones entre visiones de mundo que se materializan discursiva-política-económicamente en el hábito de *lucha de clases* que consiste en el tenso equilibrio social garantizado por la represión ejercida verticalmente de forma sistematizada, la que mantiene las relaciones de producción desiguales en las clases dominadas que en último término pueden llegar a contestar violentamente la represión, pues en la miseria brota el estrés que lleva a los individuos a generar volición agentiva que inyecta no-habitar; en esta violencia de ida y vuelta en la lucha de clases, el Estado la regula gubernamentalmente al pretender ostentar el monopolio de violencia y legitimarlo en legislación social. Esto es importante porque el pueblo es la realidad última del habitar, no a manera de destino metafísico, sino la configuración física última que se rige por la subsistencia/conservación de todos sus miembros y en este sentido,

la sociedad comercial, sociedad tributaria y el Estado son, en ese orden, cada vez menos pueblo en tanto involucran la represión como política social que representa la inyección regular y sistematizada de no-habitar en sus miembros, dentro o fuera del derecho social, es decir, las sociedades heterónomas no buscan la conservación/subsistencia de todos sus miembros sino la prevalencia de las clases sociales y relaciones de producción que las sustentan por encima de la vida de los individuos. Las diferentes sociedades heterónomas pueden volverse pueblo si la heteronomía deja de ser social y se vuelve comunitaria, es decir, si las relaciones que establecen jerarquía de dominación-explotación se diluyen para que lo que establezca jerarquía sean las prácticas míticas-metafísicas, esto es sin duda un proceso histórico largo y complejo, pues requiere por principio el compartir la misma lengua, luego el compartir discursividad y mundo, para que la política pueda decidirse como acuerdo y no como imposición llegando al final a que las relaciones de producción sean las asumidas activamente por todos los miembros y no las impuestas por medio de la represión. En todo caso, lo que decide en primer lugar esto es la expansión de un elemento singular que vertebra el habitar, que es el compromiso, una vez que el compromiso se vuelve social y no comunitario la lucha de clases puede verse como superable aunque aparezca como realidad presente total y absoluta; si el compromiso es sustrato no-discursivo configurado discursivamente en, la colectividad primordial-familiar, la colectividad rectora-especializada, el sentido común comunitario que dentro de la sociedad es siempre parcial, y desde la explotación-dominación que arroja la otredad con violencia a su nihilización, entonces, la configuración del compromiso aparece primero como destrucción y deconstrucción discursiva que elimina las certezas formadas en los individuos y pone al descubierto un compromiso cada vez menos parcializado y cada vez más abarcativo y profundo, una empatía superior a la discursividad parcializada presente en correspondencia con la visión del habitar completa, que como no-discursiva inmediatamente empuja a la actuación de múltiples formas las que ahora sí se inscriben en un contexto histórico que las determina, actuación con la discursividad y cosas existentes, que en función del contenido racional puede llegar a ser construcción positiva de discurso y su expresión oral/escrita sistematizada que manifieste literal-textualmente ese compromiso. El des-cubrimiento del compromiso cada vez menos parcializado que empuja inmediatamente a la acción versus la dominación-explotación-represión constituye el hábito de *revolución* que es la transformación de la realidad material y su impacto es gradual en función inicialmente del “cada vez”, en el compromiso *cada vez* menos parcializado, y su impacto en última instancia está decidido por la cantidad de personas que asuman ese compromiso. Con esto ya podemos cerrar este tema.

El cuerpo humano llega a la materialización externa de hábitos a habitar, desde el trabajo vivo hacia el conceptual y terminando con el instrumentalizado, se materializa el habitar intransitivo en la producción y acumulación de cosas hasta ser una realidad ya no arraigada a un ambiente especificado genético-corporalmente, sino que se habilita el habitar en cualquier ecosistema con

rango de posibilidad ambiental; todo trabajo es productivo y su repetición histórica que afianza a la humanidad histórica-situada es re-producción, por lo que la reproducción de hábitos orgánicos e insumos del habitar en materialización externa por el trabajo histórico es la condición de intensificación de hábitos que concretan el habitar intransitivo, llegando a constituir sociedades que incluyen en su desarrollo varias comunidades extendiendo así el habitar planetariamente en una tendencia histórica de expansión de mundo y geografía, ya sea con sociedades heterónomas comerciales, tributarias o estatales, o, con la fundación de pueblos por la autonomía comunitaria o por la revolución social. *La materialización del habitar está en la economía que es la realización de la realidad construida lingüística-discursiva-políticamente como modo de producción que concentra técnicas, medios y relaciones de producción donde cada sujeto se conserva y subsiste teniendo una posición política desde donde desarrolla su trabajo, comunitario o de clase, y es a través de su trabajo que la personificación del sujeto se materializa, desde la base de que es el trabajo lo que lo mantiene vivo y con lo que la humanidad subsiste históricamente.*

La historicidad de la humanidad está en el habitar y no solo en su trabajo y producción.

Para conectar el concepto de habitar con discursividades circulantes respecto al hábito de “economía” se tiene una larga tradición discursiva en torno a ese mismo enunciado junto con “necesidades”, “dominio de la naturaleza”, “mercado”, “dinero”, “capitalismo”, etcétera.

4.4.5.- Modalidad

La relación entre el cambio en su intensidad y el cuerpo compuesto puede ser en equidad como pasividad, o en alto grado de diferencia como agentividad, pero una relación de contemporaneidad como oblicuidad posible, se hace efectiva en su encuentro fáctico para inmediatamente detonar el desarrollo activo de recepción-contracción-anticipación-permanencia, lo que configura solo en el proceso, el hábito de actualidad. El hábito concreto de corporización es la unidad básica de la actualidad que, en ese nivel molecular, dura el tiempo que dura cada corporización; ahora, en la complejización del hábito, se generan corporalidades de nivel celular y pluricelular que tienen una actualidad continuada por conformarse de múltiples corporizaciones simultáneas, base de la superficie performativa de hábitos concretos de cada especie en su co-pertenencia arraigada evolutivo-genéticamente ingresando cambios ya esperados para la producción de un desarrollo vital regular. Las corporizaciones *arcaicas* detonaron materialmente el continuum del hábito de forma intermitente hasta producir corporalidades celulares y pluricelulares con actualidad continuada, y estas corporalidades están constituidas por corporizaciones *vitalizantes* que les mantienen vivas unitariamente, y cada corporalidad es generada a partir de una corporización *vital* en la reproducción molecular/celular que es la replicación asexual o fusión sexual que produce un nuevo cuerpo. Estas

corporalizaciones son hábitos concretos *subyacentes* a la actualidad de las corporalidades que ya son actualidad en sí mismas y sustento de los hábitos concretos de las corporalidades, los cuales, por tener hábitos subyacentes, son pues, hábitos concretos *superficiales*: costumbre, disposición, incorporación.

Teniendo el continuum en desarrollo, la actualidad está en su punta desarrollándose en estricto presente, pero son los hábitos procesales los que llevan la actualidad a la punta del continuum, es decir, corporalidad-complejización-conservación-subsistencia son los que dan consistencia al cuerpo-cambio, ingresan devenires complejizando los cuerpos, empujan la actualidad hacia adelante (evolución) y guardan respectividad con los hábitos generados en el desarrollo del continuum (genética); en este sentido, esos hábitos se traducen en la esencialidad del habitar al ser su materialidad-posibilitación-espacialidad-temporalidad, los hábitos que impulsan la actualidad de cada corporalidad a su desarrollo. Ahora, el continuum es el impulso de la actualidad a mantenerse en el presente por los hábitos procesales-esenciales, y se desarrolla intersectando dichos hábitos con los básicos, vertebrales y concretantes, para que todos ellos se concentren efectivamente en cada corporalidad viva: cuerpo-sensorialidad-impulsividad-aprehensión, supuesta-actuante-productora-afianzante, decente-cuidante-digna-respetuosa, potencial-doble coperteneciente-actual. Toda la suma de hábitos resulta en la unidad más superficial y consistente que es el cuerpo vivo, subjetivado en diferentes niveles: con hábitos orgánicos análogos con las demás corporalidades, con hábitos específicos que le dan una constitución y operación compartidas en una especie, con hábitos colectivos al nunca existir aislado, y hábitos individuales que son aquellos que desarrolla particularmente en su propio devenir. Si bien toda corporalidad ya tiene la actuación como principio y siempre está actuando, son aquellas actuaciones que se reiteran hasta habituarse las que son mayormente visibles en su actualidad, es decir, sus hábitos superficiales de costumbre, disposición e incorporación.

Dicho esto, los hábitos superficiales son los que dan consistencia a la actualidad de las corporalidades, son el arraigo de la actuación de todos los demás hábitos que tienen presencia en el continuum, pero no atraviesan el continuum, desaparecen con la muerte de cada cuerpo y cada nuevo cuerpo arraiga actuaciones diversas de los hábitos del habitar en forma de hábitos superficiales, solo algunos pocos creados, pero la mayoría son transferidos intergeneracionalmente; siendo así, apelar a costumbres-disposiciones-incorporaciones corresponde con descripciones de individualidades abstractas que ya habitan, como el caso del sujeto “hombre” en la enunciación histórica del “hábito” que toma los hábitos del habitar como “facultades”, “propiedades” o “naturaleza humana”, o bien de discursos como la psicología y ética, o en otro sentido, corresponde con descripciones fácticas de colectividades históricas concretas como los estudios antropológicos y sociológicos. En el caso del concepto de habitar, describir su actualidad es más bien dando por

hecho que los hábitos superficiales se desarrollan y arraigan desde siempre para toda corporalidad, porque son ellos toda la forma de su regularidad de actuación, y más bien hay que describir la estructura histórica de la actualidad del habitar intransitivo una vez que todos los demás hábitos esenciales y existenciales han sido expuestos. Esto quiere decir que la actualidad, en estricto sentido, no es análoga entre especies, cosa que llevó a los discursos sobre el “hábito” a separar congruentemente que la vida humana es excepcional en todo el reino de la vida, obviando por supuesto que toda especie tiene una forma de vida excepcional y es por ello que, precisamente, se originan las especies. La analogía está entre hábitos, y la actualidad no es análoga sino compartida en niveles, iniciando con que toda la vida comparte el mismo planeta, luego algunas especies comparten ecosistemas, luego algunos cuerpos comparten hábitat, y al final, algunos individuos comparten nicho ecológico cuando tienen vida comunitaria, o no lo comparten cuando son corporalidades solitarias. Dicho esto, hay que decir, sólo brevemente, que el desarrollo histórico del habitar intransitivo tiene factor de su realización en la relación con los demás seres vivos, tanto aquellos que han sido conceptualizados como comida, como los que se les han reconfigurado sus relaciones para elaborarlos como cosas e incorporarles, sean recursos materiales, explotación de trabajo vivo en animales de tiro, carga o transporte, o en relaciones simbiótico-domésticas como con los caninos y felinos pequeños; aunque aquí no podemos hacer un apunte más detallado debemos dejar asentado que el habitar humano contemporáneo sólo ha llegado a ser lo que es a partir de relacionarse de múltiples formas con otras formas de vida, no sólo para su consumo agentivo, sino también para recibir pasivamente sus efectos o bien para oblicuarse en relaciones más activas como las de compañía doméstica, uso económico o simbolización mítica/mundana. Veamos pues la estructura de la actualidad del habitar.

A partir de la formación de una corporalidad viva, su actualidad es el decurso de sus actuaciones que tienen consistencia en hábitos superficiales, pero *estructurada por los hábitos vertebrales* iniciando por la relación actual de respectividad, así, la respectividad inicia conectando con la decencia. La decencia no puede no ser respectiva, *siempre es respectiva*, y desde su respectividad a progenie-especie-vida y ambiente, la decencia propia de la corporalidad es complejización-intensificación de recepciones predisuestas biomoleculares, para formar una estabilidad continuada y unificada como corporalidad, entonces, la decencia es un *estado* de estabilidad vital que es la propia constitución orgánica del cuerpo determinante de oblicuidad en relación a los cambios que puede ingresar, que es lo mismo a decir que es determinación resistente al cambio agentivo/pasivo. La respectiva decencia es *antecedente total* de toda actuación, es el estado de la corporalidad que decide si el cambio es oblicuo o no y, por tanto, un cambio aparecerá decente o indecente para la corporalidad en función de su decencia; la decencia es *base detonante* de toda actuación vitalizante, es el *desde sí* de toda corporalidad. Entonces, ante un cambio, la corporalidad desgasta energía en una agitación conjunta de sus órganos celularmente tejidos, es un trabajo unificado que si es un

cambio *decente* el esfuerzo será efectuado como cuidado entre la corporalidad y aquello con que se relaciona en su actuación; ante un cambio y subsiguiente trabajo de la corporalidad, hay en ella una producción material-energética que se apropia orgánicamente, se asimila en el cuerpo, si el esfuerzo es *cuidadoso*, la apropiación material-energética será efectuada como dignidad entre corporalidad y aquello con que se relaciona en su actuación; ante un cambio, subsiguiente esfuerzo y apropiación, se tiene un excedente de materia-energía respectivo y si la apropiación es *digna*, el excedente respectivo será efectuado como respeto entre corporalidad y aquello con que se relaciona en su actuación, y en una relación de respeto, la corporalidad afianza su vitalidad estableciendo así un estado revitalizado y actualizado, es nueva actualidad en que tiene una nueva decencia respectiva a lo *respetuoso* de su actuación anterior, de las corporalidades y del ambiente a los que co-pertenece. Como se puede ver, la corporalidad viva ingresa cambios y si corresponden con su decencia, se efectúan como decentes, y ante lo decente la actuación se va efectuando progresivamente como cuidadosa, digna y respetuosa, *los hábitos vertebrales se revelan en su efectuación*, y es por eso que precisamente estos hábitos estructuran la actualidad, ellos son base de la actuación cualificando su efecto en la corporalidad y en aquello con lo que relaciona actualmente. Al término de la actuación que se revela respetuosa, se establece un nuevo estado de la corporalidad que es su actualización de decencia, y en la progresión de estados decentes tras cada actuación se revela la constitución dinámica y entera de la decencia, como *el grado de actuaciones posibles de la corporalidad para mantenerse viva en un ambiente co-perteneiente*, que por serlo, es un horizonte estable de cambios los que ya son esperados orgánicamente desde la fijación habitual del organismo en su especificación dentro del continuum, entonces, la corporalidad tiene un cúmulo de cambios esperados orgánicamente que son decentes, los que suscitan esfuerzos cuidadosos, co-apropiaciones dignas y revitalizaciones respetuosas, y en la unificación dinámica de todos estos durante la vida de la corporalidad, la decencia corporal es el cúmulo de cambios decentes posibles, el cuidado corporal es el cúmulo de cuidados posibles, la dignidad es el cúmulo de dignificaciones posibles y el respeto es el cúmulo de efectuaciones respetuosas, este dinamismo unificado de cada uno de los hábitos vertebrales consiste la *vertebralidad viva* de cada corporalidad que tiene concreción actual en el hábito de *salud*; por supuesto la vertebralidad viva está determinada genética-orgánicamente y se consolida colectivamente tan solo porque ningún individuo es formado por sí mismo, aún la reproducción asexual celular, donde una célula madre se duplica generando una célula hija, tiene ahí dos corporalidades formando actualidad, y así, una vez formado un individuo, la vertebralidad se termina de configurar actualmente en su propia performatividad pues aunque tiene una determinación genética-orgánica-colectiva previa, cada individuo tiene su propio devenir en que actúa con vertebralidad pero con el mismo devenir puede tener variaciones. *La vertebralidad viva es el cúmulo de cambios posibles de ingresar para una corporalidad manteniendo su vitalidad, y tiene determinación genética-orgánica y colectiva-performativa*; en este sentido, la

indecencia no es algo solamente indeseable para el cuerpo sino que es aquello que lo pone en peligro, es todo cambio agentivo/pasivo que vulnera su vitalidad que pueden ser hambre, sed, lesiones, variaciones extremas de temperatura y humedad, aire viciado, aislamiento, y un gran etcétera, y todo ello se traduce para el cuerpo en el hábito de *estrés*, que es el comportamiento fisiológico viciado tras un cambio indecente que detona descuido, indignidad e irrespeto, que en último término conlleva al fallecimiento del cuerpo.

La actualidad de la corporalidad humana se estructura por su vertebralidad viva que en su determinación genética-orgánica se concreta para su reproducción como sexual-vivípara-mamífera, lo que hace que todo cuerpo humano es formado en una corporización vital sexual y durante 40 semanas, aproximadamente, se desarrolla en gestación ventral hasta el nacimiento donde iniciará un periodo de lactancia en que se alimenta directamente de su madre; es así como la determinación colectiva-performativa está presente desde la formación del nuevo cuerpo en una relación activa entre dos corporalidades que comparten el mismo cuerpo como *colectivo inicial-esencial* de madre-feto, dirigido para la formación del feto con el concurso de ambos, siendo la madre la fuente de los elementos para esa formación. El periodo gestacional consiste en relaciones madre-feto en que ninguno es paciente o agente del otro, sino que es una experiencia de plena oblicuidad pero no como un equilibrado *estado* estricto y permanente, sino la de una dinámica *tendencia* estricta y permanente al equilibrio; el vientre materno es un ambiente con regularidad orgánica fuerte, con alta resistencia y protección para el nuevo cuerpo que oblicua todo evento por pasivo o agentivo que sea, y así, el vientre materno es una disposición corporal que ingresa un devenir tendencialmente decente al feto en múltiples actuaciones orgánicas no decididas voluntariamente cada uno por sus participantes sino una relación real estrictamente corporal por encima de sus voluntades. La primera decencia como composición celular que determina los cambios posibles de ser ingresados posibilita los cuidados orgánicos gestacionales mayormente determinados genéticamente en las sustancias que son ingresadas desde la corporalidad de la madre a la del feto, dignificándolo y respetándose con tendencia al afianzamiento para que con cada actuación el nuevo cuerpo se afiance desarrollando progresivas reconfiguraciones materiales que es crecimiento corporal y crecimiento de posibilidad de cambios a ingresar expandiendo y multiplicando las fronteras de la decencia inicialmente celular. *La gestación es experiencia de plena oblicuidad que desarrolla meridianamente los hábitos vertebrales de decencia-cuidado-dignidad-respeto; es plenitud de vertebralidad viva.* La experiencia de plena oblicuidad está determinada genética-orgánicamente y colectiva-performativamente, la vertebralidad viva es el cuerpo en su constitución y operación de hábitos orgánicos, su co-pertenencia entre congéneres que es primero la madre-feto en el colectivo inicial-esencial. Posterior a la gestación, el ahora neonato tiene relaciones vitalizantes dentro de un colectivo que lo recibe, regularmente la familia, con contactos corporales y cuidados, pero la relación prioritaria inmediatamente al nacimiento es una todavía orgánica con la madre en la lactancia, actuación

todavía plena de decencia-cuidado-dignidad-respeto. La relacionalidad madre-hijo en la lactancia es condición de vitalidad inicial, pero se desarrolla dentro de un colectivo familiar que se inserta en una red de colectivos interrelacionados; así, la vertebralidad viva humana establece la permanencia de la colectividad, desde la de madre-feto en la gestación, a la de madre-bebé en la lactancia, a la de familia y desde ahí al colectivo general actual, la sociedad.

Sin embargo, desde el principio advertimos que la oblicuidad es una posibilidad y que para la corporalidad viva está determinada como decencia desde sí, la que puede o no cumplirse en su propio devenir; fuera del rango de cambios oblicuos posibles se conforma el rango de indecencia que, en cada caso, se concreta como actuación indecente para la corporalidad en su mera organicidad, resultando en afectaciones mayores a las posibles de recibir el cuerpo. Un cambio o devenir indecente es siempre pérdida de vitalidad, que puede ser parcial o absoluta, pues la decencia es también resistencia, con fronteras delimitadas, pero en expansión según el crecimiento respetuoso de la corporalidad en cambios tendencialmente decentes partiendo desde la gestación. El feto puede tener relaciones indecentes como golpes, stress o el ingreso continuamente excesivo de sustancias, como en costumbres alimenticias de la madre con exceso de azúcares, grasas o alcohol, o el consumo de fármacos, por lo que la decencia del embarazo también es un estado con su grado de fragilidad que sí protege al nuevo cuerpo, pero también recibe vulneraciones, en este sentido, un cambio indecente que no termine con la vida de la madre, del feto o ambos, es por la decencia de los cuerpos oblicuado y así, las lesiones se curan, la enfermedades se combaten, o hay un acostumbamiento a las sustancias ingresadas de modo que disminuyen sus efectos alterando menos la constitución fisiológica pero al mismo tiempo predisponiendo el cuerpo a ellas mismas, en este último caso, la adicción es en realidad una actuación de decencia frente al consumo indecente que predispone al cuerpo a recibir ciertas sustancias haciendo que su efecto sea menor y ponga en menor peligro la propia vitalidad. La vertebralidad viva consiste en la oblicuación orgánica de los cambios, incluso de aquellos indecentes, manteniendo su decencia regular en las fluctuaciones del devenir durante toda la vida prenatal y mundana posterior al nacimiento. *La vertebralidad viva estructura la actualidad del habitar, toda actuación de toda corporalidad viva se posibilita por decencia-cuidado-dignidad-respeto.* Anteriormente, la vertebralidad apareció al indagar el límite del habitar porque ese fue el único tema en el que involucramos la actualidad para nuestro desarrollo, en efecto, el no-habitar solo aparece en actos y no es un hábito transversal del continuum. Todo hábito que hasta ahorita hemos descrito tiene como condición de su acontecimiento actual y concreto a la vertebralidad, y en cada caso fue dada por hecho a excepción del límite porque este acontece o se franquea solo en actualidad y no en la longitud del continuum.

Si habíamos identificado que los hábitos procesales-esenciales empujan la actualidad en la punta del continuum, y la actualidad se estructura para el habitar con la vertebralidad viva, resulta que

corporalidad y decencia son coincidentes, son el mismo hábito en dos diferentes perspectivas, el primero es sobre la operación habitual *para sí* del cuerpo y la segunda es perspectiva de su operación *desde sí* del cuerpo frente al devenir. La operación decente desde sí determina que las actuaciones más consistentes de toda corporalidad son las exactamente vertebrales que corresponden con las que afianzan vitalidad para sí, y así es que toda actuación está priorizada primero a cumplir los hábitos orgánicos como alimentarse, descansar, respirar, reproducirse, etcétera. La actuación regular priorizada para la vertebralidad viva resulta en que los hábitos orgánicos serán los primeros y permanentes hábitos superficiales de todo cuerpo, así, los mencionados tienen apariencia de costumbre: alimentarse, descansar, respirar, etcétera. Con base en estos hábitos, cada cuerpo se mantiene en una existencia decente desde donde podrá recibir la fluctuación del devenir y así mismo desarrollar su propio devenir; todo cuerpo tiene un devenir propio solo a partir de mantenerse en un devenir decente. En esto hay que apuntar que el devenir es errático o fluctuante, cambios de diversa naturaleza están sucediendo en todo ambiente y es por la actuación co-perteneciente de los cuerpos que el ambiente a su vez se estabiliza, de esta manera el habitar no sólo es oblicuidad en su desarrollo de hábitos sino vertebral tendencia a oblicuar el devenir que fluctúa permanentemente. Ahora, la fluctuación del devenir hace que cambios desde lo más pasivo, pasando por la oblicuidad, hasta lo más agentivo están apareciendo siempre al cuerpo, y es sólo lo oblicuo lo que permite la vertebralidad viva, es lo que permite la continua vitalización del cuerpo y los cuerpos sólo buscan la oblicuidad, en ella, todo cambio tiene una tendencia hacia lo pasivo o hacia lo agentivo pero siendo oblicuo, entonces, ninguna agentividad o pasividad plena promueven vertebralidad viva, la fluctuación del devenir en donde los cuerpos se mantienen vivos y saludables es sólo en la oblicuidad y así, toda indecencia es vulneración flagrante a cualquier corporalidad. Habíamos dicho que cada cuerpo tiene su propio devenir en función de mantenerse decentes, esto no quiere decir una estabilidad estricta donde nada cambie para mantener la decencia, no, significa que la decencia es un rango fluctuante de cambios, tendencialmente agentivos o pasivos, y en esa fluctuación los cuerpos desarrollan creatividad de actuaciones y generación de hábitos superficiales que incrementarán sus potencialidades corporales, relaciones ambientales y con otros cuerpos, y en lo más individual generando costumbres diferentes de las orgánicas-casi-automáticas; *la fluctuación del devenir es lo que promueve la creatividad de actuaciones y hábitos pero siempre al mantenerse en un devenir decente*. De esta manera, la actualidad de las corporalidades consiste en las actuaciones que se arraigan en hábitos superficiales que están liderados por los orgánicos, los que mantienen regular la vertebralidad viva, pero que a partir de ellos se generan más hábitos superficiales en la proporción de la fluctuación del devenir y de la potencialidad del cuerpo, siempre y cuando se mantenga la decencia; entonces, la actualidad concreta es la reunión e interrelación de múltiples hábitos superficiales decentes, costumbres-disposiciones-incorporaciones, lo que constituye el hábito de *ética viva*, como el cúmulo de hábitos concretos producidos por la actual

intersección entre hábitos esenciales-existenciales y hábitos vertebrales. Al identificar que la costumbre es la partícula consistente que lidera el continuum en su momento presente, la ética viva es todo el frente del continuum en cada corporalidad viva que enfrenta al devenir en la reunión interrelacionada de hábitos superficiales que comienzan siendo costumbres, es la red de hábitos superficiales individuales y colectivos de donde emergen costumbres creativas en la performatividad combinatoria de hábitos menos relacionadas con lo orgánico-colectivo que serán más bien performativas-particulares, estas costumbres emergentes pueden desvanecerse con el fallecimiento de los cuerpos que las crean, pero si se transmiten colectiva y generacionalmente pueden afianzarse hasta llegar en grado último a afianzarse orgánicamente, en transferencia ya no educativa sino genética. La ética viva es la actualidad presente del continuum, de la vida, y reúne todos los hábitos superficiales interrelacionados en función de cada ecosistema, pues las diferentes especies no actúan solamente para sí mismas, sino que se condicionan recíprocamente, por lo que desarrollan algunas como esconderse, huir, cazar, rastrear, o presentaciones más positivas como las formas de simbiosis. La ética viva es la interrelación de costumbres entre especies, la que se puede sectorizar en su visión a una especie particular, a la comunidad de una especie temporal-espacialmente determinada, o a uno o varios individuos de una comunidad, pues en efecto, su unidad estructural es el individuo relacionamente actuante. Podemos proponer la imagen de múltiples individuos como puntos que tienden líneas entre sí en sus actuaciones relacionales consistentes por su habituación superficial, esta reunión de puntos relacionados por líneas es la ética viva, y la *unidad mínima actual* de ésta no es el punto aislado ni las líneas en abstracción sino la visión de un punto con las líneas que salen desde sí estructuradas vertebralmente; entonces, reuniendo cierta cantidad de puntos relacionados, se puede observar la ética individual, colectiva, específica, interespecie o completa de la biodiversidad, y toda ella está estructurada por la vertebralidad viva en su determinación genética-orgánica y colectiva-performativa. *La ética viva en su totalidad es un crisol impresionante de devenires distintos desde la unidad actual individual a la colectiva, específica, ecosistémica y bioesférica.*

Cada especie nace con cierta concreción de decencia en tanto actuaciones posibles para oblicuar su devenir mundano al que recién se enfrentan, algunas de ellas nacen con la capacidad de impulsarse individualmente para huir, alimentarse, esconderse, etcétera; en esto, aparece la decencia del neonato humano que está indeterminada en tal grado que en soledad no se puede conservar por sí solo, la colectividad es determinante para su vitalidad, pues aunque el bebé está habilitado con la actuación de mamar para alimentarse, el franqueo de la distancia entre su boca y el pecho no lo puede resolver por sí solo, es requerida una actuación de tomar al bebé y colocarlo en proximidad del pecho posibilitando su alimentación y así su vida, y esa actuación solo la realiza la madre, que es cuerpo consistente en los hábitos del continuum que intersectan la vertebralidad, los cuales, para el habitar intransitivo son a la vez que orgánicos-genéticos también histórico-

sociales. La vertebralidad viva decide la conformación de cada corporalidad y da forma a toda actuación, por lo tanto y evidentemente, el habitar intransitivo ha sido formado en operación de aquella pero progresivamente determinándola histórico-socialmente sobrepuesta a las determinaciones genético-orgánica y colectiva-performativa. Toda corporalidad viva es vertebral y no solo el cuerpo humano, además que toda la actuación de toda corporalidad viva está estructurada vertebralmente y no solo la gestación, por lo que si en el habitar hay actos inyectantes de no-habitar, estos forzosamente son posibilitados por una vertebralidad determinada ya no sólo de forma viva, y con esto, emerge que su constitución es pues la de una *vertebralidad histórica-social*, de la que ya tenemos claridad de su aparición y ahora hay que describir.

Si el individuo en sus relaciones es la unidad mínima actual de la ética, y toda corporalidad actúa vertebralmente, entonces, es la determinación histórica-social de la vertebralidad la que conforma el habitar intransitivo y ella emerge a partir de un habitar construido en deslocalización ambiental; *la deslocalización ambiental es el evento detonante de la determinación histórica-social de la vertebralidad*. En adición a esto, si en la descripción del hábito inaugural del habitar que es el lenguaje (4.3.1.- Inauguración) distinguimos una intencionalidad orgánica de una performativa, no significa que la orgánica no se performe o que la performativa no sea orgánica, tomando como base las determinaciones de la vertebralidad (genético-orgánica colectiva-performativa), lo orgánico es segunda determinación que precede y posibilita lo performativo que es la cuarta y última. En el caso de la performatividad intencional humana tiene como base la cognición protagonista orgánica, y es así que le es posible ingresar colectivamente a ambientes cada vez más extraños, con lo que aumenta históricamente su cognición, así, la determinación se dinamiza cuando lo colectivo-performativo retroalimenta históricamente lo orgánico contribuyendo a su complejización; esta retroalimentación histórica de lo orgánico por lo colectivo-performativo es el mismo proceso de hominización en que consiste el proceso histórico de intransitivización del habitar: incremento de volumen cerebral, bipedación, desarrollo del aparato fono-articulador, pulgar oponible, posición erecta, etcétera; y esta serie de procesos de hominización se arraigan genéticamente por lo que esta determinación es igualmente retroalimentada históricamente. Con esta retroalimentación histórica entre todas las determinaciones de la vertebralidad viva, es producido el hábito de lenguaje que inaugura la determinación histórica-social en la vertebralidad, y así inaugurada, es consistida por la racionalidad, potenciada por la política y materializada por la economía, en este sentido, cada uno de estos hábitos existenciales puso de manifiesto factores en los cuales participan de la formación progresiva e histórica de la intransitividad, que en cada caso, estos hábitos son intencionalidad colectiva-performativa retroalimentante de la genética-orgánica al enfrentar la deslocalización ambiental. La vertebralidad viva tiene determinaciones en las actuaciones de las corporalidades que son esperadas genético-orgánicamente y colectiva-performativamente, pero la determinación histórica-social de la vertebralidad viene a instalarse en medio de las otras determinaciones para

quedar que *la del habitar intransitivo es una vertebralidad genética-orgánica histórica-social colectiva-performativa*, lo cual significa que las relaciones posibles de la humanidad decencia-cuidado-dignidad-respeto son determinadas así, histórico y socialmente.

El cuerpo humano inicia con vertebralidad viva en las dos corporalidades que comparten el mismo cuerpo como colectivo inicial madre-feto, sin embargo, la experiencia de estímulos que vienen desde el exterior al vientre ya son parte de la determinación histórico-social en la recepción decente de ciertos estímulos: sabores y olores de comidas producidas económicamente, sensaciones desde prácticas racionalizadas, e importantemente la estimulación sonora de la oralidad lingüística que resuena en el cuerpo de la madre y aquella que viene desde fuera ella por los hablantes que la rodean, estas recepciones se vuelven acostumbramientos progresivos todavía dentro del vientre que subjetivan al cuerpo, para que posterior al nacimiento tenga el cuerpo orgánico una predisposición al habitar histórico-social actual en que se inserta; *la predisposición al habitar en los acostumbramientos prenatales son inicial proceso de personificación*. En efecto estos acostumbramientos que ya subjetivan al cuerpo vienen de la realidad discursiva histórico-social pero todavía no son recibidos como discurso sino como estímulos regulares, y una vez nacido el cuerpo ingresa a un mundo con estímulos ya esperados por los acostumbramientos pero lleno de otras múltiples actuaciones vertebradas y discursivamente constituidas como prácticas suficientes para evitar que el neonato caiga en el no-habitar revelando que los hábitos vertebrales determinados genético-orgánicamente se gradifican después con determinación histórico-social. Esta graduación consiste en que los cambios decentes por determinación genética-orgánica ahora están presentados en la determinación histórico-social, y la decencia-cuidado-dignidad-respeto colectiva y performativa de los cuerpos no se actúa sino es a través de su elaboración lenguajica-discursiva-política-económica estableciendo que los hábitos vertebrales son elaborados conceptualmente en cada sociedad antes de actuarse propiamente, y en su conceptualización es que se promueven prácticas, organizaciones y producciones que las efectúan. En este sentido se desarrolla un hábito histórico-social predominante alrededor de la vertebralidad que es la medicina, la que implica organizaciones sociales concretas no solo aglutinando familias sino las prácticas que diferentes individuos realizan al respecto de la concepción-gestación-nacimiento-postnatalidad que no son necesariamente familiares, y que en cada caso, se producen e instrumentan cosas para una relacionalidad oblicua decente que procura el desarrollo positivo del neonato, pero más allá para la procuración decente de todos los cuerpos en general. Con diversas actuaciones alrededor de la vitalidad del cuerpo, construidas lenguajica-discursiva-política-económicamente en el decurso histórico de la sociedad, diferentes personas afianzan diversas costumbres, disposiciones, incorporaciones dirigidas inicialmente a los cuidados del cuerpo que implican decencias ya no solo del cuerpo sino decencias externas de las cosas instrumentadas para ello, desarrollando cada una diferentes cuidados, dignificaciones y respetos. La reproducción y educación de nuevos individuos que están en un

proceso de personificación desde el vientre materno constituye las relaciones vertebrales iniciales de toda sociedad, con las que cada cuerpo ingresa primordialmente en el mundo a ser decentemente cuidado-dignificado-respetado. Tras todo esto, es evidente que las relaciones vertebrales alrededor de la natalidad no son relaciones unilaterales de cuerpo a cuerpo, los cuidados que se le procuran a la madre y al bebé no son solo desde la familia, sino que al participar personas ajenas a la familia y al cuidarles con cosas que no son producidas por los padres o la familia, se establecen cadenas de decencias, cuidados, dignificaciones y respetos, que atraviesan toda la sociedad. Cuando cada hábito vertebral tiene una elaboración en el mundo histórico-social, implica que en sus conceptualizaciones van a adquirir consistencia práctica propia lo que les abstrae de su sucesión pudiendo así articularse en *cadena relacionales básicas*. En esto, no significa que toda sociedad histórica produzca los conceptos de “decencia”, “cuidado”, “dignidad”, “respeto”, sino que más bien, cada una elabora conceptualizaciones alrededor de la estabilidad del cuerpo, así como organizaciones de trabajo y producción de instrumentos para estabilizar el cuerpo. Entonces, a los hábitos vertebrales les son elaboradas sus realidades, se practican en función de ellas y constituyen cadenas relacionales básicas.

El individuo tiene decencia orgánica que es su propio cuerpo con disposición oblicua a recibir cambios, pero desde la decencia de cada persona implicada socialmente en los cuidados corporales, inicialmente la familia, se desarrollan actuaciones mediadas por cosas, estas actuaciones ya implican una cadena de decencias, la de la propia persona en tanto crecimientos corporales, las de las personas que aprenden técnicas para cuidar y el uso de cosas en sus propias decencias; en esto aparece que las cosas producidas tienen su propia decencia, una silla por tomar un ejemplo, tiene su propia decencia en su constitución material porque tiene una cierta resistencia al cambio y una disposición a recibir ciertos cambios, principalmente la de soportar una persona sentada, su decencia pues es la del trabajo que la produjo, la de la intencionalidad humana impresa en ella porque ninguna cosa viene al mundo por sí misma sino por el trabajo-producción humana, entonces, la decencia de las cosas es la de la sociedad histórica que las produce y precisamente la cosificación, que es la derogación de su coligación profunda dejándolas como meras cosas de uso, es la reducción de la decencia de la cosa al mismo tiempo que la decencia de la sociedad que la produce, para que en su re-apropiación por el comercio o el intercambio, esa decencia sea restituida solo en proporcionalidad a la nueva coligación en que se le coloca, en que sin embargo, un cuerpo cosificado jamás restituye completamente su decencia. Entonces, se forman histórico-socialmente decencias como disposiciones a cambios oblicuos en las actuaciones personales mediadas por cosas, y su reunión no genera sencillamente una cadena sino una red extendida en la sociedad que abarca conceptos, prácticas, organizaciones colectivas y sociales, y producciones de cosas externas, las que consisten el hábito de *cultura* como la reunión de aprendizajes e instrumentaciones externas producidas en coligación del mundo sobre la elaboración lingüística-discursiva de la decencia.

Los cuidados son primordialmente hacia cada nuevo cuerpo pero se extienden en toda la sociedad, para que la actuación de cadenas de cuidados en función de su elaboración lingüística-discursiva y la cultura consista el hábito de *solidaridad*; la solidaridad por tanto, no es inmediatamente el cuidado del cuerpo en su organicidad, la actuación personal está mediada por la realidad construida para su relación con otras personas en trabajo cooperativo que así efectuado resulta en el afianzamiento de algún aspecto de la realidad propia, con lo que se afianza en alguna medida la vitalidad de los cuerpos personales que se relacionan solidariamente, es decir, la solidaridad es la relación interpersonal con la que se apunta a cuidar orgánicamente los cuerpos en el mundo.

La dignidad se presenta orgánicamente en cada caso como efectuación, su realidad es la dignificación que se logra en el momento preciso del cumplimiento de cada hábito orgánico, pero en el habitar intransitivo la dignificación orgánica tiene múltiples formas posibilitadas por la realidad lingüística-discursiva-política-económica así que la dignidad humana se logra en la efectuación de la cultura en cada cuerpo orgánico mediante cadenas de actuación digna que constituye el hábito de *justicia*; la justicia es la relación interpersonal con la que se apunta a dignificar orgánicamente a los cuerpos en el mundo, y está sostenida por el aporte de cada persona en sociedad, por lo que es condición de la permanencia de un colectivo, si uno de sus miembros deja de aportar sus propias capacidades entonces el colectivo es puesto en entredicho, la justicia merma cuando los miembros dejan de aportar a la sociedad, ésta se desbalancea y ocurre pérdida de vitalidad de los cuerpos.

En la suma de respectividades del cuerpo tras cada dignificación se establece el respeto, que es nueva estabilidad orgánica del cuerpo en su co-pertenencia, pero el respeto como resultado del proceso que inicia con un cambio decente tiene elaboración lingüística-discursiva con lo que ya no es resultado sino vertebración de la actuación en tanto precede a la decencia, y por lo tanto posibilita a la cultura como la plataforma desde donde cada actuación tiene respectividad histórica y social, la elaboración del respeto posibilita que el respeto sea encadenado en una serie de lineamientos direccionales de la actuación lo que constituye el hábito de *responsabilidad*; la responsabilidad es la relación interpersonal con la que se apunta a respetar orgánicamente a los cuerpos en el mundo, es un “dejar ser” en tanto actuación oblicua que responde a la configuración de mundo presente. *Cultura, solidaridad, justicia y responsabilidad son los hábitos relacionales interpersonales que constituyen la actualidad del habitar en tanto vertebralidad histórica-social, sobrepuesta a la vertebralidad viva y el medio con la que ésta es cumplida orgánicamente en cada cuerpo.*

La cultura-solidaridad-justicia-responsabilidad son hábitos vertebrales configurados social-históricamente con los que se *apunta* a la decencia-cuidado-dignidad-respeto de cada cuerpo vivo, esto quiere decir que su ejercicio no garantiza en sí mismo la vitalización orgánica de los cuerpos, sino que son la forma en que la vertebralidad se traduce socialmente mediada por la configuración lingüística-discursiva-política-económica de la realidad. Cuando la cultura-solidaridad-justicia-

responsabilidad son elaborados socialmente primero en conceptualizaciones, es dependiendo de la conceptualización el cómo se tratará físicamente al cuerpo, y así, ha habido sociedades y todavía las hay que mutilan, flagelan, lesionan o aíslan a los cuerpos de las personas que participan en ellas siendo actuaciones plenamente indecentes pero que pertenecen a su cultura o justicia, desde su elaboración conceptual.

La decencia es el estado potencial que reúne el cúmulo de todos los posibles cambios oblicuos aceptables para el cuerpo orgánico y la cultura es el estado social en su actualidad material; decencia y cultura son el *desde sí* que no se configura con un fin en sí mismo sino que son el resultado de la composición corporal y social, respectivamente, en este sentido, la cultura no transcurre históricamente, no se elabora para la conservación ni para nada, no tiene una misión, sentido trascendente u origen misterioso, la cultura no es otra cosa más que la actualidad del habitar en su expresión material externa, y desde ahí, hacia las relaciones interpersonales con mediación de las cosas. La cultura es el mero presente material de la sociedad y si bien día con día, año tras año, milenio tras milenio, quedan cosas materiales como vestigios presentes de un pasado próximo o remoto, la cultura es la existencia en el hoy de esas cosas y la coligación que se les establece en la configuración del mundo presente, la cultura no está en el tiempo como decir “el transcurso de la cultura” o “el desarrollo de la cultura”, lo que transcurre y se desarrolla es solo el habitar, y la cultura, por ser mera actualidad, cambia a cada segundo. La cultura es el mero presente material de la sociedad que produce, ingresa y aglutina registros materiales en la historicidad de su habitar; la cultura es el *resultado* de la producción de realidad, producción lenguajica-discursiva-política-económica, la que se imprime en cosas externas y suscita relaciones de sentido, interpersonales y de producción concreta, de tal forma que la realidad le da cohesión y da apariencia de estar cohesionada en sí misma. En este sentido cuando se hace un estudio histórico sobre alguna sociedad extinta a partir de sus vestigios materiales, no se está analizando su cultura, se estaría intentando recomponer su cultura, su presente, al interpretar con las cosas las posibles relaciones que hubieron de haber tenido, pero siempre con base en la configuración del mundo presente; en este sentido, hay que llamar “sociedades” a formas de habitar unificadas en tiempos o espacios distintos, llamarles “culturas” se estaría refiriendo a los productos materiales de una sociedad y no a la sociedad per se. La cultura no se proyecta, porque la cultura no es un hábito constituyente del habitar, es el resultado material del ejercicio histórico de hábitos, la cultura no se ostenta por una persona o un colectivo, sino que cada actuación material personal o colectiva es desde luego cultural, pero la cultura no se actúa porque de hacerlo, implicaría que puede dejarse de actuar; la actuación es cultural pero el acto no es a veces cultural y a veces no, también, siempre es cultural. Cada persona o colectivo sí contribuye a la cultura y es cultural en todos los casos, pero no es que allá esté la cultura y por este otro lado las personas, no, la cultura es la misma sociedad en su presentación material desde las cosas externas hasta la material actuación de las personas en su

manifestación actual, y en ese sentido, la sociedad como cuerpo tiene su decencia en la cultura y es a partir de ella que cambia, es decir, a partir de su actualidad en mero presente.

Si la cultura es el estado de la sociedad en toda su materialidad, los cuerpos humanos no se procuran inmediatamente cuidado-dignidad-respeto sino que desde su nacimiento ingresan a la sociedad en su estado cultural y desde ahí ejercen las actuaciones interpersonales estructuradas por la solidaridad-justicia-responsabilidad, ellas son las formas de actuación interpersonal decididas históricamente en función de la configuración del mundo, principalmente en la forma en que están configurados los límites míticos del mundo; de tal forma que cuidado-dignidad-respeto son el cúmulo de actuaciones que mantienen vivos a los cuerpos, pero se accede a ellas bajo la medida de la elaboración de la solidaridad-justicia-responsabilidad en el mundo presente, en la cultura. Esto depende de la sobreposición histórica de la “absoluta auto-determinación a conservarse/habitar” por encima de la orgánica “absoluta determinación a conservarse/subsistir”, que vienen dictadas por la sobreposición del poder/educación por encima de la conservación/subsistencia; en este sentido, es obvio que ninguna sociedad pone en sus máximos esfuerzos el mantenimiento de la vida de cada persona, sino que en función de su determinación de realidad conceptual-discursiva-política-económica es como se trata físicamente a los cuerpos, porque igual pueden poner los máximos recursos para salvaguardar la vida de una persona en particular o bien poner los máximos recursos para exterminar determinada persona o grupo de personas. Si el habitar histórico-social no tiene la vida como principio, ello tampoco significa que la vida le sea indiferente y pueda cometer atrocidades arbitrariamente, lo que se establece aquí es que el trato de la vida, entre personas así como con otras formas de vida, no está impulsada socialmente por la vida sino por la configuración del mundo, y es a través de esta configuración que se accede al tratamiento de los cuerpos, es decir, que la solidaridad-justicia-responsabilidad no son relaciones interpersonales cuerpo/cuerpo sino que son el cúmulo de relaciones sociales entre todos los cuerpos personificados que están estratificadas, comunitariamente autónomas o socialmente heterónomas. Por lo tanto, la solidaridad-justicia-responsabilidad es el cúmulo de relaciones posibles entre personas comunitaria/socialmente aglutinadas, que no las deciden los individuos, sino que están estructuradas por la configuración presente de los hábitos esenciales-existenciales del habitar. El trato directo entre personas, que son cuerpos, es cuidado-dignidad-respeto, pero ese trato está configurado social-históricamente por la solidaridad-justicia-responsabilidad que es la vía para acceder a la vertebralidad viva, entonces, lo solidario-justo-responsable no es otra cosa que la forma en que el cuerpo físico se trata efectivamente en una sociedad, materialmente se configura en el derecho pero subjetivamente se configura en la sensibilidad personal, las cuales coinciden mayormente en una sociedad autónoma y se distancian cada vez más como realidades separadas en las sociedades cada vez más heterónomas; en efecto, lo solidario-justo-responsable se configura social-históricamente suponiendo cierta relatividad, pero su concreción está solamente en la forma en que se tratan

físicamente los cuerpos: si se lesionan/aíslan o procura su salud, si forman sensibilidad experiencialmente o sólo son in-formados, si ejercen el poder en sus posibilidades o son dominados, si son educados ampliamente o son recludos de ciertas experiencias. Por supuesto, lo solidario-justo-responsable lo configura cada sociedad históricamente, pero para el habitar, su objetividad radica en la forma en que permiten o no ingresar el no-habitar para conformarse; *una sociedad es más o menos solidaria-justa-responsable en la medida en que procura la vertebralidad viva (salud) de cada persona.*

Solidaridad, justicia, responsabilidad, cada una es la red de actuaciones posibles que estructuran la actuación efectiva de todas las personas en la sociedad. Ahora, pareciera que cada acto corresponde con un hábito del habitar: movimientos corporales (cuerpo), valoraciones (sensibilidad), actitudes (poder), enseñanzas (educación), bailes (lenguaje), pláticas (racionalidad), trato personal (política), trabajo (economía), pero ninguna de ellas se realiza en abstracción o aislamiento; si tomamos por caso cualquiera de ellas, forzándonos a imaginar una sola persona que la realiza en soledad, entonces, tendremos por principio que considerar que cualquiera de ellas supone en efecto el aprendizaje de hacer tal acto, y solo en ello va directamente la educación, la racionalidad de atender y producir un conocimiento lo que ya implica al lenguaje, y al aprender en colectividad supone ya la política, posteriormente, la efectuación de cualquier acto es ya un ejercicio del poder que está habilitado desde la sensibilidad arraigada a un cuerpo que con su esfuerzo realiza trabajo lo que le revela económico, es decir, todo acto en el habitar, por nimio que sea, pone en operación siempre al cuerpo que está sensibilizado para determinado ejercicio del poder y configurado desde su educación, y siempre efectuado en lo real del cuerpo pero en la realidad humana presente configurada por lenguaje-racionalidad siempre en una posición social específica que está determinada políticamente y al final, sea con instrumentos o no, es un desgaste de energía que al final es un trabajo como manifestación de la economía. A cualquier acto traído a cuenta es posible destacarle el sustrato de cada hábito esencial y existencial del habitar, partiendo de cualquiera que se ejerza aisladamente, con mayor razón y claridad, a los que se realizan colectivamente en el ámbito público. Entonces, si todo ejercicio simple de un acto reúne la complejidad de los hábitos esenciales-existenciales, se manifiesta con claridad cómo es que estos hábitos son los que empujan a la actualidad, cuando ellos son producidos históricamente y se arraigan fundamentalmente en el cuerpo para que éste los actúe, y su actuación esté posibilitada-consistida-organizada-materializada por ellos, entonces, esos hábitos se intersectan con la vertebralidad que es la que estructura la actualidad. Toda actuación, entonces, pone en operación a los hábitos esenciales-existenciales al tiempo que a los vertebrales, resultando que los iniciales que adquieren regularidad son los hábitos orgánicos pero, una vez inaugurado el habitar, los hábitos orgánicos diluyen su consistencia real para ingresar a la realidad humana donde los hábitos más necesarios para mantenerse vivo se realizan en la configuración compleja del mundo lenguájico-racional-político-económico, en efecto,

los hábitos de cada persona están priorizados a resolver la organicidad, pero ellos no se ordenan con esa prioridad sino que se reconfiguran para que la organicidad se resuelva de forma histórico-social, en traslape con hábitos específicos, sociales, colectivos e individuales. Esto no quiere decir que la organicidad se diluya en hábitos de otra naturaleza, sino que en la complejidad del habitar la organicidad es un sustrato de cada hábito traslapado con otros sustratos que son los hábitos esenciales-existenciales. En la actualidad del habitar, es posible reconocer la organicidad de los hábitos, pero ello no tiene carácter de principio de toda la actuación social sino, y ahora volvemos a nuestro tema, en función de lo solidario-justo-responsable. Así, toda actuación es por defecto ejercicio de hábitos esenciales-existenciales, pero su estructura es por los hábitos vertebrales, que primero son histórico-sociales (solidaridad-justicia-responsabilidad) y a través de ellos se llega a la vertebralidad viva (cuidado-dignidad-respeto); y si su regularidad se inclina objetivamente a cumplir hábitos orgánicos, ellos se diluyen en los otros niveles de subjetividad, los que están traslapados en cada acto, entonces, lo que les da regularidad a las actuaciones en el habitar es la fuerza del hábito, es la tendencia a reiterarse desde su inicial producción, las actuaciones se vuelven regulares por la tendencia a hacerse hábito concreto-superficial y aquellas que no constituyen uno, simplemente desaparecen de la realidad, para que solo las costumbres-disposiciones-incorporaciones estén presentes en la superficie del habitar, en su actualidad. De tal manera que en la actualidad del habitar tenemos que sólo los hábitos superficiales tienen consistencia, y están liderados por la costumbre que es el más superficial, así, en la reunión de todos los hábitos superficiales efectivamente realizados en la actualidad del habitar emerge el hábito de *ética*. La ética no es otra cosa que la reunión interactiva de todas las costumbres, disposiciones e incorporaciones en su actuación relacional interpersonal y su estructura está en la configuración presente de solidaridad-justicia-responsabilidad que es el modo en que los cuerpos son tratados en su materialidad física y biológica desde la configuración lingüística-racional-política-económica del mundo. La ética del habitar es el modo social-histórico en que la humanidad ingresa a la actualidad general de la vida planetaria, es decir a la ética viva.

Cuando la costumbre es el hábito más superficial, todo acto proveniente de cualquier hábito tendrá apariencia individual de costumbre, y ella es producto de la intersección de los hábitos esenciales-existenciales intensificados con la vertebralidad histórico-social con la que se accede a la vertebralidad viva, cada acto/costumbre es resultado de la performatividad unitaria de los hábitos de habitar, *cada hábito superficial manifiesta toda la complejidad del habitar en su actuación simple, y la ética es la actual-real manifestación compleja de todo el habitar social-histórico-geográficamente determinado*. La ética, como la cultura, es mero resultado de sumatoria de hábitos superficiales en su actuación en mero presente, en ella no hay trascendencia, metafísica, bondad, o destino alguno, es el mero presente de la actuación interpersonal. La ética y la cultura son hábitos discernibles, porque cada una es configuración social-histórica de los hábitos vertebrales, la cultura viene de la

decencia y el cuidado-dignidad-respeto se configuran como solidaridad-justicia-responsabilidad reunidos como ética. Aunque en la vertebralidad viva la decencia determina a cuidado-dignidad-respeto, en la vertebralidad histórico-social la cultura no determina unilateralmente a la ética, ya anteriormente establecimos que la conceptualización del mundo hace que cada hábito vertebral se configure por separado consistiendo las cadenas relacionales básicas que emergen los hábitos vertebrales histórico-sociales, en este caso, cultura y ética más bien se traslapan cuando ambas se expresan en las relaciones interpersonales habituales que involucran materiales externos, sin embargo, cada una tiene un dominio propio, el de la ética es el de las actuaciones interpersonales evanescentes que son sentidos, códigos y prácticas no materiales-externas compartidas por un colectivo cerrado del cuál no salen sus producciones, es decir, éticas colectivas no-socializadas, mientras que el de la cultura es el de las puras cosas solas y por ello es que a través de los vestigios materiales se puede interpretar una sociedad extinta. La ética sin cultura es la pura interpersonalidad no socializada en general, la cultura sin ética es el de las puras cosas sin personas con quien se coliguen.

La cultura es la configuración social de las decencias personales y cósmicas, así como la estructura de la ética está dada por la configuración de solidaridad-justicia-responsabilidad dentro de la complejidad del habitar; en el tránsito desde el habitar transitivo, la humanidad consolida sociedades determinadas colectiva-histórica-geográficamente como pueblo establecido o comunidad migrante que pueden tener sociedades comerciales o no, o, en combinación de determinaciones colectivo-histórico-geográficas como sociedad heterónoma, sea Estado o sociedad tributaria; así, pueblo, comunidad, Estado o sociedad tributaria, son concreciones últimas del habitar intransitivo, cada una acusa una composición diferente de cultura-ética, y esa composición de cultura-ética es la mera actualidad de cada sociedad en tanto *forma histórica-social del habitar* desarrollada y establecida en un proceso histórico que es previo y formativo de la especificación biológica del homo sapiens, para que el habitar de este ya sea en forma histórica-social que es la plataforma desde donde cada individuo intensifica sus hábitos en forma de hábitos superficiales con los que llega a habitar y llega a ser persona: hablando una lengua, con una configuración de mundo en cierta posición política en la que desarrolla determinadas relaciones de producción, en determinada cultura, que es en donde recibe la educación que recibe, desarrollando el ejercicio de poder que ejerce, con la sensibilidad que tiene, en la corporalidad que es, relacionado en cierta ética que es el cúmulo de redes colectivas de solidaridad, justicia y responsabilidad. La cultura-ética *no preexiste ni prescribe* al comportamiento, sino que *resulta* del comportamiento social-histórico en su superficialidad de actuaciones y costumbres; la concreción de cultura-ética es el *modo de habitar*. Toda persona *podría* acostumbrarse a cualquier cosa, sin embargo, *sólo* se acostumbra a los actos posibles y efectivos en el modo de habitar que constan social-históricamente en su actual presente. Con esto ya podemos cerrar este tema.

El cuerpo humano llega a una modalidad de habitar, desde la actuación de corporizaciones vitales en su propio cuerpo que es toda reacción bio-química que lo vitaliza y mantiene vivo, se desarrollan relaciones actuales de recepción de cambios predispuestas, agitaciones de materia-energía conjuntas, apropiaciones recíprocas y respectividad espacio-temporal, las que multiplicadas y diversificadas celularmente en su cuerpo constituyen su vertebralidad viva de decencia-cuidado-dignidad-respeto las que el cuerpo experimentó en plena oblicuidad en su gestación prenatal, y una vez nacido ingresa a redes de vertebralidad histórica-social de cultura-solidaridad-justicia-responsabilidad que son las relaciones interpersonales que afianzan su ingreso a habitar y mediante las cuales se accede a la vertebralidad viva (salud), con las propias relaciones interpersonales una vez sean formados los cuerpos como personas; la estructura de las relaciones interpersonales está dada por la configuración de la forma social-histórica del habitar en que cada cuerpo nace, para que toda actuación solo se afiance como costumbres, disposiciones o incorporaciones y en cada una de ellas ponga en unificación simple toda la complejidad de los hábitos esenciales-existenciales intensificados en intersección actual con la vertebralidad histórico-social que les interseca. *La modalidad del habitar está en la cultura-ética que es la interacción de relaciones interpersonales materiales dentro de la sociedad, y tienen su consistencia en los hábitos superficiales de costumbre, disposición e incorporación.*

La historicidad de la humanidad está en el habitar y no solo en sus costumbres.

Para conectar el concepto de habitar con discursividades circulantes respecto al hábito de “ética” y “cultura” se tiene una larga tradición discursiva en torno a esos enunciados junto con “valores”, “transformación de la naturaleza”, lo “bueno”, y todo el discurso moderno de la antropología, etcétera.

4.5.- Supercomplejidad: persona actual

Sí, un individuo nace y se instala en una cultura-ética con forma social-histórica concreta donde se forma con intensificación de hábitos hasta ser persona. El cuerpo nace y no es persona, aunque ya está en un proceso de personificación desde los acostumbramientos prenatales a estímulos lingüísticos principalmente; el cuerpo llegará a personificarse. La persona es la corporalidad que propiamente habita intransitivamente, y este hábito de persona es el último que genera el habitar intransitivo: la persona es el relleno de subjetividad concreta en el cuerpo individual humano, que lo estructura, ordena, consiste y sistematiza en la realidad social presente.

La persona se opone al enunciado tradicional mucoso y defecado de “hombre”, en tanto que la persona se forma y el “hombre” tiene “naturaleza humana”. En este sentido, cada uno de los hábitos existenciales, que no los esenciales, han sido tomados tradicionalmente como definición de “la

naturaleza humana”: el lenguaje o *zoon logon ejón*¹⁵², la racionalidad u *homo sapiens*¹⁵³, la política o *zoon politikón*¹⁵⁴, y la economía u *homo oeconomicus*¹⁵⁵. Cuando la discursividad de cada una de ellas intenta definir al “hombre”, implican e intentan abarcar con su propia perspectiva a todos los demás hábitos. Aquí, cada uno de estos hábitos no abarcan solos al habitar, sino que lo revelan porque lo constituyen y al hacerlo se relacionan necesariamente con los demás, de tal manera que ahí donde se desarrolla política, economía, racionalidad o lenguaje, está desarrollándose un habitar, pues finalmente ninguno de ellos se expresa aisladamente, en adición a que implican relacionalmente a los hábitos esenciales y vertebrales que tradicionalmente tienen menos protagonismo discursivo que los existenciales. Vamos a despachar esto pues aún y con todo, aquí hemos utilizado ese enunciado de forma descriptiva; en el concepto de habitar resulta parcial tomar “naturaleza” como enunciado base pues la naturaleza del habitar y de la vida es el hábito, por lo que el hábito precede y constituye a la naturaleza si se refiere solo a la de materialidad orgánica; en otro sentido “naturaleza” también hace referencia a la universalidad de la materia inorgánica por lo que ella insistiría en que es base del hábito, habitar y la vida, entonces, hay que aclarar su lugar en el concepto de habitar. *Naturaleza* es enunciado involucrado en el hábito interpretativo que considera un decurso espacio-temporal iniciando en el estado actual de existencia hacia atrás, y elabora el último punto al que llega en su perspectiva hacia atrás con base en la actualidad, desde ese último punto está la interpretación que constituye la “naturaleza”; de tal manera que todo se le puede interpretar según su naturaleza, la del “hombre” a partir de su especificación como *homo sapiens*, o, como homínido, mamífero, pluricelular, de la composición material orgánica, de la inorgánica, de la formación planetaria, del sistema solar, etcétera; la naturaleza como hábito interpretativo desde la actualidad hacia atrás, ha cambiado históricamente conforme se generan discursos racionales al respecto de temporalidades y espacialidades cada vez más remotas, las que en cada una de sus emergencias confrontan mitos presentes. En este sentido, la naturaleza como interpretación que va hacia atrás es proyección retrospectiva de la historia del habitar, pero la historia del habitar es la intensificación del continuum del hábito al que le llega el futuro y revuelve pasado con presente en su actualidad, pero que sin embargo deja un pasado residual el cual ya es ininteligible. La naturaleza es perspectiva interpretativa que va hacia el pasado reconstruyendo un punto originario con base en la constitución de la actualidad, la que se opondrá con una perspectiva histórica que tomando o no una naturaleza como base, su interpretación es de los cambios que suceden para la constitución de la actualidad. De tal manera que aceptaríamos que el concepto de hábito y de habitar es perspectiva histórica que toma como base la “naturaleza” espacio-temporal de la materia-energía, la que sin embargo, ya no asigna naturaleza exclusiva al habitar intransitivo que es a últimas el meollo de esta

¹⁵² También *homo aestheticus* y *animal simbólico*.

¹⁵³ También *animale rationale*.

¹⁵⁴ También *ser social* o *gregario*.

¹⁵⁵ También *homo faber, laborens* y *conumericus*.

investigación filosófica, y que por ser una naturaleza experimentable cotidianamente en la materia-energía de nuestro propio cuerpo espacio-temporal también estamos dispuestos a aceptar como metafísica inmediatez. El habitar intransitivo de las personas debe verse en su complejidad con base en la analogía-especificidad que son hábitos que estructuran la actualidad del hábito en su progresión temporal, para que cada persona formada en el habitar tenga su grado de analogía-especificidad; de esta manera hay que iniciar con el proceso que personifica a cada individuo y que es proceso análogo a toda persona.

Hay un evento singular, pleno, simple y real que es la concepción sexual a nivel celular, la inicial transferencia de hábitos en tanto corporizaciones moleculares que individúan una nueva corporalidad, ese evento ya está envuelto y posibilitado dentro de la asombrosa súper-complejidad de la realidad del habitar, a partir de aquí se desarrolla un cuerpo humano sexuado-sensorial-pulsivo-aprehensivo con trabajo, organización y comunicación viva dentro del vientre materno en experiencia plena de oblicuidad relacional con la vertebralidad viva decencia-cuidado-dignidad-respeto, para que durante su gestación reciba estímulos que lo acostumbren subjetivándolo histórica-socialmente en predisposición a habitar y al final nace un *cuerpo vertebral*, todo individuo es esencialmente un cuerpo vertebral. El individuo infante es recibido y nombrado por la familia, aquel tiene prácticas pre-racionales para ser educado en un mini-mundo intencional formado con él y con todas las instituciones sociales vigentes que atraviesan el colectivo primordial-familiar articulado en prácticas vertebrales-familiares, una red de cultura-solidaridad-justicia-responsabilidad suficiente para evitar el no-habitar y afianzar su desarrollo; el infante está instalado en intersubjetividad y coligación material externa desde su nacimiento donde desarrolla y aprende costumbres en/de el mundo donde se instala, la realidad constituida por lenguaje-discurso para que sea esto el puente del aprendizaje formalizando progresivamente miticidad-logicidad-institucionalidad-gramaticalidad desde la intensificación de su actuación corporal que desarrolla género-sensibilidad-poder-educación pudiendo así aprender progresivamente los roles de las personas con las que convive en función de sí y entre ellas mismas, así como también aprende progresivamente disposiciones e incorporaciones directas o instrumentales, junto con los roles que cada una implica; esta progresión lingüístico-racional-política-económica de su aprendizaje se formaliza en la adquisición de la lengua materna, un trans-código morfo-sintáctico-semántico nutrido por la materialidad-artisticidad-matematicidad-musicalidad de las expresiones que recibe y las que ejerce, que, en lo profundo, ya encierran las relaciones intersubjetivas, discursivas y materiales constituyentes de la cultura en que recién ha ingresado, así, ha inaugurado su habitar consistente, potencial y materialmente participando de la realidad como sujeto/objeto instalado en una posición política concreta desde la clase social o colectivo comunitario al que pertenece. El sujeto acostumbrado ya lingüístico-racional-político-económico está habilitado para su ingreso en colectividades diversas con lo que se trans-subjetiva al aprender progresivamente diferentes códigos y relaciones sociales en función del sentido común

e instituciones normativas principalmente el derecho y la discursividad mítica-metafísica/religiosa que acotando y dirigiendo las prácticas colectivas, el individuo asume aquellas de los colectivos donde se instala como marcos de adquisición de hábitos superficiales, desarrollando su propia combinatoria de estos, combinatorias tan variables como la cantidad de colectivos en los que se involucra en el marco de la cultura-ética presente. Hasta este punto el sujeto ha sido producido materialmente a partir de las cosas que consume, principalmente las que responden a sus hábitos orgánicos como alimentación, descanso, higiene, cuidados corporales, protección, con esto ha sido participante de la economía social como consumidor manteniéndose vivo y posibilitando su ingreso relacional a ciertas colectividades de donde asume subjetivamente una denominación colectiva, pero de entre todos los colectivos en que participa, hay al menos uno especializado del que adquiere sus códigos y técnicas instrumentales para habilitar así su trabajo instrumental que es con el que participa enteramente del modo de producción social ya no solo como consumidor sino como trabajador con dominio de determinados medios de producción en un sector productivo determinado, del que desarrolla las relaciones de producción que han sido instituidas ahí respecto a la propiedad de los medios de producción, social o comunitaria, donde se subjetiva materialmente de forma rectora por el trabajo productivo social que desarrolla. *La construcción social-histórica analógica de la persona resulta de la unificación de la formación múltiple de subjetividad: orgánico-social de forma prenatal, primordial en el ámbito familiar, transversalmente en la convivencia diferencial colectiva, y rectoramente en el trabajo productivo social.* Tras este proceso analógico súper-complejísimo, las personas habitan en modo intransitivo y podrán cambiar de lugar habitado, no solo el residencial arquitectónico o urbano sino hasta de zona geográfica, según su comunidad sea migrante o su sociedad tenga relaciones comerciales, tributarias o estatales con otra sociedad, sencillamente esto es la actuación de la intransitividad que en profundidad tiene el largo proceso histórico que ya describimos en los temas anteriores, pero aun en el caso que duren toda su vida habitando en el mismo lugar, así como las generaciones posteriores, eso sigue siendo exactamente intransitivo porque esa cualidad ya se definió históricamente y no se define personalmente. Veamos ahora cómo se constituye la unificación de subjetividad que define a la persona.

Todo individuo es continente y proyector de intencionalidad, cosa que se incrementa en el individuo humano que tiene una cognición complejizada y protagonista de su actuar, de esta manera el individuo humano es amplio continente y proyector de intencionalidad con lo que se subjetiva/objetiva progresivamente en la actuación intensificada de sus hábitos y estructurada vertebralmente; entonces, la intersección de hábitos esenciales-existenciales con vertebrales se establece en cada persona como la formación de su *contenido intencional* que es lo que determina toda su actuación. La vertebralidad viva es el cúmulo de relaciones posibles para el cuerpo orgánico, todas sus posibles decencias-cuidados-dignidades-respetos que son la misma forma de sus relaciones, pero las personas acceden relacionamente a la vertebralidad viva a través de la vertebralidad histórico social,

todas sus relaciones interpersonales solo tienen la forma social de cultura-solidaridad-justicia-responsabilidad, de esta manera ambas vertebralidades son la *vertebralidad personal que forma el exterior del contenido intencional íntimo* y esta da forma a toda extroversión intencional de la persona. Ahora, el contenido intencional íntimo rodeado por la vertebralidad personal se forma genética-orgánica-histórica-social-colectiva-performativamente, considerando que los acostumbramientos prenatales ya son subjetivación que predispone socialmente el habitar, es hasta su inauguración con la adquisición de lengua materna que su consistencia estará enteramente en el ejercicio enunciativo-discursivo por lo que toda intencionalidad ya llega al individuo discursivamente, recordemos que todo lo que llega formativamente individuo es educación, y el individuo es nodo de recepción y proyección de intencionalidad instalado en el complejo, dinámico y permanentemente productivo espacio del discurso, e instalado ahí participa de la objetivación del mundo pero la proyección de intencionalidad que le llega se le introyecta subjetivándolo consistiendo el contenido no-discursivo que forma su sensibilidad; *el contenido intencional íntimo es el contenido no-discursivo, que es subjetivación, que es el hábito de sensibilidad con el que el individuo se forma persona*, son lo mismo pero visto desde diferente perspectiva. La sensibilidad es intensificación de la sensorialidad corporal genético-orgánicamente determinada, entre sensorialidad y sensibilidad hay correspondencia, pero en la actualidad del habitar todo aparece como sensibilidad por estar sobrepuesta a la otra, en cada sensación hay discursividad y no-discursividad implicada. El contenido no-discursivo está formado por la discursividad que ingresa en orden a los hábitos esenciales-existenciales, por lo que cada hábito genera una práctica no-discursiva particular, y cada uno es determinación histórica-social que se sobrepone a las determinaciones genética, orgánica, colectiva y performativa de la vertebralidad viva: la educación se sobrepone a la genética y su práctica no-discursiva es *memoria* en tanto *respectividad* temporal de la actuación; sobrepuestos a la determinación orgánica están tres diferentes hábitos: el género se sobrepone a la sexualidad orgánica y su práctica no-discursiva es *deseo* en tanto *predisposición* de actuación *desde* la mera materialidad del cuerpo, mientras que la sensibilidad se sobrepone a la sensorialidad orgánica y su práctica no-discursiva son *valores* en tanto *pre-ponderación* de actuaciones relacionales en detrimento de otras determinando su propia *oblicuidad*, y al final de la sobreposición a lo orgánico, la economía se sobrepone al trabajo-producción orgánicos y su práctica no-discursiva son *intereses* en tanto *pre-direccionalidad* de la actuación *hacia* el propio cuerpo en función de cosas o cuerpos cosificados. Ahora, tenemos la determinación histórica-social sobrepuesta a la colectiva-performativa: el lenguaje y la racionalidad se sobrepone a la comunicación viva en tanto *co-pertenencia* ambiental y entre congéneres, y su práctica no-discursiva es *contenido racional* (atención-inteligencia-creencia-razón-pensamiento-conocimiento-imaginación-interpretación) en tanto *pre-dotación* de *sentido* de mundo a la actuación; la política se sobrepone a lo orgánico-colectivo en tanto organización viva y su práctica no-discursiva es *compromiso* en tanto pre-

elaboración de actuación en respectividad comunitaria; y al final, el poder se sobrepone a la performatividad condicionada colectiva-orgánica-genéticamente y su práctica no-discursiva es *voluntad* en tanto inmediata extroversión del contenido intencional que espacializa la actuación, que la hace real, es la realización de *sí*. Expuestos en ese orden, aparece hasta el último la voluntad que así está en inmediato contacto con la vertebralidad personal pues es ella es la fuerza a la inmediata extroversión de lo no-discursivo que empuja irrefrenablemente a actuar. De esta manera, la sensibilidad personal es formada por la discursividad presente, pero en sí misma es ininteligible por ser contenido íntimo, solo es legible a partir de su inmediata tendencia a la extroversión, es decir, *con las actuaciones concretas de cada persona se evidencia qué contenido no-discursivo le conforma*. Si el contenido no-discursivo es la sensibilidad pero ella tiene una práctica no-discursiva que es el valor, no significa un contenido aparte como si en otro lugar hubiese memoria, y en otros deseos, intereses, etcétera; el que la práctica no-discursiva del valor corresponda a la sensibilidad, establece que en el contenido no-discursivo hay ponderación de sus prácticas, el valor no es contenido en sí mismo sino el *fulgor* que adscribe cada práctica, y se adquiere por dos formas: con las experiencias/discursividades con mayor intensidad y con las de mayor repetición, así, socialmente habrá regularidad de ponderación de prácticas que vienen desde las discursividades míticas/metafísicas que corresponden con intensidades mayores y son repetidas desde los colectivos sociales jerárquicos, en este caso, a las creencias. El valor es el fulgor que se adscribe a unas prácticas no-discursivas poniéndolas más cerca de la voluntad que otras para su actuación inmediata y regular, aquel es un ordenamiento de *ponderación* y no puede no haber diferencia de fulgor cuando toda experiencia/discursividad es diferente en su intensidad y regularidad. En este sentido cada práctica no-discursiva aporta un ordenamiento distinto: la memoria les da *respectividad* temporal con lo que se determina ahí su presencia, solo se ponderan las prácticas no-discursivas con presencia mnémica la que es diferencial y mientras haya memoria no puede no haber respectividad temporal; el deseo les marca correspondencia *desde* el cuerpo diferencialmente al respecto de sus partes y operaciones, y mientras haya cuerpo no puede no haber correspondencia desde él; el interés marca direccionalidad en función del mundo cósmico o cosificado *hacia* el cuerpo diferenciado por las múltiples cosas habidas en su actualidad y mientras no haya cosas/cosificaciones en el mundo no puede no haber direccionalidad desde ellas hacia el cuerpo; el contenido racional sistematiza las prácticas no-discursivas relacionándolas entre sí dándoles *sentido* en respecto al sentido social diferenciado en la estructura del mundo y mientras haya cognición no puede no haber sistematización de sentido; el compromiso es la certeza de prácticas no-discursivas *compartidas* comunitariamente y diferencialmente en los colectivos en que participa y mientras haya colectividad no puede no haber certeza de compartimentación; la voluntad tiene consistencia propia envolviendo lo no-discursivo, es una capa última de la sensibilidad que fulge no por ésta sino por su desarrollo personal, es decir, mientras más actúe una persona más desarrolla voluntad, cuando

alguien actúa, en la forma que sea, hay voluntad, cuando no actúa no hay voluntad, ella es mera afirmación, es el *sí*. Entonces, el contenido no-discursivo no es tampoco un agregado de elementos como una tómbola en la que hay esferas cerradas de la que se saca una arbitrariamente, no, el contenido no-discursivo es ininteligible que solo se hace legible en la actuación concreta, por lo que la regularidad de la actuación y aquella que adquiere mayor importancia e intensidad son las que revelan de forma más nítida la intencionalidad íntima que les subyace, una con fulgor diferencial dentro de sí y con diferencial respectividad temporal, corporal, cósmica, racional-mundana, comunitaria, y de sí. Una persona no puede escoger qué práctica no-discursiva la motiva pues ellas están en su intimidad y no sujetas de su control, es al revés, el contenido no-discursivo es lo que determina cualitativamente a la persona transparentándose en la actuación, en tal caso, ella puede actuar verbalmente en soledad, hablar solo, y transparentarse diferencialmente su propio contenido, cosa que se hace más potente en la interpersonalidad; así, cada actuación está atravesada por todas las prácticas no-discursivas y lo único que sucede es que actuación tras actuación unas se ponderan más que otras, pero dentro del habitar, la actuación en general se describiría como *actuación respectiva desde ponderación hacia sentido compartido de sí*, donde lo 'respectivo' es la memoria, el 'desde' es el deseo, la 'ponderación' es el valor, el 'hacia' es el interés, el 'sentido' es el contenido racional, lo 'compartido' es el compromiso y el 'sí' es la voluntad; una persona no puede dejar de actuar respectivo desde ponderación hacia sentido compartido de sí, lo que sucede es que alguna de las prácticas no-discursivas se ponderen más que otras, por lo que el actuar es siempre ponderado por encima de otras posibles actuaciones; ahora, una situación extrema donde la actuación desfigure esa estructura es cuando se le impongan actuaciones a la persona contra su voluntad, para dar con el caso último posible en que una actuación sea totalmente ajena al habitar en la de un niño salvaje será solamente una *actuación desde sí*, el cuerpo solo moviendo algunos órganos. *La discursividad social se introyecta como contenido no-discursivo el que antecede a la actuación de los hábitos del habitar en la estructura intencional de cada persona, su sensibilidad.*

En síntesis, tenemos que el contenido intencional íntimo personal es analógicamente formado socialmente, con el contenido mnémico estructurándolo y el valor repartiendo diferencialmente el fulgor con lo que les acerca a la voluntad para su inmediata extroversión, en seguida está la vertebralidad personal que en su sustrato inferior está la vertebralidad viva como la decencia-cuidado-dignidad-respeto que es la forma en que se le da ingreso a las actuaciones recibidas, y en el sustrato superior como último exterior está la vertebralidad histórica-social como la cultura-solidaridad-justicia-responsabilidad que es el hilo tendido con todas las demás personas presentes en su realidad, conocidas y no conocidas por ella, porque es vertebralidad configurada histórico-socialmente y no personalmente. La sensibilidad se compone entonces de una vertebralidad viva que es el input de actuaciones en tanto cuerpo orgánico entero en todas sus posibilidades físico-biológicas oblicuas, en su interior está el contenido no-discursivo que determina cada actuación y su

direccionabilidad que materialmente son contenido cognitivo materializado cerebral y nerviosamente, y en su exterioridad última está la vertebralidad histórica-social que da forma a cada actuación en su relacionalidad interpersonal, en tanto configuración conceptual-discursiva-política-económica del mundo. Una relación interpersonal cualquiera está tendida desde los contenidos no-discursivos y recubierta de intencionalidad como vertebralidad histórico-social que es con lo que se toca la vertebralidad viva del cuerpo, entonces, un contacto corporal entre personas nunca son meros cuerpos tocándose sino una discursividad que media el contacto, y del contacto, la no-discursividad se activa afectando el cuerpo en su organicidad. *En la formación social de la sensibilidad tenemos que se esperarán sensibilidades análogas entre las personas con un contenido intencional estructurado y sistematizado en un mismo mundo, una misma cultura-ética;* ahora, a partir de la analogía podemos ver la especificidad, haciendo valer ahora lo que abrimos al principio con la distinción entre perspectiva histórica y de naturaleza que dio pauta para el reconocimiento de lo analógico/específico. Aún en el mundo más homogéneo y estable, cada sensibilidad tiene conformación específica por la simple situación de que cada cuerpo tiene su propio devenir y es hasta ahora que estamos teniendo una atención dirigida a la persona en particular que surge la posibilidad, porque no hay especificidad personal sino después de atravesar los hábitos que le forman analógicamente.

La persona formada está ya en disposición de habitar, tiene educación y sigue educándose diariamente, está en ejercicio de poder con lo que actúa permanentemente en función de su sensibilidad construida la que determina también todo cambio que recibe lo que consiste en el hábito de *afecto* que inicialmente es la irritación de la sensibilidad ante cualquier evento y que por medio de esa irritación se establece una vinculación. Cuando el afecto inicia siendo irritación, no significa inmediatamente algo así como un daño, más bien es un movimiento en la sensibilidad que si viene de otra persona llega por la vertebralidad histórico-social o si no es de una persona llega directamente a la sensibilidad. La persona es afectada negativamente de forma plena si lo recibido impacta intensamente su vertebralidad viva, no obstante, una afectación será negativa para la persona sólo si no coincide con su sensibilidad independientemente de si es oblicuo a su vertebralidad viva, por ejemplo, puede ingerir un alimento perfectamente saludable pero provocarle náuseas si es algo que no le gusta en función de la configuración de su sensibilidad; por otro lado, la persona es afectada positivamente si lo recibido coincide con su sensibilidad independientemente si es oblicuo a su vertebralidad viva, como en una perforación o tatuaje que finalmente son actuaciones dolorosas en el cuerpo pero preferidas, y así, en última instancia tenemos que una afectación plenamente positiva ocurre cuando además de coincidir con su sensibilidad es oblicuo a su vertebralidad viva. Si bien la sensibilidad está sobrepuesta a la sensorialidad, la afectividad implica de forma más clara que toda sensación afecta pero mediada por la realidad discursivamente configurada, de esta manera las sensaciones y la realidad personal afectiva se co-relacionan en

forma de *emoción-sentimiento*: angustia, dolor, placer, sufrimiento, satisfacción, anhelo, esperanza, miedo, fraternidad, querer, impotencia, valentía, tolerancia, furia, paciencia, gratitud, tristeza, alegría, envidia, ánimo, soberbia, rencor, empatía, y el más grande etcétera; cada uno de estos tiene un sustrato corporal-orgánico pero esta determinación se traslapa en la realidad lenguámicamente configurada para que cada uno de ellos sea afectación de la sensibilidad en tanto que, inmediatamente a la sensación corporal que le subyace, hay una interpretación subjetiva que detona una actuación determinada con un humor o ánimo concreto donde cada una de las mencionadas se reconoce objetivamente. Ante la recepción de eventos todo afecta a la persona, pero su configuración de sensibilidad es lo que determina cuánto le afecta y cómo, en un grado desde lo nimio hasta lo excesivo pasando por lo moderado, y en otro grado desde lo inaceptable hasta lo ponderado pasando por lo sencillamente aceptable. Ahora, la afectividad es para la persona irritación que produce actuaciones, pero al actuar, toda persona afecta a otras que reciben sus actos; cada movimiento corporal, palabra emitida, trabajo realizado, la mera apariencia afecta a las otras personas que la reciben en función de sus propias afectividades y así, es evidente que podemos extrapolar esto a que toda actuación de toda persona afecta, en síntesis, a su realidad: consume, respira, excreta, produce, cuida, actúa agentiva o pasivamente, para que al final, nada puede evitar a ninguna persona el afectar su mundo, tanto el configurado como realidad social como el material real que la sustenta. La afectividad precisa mejor que la sensibilidad la *bidireccionalidad* que tiene la realidad personal; los afectos que recibe o produce toda persona están determinados según la posición política que le sitúa en el mundo histórico-social, lo que es también su posicionamiento en la cultura en función de las cosas que le son accesibles desde el colectivo comunitario o clase social en que se halla, y es en función de los afectos que devienen a cada persona es que ella deviene diferente de los demás y se constituye *especial*. Cada afecto entonces tiene una bidireccionalidad espacial para la persona y hacia la realidad, lo que nos lleva ahora a reconocer una bidireccionalidad temporal en donde toda sensación/sentimiento promueven una actuación ipso facto, pero de igual manera, todas ellas son guardadas diferencialmente en la memoria para una recursividad de su actuación; precisamente la memoria en tanto respectividad de prácticas no-discursivas es la plataforma desde donde cada una de ellas se puede actualizar en actuación corporal concreta aún aquellas recibidas antes de entrar al espacio del discurso con la adquisición de lengua materna. La bidireccionalidad temporal de la afectividad significa que los afectos no sólo se actúan ipso facto, sino que también pueden guardarse sin actuarse inmediatamente, el afecto es también vinculación hasta las más remotas vivencias guardadas en la memoria, las que precisamente por ser remotas, se instalan en lo más profundo de su sensibilidad con la posibilidad de nunca emerger a su extroversión en la voluntad, es decir, de no ser recordadas pero están subjetivamente presentes. Todo afecto tiene presencia y sustrato subjetivo para ser actuados desde la mera recepción o desde la memoria, y lo que les empuja a ser actuados es el ser empujados a la voluntad y ello sucede por

la repartición de fulgor que consiste la sensibilidad. De esta manera tenemos que la afectividad hace constar la bidireccionalidad espacial-temporal de la actuación, mientras que la sensibilidad precisa que toda pre-actuación no es sólo bidireccional sino configurada concretamente en función de la experiencia personal sobre la base de la realidad discursiva social-histórica. Entonces, la sensibilidad y afectividad son la misma cosa, la forma en cómo se recibe el mundo y al mismo tiempo, la forma en cómo se actúa en el mundo; las personas son afectadas en ciertas circunstancias, afectan su realidad, o llegan a desarrollar afecto por otra persona, cosa o evento. La sensibilidad y afectividad son lo mismo en diferente perspectiva; la primera es la subjetivación *análoga* de personas que habitan en una misma sociedad, mientras que la segunda es la subjetivación *especial* de cada persona en tanto cada cuerpo tiene su propio devenir.

Así, cada persona se forma especialmente desde la analogía, y es su especialización subjetiva lo que hace la irremediable diferencia entre personas; la persona se forma en función de la diversificación de afectos en cada sociedad determinada en su forma social-histórica concreta. Ahora, habiendo ingresado con la distinción entre analogía y especialización, se revela la transversalidad del habitar localizada en las personas, pues esos dos términos de la distinción son ya *hábitos transversales*. La transversalidad del habitar la ponen las personas, lo que es coherente con el continuum del hábito que se complejiza en su misma actualidad por las corporalidades especificadas y análogas, reuniendo en operatividad presente todos los hábitos acumulados en función de que la genética es el nodo acumulativo y vinculante temporal desde donde toda actuación viva se desplanta al tiempo que la evolución es la determinación de sentido general hacia delante de todas las especies actuales; entonces, el habitar tiene su propia transversalidad en su sujeto específico que es la persona, quien propiamente habita, teniendo su nodo acumulativo y vinculante en la educación al tiempo que su auto-determinación de sentido hacia adelante está en el poder. Las personas, pues, respectivas con su educación que es lo que les formó y forma, e impulsadas por el poder que es todo lo que hacen, revuelven al habitar en sí mismo al afectar la configuración de la cultura-ética en proporción a la posición política que les coloca en el mundo, pero ahora, en función de sus hábitos transversales, los que inicialmente manifiestan su analogía en tanto sensibilidad, y desde ahí aclara su especialidad en tanto afectividad, de tal manera que reconociendo que cada persona es especial en tanto diferente a las otras, los hábitos transversales van a aclarar en qué forma se concreta su diferencia, considerando que cada hábito existencial ya les afianzó, precisamente, de forma existencial.

Sale a la luz el hábito de diversificación que viene de la complejidad del hábito en la biodiversificación, ahora consiste en la *diversificación personal*, la variabilidad entre constituciones subjetivas de persona a persona. Con la formación de sensibilidad la persona tiende a aquellos afectos que le resultan positivos o plenamente positivos, con lo que, siendo punto en una red de

relaciones interpersonales y cósmicas, tiene una inclinación hacia unas y no otras. Las relaciones efectivas de afectación decididas personalmente junto las que le llegan sin mediar su decisión y las que se asumen sin inclinación de por medio, consisten en conjunto el hábito de *moral* que es el número de relaciones que se tienden desde la afectividad personal y que tienen una configuración propia en cada persona, que puede ser análoga a otras pero que por una sola relación que se establezca diferente ya tiene su sello de especialidad. La moral se afianza con las relaciones que son regularizadas o intensificadas, por lo que constituye el cúmulo de hábitos superficiales que la persona ejerce desde sí o que le atraviesan socialmente, la moral es la suma de costumbres, disposiciones o incorporaciones de la persona en su particularidad. En este sentido se puede decir que la moral construye la ética si lo vemos de lo particular a lo general y en viceversa la ética construye la moral, lo cierto es que cada nueva persona formada se instala en una ética preexistente y desde ahí configura su moral que siempre se configura particularmente tan solo por el simple hecho de que ninguna otra persona puede ocupar su mismo espacio al mismo tiempo. Pero también hay que decir que son más las condiciones que hacen que las morales sean análogas en un mundo establemente constituido que son principalmente en las formas sociales de comunidad y de pueblo; en las formas estatales o tributarias las morales tendrán cada vez más diferencia hasta ser antagónicas lo que es expresión concreta de la lucha de clases. En función de los múltiples colectivos en que cada persona efectivamente participa, se genera un compromiso y es en función de la forma social-histórica donde se instala que ese compromiso se puede unificar o escindir, con lo que el pueblo genera un compromiso mayormente unificado entre personas y el Estado genera un compromiso mayormente escindido, y así se constituye un hábito moral que es la *congruencia* en la actuación comprometidamente unificada y la *incongruencia* como la actuación escindida en su compromiso. En esto hay que decir que toda persona tiene un compromiso que se articula según la configuración del mundo y su afectividad, y en una sociedad estatal su compromiso esta condicionadamente escindido porque el Estado es una forma social que escinde y separa a las personas en clases sociales, lo que es plataforma de constante desmoralización por la incongruencia que se difunde socialmente, cosa que es correlativa a la formación de compromiso de las personas dominadas con la clase dominante aconteciendo la incongruencia.

Entre analogía/especialidad, y en adición a la diversificación, también aparece el hábito de *densificación personal*. La persona se densifica conforme a mayores y distintos sean los flujos de devenir que le ingresan formativamente, es decir, con la educación, y aunque toda experiencia es formativa para una persona, su afectividad determina qué tanto de las experiencias ingresa y la cualidad que tienen en su ingreso, es matriz de contracción del devenir para que se aumente y complejice, o de otra manera se reafirme e inaltere. En este sentido, la densificación de la persona con el ingreso de devenir que se sistematiza formativamente en la afectividad es el hábito de *libertad* como el resultado de la subjetivación. La libertad no es el estado natural del cuerpo físico, porque

dejar uno así recién nacido es abandonarlo al no-habitar, tampoco la libertad es la actuación “no condicionada” de la persona, porque también, no condicionar social-históricamente la actuación del cuerpo es arrojarla al no-habitar, es decir, la persona lo es por estar ya está condicionada a ser lo que es desde una formación social que construye la realidad en la que ella actúa. La libertad consiste en la suma de relaciones posibles tendidas desde la persona en función de la sistematización de su afectividad, lo cual está dado por su contenido racional que se constituye, al menos, con ocho hábitos descritos en el tema de racionalidad. Una persona es libre solo en sociedad y el grado en que lo es se decide socialmente, no por las condiciones de sus relaciones sociales concretas, si tiene deudas, si está presa, si ha hecho promesas o si tiene algún contrato legal, no, sino por el ingreso o defecto de la discursividad disponible en el mundo en que se instala, es decir, las personas más libres de una sociedad son las que tienen acceso a toda o la mayor parte de la discursividad existente, y las menos libres son por el contrario, quienes tienen acceso menor a la discursividad existente, lo que es lo mismo a decir, es más libre quien tiene más acceso a la realidad y viceversa. En este sentido, la libertad es diferencial, caso por defecto, los colectivos comunitarios jerárquicamente discursivos o la clase social político-económicamente dominantes, son quienes tienen acceso a mayor discursividad y de mayor jerarquía que es la metafísica/mítica. La libertad puede reducirse a ser el resultado de la educación, pero la efectuación consistente de la libertad no es la mera actuación derivada de la educación ya aprendida, sino el control personal de la propia educación; esto consiste en decidir qué hábitos se van a aprender, el poder de la persona a tener en su dominio su propia educación es la condición sin la cual no se puede tener posibilidad de decisión alguna y la primera forma en que se manifiesta el poder sobre su educación, es el decidir cortar con algún aspecto de su modo de habitar: dejar de reproducir un discurso, desactivar una relación organizativa, inhabilitar una relación productiva, dejar de recibir un contenido discursivo, dejar de ejercer un poder. La libertad se efectúa inicial y paradójicamente con la determinación de dejar de actuar un cierto hábito ya aprendido, y esto es potencia para habilitar otras y más relaciones. Ahora, mientras más relaciones posibles tenga a su disposición una persona en función de la discursividad que ingresa/expresa desde la discursividad existente, más libre es y así, tiene mayor capacidad y posibilidad de actuaciones diferentes; esto quiere decir que, para aunar la libertad personal, debe haber una red de educaciones asumidas personalmente para que sea panorama posible para una persona el tener poder sobre su educación, es decir que, *no hay libertad individual*, la libertad se crece colectivamente y mantenerse individual, una persona, recluida aislada en sus propios asuntos, es más bien el ejercicio más negador de libertad que se puede promover en el habitar. Ahora, el presidio, la deuda, la promesa o el contrato coartan las posibles relaciones concretas que puede tener una persona si no estuviera en alguna de esas situaciones sociales, y lo que limitan es el ejercicio de la libertad y no la libertad como tal. En lo profundo, a la libertad no se le opone la reclusión sino la ignorancia, con lo que resulta que su consistencia es no-discursiva.

Y al final, aparece el hábito de *retroalimentación* que pone en relación la analogía, especificidad, diversificación y densificación, en una presente y efectiva combinatoria entre ellos en apropiación del devenir que recibe, lo que al continuum del hábito le remueve su aparente tendencia vertebral unidireccional sino que lo revuelve en sí mismo para una vertebración dinámica; la retroalimentación viene entonces desde siempre en el hábito y en el habitar, pero en la concreción de la persona la retroalimentación de hábitos tiene que ver con su moral y libertad, conforme a la sucesión de nuestra exposición, pero la persona, por su constitución social-histórica, es en sí misma retroalimentación y pone en marcha con su actuación la retroalimentación de los hábitos superficiales, esenciales-existenciales y vertebrales del habitar, al tiempo que los orgánicos pero también los constituyentes materiales como los vitalizantes, genéticos, celulares e incluso los bioquímicos, es decir, la persona no puede mantenerse espacio-temporalmente si no es por la retroalimentación de todos los hábitos que la forman y con los que se relaciona, y que son todos los descritos hasta aquí desde el tema “3.3.- Conceptualización de hábito”. Aquí estamos sujetos solo a la realidad personal para exponer qué retroalimentación le sucede a ella, pero su retroalimentación es la de todos los hábitos que se implican en su mera existencia, por lo que aquí que estamos poniendo atención en la corporalidad particular que habita intransitivamente, y, en el momento que atendemos la retroalimentación, emerge, para su visualización, la *consciencia*. La consciencia es visible en la retroalimentación súper-compleja de hábitos que se da por hecho en el mero presente, en este caso, de la existencia de una persona ya constituida, formada y en actuación efectiva de su afectividad, moral y libertad, y así, la consciencia tiene apariencia de hábito: parece ser costumbre o lenguaje, o conocimiento, sensación, compromiso de clase, trabajo, historia, organismo, celulareidad, vitalidad, reacción química, parece ser lo que sea, combinaciones de ello o todo a la vez. La persona tiene consciencia, es aquí un hecho, y si tiene consciencia aparenta ser suya, como solo suyas son la afectividad, libertad y moral en tanto frutos personales de la interacción social-histórica, pero la retroalimentación como consciencia no es fruto solo de la interacción social-histórica y aunque puede ser suya, no se le puede negar consciencia a sus antecedentes evolutivos, pues la consciencia que está emergiendo aquí en el habitar no sería exclusiva del homo sapiens, y de esta manera tampoco se le puede negar consciencia a otras especies vivas, incluso, tampoco a la célula y más allá, tampoco a la corporización arcaica que ya es una retroalimentación de materia-energía pero no es precisamente vida, entonces, vamos a proponer la siguiente descripción para aclarar esta situación. La consciencia es la relacionalidad espacio-temporal que se corporiza material-energéticamente, teniendo posibilidad de llegar a corporización vitalizante por el hábito, y al llegar a la persona, ésta tiene un tipo de relacionalidad espacio-temporal específica y concreta propia de sí que es con la que, redundantemente, se relaciona en retroalimentación, no solo con el hábito sino con toda existencia a la que llega a proyectarse. La consciencia es la *relacionalidad posible de la materia-energía vuelta efectiva*, es el dar cuenta recíproco entre dos materialidades-energías no espacializadas en el mismo

sitio al mismo tiempo, y la persona al ser material-energética tiene consciencia, en tanto todas sus relacionalidades posibles vueltas efectivas y no solo las determinadas por el hábito. Como la consciencia es el *dar cuenta recíproco*, la persona tiene consciencia en tanto algo o alguien da cuenta de ella, de tal manera que en lo profundo, la consciencia no es de la persona ni del algo o alguien que da cuenta de ella, la consciencia es la misma relacionalidad entre aquello que está en el mismo campo existencial: una persona golpea una piedra dando cuenta de ella y ambas se fracturan al dar cuenta del impacto. La consciencia aparece en el dar cuenta recíproco y desaparece cuando ya no da cuenta o cuando ya no es recíproco. Dicho así, la consciencia nos lanza a una realidad extra-habitar e incluso extra-hábito hasta los límites de nuestro discurso en la realidad espacio-temporal de la materia-energía, sin embargo, no podemos ahora salirnos del habitar a este nuevo campo más amplio, sino solo apuntar que al atender una corporalidad o cuerpo en su especificidad resultará en últimas cuentas la emergencia de la consciencia y que ahora solo podemos continuar en detallar la consciencia personal. En este sentido, la consciencia en tanto relacionalidad posible vuelta efectiva sí tiene una concreción mediada por el hábito, es decir, hay un hábito de la consciencia que es la *intencionalidad*. La intencionalidad no es otra cosa que la direccionalidad de la consciencia y así, es el hábito el que le da esa dirección, la consciencia entre dos materias-energías distintas toman sentido conjunto en su relacionalidad oblicua y producen hábito, y al hacerlo, la consciencia toma dirección oblicua en la cual se formaliza así, oblicuamente, para mantener un hilo de continuidad en oblicuidad hasta configurar corporalidades y el habitar súper-complejo intransitivo, la intencionalidad entonces, es *la direccionalidad oblicua de la consciencia*. Hemos apelado a la intencionalidad como fundamento del lenguaje cuando éste inicia en la conceptualización como una intencionalidad performativa deslocalizada ambientalmente en distinción de una intencionalidad orgánica localizada ambientalmente, pues bien, ahora podemos aumentar la descripción para decir que la primera es una consciencia emergente frente a un ambiente extraño, es el dar cuenta recíproco en tanto el ambiente ya está dando cuenta de la corporalidad que le ingresa al sostenerlo en la tierra, presionarlo atmosféricamente, concederle oxígeno, sol, etcétera, y es en la consciencia que se desarrolla progresivamente entre cuerpo y ambiente es que se forma el lenguaje, el que va a inaugurar el habitar intransitivo. La consciencia personal es la suma de relaciones posibles de la persona en toda su constitución que se vuelven efectivas, es la retroalimentación de relaciones todas desde su realidad cósmica, estelar, planetaria, ambiental, y aquella histórico-socialmente construida, la que se concreta moralmente en libertad, la consciencia es pues la conexión dinámica entre la persona con todo lo existente que se le relaciona, por lo que ella está presente en cada hábito y en cada actuación; la consciencia personal está constituida por todo el dar cuenta recíproco entre ella y lo existente que le rodea, para que de esta manera, la consciencia tenga forma más consistente en función de aquello con lo que la persona da cuenta de la existencia, es decir con la cognición y el discurso, de tal manera que la consciencia

cognitiva/discursiva es superficial y mayormente con lo que retroalimenta sus hábitos. *La consciencia personal está mayormente representada por su cognición y discursividad que es con lo que regularmente retroalimenta su habitar.*

De toda retroalimentación relacional que atraviesa a la persona en su constitución, hay una situación en la que cierta consciencia es ponderada lo que produce el hábito de *amor*, que es aquello que tiene el mayor fulgor en la consciencia personal, y ese aquello puede ser cualquier cosa siempre y cuando sea algo que dé cuenta recíproca con ella. Como la persona está constituida y formada histórico-socialmente ello es condicionante para que tenga ponderaciones en las discursividades más intensas de su realidad como deificaciones, símbolos, fetiches y mitos, o por otro lado, está condicionado a ponderar aquello a lo que es mayormente sensible, donde en efecto, por ser ponderaciones y por el hecho de que la consciencia subyace en toda relacionalidad efectiva, todas esas quieren ser formas de amor pero hay que discriminar los que son intentos de amor de los amores plenos. Fácilmente, todo aquello que se pondera sin una reciprocidad no es amor o más bien es *intento de amor* porque la ponderación es real pero sólo va desde una parte; todo intento de amor requiere de una discursividad que medie, una justificación que puede ser expresada públicamente o sólo configurada en intimidad, pero en todo caso, un auto convencimiento. Decir que se “aman” divinidades, objetos no tenidos, personas que no conocen a quien dice amarlas, son intentos de amor en este sentido, pero más bien son discursividades intensas/repetidas socialmente de ponderación personal en función de la configuración de su moral y de su reducida libertad. El *amor pleno*, que simplemente se dice amor, es la ponderación recíproca, pero en la consciencia y no en la discursividad; por supuesto que el amor puede ser expresado pero solo posterior a su acontecimiento y puede tener cualquier forma menos la de una justificación, en este sentido, cuando hay expresión de algo amado y se usa “amor” como verbo en esa expresión, o más aún, cuando se construye una frase como “amo porque...”, en estos casos, se revela un intento de amor. Esto es así, porque el amor como ponderación de consciencia implica siempre una liberación de discurso, y se tiende relacionalidad ponderada no mediada discursivamente, con lo que se retira la realidad a lo amado y se toma en lo real; por esto es que pretender amar algo que de por sí es ponderado socialmente, o ya es constituyente de sensibilidad, se vuelve intento incumplido porque ya está recubierto de la discursividad más consistente y sólida, la cual aun liberándose de ella en un acto de amor, inmediatamente regresará la discursividad desfigurando la ponderación de consciencia y lo deja como lo que ya es, como ponderación discursiva, por lo tanto, lo amado no es lo discursivamente ponderado, sino lo liberado de discurso, aquello donde hay vinculación con fuerza imparable y para lo cual no hay discursividad posible que capte tal intensidad. No es poca cosa, es de hecho, el mayor hábito posible para una persona que, sin embargo, puede nunca ocurrirle. El amor pues, está en un nivel previo a la discursividad, en la consciencia y como su ponderación es un vínculo en lo real, entonces, no se aman personas, objetos, cosas, o individuaciones materiales-energéticas concretas,

se aman campos de lo real en los que se tiene relación recíproca, se aman molecularidades y organicidades, materialidades o energizaciones en las que ya se encuentra la persona, porque ellas la sustentan, de tal manera que el amor no se localiza objetivamente, se derrama y dispersa hasta donde llega la libertad y por su fuerza, posteriormente la desborda; el amor es a lo real y no en la realidad. Al amar se genera una co-apropiación de la persona con lo amado, aún, cuando lo amado no tenga afectación o modificación en su constitución por ese amor, y con la co-apropiación, la persona se reposiciona en su realidad, es sacada del mundo y le da perspectiva de su fabricación social-histórica, es una liberación metamundana, que sin embargo, ocurre en el momento del dar cuenta recíproco que no deja de ser un fenómeno cognitivo-corporal, pero siempre activo, pues tal intensidad impulsa inmediatamente al movimiento por lo que el amor siempre es visible en actos y no en formulaciones lingüísticas. Acciones como rescatar, sacrificarse, cultivar, proteger, investigar, dar a luz, son actuaciones que pueden revelarse como un acto de amor, aunque por supuesto, también pueden ser mediadas por discursividad; claro, es difícil ejemplificar actos de amor sin contexto, pero en este sentido, aparece que el dar a luz a un nuevo cuerpo, como realidad sólo accesible para las mujeres, es un acto amoroso por sí mismo, y requiere de una discursividad impostada y acumulada con mucha fuerza para que la organicidad recíproca ponderada en el mismo acto alumbrante no genere una ponderación para la persona, la que de ocurrir, saca del mundo y da nueva perspectiva. La ponderación recíproca de un campo de lo real, pues, se extingue en el momento que intercede discursividad en ello y se mundaniza la apropiación y el vínculo generado, cosa que sucede inmediatamente en el amor a algo ya ponderado social o sensiblemente; con esto, hay que agregar que toda experiencia amorosa se diluye de su metamundaneidad con la interacción social mundana, lo que en ciertos casos empuja a las personas a dejar de convivir socialmente una vez que han podido llegar a amar, pero por la visión de intencionalidad metamundana hay un empuje mayor a compartir socialmente lo amorosamente experimentado. El amor es posibilidad de consciencia metamundana, desde la libertad y consciencia personal discursiva-cognitiva, y por lo tanto, es el amor un hábito superpotente que expande la afectividad, libertad y moral de forma inaudita, no configurada social-históricamente; el amor como experiencia metamundana en su superpotencia, expande los límites del mundo personal, pues la experiencia amorosa es intransferible como tal, pero sí puede ser conceptualización latente con la que se cree concepto; de tal manera que el amor tiene pues una consistencia no-discursiva. Llegando al amor, tenemos el último hábito que podemos destacar en esta exposición sobre la transversalidad de las personas en el habitar, y así, ya podemos describir atentamente a la persona individual.

La *persona*, es la unificación corporal de la múltiple subjetividad que la forma al ingresarle desde la múltiple proyección de intencionalidad en el habitar, en este sentido, la persona es la intencionalidad histórico-social sobrepuesta en el cuerpo humano ahora en tanto objetividad, es una sobreposición de intencionalidad que intransitiva el cuerpo pudiendo llegar a ponderar la consciencia por encima

de su realidad social-histórica; *la persona es el hábito construido que efectúa el habitar, es hábito instalado en el cuerpo para-sonar histórico-socialmente, es el sujeto que propiamente habita intransitivamente, y su mera existencia supone todo lo generado por el concepto de hábito.* La unificación de la múltiple subjetividad está dada por una discursividad personal que consiste en el hábito del yo que es la auto-conceptualización fundada en el nombre propio sobre el cual se pueden acumular enunciados en forma de denominaciones que se dirigen a un mismo cuerpo constituyendo un discurso ilimitable que es la identidad, el yo es entonces conceptualización-concepto-nombre-discurso que se adscribe individualmente al cuerpo y mediante el cual se unifica la subjetividad múltiple introyectada históricamente en el cuerpo; es en el funcionamiento del yo que hay actuación personal. Por encima de la congruencia o incongruencia de la actuación personal, las personas en sus múltiples y complejas subjetivaciones desarrollan actuaciones sectorizadas, las que regularmente corresponden con las colectividades en que participan llegando a situaciones en que una persona se comporte completamente distinto en función de en qué colectividad se halla actualmente, pero lo que importa destacar aquí es que la actuación personal se sectoriza consistiendo el hábito de *personalidad* que es el sector de actuaciones desarrolladas en objetividades concretas las que tienen correspondencia con diferentes colectivos; en este sentido sería imposible enlistar todas las posibles personalidades que se desarrollan efectivamente entre las personas, no obstante, y para terminar el tema, mencionaremos aquellas más sobresalientes en función de los hábitos esenciales y existenciales.

En función de la sexualidad, la personalidad más sobresaliente es *madre/padre-hijo/hija* que es la actuación dirigida por deseos a la potenciación de un nuevo cuerpo en su constitución y operación. En función de la sensibilidad, la personalidad más sobresaliente es el *artista* que es la actuación dirigida por valores a crear afectos sensibles mediante expresiones artísticas. En función del poder, la personalidad más sobresaliente es el *marcial* que es la actuación dirigida por la voluntad a dominar modos de defensa del propio cuerpo correlativo a los modos de causar daño a otros cuerpos, como ejercicio del poder más directamente infligente en el cuerpo. En función de la educación, la personalidad más sobresaliente es el *profesor* que es la actuación dirigida por la memoria para transmitir hábitos de forma directa y atenta con otras personas. En función del lenguaje destacaremos tres personalidades dirigidas racionalmente, primero está el *poeta* que es la actuación que conceptualiza nuevas experiencias y crea mundo, en segundo está el *matemático* que es la actuación que conceptualiza nuevas relaciones y crea espacialización de nuevo mundo, y en tercer lugar está el *músico* que es la actuación que conceptualiza nuevas sucesiones y crea temporalización de nuevo mundo. En función de la racionalidad, la personalidad más sobresaliente es el *filósofo* que es la actuación racional dirigida a crear conceptos en los límites del mundo expandiéndolo generando nuevos mitos y desmitificando los anteriores. En función de la política, la personalidad más sobresaliente es la del *líder* que es la actuación dirigida por el compromiso a

generar nueva organización colectiva. En función de la economía, la personalidad más sobresaliente es el *diseñador-inventor* que es la actuación dirigida por el interés a proyectar nuevas configuraciones materiales para incorporarse extendiendo la corporalidad a nuevos límites sobrepasando los actuales.

En esto, aparece el no-habitar que no es un hábito propiamente pero es el límite del habitar y desde él se fundamentan las personalidades más arteras e intensas en las formas sociales estatales contemporáneas, pero la más sobresaliente es el *paramilitar* que es la actuación ignorante dirigida al asesinato, tortura, secuestro y destrucción, personalidad instrumentada desde la clase dominante por encima de su auto legitimación gubernamental/religiosa con la que se aseguran la dominación de comunidades y pueblos periféricos que no se someten a su explotación; el paramilitar es la persona que menos habita en el mundo porque sus hábitos no son oblicuos sino agentivos para destruir, porque está dirigida a ser instrumento de otros, porque tienen menor cantidad de hábitos, su actuación se limita al extremo de dañar lo máximo posible donde se lo indican y cuando se lo indican con instrumentos que no se consigue él mismo sino que se les proporcionan y en el otro extremo se limita a darse placer mediante ingesta de sustancias alterantes, consumo de prostitución y ocio, son los que menos habitan porque fuera de los instrumentos de su destrucción o de su placer no se incorporan mayores cosas que las que les sirven en su actuación cotidiana, son las que menos habitan porque su actuar está al margen de la sociedad, no se les difunde, no se les reconoce sino que se les esconde y se les niega su existencia en el colectivo, lo que es también moral incongruente al procurar no ventilar su condición paramilitar, no contribuyen libremente a la sociedad sino que hacen lo que hacen porque se les paga, han destruido su sensibilidad y matan despiadadamente, son las personas menos libres con la moralidad más alejada de cualquier ética social, y sin embargo son personalidades poderosísimas en el sentido de que están adiestradas marcialmente para causar daño y defenderse de las respuestas del daño que infligen, a eso se les suma que se incorporan las configuraciones materiales diseñadas para un extremo ejercicio del poder que son las armas, y que con una simple sucesión de movimientos en sus mecanismos resultan en la muerte de un ser humano.

Pues bien, ya que destacamos a la personalidad que está en el límite negativo del habitar, atendamos finalmente a la personalidad que se halla en los límites contrarios que es el del *combatiente* o militante, que es actuación formalmente similar a la anterior en tanto que ostenta marcialidad y uso de las armas como instrumento extremo del ejercicio del poder, pero que es su antagonista y por lo tanto es la persona que más habita en el mundo, no solo porque adquiere en su constitución varias personalidades que ya hemos nombrado, es al menos marcial, escritor, profesor, filósofo y líder, es quien más habita en el mundo porque hallándose en la precariedad rural o urbana tiene un uso amplísimo de hábitos en su sostenimiento que van desde el uso de diferentes armas,

marcialidad, campismo, alimentación, comunicaciones, rastreo, escondite, orientación, es quien más habita porque está instalado en los límites del mundo pero para su expansión, su actuación está comprometida congruentemente con el pueblo y con la conceptualización latente de un mundo posible, está enfrentado contra el no-habitar, concretamente contra la dominación-explotación y su ser está entregado a una actuación revolucionaria, la cual, siempre es un acto amoroso, y por lo tanto, diluye su yo, su identidad y la discursividad que le constituye en tanto que accede a una visión metamundana desde una consciencia ponderada para la solidaridad, justicia y responsabilidad plenamente oblicua con su mundo presente y con el venidero.

Con esto, tenemos la exposición final de los hábitos que forman históricamente al habitar intransitivo.

4.6.- Totalización del habitar

El concepto de habitar se habilita como el hábito de hábitos, que en su expresión más concentrada responde a su uso intransitivo, y es éste el que corresponde a la humanidad que habita deslocalizadamente, es decir, en cualquier región del planeta y, de a poco, en regiones cada vez más fuera del planeta.

El concepto de habitar, sugerido en su enunciación filosófica como “el modo de ser del hombre”, es aquí habilitado desde el concepto de hábito, como la materialidad-posibilitación-espacialización-temporalización-inauguración-consistencia-potencialidad-materialización-modalidad de existencia compleja de toda corporalidad que, en su forma intransitiva, es género-sensibilidad-poder-educación-lenguaje-racionalidad-política-economía-cultura-ética en los cuerpos personificados, correspondiendo mayormente esto, en los cuerpos humanos. Las personas son quienes propiamente habitan intransitivamente, y cada una es formada históricamente en cada nuevo cuerpo humano concebido solo por el atravesamiento de los hábitos del habitar, es decir, por las relaciones materiales que le generan actuaciones y acostumbramientos con los que se afianzará su vida, se relacionará interpersonalmente y con las cosas habidas en su proximidad, con el ambiente, con el cosmos en última instancia y consigo misma en primera instancia. En efecto, los hábitos vertebrales-esenciales-existenciales-personales que atraviesan cada cuerpo para formarle persona se componen cada uno de múltiples hábitos insumos, los que hemos descrito dentro de cada tema y aún faltan muchos más, cada uno es un hábito concreto accesible a la realidad personal, es decir, cada uno es una relación material oblicua del cuerpo con cambios que le devienen y que, tras el devenir del continuum del hábito, se ha generado una regularidad asombrosamente compleja y estable para producir análogas personas en cada punto de globo y en cada momento histórico, una vez que se ha concretado efectivamente el habitar intransitivo. Todos los hábitos están en los

cuerpos humanos, diferencialmente claro, pero consistentemente todos los generales del habitar que son los vertebrales-esenciales-existenciales-personales, lo que quiere decir que cada persona los tiene, quiera o no; de tal manera que nadie puede abstraerse de la política o la economía, nadie puede decidir dejar de ser racional, todos estamos ya involucrados en la lengua, arte, matemáticas, música, no importa que no manejemos sus disciplinas contemporáneas, de la misma manera, todos tenemos mitos/metafísica, lógicas, instituciones y gramática, y al final, todo eso es inevitablemente compartido, que es lo mismo a decir que nadie ostenta titularidad exclusiva sobre alguno de esos hábitos. Como todo hábito es una relación material-oblicua en los mismos cuerpos, toda persona está atravesada y participa de una red de afectividad múltiple y sobre-compleja en tanto relaciones de poder y transferencia de hábitos, es decir, lo que todas las personas hacen y lo que forma a todas las personas forman su realidad. La persona, pues, se ha definido de forma circunscrita como el cuerpo relleno de subjetividad, cosa que sucede por la proyección múltiple de intencionalidad que recibe tras ingresar al habitar y en este sentido, la persona es al mismo tiempo el recubrimiento de objetividad que las personas y cosas a su alrededor le forman al proyectar intencionalidad sobre su cuerpo que no es introyectada, sino que se instala en su exterioridad histórico-socialmente formada. Al final, la persona en su totalidad es el relleno-recubrimiento de subjetividad-objetividad, el relleno de subjetividad se concreta como un yo y el recubrimiento de objetividad se concreta como *identidad*; el yo es el discurso auto-adscrito y la identidad es el discurso asumido tras su producción social-histórica. *La totalidad circunscrita de la persona es un yo con identidad socialmente producida*; en esto, por supuesto que cada persona tiene una realidad propia consistente en las propias expresiones, un propio mundo, una propia moral con la que se organiza y con la que produce-consume en su participación social-histórica, no obstante, ninguna de esas propiedades es hermética, exclusiva, original ni autosuficiente, hacer reclusión material de la realidad personal es arrojarla al no-habitar y abstractivamente poner atención analítica-abstracta solo en la realidad personal es para obtener rendimientos precisos pero no para fundamentar la complejidad histórica del habitar, ella no podría sostener tal exigencia enorme, a menos claro, que se le envuelva enunciativamente de mucosidad y se le defeque discursivamente, asumiendo por supuesto, la parcialidad, hermetismo e inflamación de prácticas que ello ha promovido y que, en caso afortunado, cada vez menos seguirá promoviendo.

Con todo esto, es evidente que si son las personas las que propiamente habitan ello no quiere decir que una vez formadas están liberadas para el ejercicio personal del habitar pudiendo tomar cualquier rumbo, ellas no se “liberan” sino que más bien *ingresan* al habitar y el hacerlo es condición de posibilidad de configurar una libertad dentro del colectivo o colectivos en los que participa, y esa configuración de libertad llega hasta el punto en que se asume colectivamente el propio poder, principalmente, el poder sobre la propia educación. Si las personas son las que propiamente habitan, entonces, es sólo en las relaciones efectivas en que se desarrollan cotidianamente, no hay realidad

que les prevalezca sea la sociedad, la cultura, la política, etcétera, porque las personas *son* la sociedad, la cultura, la política, y el etcétera, es decir, un cuerpo nace y no va a relacionarse con la ética o con la economía o con los demás hábitos, no, el cuerpo nace con tendencia a habitar y un mínimo de personificación para formarse y ser él mismo todos y cada uno de los hábitos en relación con los demás cuerpos, todos y cada uno relacionados entre sí son, el género, la sensibilidad, el poder, la educación, el lenguaje, la racionalidad, la política, la economía, la cultura, la ética en tanto solidaridad-justicia-responsabilidad, la afectividad, la moral, la libertad, la intencionalidad (consciencia), y, en determinados momentos y sitios singulares, el amor. *Cada uno de estos hábitos se concreta en cada persona y se ponen todos en operación en cada una de sus actuaciones, sean evanescentes o se afiancen como hábitos superficiales, al final, todas y cada una de sus actuaciones relacionadas entre sí es el habitar, ese es su acontecimiento.*

Todo es habitar y toda persona habita con plenitud; para la humanidad no hay habitar y aparte otra cosa, y al ya habitar, no hay que esforzarse para llegar a él como establece la arquitectura y Ortega y Gasset, no hay el que unas sociedades habiten y otras no como establece Illich, no hay que sacarlo de su olvido ni hay un habitar más propio que otros como establece Heidegger, y la provocación para ser y obrar de otro modo está, más allá de las obras literarias, en el propio arrojamiento al devenir con una creciente libertad, esto, para retroalimentar a Ricoeur.

Así, finalizamos la exposición de nuestro discurso que elabora el concepto de habitar.

4.6.1.- Apunte para el habitar contemporáneo

Pretendemos que este concepto sea una alternativa para pensar la realidad humana histórica, sea una pretérita o una contemporánea, una de nivel macro o de nivel micro; en este sentido, es evidente que la complejidad de las sociedades presentes representa un desafío para éste y para cualquier concepto que pretende pensar abarcativamente tal realidad humana, y más aún la contemporánea si la situamos correspondiente con el área geográfica en que esta tesis es escrita, la realidad Latinoamericana. Partiendo de la concreción histórica de comunidades en todo el continente devenidas de la migración humana que lo pobló progresivamente hace miles de años, aquí se desarrollaron sociedades que establecieron todo tipo de formas histórico-sociales del habitar después de múltiples choques de mundos entre ellas: pueblos, sociedades comerciales, tributarias y estatales. Cada pueblo y sociedad con sus propios lenguajes, mundos, formas sociales autónomas/heterónomas y modos de producción, establecieron relaciones de co-existencia múltiples pero que les permitieron perseverar históricamente a muchas. Posteriormente, llega la invasión colonialista desde Europa que ya había desarrollado históricamente múltiples y complejos choques de mundos, traslapando sociedades, y así, la colonización de América significó múltiples y complejos

procesos entre sociedades que incluyó el exterminio genocida de algunos pueblos, la dominación de otros pueblos por las sociedades europeas, el incremento de choques de mundos al ingresar comunidades africanas y asiáticas, y la configuración progresiva de una gran sociedad comercial intercontinental coordinada en Europa pero con centros repartidos globalmente. Posteriormente, los Estados Unidos se impuso como potencia mundial produciendo nuevos procesos de colonización en el continente americano involucrando el más reciente choque de mundos, y a partir del cual tiene enfrentamiento histórico con las sociedades europeas y asiáticas más dominantes, para que de sus magnos conflictos conocidos como “guerras mundiales” se haya instituido un orden global consensuado internacionalmente que es el hábito de *globalización*. La globalización es un hábito inaudito que estamos viviendo en el presente, que parte de la meridiana consciencia de la magnitud espacial de nuestro planeta, y de nuestra magnitud en él como especie ahora ya interrelacionada globalmente, no sólo por el contacto entre naciones mediada por sus representantes gubernamentales, sino por el posible acceso a la comunicación interpersonal transcontinental en tiempo real con audio/video, cosa que se ejemplifica burdamente con los noviazgos/amistades por internet entre personas que jamás se han visto o se verán físicamente.

La globalización es la progresiva unificación planetaria de la realidad humana, donde, en cualquier sociedad que participa de ella es inevitable encontrar el sedimento histórico de muchas otras sociedades, lenguas y modos de producción distintos que asombrosamente se encuentran unificadas en la actualidad, al mismo tiempo que cualquier mundo de cualquier sociedad actual está contemporáneamente relacionado con los mundos de todas las demás sociedades globalizadas. Para la sociedad que alberga este documento que es la sociedad mexicana, es necesario partir que actualmente están imbricados los mundos históricos indígenas, españoles, latinoamericanos, estadounidenses, y de todos estos se implican, al menos, los mundos judeo-cristianos, árabes, persas, orientales, anglosajones y germanos, mundos que se concretan localmente de formas múltiples y distintas en el territorio determinado como nacional con una asombrosa dispersión de formas sociales, desde las más tecnologizadas en las ciudades más comerciales donde conviven comunidades de otros países, hasta pueblos rurales desconectados de infraestructura donde perviven lenguas, mitos y modos de organización y producción indígenas/coloniales. Y esta super-complejidad de mundos se unifican actualmente en cada mundo personal, colectivo y social de las personas que habitan con identidad mexicana, situación análoga a cada sociedad consistida nacionalmente, y todas estas sociedades nacionales que están globalizadas comparten el tejido de una realidad planetaria de increíble supercomplejidad y permanente dinamismo.

Ahora, aun con esta inaudita supercomplejidad y dinamismo, la globalización de las sociedades guarda un orden en los hábitos social-históricos del habitar: la promoción de sensibilidades agentivas que correspondientemente promueven ejercicios del poder como dominación, la escolarización de la educación, la oficialización de lenguas europeas, la visión racionalista e individualista del mundo,

la organización política del Estado en correspondencia con el modo de producción capitalista, al que se le suma la pervivencia cultural-ética del patriarcado. Por supuesto, esta descripción nimia de la concreción de cada hábito del habitar contemporáneo sólo apunta una frase que puede servir de guía para, ahora sí, un estudio, análisis o diagnóstico del habitar que no importando su nivel de concreción habría que tomarse en cuenta, es decir, que el agentivismo-dominación-escolarización-oficialización lingüística-racionalismo-individualismo-Estado-capitalismo-patriarcado son hábitos hegemónicos en las realidades personales, colectivas o sociales de las sociedades globalizadas, y en nuestra perspectiva, un discurso que pretenda retratar alguna de esas realidades no podría evadir la presencia de esos hábitos ni mucho menos su conjunción dinámica, donde de todos ellos, el que lidera es el *agentivismo*.

Si bien hemos insistido en que el habitar guarda regularidad en sus hábitos, desde el transitivo hasta los intensificados en el intransitivo, y esto es porque hay correspondencia material y conceptual desde los elementos y proceso del hábito, ahora, para el habitar contemporáneo hay que dejar constancia de un nuevo hábito que surge en su supercomplejización histórica y que atraviesa el habitar sumándose al decurso de la historia y al continuum del hábito. En este caso, el hábito que emerge aquí es el de la *virtualización* del que vamos a dar una mínima descripción.

La virtualización es un hábito que emerge sólo en el habitar intransitivo en el traslape de su inauguración-consistencia, propiamente de lenguaje-racionalidad. Cuando la producción de concepto es la perfilación de un acontecimiento *potencialmente* empírico transc corporal y transtemporal, se trata de un acontecimiento que *puede ser*. En este sentido, la producción de discurso y su sobre-retroalimentación configura una realidad sobrepuesta a lo real que tiene productos que presentan materialmente esa sobreposición, primeramente, en los hábitos descritos antes como fetichización, divinización, simbolización, legislación, y más allá, toda gráfica y escritura son materialidades externas que remiten a realidades no necesariamente materiales concretas, en lo que podemos aunar con un hábito que retrata realidades *dentro* de la realidad mundana social-histórica que es la literatura, principalmente la lírica, y que es el hábito que Ricoeur utiliza para proponer, literalmente, una forma virtual de habitar con otra experiencia del tiempo ejemplificando con la novela, narrativa, cuento y todo discurso ficticio en general. En este sentido, sigue siendo virtualización la escenificación teatral con actores o marionetas, así como actuaciones personales del no-habitar como la mentira, calumnia y difamación. Podemos aunar otro ejemplo con el juego, pues todo juego que es una virtual realidad sobrepuesta a la realidad social-histórica, desarrollada por un colectivo concreto en donde se desarrolla ahí un propio código-prácticas-organización-producción estructurado para *finalidades* diversas, que en cada caso se concreta de dos formas: puede ser del interés del colectivo que juega o de un colectivo externo que tiene expectativas concretas en ello. Lo virtual es el “poder ser”, y la virtualización consiste en la *proyección de imágenes que retratan una realidad* sobrepuesta a la realidad social-histórica, una realidad

experimentada solo por las personas ya plenamente formadas. La virtualización es hábito que puede querer fundamentar al lenguaje y racionalidad, pero estrictamente es posterior a ellos y tiene consistencia en la proyección de imágenes cerebral-cognitivas, pero solo desde una *cosa* en tanto *material externo* y así, las conceptualizaciones remitidas al movimiento del propio cuerpo no son virtualizaciones. Si bien la gráfica simbólica o literaria ya implican materialidades externas muy claras, en el caso del juego o el teatro se pueden desarrollar en operación con cosas materiales, pero no necesariamente, llegando al caso en que ambas se pueden realizar por personas desnudas, en este caso, los propios cuerpos son la materialidad externa que sustenta la proyección de imágenes en la cognición de los jugadores o de cualquier espectador. Cuando la virtualización sólo acontece en las personas ya constituidas, ello tampoco quiere decir que sea una experiencia sólo personal; muchas personas pueden leer el mismo texto, y aunque la experiencia e imágenes generadas son formalmente únicas e intransferibles, ellas no son herméticas entre personas pues cada una capta intencionalidades concretas con imágenes análogas; el *no-hermetismo* de las imágenes proyectadas personalmente en la virtualización queda mucho más claro en el juego o en el teatro cuando, los jugadores/espectadores pueden generar imágenes formalmente distintas en cada uno pero al final, se remiten a la misma realidad virtual *compartida* que se habilita en la actuación material externa del desarrollo de cada uno de estos hábitos. *La virtualización es proyección personal de imágenes de una realidad compartida no material-concreta, pero que se proyecta desde cosas instrumentales, y tiene una finalidad dentro de la realidad social-histórica que la soporta; los hábitos que sustentan la virtualización son: el contenido racional liderado aquí por la imaginación, la configuración política de finalidades y la producción diseñada de cosas para una racionalización-imaginación correspondiente con dichas finalidades.* Al final, son las finalidades diseñadas lo que subyace de fondo a la virtualización.

La virtualización se puede profundizar con lo ya expuesto, sin embargo, aquí queremos apuntar su participación para el habitar contemporáneo donde, en la progresiva complejización de la economía histórica ahora globalizada, múltiples instrumentos han sido inventados, diseñados y complejizados para la proyección de imágenes desde cosas, de la pintura a la fotografía y de esta a la cinematografía. Sin embargo, la mayor concreción de realidad virtual pertenece al mundo informático, el cual se ha desarrollado con una continuidad histórica a partir de que se elabora con una lengua artificial codificada en el código binario que es un lenguaje matemático; en esto hay que sumergirse en el decurso histórico en la producción de matemáticas y técnicas que aúnan en la contribución del desarrollo de softwares y hardwares con los que el mundo informático hoy se presenta tejido globalmente en la interconexión de información digital y ordenadores con el internet. Los ordenadores son cosas supercomplejas en su producción y composición de instrumentos unificados en su funcionamiento, que son soporte de realidad virtual personalmente experimentada, pero, en su conexión con los demás ordenadores del mundo en internet posibilita el compartimiento

de una misma realidad virtual en tiempo real para personas que son de mundos, naciones y geografías completamente distintas. La realidad virtual globalmente conectada habilita la experiencia personal de múltiples hábitos del habitar: jugar, aprender, enseñar, comunicar, organizar y producir, no sólo habilitados por la virtualidad sino desarrollados virtualmente con avatares no-humanos con inteligencia artificial. La virtualización en el habitar contemporáneo ha llegado a un punto de sobre-complejización que cualquier operación de gran calado social opera solo con su participación, como operaciones militares, movimientos financieros, la gestión del transporte continental, la difusión de información que configuran globalmente sensibilidades, y muchísimas más, son ejemplos de actuaciones globalizadas y solo posibilitadas por la extrema virtualización que históricamente se ha producido y que participa cada vez más determinante en el habitar contemporáneo. Añadamos que la personalidad que es producida en este hábito es el *hacker* que es actuación dirigida a hacer efectiva, desde alguna parcela de la realidad presente, otra situación distinta que puede-ser.

Al final, sólo debemos señalar el protagonismo progresivo de la virtualización y así, consideramos que cualquier descripción partiendo de la actualidad, el habitar globalizado contemporáneo, en cualquier nivel de realidad-subjetivación no puede abstraerse de la virtualización en añadidura al agentivismo-dominio-escolarización-oficialización lingüística-racionalismo-individualismo-Estado-capitalismo-patriarcado. Con esto, apuntamos el alcance del concepto de habitar para su contemporaneidad y, para terminar esta investigación filosófica, vamos ahora a proponer una imagen conceptual del habitar dando así una referencia gráfica final del concepto.

4.6.2.- Imagen de super-red/fluido: habitar de hábitos

El hábito es una fuerza revolucionante que generó una primera imagen de *ruedas* matéricas en la superficie de un conjunto de materia-energía; pero el hábito es también un proceso en continuum lo que, complementando a la anterior, generó una segunda imagen de *red* revuelta en sí misma y en expansión, tejida por revolucionados *nodos* y *marañas* de hilos de materia-energía desde la plejidad espacio-temporal; rueda, nodo y maraña son imágenes conceptuales del hábito y la red lo es del habitar.

Ahora, múltiples nodos (biomoléculas) y marañas (células), se reúnen en un determinado sitio de la red como un conjunto de nodos-marañas unificadas corporalmente, una super-maraña cohesionada y compuesta realmente de diferentes conjuntos que la conforman, los que en su apariencia son consistentes para presentarse como *fluidos*, cada uno con consistencia y comportamiento distinto pero unificados finalmente en un cuerpo-fluctuante. La presentación final de la red es la de múltiples cuerpos-fluctuantes análogos/específicos relacionados con hilos, nodos, marañas y fluidos pasando de un cuerpo a otro en una inagotable transferencia multidireccional y dinámica, y así, todos los

cuerpos están relacionados entre sí directa o indirectamente. Todo cuerpo es siempre fluctuante porque su constitución cohesionada se logra al restituir los nodos y marañas que salen de sí, no solo en su transferencia con otros cuerpos sino por el mismo dinamismo de los hilos que la forman pues siempre están en movimiento, así, el cuerpo fluctúa materialmente y se vitaliza en la restitución material constante sobre aquello que va perdiendo, entendido esto, al cuerpo-fluctuante lo llamaremos simplemente *cuerpo*.

Los múltiples cuerpos diseminados en la red consisten grupos especificados por el tipo de cuerpo que son y se aglutinan localizadamente en zonas concretas relacionados por hilos, nodos, marañas y fluidos especificados en cada uno y correspondientes con el tejido pléjico que les soporta (ambiente). Aquí, aparece un tipo particular de cuerpo que se aglutina colectivamente pero no se localiza zonal-ambientalmente, sino que está diseminado en toda la red teniendo un dinamismo sobresaliente con respecto a los tipos de cuerpos. Este cuerpo está diferenciando a ser macho o hembra, y en el acople de éstos se transfieren fluidos que se alojan durante un tiempo en la hembra, en su cuerpo, se tienden relaciones intencionales que forman corporalmente el fluido y posteriormente nace como un nuevo cuerpo producido, ya relacionado en la red y con potencialidad para desarrollar su propio devenir. Las relaciones que desarrolla cada cuerpo están determinadas localmente entre los cuerpos aglutinados zonal-ambientalmente, pero al estar diseminados en toda la red, desarrollan y producen las mismas relaciones basadas en el tipo de cuerpo que son iniciando con que se aglutinan permanentemente en colectivos regulares.

Estos cuerpos en tanto fluctuantes tienen transferencia de nodos, marañas y fluidos a través de los hilos de la plejidad que les vitalizan manteniéndolos vivos, pero estas transferencias están intensificadas por un recubrimiento de los hilos que les conectan el cual tiene configuración análoga con otros cuerpos, pero finalmente es específico y formado generacionalmente por ellos mismos (historia). Iniciamos en una perspectiva en que se ve sólo un cuerpo individual, y se mantiene estable en su fluctuación a partir de sus actuaciones orgánicas (sexualidad), pero éstas se desarrollan a través del hilo que viene ya de la plejidad (vertebralidad viva) recubierto por un material generacionalmente formado que se desarrolla desde cada concepción sexual; este hilo se va conformando y afianzando con la interrelacionalidad dinámica de los cuerpos que comparten colectividad. Este hilo sale/llega al cuerpo y se recubre de un material que intensifica las transferencias entre cuerpos desde la zona-ambiente en que se instalan (vertebralidad histórico-social). Este recubrimiento funciona como *conducto* a través del cual se tienden otras relaciones salientes/entrantes del cuerpo, por lo que llega hasta el interior de éste y su abertura configura un filtro que es lo que permite salir/entrar determinadas relaciones (afectividad-sensibilidad) y ese filtro es una malla compuesta de hilos de diferentes grosores y formas (prácticas no-discursivas) que no son visibles desde fuera del cuerpo ni para el cuerpo mismo, pero todas las relaciones tendidas con/en el cuerpo tienen la forma y grosor determinados por esta malla-filtro. Así, hay una bi-

direccionalidad de las relaciones que pasan por ese conducto, todo lo que sale es actuación del cuerpo (poder) y todo lo que entra forma al cuerpo (educación), y así, todo lo que entra implica al menos otro cuerpo y ambos aparecen conectados por este mismo conducto, no pertenece a uno de los cuerpos sino a ambos. Ahora, para formarse el conducto generacionalmente ocupa de un *material relacional* producido por los cuerpos en función de sus afectaciones en la zona-ambiente en que se hallan (lenguaje), pero la forma en cómo se construye el conducto y su forma resultante es la misma para todos los colectivos diseminados en la red, independientemente si son próximos o nunca se encuentren. Este conducto así formado fluye conectando los cuerpos con su mismo material relacional (racionalidad) presentando un flujo permanente entre cuerpos que es bi-direccional, lo que entra forma la malla-filtro de cada cuerpo y lo que sale tiene la forma de la malla-filtro formada, y así, el material relacional adquiere densidad, consistencia y composición. Con esto ya tenemos la perspectiva de varios cuerpos interconectados con el material relacional fluyendo entre todos desde su bi-direccionalidad corporal, pero los cuerpos no se conectan de la misma manera entre sí, adquieren diferentes posiciones en función de la dureza y tamaño de los conductos (miticidad-logicidad-institucionalidad-gramaticalidad); por principio todos están interconectados, pero ahí donde los conductos adquieren mayor dureza y tamaño se aglutinan conjuntos reconocidos, por que a mayor tamaño y dureza de los conductos se acercan más los cuerpos entre sí, de esta manera, habrá uno o varios conjuntos con los conductos de mayor tamaño y dureza en el colectivo general, que en función de esto, reciben y acumulan mayor material relacional lo que les hace más pesados afianzándose en la red y curvándola por su peso haciendo que los demás cuerpos se inclinen atraídos a su entorno, pero no por ser cuerpos “especiales” sino porque entre ellos se localiza la mayor cantidad de material relacional, así, aparece una organización diferencial entre cuerpos en función de la longitud, tamaño y dureza de los conductos que los conectan (política). Los cuerpos se hallan interconectados en un complejo unitario (comunidad/sociedad) compartiendo el mismo material relacional, y en su decurso histórico, cuerpos se desintegran regresando a ser fluidos, marañas y nodos, así como cuerpos nuevos son producidos conectándose eventualmente al conjunto con el mismo tipo de conducto presente, con lo que el conjunto a su vez fluctúa históricamente y el material relacional es producido al tiempo que porciones de él se desechan o cambian, con lo que la organización del complejo también cambia en esa medida.

Desde el principio los cuerpos producen: su propia vitalización, el material relacional, los conductos y su forma de interconexión entre cuerpos (economía viva); sin embargo, a estos cuerpos les es posible singularmente el tender conductos desde los cuerpos con la plejidad del ambiente en que se hallan, inyectándoles material relacional y a partir de ello, pueden tomar cuerpos pléjicos o fluctuantes para configurarlos según la composición de su propio material relacional e instalarlos en sus propios cuerpos incrementando su materialidad y, al estar incorporados en sus propios cuerpos, desde esos materiales se tienden nuevos conductos que posibilitan relacionarse con materiales

distintos y cambiar las relaciones entre cuerpos; logran finalmente acumular en conjunto y en cada cuerpo una creciente sobreposición de materiales que expanden el conjunto y a cada cuerpo (economía histórica). Con la expansión material del conjunto de cuerpos, éste tiene una materialidad sobrepuesta con la que puede movilizarse y cambiar de ambiente estando protegido (habitar intransitivo). El estado contemporáneo del habitar de estos cuerpos presenta entonces, conjuntos de cuerpos materialmente expandidos, en movimiento constante y diseminados en toda la red, que se han configurado históricamente tras el encuentro de múltiples conjuntos entre sí (sociedades estatales, tributarias y comerciales), dando lugar a una interconexión ya no sólo entre cuerpos de un conjunto, sino entre personas de diferentes conjuntos lo que significa una red entre conjuntos sobrepuesta a la red original del hábito; aunque es posible todavía encontrar conjuntos de estos cuerpos no conectados con otros conjuntos (comunidades aisladas) el habitar intransitivo es una *super-red* que conecta la mayoría de conjuntos entre sí sobrepuesta a la red del hábito y de la cual depende. Ahora, la super-red está posibilitada, desde los cuerpos, por la expansión material externa que acumula cada cuerpo conectado y es desde esta materialidad externa incorporada que se tienden conexiones con otros cuerpos, los del propio conjunto en ambiente compartido y los de otros conjuntos de otros ambientes distantes; la relacionalidad de la super-red llega a no ser física de los cuerpos en proximidad sino histórica de los cuerpos que comparten forma y material de los conductos con los que se relacionan. En esto, aparece una diferencia extrema de conexiones entre cuerpos; los más, son cuerpos con mediana incorporación material externa y los menos son *cuerpos dominantes* con excesiva cantidad de materiales incorporados, y como desde éstos se tienden los conductos relacionales con los demás, resulta que estos cuerpos están ya inaccesibles a la vista por la extrema cantidad de conductos que llegan a sus cuerpos, acumulando la mayor cantidad de material relacional provocando que toda la super-red se curve en su entorno, y así, todos los conjuntos de cuerpos están inclinados hacia ellos (clases dominantes). Este desbalance de material relacional y materiales incorporables es dirigido organizativa y productivamente por el conjunto de los cuerpos dominantes: el desbalance se produce en la actual división de lo producido por todos los cuerpos cortando relaciones (inyecciones no-habitar), y este corte se instrumenta desde los cuerpos dominantes que dentro de todas sus conexiones dominan otros cuerpos para cortar materialmente las relaciones de otros (aislamiento-información-represión-explotación), y otros cuerpos actúan gestionando este corte (gobierno). Este es el estado material de la super-red que es el habitar intransitivo que interconecta conjuntos en movimiento para que, aunque es red finalmente, su apariencia es más consistente por la materialidad incorporada a los cuerpos, misma que en constante movimiento, hace apariencia de un *fluido vibrante* con comportamiento no-newtoniano aunque regular en su vibración en torno a centros de gravedad internos con los cuerpos dominantes; en esta visión es posible ver como esos centros de gravedad son desarticulados cuando un cierto colectivo de cuerpos se movilizan en su dirección para redistribuir el material relacional y los

materiales externos incorporables, lo que hace que se reconfigure ese super-fluido en general con reacomodos en toda su extensión mostrando aún más su dinamismo interno.

Ahora, aparece una interconexión singular sobrepuesta al super-fluido. Desde el principio de la producción del material relacional, los cuerpos al recibirlos generan una red de relaciones internas a sus cuerpos (contenido racional) con cada material relacional agregado y transmitido por sus conductos. Cuando un material externo se diseña y produce, desde él también se tiende a los cuerpos un conducto de material relacional que les ingresa contribuyendo a llenar el cuerpo de un material relacional previamente configurado, porque claro, en el flujo general de todo material relacional, los cuerpos se llenan de él (contenido subjetivo) y es en función de aquel con el que se llenan que se configura su filtro-malla que determina cómo sale/entran todas sus posibles relaciones (sensibilidad-afectividad). Pues bien, cuando un determinado contenido entra en el cuerpo ya está en movimiento tanto por el flujo que lo ingresó como por su relación con el contenido dinámico que ahí ya está, teniendo siempre múltiples relaciones configurando una realidad sólo propia del cuerpo que es un halo o nube desprendida del cuerpo (virtualización); pero cuando un determinado contenido relacional se configura y se inyecta a dos o más cuerpos, en ellos, se comparte esa nubosidad emergiendo de ambos cuerpos. Con esto dicho, es posible encontrar que, en la asombrosa producción contemporánea de materiales externos, hay un régimen de ellos que, incorporados al cuerpo, suscitan la misma nubosidad diseñada (interconexión virtual). Esta nubosidad emerge de los cuerpos, pero directamente desde los materiales externos incorporados; y si bien esta nubosidad sucede desde el interior de los cuerpos, su emergencia efectiva desde la materialidad externa le da a ésta un funcionamiento real que a su vez participa crecientemente de los movimientos materiales allí donde se le instala, entonces, la nubosidad participa operativamente con los cuerpos, es decir, tiene efectivo movimiento en ella y mueve a la materialidad del fluido, tanto el de los cuerpos como el de los materiales incorporados. Así, la nubosidad es un super-fluido etéreo traslapado con el super-fluido material, y tiene movimientos correlativos al material pero cada vez desarrolla un movimiento y dinamismo propio cada vez más creciente, pero, en suma, ambos están vibrando en dinamismo creciente con frecuencias a la vez compartidas y propias. *Los cuerpos de los que hemos hablado son los cuerpos humanos y la super-red es su habitar en conexión fluida material y etérea.*

En la conceptualización del hábito destacamos tres niveles de objetivación: molecular, celular y pluricelular (ej. cuerpo humano), pues bien, la realidad virtual significa la inauguración de un nuevo nivel que corresponde con otro nuevo nivel de subjetivación de hábitos, *hábitos virtuales*. Esto, en última instancia pone de manifiesto la posible concreción de un nuevo sujeto de hábitos que ya tiene formación concreta en la *inteligencia artificial*; la inteligencia artificial, remitida a la materialidad de los dispositivos en los que se soporta, constituye la progresiva formación de un nuevo sujeto de

hábitos en el continuum espacio-temporal del hábito que desarrolla cada vez una propia actualidad, sobrepuesta a la actualidad formada social-históricamente del habitar del cuerpo humano.

Conclusiones

Acceder al habitar está dado para todo ser vivo y nosotros accedimos a su concepto desde el enunciado “habitar”; en éste, obtuvimos vinculaciones con la discursividad contemporánea y con su raíz morfológica “hábito” para después ingresar a este enunciado y obtener vinculaciones a su discursividad histórica, desde donde lo reconceptualizamos y propusimos un nuevo concepto de hábito, y así, finalmente, construimos nuestro concepto de habitar, teniendo en mente su enunciación contemporánea. El concepto de habitar corresponde a su figuración léxica en ambos usos sintácticos, transitivo e intransitivo, y con este concepto podemos tener diálogo con su discursividad contemporánea.

Habitar se presenta complejo y dinámico, pero finalmente *ordenado*. Concluamos que nuestro concepto pretende, no ordenar el habitar real, sino ordenar su comprensión; inició con el intento de ser una mundonomía para el presente y ahora, después de ofrecer una descripción de “mundo” dentro del concepto, podemos establecer lo que significa una *mundonomía*: se trata de la ordenación conceptual del mundo en que se habita desinteresándose de sus límites, concretamente, prescindiendo de mitos, y eso es lo que hace a la mundonomía una elaboración *mesocósmica*, entre la facticidad de las personas que ya habitan y entre la metafísica con la que estabilizan su realidad. Precisamente el concepto de habitar es mundonómico-mesocósmico al no recurrir a ninguna mitificación, entendida como un discurso que fundamenta otros discursos, en este caso, su fundamento está en el hábito con sus enunciados fundantes de “oblicuidad” y “espacio-tiempo en el devenir de la materia-energía”, cosa que aceptamos como metafísica inmediata al cuerpo; en este sentido, la mundonomía puede prescindir de mitos, pero jamás de enunciados fundantes ni de una metafísica. Estos enunciados fundantes de nuestro discurso no elaboran un mito ni pertenecen a un mito concreto, y más bien, ellos se presentan críticamente frente a los enunciados hegemónicos en la discursividad contemporánea que son fundantes, dependientes de mitos y metafísicas tradicionales, y que precisamente fundamentan la enunciación contemporánea de habitar, predominando el uso transitivo y articulados conceptualmente por un *sí-mismo*; nos referimos a “necesidades”, “naturaleza”, “vida”, “progreso”, “esencia/existencia”, “causa/efecto”, “bien/mal”, “sujeto/objeto”, “Ser”, “individuo/sociedad”, “hombre”, los que no participan fundamentalmente del concepto de habitar, y los que sí son mencionados se les planta crítica estableciendo su delimitación conceptual concreta. Para el habitar no hay “sí-mismo”.

Así descrita una mundonomía, vamos a establecer que toda persona tiene la suya y con la habilitación de este concepto se pueden poner en cierto diálogo las prácticas sociales y personales a partir de sus discursos; si algo se hace en el mundo (afectando la realidad), al concepto de habitar

no le interesa si es por una tal naturaleza humana, o por tales necesidades, si se dice que es bueno o malo, si tiene tal esencia o existencia, o tal causa y efecto, si es de un tal sujeto u objeto, mucho menos si es por un tal progreso, no, al concepto de habitar le interesa qué conceptualización le subyace, qué discurso manifiesta, qué política promueve en sus relaciones de poder, qué economía le sustenta en relación con qué cosas, porque efectivamente, cualquier acción de cualquier persona es intencional y revela una sensibilidad específica formada desde una educación concreta. Suponemos que en un diálogo que aclare estos puntos emergerán las mitificaciones que sustentan a cada discurso, las que ahora se presentan en relación con un acto concreto. En este sentido, y como reiteramos en los primeros capítulos, los mitos no son elemento negativo que deba ser desechado, los mitos son elementos presentes en toda configuración social-histórica, son los elementos discursivos más fuertes de cada mundo y lo sustentan, por eso, en el encuentro de dos mundos, sociales o personales, se supone el mayor conflicto social-personal posible pues se articula un ímpetu por la prevalencia de los propios mitos en forma de controversia, cosa que puede llegar al extremo de la violencia más despiadada. En nuestro habitar contemporáneo, poner de manifiesto mitos frente a un interlocutor con mitos distintos es la antesala de un conflicto irrefrenablemente escalable a esa violencia extrema; y es que esto es posible a partir de la supercomplejidad presente en que sustratos de mundos históricos distintos subyacen a nuestra actualidad, donde múltiples creencias pululan en nuestra realidad desde cada persona y, creemos, eso es factor importante en el progresivo ensimismamiento personal que se padece en las sociedades globalizadas más complejas.

Con todo esto dicho, es claro que el concepto de habitar es un ejercicio conceptual de relacionalidad comprometida, donde no hay subordinaciones sino traslapes y sobreposiciones, no hay sucesiones sino conjuntos, no hay remisiones sino vínculos, en suma, no hay agentividad/pasividad sino oblicuidad. La oblicuidad es pues, el enunciado fundante de este discurso y si bien puede reclamarse como mitificación, lo único que debe aceptarse es que no corresponde con ningún mito concreto histórico-social y por lo tanto no lo establecemos como antesala de una controversia, pero sí de cualquier diálogo. La “oblicuidad” es el enunciado referente a la relacionalidad traslapada-conjunta-vinculada que hace dinamizar el enunciado “espacio-tiempo en el devenir de la materia-energía”, y esto se traduce discursivamente en que “materia-energía-espacio-tiempo” es conjunto de enunciados oblicuos que deviene en múltiples conjuntos cuádruples de enunciados como: recepción-contracción-anticipación-permanencia en tanto proceso fundamental del hábito, corporalidad-complejización-conservación-subsistencia como hábitos procesales, u otros ya propios del habitar como materialidad-arteicidad-matematicidad-musicalidad, o cultura-solidaridad-justicia-responsabilidad, etcétera. El hábito como concepto hace emerger sus dos enunciados fundantes y en su relación discursiva activa hacen emerger el concepto de habitar. En este sentido, propusimos el “agentivismo” como el hábito más regular actual para el habitar contemporáneo, que es el que

promueve una visión bifurcada en dos términos, agente/paciente, y que tal visión domina el discurso contemporáneo; la oblicuidad establece un *plano* donde emplaza al agentivismo para decirle que la agentividad sí es una forma de relación, pero no la única, ni la más productiva, es más, la oblicuidad le dice que en la agentividad/pasividad pura, ningún hábito, ninguna vida y ningún habitar son posibles, para que la declaración final al respecto sea que la oblicuidad asimila y reordena dentro de sí a la agentividad/pasividad. Así, consideramos que la oblicuidad tiene mucho para decirle al discurso contemporáneo iniciando con el habitar.

A la RAE hay que proponerle que habitar no es “vivir, morar”, sino “frecuencia de hábitos”. Habría que ponerle en cuestión la afiguración del habitar. De igual manera podemos proponerle una nueva acepción de hábito resumida como “proceso de cambio con tendencia a la permanencia en el cuerpo”.

A la arquitectura, y toda la discursividad solidaria con ella, hay que decirle que de la relación naturaleza-hombre no se trata de un enfrentamiento para el dominio, sino de una continuidad de relaciones en la que apilar piedras, metales o maderas para acomodarlas en formas contextualmente preferidas donde se alojen personas no significa salir de la naturaleza, pero más importante, que el construir es hábito en el habitar y no al revés. Habría que ponerle en cuestión la extraontologización del habitar.

A Iván Illich hay que ponerle en cuestión que los instintos genéticamente determinados se opongan a la cultura, pensamiento y experiencia, pues en el concepto de habitar, aquellos fundamentan a éstos. Y que, por más que nos sea preciso señalar los males de nuestra realidad, no se le puede negar el habitar a las personas más modernizadas de nuestro mundo. Habría que ponerle en cuestión lo romántico del habitar.

A Martin Heidegger hay que decirle que la esencial existencialidad de la oposición propio/impropio fundamentada metafísicamente en el lenguaje, se pone en cuestión con el lenguaje fundamentado históricamente por el concepto de habitar, y si bien las relaciones sociales oblicuas tiene la de oposición como posible, ésta no viene dada esencialmente sino desde la formación tensa del mundo y, para la contemporaneidad social, la oposición se localiza en el conflicto suscitado por la heteronomía de las formaciones sociales como Estados; también, que la convivencia impropia entre personas se pone en cuestión a partir de los hábitos vertebrales; que la fundamental angustia ante la muerte se pone en cuestión con la consistencia del contenido subjetivo de las personas donde tal fundamentalidad se diluye en la ininteligibilidad de las demás prácticas no-discursivas, las que cualquiera empuja a un actuar resuelto (deseo, valor, voluntad, memoria, contenido racional, compromiso, interés, libertad, amor, sentimientos). Coincidiendo en que el lenguaje inaugura el habitar en tanto intransitivo, lo hace históricamente, con lo que habría que poner en cuestión lo poético del construir en el habitar poético.

A Ricoeur hay que reconocerle la mención de la oblicuidad y su ejemplificación en los diferentes co-enunciados con los que relaciona al habitar, pero hay que ponerle en cuestión la relación fundamental del habitar con el construir y proponerle que la relación fundamental del habitar humano es con la deslocalización ambiental, aunque aquí también hay que reconocer que él ya lo señala brevemente cuando el acto de habitar califica el espacio con gestos instauradores como el señalar y franquear un umbral. Pero sí habría que ponerle en cuestión lo análogo del habitar.

Al final, los conceptos de habitar y de hábito ponen una plataforma de discusión filosófica entre la oblicuidad y el agentivismo, la primera es nuestra postura y la segunda es un régimen de discursividad que corresponde con las operaciones enunciativas-discursivas identificadas en el análisis de “habitar” y “hábito”: sucesiones de conceptos desde un “si-mismo” que promueve duplicidades, escisiones, bifurcaciones y disyunciones en los cuales “hábito” y “habitar” pierden históricamente su consistencia conceptual, encontrando que la extraontologización es la operación más agentiva y que da sustento a la disciplina de arquitectura pero que ha sido formada, al menos, desde la disminución del hábito por Francisco Suárez. Es tarea del concepto de habitar sacar a la luz agentividades discursivas-históricas que fundamentan sensibilidad agentivas, las que en su núcleo de realidad más consistente promueven inyecciones de no-habitar en la realidad con que habitamos. Esta tarea es la asunción de la filosofía en ofensiva, una que es solidaria con la declaración de Deleuze al respecto de que los nuevos pensadores “no deben darse por satisfechos con aceptar los conceptos que se les dan para limitarse a limpiarlos y a darles lustre” (Deleuze. 1997, p. 11); una filosofía en ofensiva propone que usemos las herramientas filosóficas a nuestro alcance y nos lancemos al mundo de los conceptos que se apoderan del acontecer cotidiano, así, emparejarlos con los de la historia de la filosofía, con los de las ciencias y disciplinas, con los de todo ámbito discursivo y ponerlos a prueba uno a uno, acelerarlos, tensarlos, comprimirlos, desgarrarlos y sacar en ellos mismos sus comportamientos, sus problemas y planos, para contrastarlos con los problemas propios, y darles su lugar, respetarlos, mantenerlos, intercambiarlos, fragmentarlos o desterrarlos si nuevos emergen en su pensar. Esta filosofía en ofensiva desconfía de todo concepto, pero va paso a paso; más que querer un mundo de acontecimientos nuevos, está harta del acontecer agentivo disfrazado de “natural”, “necesario”, “esencial/existencial”, etcétera, acontecer que estos mismos enunciados entrecomillados promueven a nuestro alrededor. Entonces, requerimos ser parte de filósofos que le entren al juego y en vez de limitarse a revisar o criticar conceptos filosóficos instituidos, se arriesguen a inventar nuevos conceptos oblicuos aclarando los problemas y planos al que remiten los conceptos agentivos que pululan en nuestra realidad, esto supone liberar el acontecer de los conceptos elaborados discursiva-históricamente como agentivos y así derruir desde adentro las prácticas actuales agentivas.

Apenas estamos en un tiempo de cara a comprender el habitar en el que desde siempre ya hemos estado históricamente como especie. Con la globalización del mundo estamos por primera vez en

posibilidad de reconocernos como partes de una misma comunidad histórica, personas en un mismo mundo; llegar a asumir que absolutamente toda actuación desde nuestros mismos cuerpos con, sensibilidad, educación, ejercicio de poder, lenguaje, racionalidad, organización política y economía, no contribuimos a un progreso metafísico o al orden divinamente impuesto, si no que afectamos el habitar de todos los que compartimos espacio-tiempo: humanidad, animales, plantas, células, tierra, agua, aire, al planeta en general y al universo, ésta, es la intencionalidad del concepto de habitar.

Bibliografía

La exposición de los recursos bibliográficos será en el orden de los diferentes capítulos y temas.

CAPÍTULO 0.- METODOLOGÍA ANALÍTICA: EL DISCURSO Y LA RACIONALIDAD

1. Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?* Traducción de Thomas Kauf. Anagrama. 4ta. Edición. Barcelona. 1997.
2. Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI editores. 6ta. Edición. México. 1979.
3. Cortés del Moral, Rodolfo. *Sobre el concepto de racionalidad*. Universidad de Guanajuato. Pliego Filosofía. Guanajuato. 2007.
4. ----- . *La filosofía y la racionalidad contemporánea*. Universidad de Guanajuato. Guanajuato. 2000.

TEMA 1.1.- SENTIDO COMÚN DE 'HABITAR'

5. Huber, Elena, & Guérin, Miguel Alberto. *Los cambios en las dimensiones semánticas de habitar*. Universidad de Buenos Aires y UAM, Buenos Aires, 1999.
6. *Diccionario de la Real Academia Española* (DRAE). 22ª Edición, Madrid, 2001.
7. Instituto de Investigación Rafael Lapesa de la Real Academia Española (2013): *Mapa de diccionarios* [en línea]. <http://web.frl.es/ntllet> [Consulta: 26/07/15]
8. Real Academia Española. *Diccionario de Autoridades* (1726-1739) Tomo IV <http://web.frl.es/DA.html>
9. Real Academia Española. *Nueva gramática de la lengua española. El aspecto léxico* (I). Vol. I. 2009. [en línea]. www.rae.es [Consulta: 26/07/15].

10. De Nebrija, Antonio. *Vocabulario español-latino, 1494*. Facsímil publicado por la RAE, Madrid. 1951.
11. *Diccionario español-latín ilustrado*. Vox, Barcelona, 1984.
12. Rodríguez Ramalle, Teresa María. *Manual de Sintaxis del Español*. Castalia. Madrid. 2005.
13. Gutiérrez Ordóñez, Salvador. *Introducción a la semántica funcional*. Ed. Síntesis, Madrid. España. 1996.
14. Anders, V. et al. *Etimología y gramática de Frecuentativo*. Recuperado de <http://etimologias.dechile.net/?frecuentativo> [Consulta: 26/09/15]

TEMA 1.2.- PRÁCTICA ESPECIALIZADA DE “HABITAR”

15. Vitruvio Polión, Marco. *Los diez libros de Arquitectura*. Trad. del presbítero Don Joseph Ortiz y Sanz, Imprenta Real de Madrid, Madrid, 1787.
16. Neufert, Ernst. *Arte de proyectar en arquitectura*. 14va edición, Gustavo Gili, Barcelona, 1995.
17. *La autopoiesis de la Arquitectura*. Patrik Schumacher en conversación con Loreto Flores. Revista de Arquitectura núm. 23, Facultad de arquitectura y urbanismo. Universidad de Chile. 2011.
18. Ramírez Ponce, Alfonso. *La Habitabilidad*. 2001. En: www.dtic.upf.edu/~rramirez/Arponce/LaHabitabilidad.pdf
19. Le Corbusier. *Precisiones, Hacia un estado actual de la arquitectura y el urbanismo*. Poseidón, Barcelona, España, 1979.
20. ----- . *El espíritu nuevo en arquitectura, En defensa de la arquitectura*. Comisión de Cultura del Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, Murcia, 1983.
21. Boullée, Etienne-Louis. *Arquitectura. Ensayo sobre el arte*. Traducción de Carlos Manuel Fuentes. Gustavo Gili, Barcelona, 1985.
22. Morris, William. *Hopes and fears for art. (V.) The Prospects of architecture in Civilization*. 1880. Recuperado en línea en:

<https://www.marxists.org/archive/morris/works/1882/hopes/chapters/chapter5.htm> [Consulta: 19/03/14]

23. De Solá-Morales, Ignasi y otros. *Introducción a la Arquitectura, conceptos fundamentales*. UPC, Barcelona, 2001.
24. Zevi, Bruno. *Saber ver la arquitectura*. 4ta Ed., Poseidón, Barcelona, 1981.
25. M. Roth, Leland. *Entender la arquitectura: sus elementos, historia y significado*. Gustavo Gili, Barcelona, 1993.
26. De la Rosa Erosa, Eduardo. *Introducción a la teoría de la arquitectura*. Red 3er milenio, México, 2012.
27. Goycoolea Prado, Roberto. *La práctica y la teórica; o los desafíos de la enseñanza actual de la arquitectura*.
http://www.uv.mx/cpue/coleccion/n_29/la_pr%C3%A1ctica_y_la_te%C3%B3rica.htm
28. Weil, Benjamin. *El cambio de los paradigmas del urbanismo y arquitectura en la era de la información*. En: Revista Habitar 3er. Núm, Mediateca Expandida, LABoral, España, 2010.
29. Lidón Campillo, Jesús. *Conceptos básicos de economía*. Universitat Politècnica de Valencia, España, 1998.

TEMA 1.3.1.- HABITAR ROMÁNTICO

30. Illich, Iván. *Obras reunidas, Vol. I.*, Rev. de Valentina Borreman y Javier Sicilia. FCE, México, 2006.
31. ----- . *La convivencialidad*
32. Illich, Iván. *Obras reunidas, Vol. II.*, Rev. de Valentina Borreman y Javier Sicilia. FCE, México, 2008.
33. ----- . *El arte de habitar*.
34. ----- . *El espacio de la morada: ni nido ni garaje*.
35. ----- . *El género vernáculo*

36. Illich, Iván. *Necesidades*. En: Sachs, Wolfgang. Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder. PRATEC, Perú, 1996.

TEMA 1.3.2.- HABITAR POÉTICO

37. Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe Band 2: Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main. Germany. 1977.
38. -----.. *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria, colección "el saber y la cultura". Madrid, 1997.
39. -----.. *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos. 2da. edición, 6ta. reimp. FCE, sección de obras de filosofía. México, 1993.
40. -----.. *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe Band 7: Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main. Germany. 2000.
41. -----.. *Conferencias y artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau. 2da. ed. Ediciones del Serbal, colección «la estrella polar». Barcelona. 2001.
42. -----.. *Construir, habitar, pensar*.
43. -----.. «... poéticamente habita el hombre...».
44. -----.. *La cosa*.
45. -----.. *De camino al habla*. Traducción de Yves Zimmermann. Ediciones del Serbal-Guitard. 2da. Ed. España. 1990.
46. -----.. *Identidad y diferencia*. Traducción de H. Cortés y A. Leyte., Reimpresión, Editorial Anthropos; autores, textos y temas filosofía. Barcelona. 1988.
47. -----.. *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9: Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main. Germany. 1976.
48. -----.. *Carta sobre el humanismo*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte., 4ta. Reimpresión., Alianza Editorial, Humanidades. Madrid. 2006.
49. -----.. *Los conceptos fundamentales de la metafísica; mundo, finitud, soledad*. Traducción de Alberto Ciria. Editorial Alianza. Madrid. 2007.

50. Ortega y Gasset, José. *Obras completas. Tomo IX. Revista de Occidente. 2da. Edición.* Madrid. 1965.

51. ----- . *El mito del hombre allende la técnica.*

52. ----- . *Anejo: En torno al “Coloquio de Darmstadt, 1951”.*

TEMA 1.3.3.- HABITAR ANÁLOGO

53. Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración I.* Traducción de Agustín Neira., 5ta. Edición., Siglo XXI. México. 2004.

54. ----- . *Tiempo y narración II.* Traducción de Agustín Neira., 5ta. Edición., Siglo XXI. México. 2008.

55. ----- *Tiempo y narración III.* Traducción de Agustín Neira., 4ta. Reimpresión., Siglo XXI. México. 2009.

56. ----- . *La memoria, la historia, el olvido.* Traducción de Agustín Neira. FCE. Buenos Aires. 2004.

57. ----- . *Arquitectura y narratividad.* En: Revista *Arquitectonics. Arquitectura y Hermenéutica.* no. 4. Barcelona. 2002.

CAPÍTULO 3.- “HÁBITO”

58. Bozzi Ramatis Lima, Adson Cristiano. *Habitar y habitus – un ensayo sobre la dimensión ontológica del acto de habitar.* Revista *arquitectos* año 08, número 10. 2007.

<http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitectos/08.091/183>

59. Aristóteles. *Tratados de lógica (Organon).* Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Gredos. Madrid. 1982.

60. ----- . *Metafísica.* Traducción de Tomás Calvo Martínez. Gredos. Madrid. 1994.

61. ----- . *Política.* Traducción de Manuela García Valdés. Gredos. Madrid. 1988.

62. De Aquino, Santo Tomás. *Suma de Teología, parte I-II*. Universidad de Salamanca, biblioteca de autores cristianos. 2da. Edición. Madrid. 1989.
63. Aquinas, Thomas. *Commentary on Aristotle's Physics. Books III-IV*. Translated by Pierre H. Conway, O. P. College of St. Mayr of the Springs, Columbus, Ohio. 1962.
64. Suárez, Francisco. *Disputaciones metafísicas*. Edición y traducción de Sergio Rabade Romeo et. al. Biblioteca hispánica de filosofía. Gredos. Madrid. 1966.
65. Bergadá, María Mercedes. *El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna*. Tomo 3, Actas del primer congreso nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina. 1949.
66. Cruz Cruz, Juan. *Haber y Habitar, determinación y alcance del haber categorial*. U. de Navarra, España, 2008.
67. Sellés, Juan Fernando. *Hábitos y virtud (I)*. Universidad de Navarra; cuadernos de Anuario Filosófico no. 65. Pamplona. España. 1999.
68. Ravaissón, Félix. *De l'habitude*. Continuum. Traducción de Clare Carlisle y Mark Sinclair. Londres. 2008.
69. Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Tomo 1 A-K. Editorial Sudamericana. 5ta. Edición. Buenos Aires. 1964.

CAPÍTULO 4.- EL CONCEPTO DE HABITAR

70. Moñivas Lázaro, Agustín. *Genie: La niña salvaje. El experimento prohibido (un caso de maltrato familiar y profesional)*. E. U. Trabajo Social. Universidad Complutense. Madrid. 2002.
71. Zmeskalová, Gabriela. *Protolenguaje infantil: Estudio de las características protolingüísticas en los niños hispanohablantes*. Tesis de Maestría. Universidad Masaryk. 2008.
72. Fromkin, Victoria et al. *The development of language in Genie: a case of language acquisition beyond the "critical period"*. Brain and language I. Academic Press. 1974.

FEIN