

Cassiana L. Stephan

Estudiante de Posdoctorado en Filosofía de la Universidad Federal de Paraná (Brasil), en la línea de Ética y Política.

Notas sobre nuestra ambivalencia o sobre el animal que nos habita: intersecciones furtivas entre Foucault, Butler, Telles y Lispector

Notes on our ambivalence or on the animal that inhabits us: furtive intersections between Foucault, Butler, Telles and Lispector

Traducción de Andrés Leonardo Padilla Ramírez¹ y María Alejandra Vallejo Castro²
Revisión conceptual y de bibliografía disponible en español de Andrés Leonardo Padilla Ramírez

¹ Doctorando en Filosofía y Magíster en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad de la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Filósofo y Politólogo de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia).

² Antropóloga de la Universidad Externado de Colombia. Magíster en Historia de la Universidad de los Andes (Colombia).

Resumen

En este artículo presento algunas notas sobre mi investigación postdoctoral que parte de la problematización de las relaciones de sí consigo mismo, con los otros y con el mundo, a propósito de la experiencia de lo que he designado, desde mi doctorado, como amores medúsicos y amores narcisistas. A través de la noción foucaultiana de “espiritualidad” y de los conceptos butlerianos de “melancolía” y “ambivalencia”, recorro (de forma fragmentada y aún demasiado especulativa) al cuento Tigrela de Lygia Fagundes Telles, y a la novela *A paixão segundo G.H.* de Clarice Lispector, para indicar la ambivalencia psí-

quica y social del yo en lo que se refiere a la tensión entre los afectos –amor y odio– y a la tensión entre los procesos de identificación y desidentificación de sí en relación con la humanidad y la animalidad. En otras palabras, a partir de Telles y Lispector, busco señalar la ambivalencia de los afectos respecto a la animalidad que atraviesa y nos constituye como humanas. En el presente ensayo introduzco, en primer lugar, los conceptos nodulares de mi investigación para indicar, a continuación, de qué manera pueden operar en el contexto de la interpretación de las mencionadas obras de Telles y Lispector.

Palabras clave: melancolía, espiritualidad, ambivalencia, animalidad, feminidad.

Abstract

This article presents some notes about my post-doctoral research, which starts from the problematization of the bounds of the self with itself, with others and with the world in relation to the experience of medusic and narcissistic loves. Through the Foucauldian notion of “spirituality” and the Butlerian concepts of “melancholy” and “ambivalence”, the research turns to the short story “Tigrela” by Lygia Fagundes Telles, and to the novel *A paixão segundo G.H.* by Clarice Lispector. Thereby, I try to indicate psychic and social ambivalence of the self with regard to the tension

between affections – love and hate –, and to the tension between the processes of identification and dis-identification of the self in relation to the criteria for defining humanity and animality. In other words, based on Telles and Lispector, I seek to point out the ambivalence of affections regarding the animality that crosses and constitutes our humanity. In this essay, I first introduce the nodular concepts of my research; then, I try to show how they are operated in the context of the interpretation of the works by Telles and Lispector.

Keywords: melancholy, spirituality, ambivalence, animality, femininity.

1. Sobre los conceptos que nos mueven: una breve presentación

1.1. Espiritualidad

El planteamiento filosófico de la actualidad propuesto por Hadot y Foucault se vincula al horizonte conceptual de lo que este último designó como “espiritualidad”, desviándose de la concepción filosófica moderna mayoritaria, que entendía el pensamiento como una instancia responsable de fundar el método capaz de asegurar la adquisición del conocimiento por parte de un sujeto previamente determinado como sustancia racional. Frente a esa noción de filosofía, la espiritualidad, cuya tradición se remonta a las filosofías de la antigüedad grecorromana, se pregunta por el precio ético y político que el sujeto debe pagar para acceder a la verdad (Foucault, 2009, p. 33). Así, la analítica del presente propuesta por Hadot y Foucault se inscribe en el horizonte de un mismo marco conceptual, distinguiéndose, sin embargo, por la forma en que ambos autores entienden el proceso de transformación de sí en relación consigo mismo, con los demás y con el mundo. Más concretamente, las distinciones analíticas entre Hadot y Foucault se refieren a la forma en que ambos pensadores entienden la experiencia del acceso del sujeto a la verdad, y al sentido y alcance de la modificación ético-política de sí y de los otros.

De acuerdo con Foucault (2009), en el caso de la espiritualidad “[L]a verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste. Puesto que el sujeto, tal como es, no es capaz de verdad” (p. 33). La referida transformación del sujeto exigida en el ejercicio de la espiritualidad corresponde a “la forma de un movimiento que arranca al sujeto de su *estatus* y su condición actual” (p. 34). La actualidad perteneciente a la condición de la que el sujeto es arrancado no concierne a la experiencia del tiempo presente, porque ésta se realiza por la experiencia del acto de transformación. De este modo, tal vez podamos afirmar que el sujeto es arrancado, a través de su dedicación al movimiento de modificación de sí, de esa condición actual de inercia que, al aprisionarlo en la fijeza del pasado y la expectativa del futuro, le impide vivir el presente. Según Foucault, históricamente existen dos movimientos que buscan liberar al sí mismo del estancamiento ético-político y que pretenden, por tanto, posibilitar su acceso a la verdad. Se trata del movimiento ascensional y del movimiento ascético, que también pueden llamarse, en referencia a las filosofías greco-romanas, *eros* y *áskesis*:

(...) (movimiento de ascensión del sujeto mismo; movimiento por el cual, al contrario, la verdad llega a él y lo ilumina). Llamemos a ese movimiento, también en este caso de manera muy convencional, y vaya en uno u otro sentido, movimiento del eros (amor). Hay además otra gran forma por la cual el sujeto puede y debe transformarse para poder tener acceso a la verdad: es un trabajo. Es un trabajo de sí sobre sí mismo, una elaboración de sí sobre sí mismo, una transformación progresiva de sí mismo de la que uno es responsable, en una prolongada labor que es la de la ascesis (*askesis*). Eros y *askesis* son, creo, las dos grandes formas mediante las cuales se concibieron, en la espiritualidad occidental, las modalidades que posibilitaban al sujeto transformarse para llegar a ser por fin sujeto capaz de verdad. (Foucault, 2009, p. 34)

En efecto, la espiritualidad del amor no sólo está vinculada al movimiento ascensional del eros, pues la *áskesis* se constituye también como un movimiento guiado por el esfuerzo de transformar afectivamente la relación consigo mismo, con los demás y con el mundo. En ambos casos, a través del amor el sí mismo transforma su propio *êthos* y se vuelve capaz de interferir políticamente en el cosmos. En otras palabras, el propósito de Foucault cuando utiliza el término “eros” para denotar el movimiento ascendente de sí hacia el presente no es desconectar el amor de la *áskesis* para vincularlo exclusivamente a la experiencia del ascenso. Foucault nos muestra que el eros y la *áskesis* corresponden a dos formas distintas de experimentar el amor como un movimiento que entrelaza el sí mismo, los otros y el mundo y, por tanto, a dos formas diferentes de experimentar el presente.

A partir de esto, tal vez podamos afirmar que el movimiento del eros se remonta principalmente a la tradición socrático-platónica de los ejercicios filosóficos, para la cual el amor de sí por sí mismo, por los demás y por el mundo se fundaría en el amor original por lo Divino. La ascensión del sí mismo en relación con la Verdadera Belleza revela la verdad relativa a la esencialidad de la identificación entre la razón humana y la razón divina, de tal manera que fundamenta el flujo erótico que, bajo la lógica narcisista del espejo, reúne al yo, al otro y al mundo. El movimiento del eros parece establecerse y descansar en el narcisismo que articula la reciprocidad del amor a la simetría esencial entre los amantes. Éstos buscan en sí mismos el reflejo de la belleza divina, o mejor dicho, el deseo de amar sería suscitado por la divinidad que puede reflejar el yo a través de la mirada del otro que le sirve de espejo y que, como tal, le revela la perfección, la plenitud y la eternidad de la unión entre el alma humana y la divina. Como explica Jean-Pierre Vernant (2011), cada uno “sirve al otro de espejo donde, en el ojo de quien se enfrenta a él, es el reflejo redoblado de sí mismo el que se percibe y se persigue en el deseo” (p. 160).

A diferencia del *eros* socrático-platónico, el movimiento de la *áskesis* parece referirse principalmente a la cultura de sí, vigente en las filosofías del período helenístico-romano. Según Foucault, la *áskesis* cínica, estoica y epicúrea son formas de amor que rompen con el carácter del movimiento del *eros* establecido por la tradición socrático-platónica, porque el trabajo ascético de sí mismo para consigo no se articula a la práctica del amor estructurado en la triangulación unitiva, que conecta el sí mismo con el otro en virtud del deseo incondicional de lo divino, y porque la ascesis no se delinea como un movimiento trascendental circular. A partir de las interpretaciones que Foucault (2009) dedica al cuidado de sí estoico, entendemos que la *áskesis* es el “movimiento mediante el cual, sin perder jamás de vista este mundo, ni a nosotros mismos que estamos en él, ni lo que somos en su interior, nos [es lícito] captar este mundo en su globalidad” (p. 274). Tal vez podamos afirmar que el amor experimentado ascéticamente incita y es incitado por la verdad relativa a la pluralidad del mundo constituido por cuerpos peculiarmente calificados que, al mismo tiempo, manifiestan y establecen entre sí continuidades y rupturas identitarias (Simplicio citado por Long & Sedley, 2003, p. 173). El acceso a la verdad acerca de la pluralidad del cosmos no depende de la contemplación de lo divino a través de la mirada del amante que lo refleja, sino de la multiplicación de las interacciones sociales mediante el ejercicio de la crítica en relación con los valores imperantes que inciden sobre sí, sobre los otros y sobre el mundo. Como muestra Foucault (2009), se trata de una “crítica, por lo tanto, de esta primera infancia y de las condiciones en que se desenvuelve. Crítica, también, del medio familiar (...). Por último, en tercer lugar, toda la crítica de la formación pedagógica, la de los maestros” (p. 107).

La espiritualidad ascética del amor no corresponde a la lógica narcisista del espejo, ya que el otro con el cual el sí mismo se relaciona críticamente no manifiesta la esencialidad de la identificación entre la razón humana y la divina, sino que representa, a partir de su compleja disposición, una diversidad de cualidades que al mismo tiempo lo distancian y lo acercan a sí. Al enfrentarse, y cuidadosamente entrecruzarse, con las diferencias del otro, el sí mismo dedicado a la ascesis transgrede sus propios límites, de modo que se convierte en lo que hasta entonces no había sido en el mundo (Foucault, 2009, p. 108). En el caso de la *áskesis*, la reciprocidad del amor reposa sobre la mutua posibilidad de la diferencia entre el sí mismo y el otro, en vez de vincularse, como en el ámbito del *eros*, a la mutua posibilidad de la fusión con el Otro. Esto no quiere decir que la peculiaridad del otro con el cual el sí mismo se relaciona excluya la experiencia de la igualdad. En efecto, ella se hace tanto por la vivencia de las cualidades que a veces identifican al sí y a los otros, como por la percepción de que el mundo es común y plural porque está compartido entre y por cuerpos igualmente peculiares (Plutarco citado por Long & Sedley, 2003, p. 179). De ese modo, nos explica Foucault (2008), el movimiento de la *áskesis* se situó en el centro del cui-

dado de sí helenístico-romano que se constituyó como “una práctica social que generó relaciones interindividuales, intercambios y comunicaciones y, a veces, incluso instituciones; ha dado lugar, finalmente, a cierto modo de conocimiento y a la elaboración de un saber” (p. 51).

La diferencia entre la experiencia del tiempo presente en lo que se refiere a los ejercicios espirituales y la estética de la existencia se articula a la manera en que Hadot y Foucault aproximan y distancian el estoicismo del platonismo. La influencia del platonismo sobre la lectura que Hadot hace acerca del estoicismo desemboca en la caracterización ascensional de la espiritualidad del amor, mientras que la valoración interpretativa, por parte de Foucault, del anti-platonismo ligado a las filosofías del período helenístico-romano (sobre todo al estoicismo) desemboca en el carácter ascético de la espiritualidad del amor (Hadot, 2008). A partir de la espiritualidad ascensional y la espiritualidad ascética, Hadot y Foucault nos muestran que la experiencia del presente depende de la transformación ética del sí mismo y de su intervención política en el mundo. En el caso de Hadot, el movimiento hacia el presente tiene una dimensión utópica, ya que el presente se refiere al efecto que sigue al acto amoroso capaz de conectar al sí mismo y al otro hacia lo divino. En este sentido, el presente emerge como el instante excepcional que ofrece a los amantes la experiencia de la Belleza originaria, que fundamenta y justifica tanto la condición de la realidad que nos rodea como nuestro compromiso para con ella. Por otra parte, según Foucault, el presente corresponde al efecto que resulta del deseo de amar la peculiaridad de sí mismo y del otro en el mundo que, paradójicamente, abarca las continuidades y las rupturas identitarias. Para Foucault, el movimiento hacia el presente tiene un carácter ascético y un aporte ficticio, porque el presente se presenta a los amantes como el instante en el que la belleza que los une, a uno y a otro y a ambos al mundo, se fabrica, así como por ficción.

Hadot y Foucault nos permiten percibir la dimensión individual y social de la experiencia del tiempo presente, ya que esta depende del modo en que el sí mismo se mueve en relación consigo mismo, con los demás y con el mundo. Esto significa que el presente es vivido en la medida en que el amor es ejercitado: por un lado, Hadot estructura la relación entre el sí mismo y los otros en el narcisismo erótico de la tradición platónica; por otro lado, Foucault propone una configuración ascética del amor, que no parece estar ligada a los reflejos del espejo de Narciso. Foucault (2010) explica que, desde la antigüedad arcaica, el espejo y el cadáver fueron los responsables de enseñarnos “que nuestro cuerpo no es una pura utopía” (p. 17). Ciertamente, el espejo al que se refiere Foucault no es el mismo que utiliza Hadot: en lugar de utilizar el espejo de Narciso, Foucault parece utilizar la máscara de Medusa, que muestra a quien se enfrenta a ella la finitud de la vida del cuerpo, que fugazmente se convierte en cadáver. Como explica Vernant

(2011), “en la máscara de Medusa, como en un espejo de doble fondo, se superponen e interfieren la extraña belleza del rostro femenino, resplandeciente de seducción, y la horrible fascinación de la muerte” (p. 129).

La diferencia entre Hadot y Foucault en cuanto a la configuración de los vínculos amorosos, ya sean utópicamente narcisistas o ficcionalmente medúsicos, nos lleva a cuestionar cómo podemos entender la relación entre la constitución del sí mismo y la confrontación de la muerte en el mundo. Así, podemos decir que el enigma del tiempo presente pone en cuestión la dimensión melancólica de la espiritualidad, cuyo carácter vacila entre el amor de tipo narcisista, que confronta a la muerte a través de la concepción trascendental de la inmortalidad y la eternidad, y el amor de tipo medúsico, que enfrenta a la muerte a través de la afirmación de la precariedad de la vida de sí mismo, del otro y del mundo.

1.2. Narciso X Medusa

La muerte es una aporía antigua o, como dice Sarah Kofman (1983), “la aporía más temida” (p. 73). Apaciguar la utopía que idealiza el presente –impidiéndonos vivirlo en su carácter de ficción– es reunir de manera diferente tres elementos que siempre han formado parte de la existencia y sin los cuales no podríamos experimentar la relación con nosotros mismos y con el otro. Movilizar el amor, el espejo y la muerte para reaccionar ante la utopía, cuya tradición nos ata a la idealidad del tiempo presente, que está tangencialmente ligada a la nostalgia de un pasado olvidado y a la esperanza en un futuro *post-mortem*, es constituir o reconstituir la dimensión contra-utópica de la espiritualidad ascética, entendida por Foucault (2009) como un trabajo de elaboración de sí sobre sí mismo (p. 34).

Por lo tanto, parece que para vivir el presente como el instante finito que emana de la finitud misma de la vida –para vivirlo efectivamente, practicándolo desde la transformación de sí y desde la intervención circunstancial en este mundo– necesitamos un amor distinto al tradicionalmente fundado en el Eros masculino y en el espejo de Narciso. Para Vernant, Narciso representa al hombre que se habría tomado el amor platónico al pie de la letra, ya que “fascinado por su propia imagen, enamorado de su fantasma, Narciso deja de existir; se marchita o desaparece, engullido por el simulacro ilusorio que proyectaba de sí mismo sobre la superficie transparente de la fuente en la que se observaba” (Frontsi-Ducroux & Vernant, 1997, p. 254).

Por eso, antes de que seamos engullidos por el deseo de inmortalidad que hace del otro un simple doble o un simple reflejo de sí mismo,

necesitamos recurrir a un espejo que no entre en la historia a través de la tradición ascensional, sino que participe en ella a través de la lente de una cultura contra-utópica de la espiritualidad. Se trata de un espejo cuyo reflejo manifiesta el entrecruzamiento del amor con la muerte y no con la inmortalidad inacabada de Narciso. Como explica Vernant, en la época arcaica este instrumento era utilizado principalmente por las mujeres. En general, la mujer lo utilizaba para aprehender la singularidad de su fisonomía, para observar el modo en que la figura individualizada de su propio rostro era percibida por quienes se acercaban a ella de frente (Vernant, 2011, p. 118).

A diferencia del espejo de Narciso, el espejo de la interfaz femenina figura *lo radicalmente otro*, es decir, figura la mirada que nos acompaña desde el haz infranqueable de la distancia. En este caso, la constitución distintiva del sí mismo se debe a las intersecciones espontáneas de las miradas que, en el intervalo de los intercambios recíprocos, incitan al sí mismo y al otro al contacto físico de sus cuerpos, que se tocan en varias ocasiones: con ocasión del conflicto, de la manifestación, de la insurrección y del amor, de tal manera que “bajo los dedos del otro que te recorren, todas las partes invisibles de tu cuerpo se ponen a existir” (Foucault, 2010, p. 18) y nosotros, nosotros mismos, pasamos a existir de manera diferente. El movimiento espiritual que hace del otro el espejo desde el que el sí mismo experimenta la potencia creativa del amor no es ascensional. Por el contrario, este movimiento es inmanente y depende de un esfuerzo de tipo ascético, porque los vínculos que incita no son estables, es decir, no tienen como objetivo el confort de la estabilidad racional o de la racionalidad que identifica al hombre con lo divino. La aproximación entre el sí mismo y el otro produce simultáneamente sus respectivas transformaciones y, en consecuencia, restablece entre ellos el haz infranqueable de la distancia. De este modo, como afirma Vernant (2011), la historia del espejo de interfaz femenino muestra a los ojos de quien lo observa “el entrecruzamiento de las imágenes del combate a muerte y del cuerpo a cuerpo erótico” (p. 139).

Cuando nos enfrentamos a Medusa, no resolvemos la aporía de la muerte desde el ascenso filosófico que promete la inmortalidad de una otra vida y de un otro mundo. Medusa involucra el trabajo de sí en la finitud y, de esa manera, lo desvía de la fastidiosa reserva de lo mismo, de lo absoluto y de lo necesario. Medusa no excita la utopía –por el contrario, la petrificación de la mirada incita a la acción en este mundo, o más bien, incita a la creación del tiempo presente que toca y retoca lo real, como las manos del amante tocan y retocan el cuerpo del que es amado, desplazándolo en el aquí y ahora. La morbidez de Medusa, que nos expone a la finitud –que nos muestra que más allá de este límite no hay nada a ser vivido– nos invita a un movimiento de intervención que es, al mismo tiempo, un movimiento de creación. El individuo que figura en el espejo de Medusa participa en el mundo de forma caótica. Interrumpe, a partir de la experiencia inmanente de la comu-

nidad, la búsqueda utópica de un orden natural, según la cual la multitud es idealizada como un cuerpo “liso, castrado, redondeado como una burbuja de jabón” (Foucault, 2010, p. 10). La diversidad se instala en la realidad con el fin de romper subterráneamente la burbuja de jabón. Es desde la parte más baja de esta burbuja idealizada que los sujetos medúsicos la deforman con sus manos y con sus cuerpos, aún considerados extremadamente vulgares por los ojos heredados de Narciso. La transformación ético-estética de sí y del mundo pasa por la desfiguración de la Belleza trascendental. A medida que los sujetos medúsicos se apropian de sus propias capacidades de petrificar, radicalizando y afirmando la monstruosidad que caracteriza la creatividad de sus modos de vida, ellos confrontan los poderes y saberes que nos gobiernan desde el interior de la burbuja de jabón. Como dice Paul B. Preciado (2005), las diferencias que constituyen y son constituidas en el curso de la vida de tales sujetos “no son ‘representables’ dado que son ‘monstruosas’ y ponen en cuestión por eso mismo no sólo los regímenes de representación política sino también los sistemas de producción de saber científico de los ‘normales’” (p. 166). La diferencia nos desafía –a nosotros, los mismos– y nos mueve, recordándonos que está aquí y que con ella podemos transformarnos y convertirnos en lo que nunca hemos sido.

1.3. Identidad y ambivalencia

Narciso y Medusa se enfrentan para mostrar que hay dos maneras por las cuales el abandono puede ser ejercitado en el contexto de las prácticas amorosas: podemos abandonarnos al Otro, para sacrificar nuestra peculiaridad distintiva en nombre de la experiencia de un amor fusional (identificación); sin embargo, también podemos abandonar a este Otro en virtud de nosotros mismos, es decir, sacrificarlo en nombre de nuestra potencia creativa, que incita a la experiencia del amor como cuidado de sí mismo y cuidado de los otros (des-identificación) (Butler, 2020, pp. 188-190). A partir de esto, el desafío interpretativo que aquí irrumpe ya no se centra en la comparación y distinción entre Narciso y Medusa, sino en la caracterización de la relación entre ambos, ya que, aparentemente, la vivencia de los amores medúsicos no excluye de forma absoluta la de los amores narcisistas. Tal vez podamos afirmar que los amores narcisistas buscan negar la posibilidad de los amores medúsicos. Sin embargo, esto no significa que Narciso sea independiente de Medusa, porque es precisamente la negación de la posibilidad de los amores medúsicos lo que incita a la experiencia del sacrificio de sí en nombre de la práctica de un amor utópicamente fusional. Además, aunque esta negación pretenda ser absoluta, ya que estaría fundamentada en la autoridad capital de un símbolo preontológico (de un Dios, un Logos y un Fallo, por ejemplo), la decepción en relación con la estructura social y política que determina la subjetividad acaba manifestando la fragilidad de este

mecanismo de censura. En otras palabras, al desilusionarnos con la utopía sacrificial promulgada por tal estructura de significación psíquica y social, despertamos otras formas de desear, amar y vivir en este mundo.

Entonces, nuestra faceta narcisista parece ocultar nuestra potencia medúsica, mientras que nuestro doble medúsico no parece excluir nuestro narcisismo de forma definitiva. En este sentido, la máscara de Medusa nos revela que nunca dejaremos de ser Narciso, porque (1) heredamos las características de la tradición, (2) nuestra constitución no es enteramente ética y (3) somos sujetos de interés, sujetos cuyos intereses corroen los circuitos éticos del llegar a ser. Medusa está entre esto que somos y aquello que podemos ser: cuando nos miramos a través de su espejo, extrañamos nuestra propia constitución, extrañamos los rasgos que definen nuestra ancestralidad substancial, desenmascaramos en nosotros el aspecto patriarcal y demasiado humano de los intereses que refleja Narciso. Horrorizándonos con esto que somos –se trata aquí de un horror engendrado por la reflexividad crítica y no por la reflexividad culposa– intentamos convertirnos en lo que nunca fuimos.³ De este modo, Medusa demarca la voluntad de arrebatarnos a nosotros mismos, es decir, demarca la disputa melancólica que tenemos con nuestro propio yo en medio de los incesantes movimientos de apropiación de sí. En nuestro yo el humor melancólico varía: ahora es prominentemente oblativo, ahora prominentemente creativo. Esta vacilación provoca y es provocada por los diferentes aspectos que nos atraviesan y que nos constituyen en la ambivalencia relativa al masculino y al femenino, al humano y al animal, a Narciso y a Medusa. Siendo así, como nos dice Butler (2020):

Pareciera que la tarea debe ser encontrar un modo de vivir y actuar con ambivalencia, un modo en el que la ambivalencia no se entienda como un obstáculo, sino como una división interna que pide una orientación y una práctica éticas. Pues solo una práctica ética que conozca su propio potencial destructivo tendrá la posibilidad de resistírsele. (p. 200)

Tales inflexiones de ambivalencia amorosa, que rozan melancólicamente al yo, nos permiten desentrañar los pormenores del ejercicio de la crítica que constituye la tarea ético-política del cuidado de sí. Este ejercicio

³ La reflexividad crítica ligada a la experiencia de la melancolía creativa o manía, que puede asociarse a la espiritualidad ascética, no prescinde de la regulación ética del sentimiento de culpa, sino que lo desarticula de la autoridad capital de Dios, el Logos y el Falo para reconducirlo al mundo como pluralidad. Para construir este argumento, nos basamos en el comentario de Butler (2005) sobre *Problems of Moral Philosophy* de Adorno (2001), los análisis de Gros (2017) sobre la desobediencia y los análisis de Foucault (2019) sobre la diferencia entre la moral centrada en el código y la moral centrada en la ética (N. de la A.).

implica al mismo tiempo familiaridad y extrañeza en relación con los otros que habitan en nosotros – ya sea determinando lo que somos o manifestando lo que podemos llegar a ser. Por lo tanto, es precisamente en este sentido que la ambivalencia nos permite descaracterizar la lógica excluyente de los binarismos que distinguen claramente lo femenino de lo masculino, lo animal de lo humano, el amor de la amistad, el yo del otro, para mostrarnos que “la lucha que nos constituye como criaturas políticas es una que continuamos (...) en las prácticas de la vida y la muerte (...)” (Butler, 2020, p. 212). No somos puramente puros, ni puramente impuros: nuestro aspecto narcisista desmiente nuestro carácter medúsico y este último desmiente a aquel; así, constantemente envolvemos uno en el otro. Los opuestos, en lugar de anularse, se atraen mediante un juego agonístico que los pone en tensión. La dimensión ético-política de esta tensión parece estar configurada por la interdependencia entre lo social y lo personal. Más precisamente, la polémica entre el *statu quo* y su resistencia parece abarcar tanto la esfera pública que expone al sí mismo a la vida en el mundo, como la esfera privada que acomoda y a veces delimita la topografía interna de los sujetos. A partir de esto, suponemos que la ambivalencia del yo –del amor y del odio que siente por sí mismo y por los demás en este mundo– debe activarse al servicio de la “reflexión crítica”, sin la cual no sería posible la disidencia en relación con la violencia de los amores narcisistas, autoritarios y tiránicos (Butler, 2020, p. 211).

Según Butler (2020), “(...) todas las relaciones amorosas contienen una cierta ambivalencia que empuja en dos direcciones contrarias, entendidas como el impulso de amor y el de odio. De este modo, «amor» nombra uno de los polos en la relación de oposición entre amor y odio. Pero también nombra la propia oposición, vivida como una ambivalencia emocional y sus vacilantes variaciones” (p. 207). Estas variaciones melancólicamente vacilantes son pensadas por nosotros bajo la figuración de Narciso y Medusa, cuyo conflicto se transpone a los procesos de identificación y desidentificación de sí en relación con la masculinidad y la feminidad, pero también en relación con la humanidad y la animalidad. Para ello, nuestro trabajo se centra en el cuento “Tigrela” de Lygia Fagundes Telles y en la novela *A paixão segundo G.H* de Clarice Lispector. En general, a partir de Telles y Lispector, buscamos delinear la ambivalencia de los afectos en relación con la animalidad que nos atraviesa y nos constituye como humanos.⁴

⁴ En adelante, escribo en primera persona del singular o del plural, asumiendo el género femenino en lugar de suprimirlo en nombre de la supuesta neutralidad académico-científica que siempre se inclina hacia el lado masculino. Propongo este dislocamiento porque la problematización de la ambivalencia humanidad-animalidad, anclada en la envoltura entre Narciso y Medusa, aparece en mi trabajo a la luz de las discusiones feministas de Judith Butler, que también contemplan el análisis de los procesos melancólicos de constitución de sí (N. de la A.).

2. En busca de nuestra ambivalencia o sobre el animal que nos habita

Creemos que tanto “Tigrela” como *A paixão segundo G.H.* nos permiten mostrar el vínculo entre la crisis de una espiritualidad melancólica que rompe con la sumisión femenina y la liberación de la animalidad que nos constituye. En este sentido, tratamos de explorar la figuración medúsica de la mujer-tigre en Lygia Fagundes Telles y de la mujer-cucaracha en Clarice Lispector⁵. Quizá podamos afirmar que Medusa reaparece en estas obras para reflejar simultáneamente nuestros rasgos profanos, bestiales y narcisistas. Su espejo revela la violencia del carácter sustancial de la tradición narcisista con la que nos identificamos – a través de la introyección de Dios, del Hombre racional y del Falo – y de la que buscamos des-identificarnos, ya sea a través del esfuerzo consciente de la crítica, ya sea a través de la superación espontánea de un miedo que nos consume y nos incita al deseo valiente de matar a aquella que una vez fuimos:

Fue entonces cuando la cucaracha comenzó a emerger del fondo [del armario de la habitación]. (...) Bajé rápidamente la mirada. Al ocultar los ojos, ocultaba a la cucaracha el ardid que se me había ocurrido; el corazón me latía casi como de alegría. Es porque de repente me había dado cuenta de que disponía de recursos, nunca antes había utilizado mis recursos, y ahora toda una potencia latente palpataba en mí por fin, y una grandeza se apoderaba de mí: la de

⁵ Mi encuentro con las obras de Telles y Lispector fue inusitado, es decir, no planeado, aunque puede haber estado guiado por un deseo inconsciente o irreflexivo de volver a ver a Medusa en espacios que van más allá del juego conceptual de la filosofía. Sin pretensiones, en una tarde de verano, al leer “Tigrela”, me di cuenta que la cuestión entre Medusa y Narciso sobrepasa lo humano y el humanismo, pues también concierne a la animalidad que nos habita y que cohabita con nosotros el espacio de la vida psíquica, de la vida privada, de la vida social y por lo tanto del mundo. En el caso de *A paixão segundo G.H.*, el encuentro se dio por una indicación que surgió después de mi defensa doctoral. Me dijeron que allí podía vislumbrar la materialidad –de tipo literario, y por supuesto, no por ello menos real– del entrelazamiento entre Narciso y Medusa. Al leer a Lispector pude visualizar la ambivalencia que atraviesa sobre todo la experiencia paradójicamente íntima y social de los humanos-animales. Lanzo esta justificación para decir, de forma clara, que el presente trabajo aún camina en dirección de adaptar con más rigor metodológico obras que, por ahora, se movilizan en nuestra bibliografía por puro afecto, por un afecto que nos conduce a la tensión entre Narciso y Medusa. Además, es importante señalar que la literatura aparece en mis trabajos para alimentar la filosofía que, muchas veces, adolece de insuficiencia imaginaria cuando pretende realizar una abstracción de pretensiones científico-analíticas. Entonces, todavía no puedo decir si los caminos que elegí recorrer con Telles y Lispector serán suficientemente fructíferos y qué papel tienen y tendrán efectivamente estas dos obras en mi trabajo. Hasta ahora lo que sé es que no quiero perder de vista la potencia de la creación y de la imagen, o mejor dicho, que no quiero perder de vista la investigación como ensayo (N. de la A.).

la valentía, como si el miedo mismo fuese lo que me había investido de mi valentía. (...) Me embriagaba por vez primera con un odio tan limpio como de una fuente, me embriagaba con el deseo, justificado o no, de matar. Toda una vida de atención – hace quince siglos que yo no luchaba, hace quince siglos que yo no mataba, hace quince siglos que yo no moría (...). (Lispector, 2013, pp. 47-48)

En el caso de Lispector, la desidentificación con los rasgos narcisistas de la propia humanidad de G.H., a través de la identificación medúsica con la animalidad de la cucaracha, incita a una esperanza de transformación. Al mirar a la cucaracha, o más bien al verse a sí misma en la mirada medúsica de la cucaracha, G.H. “sentía con espanto y desagrado que «yo ser» venía de una fuente muy anterior a la humana y, con horror, mucho mayor que la humana” (p. 52). Así, ante el aspecto obsoleto y al mismo tiempo actual de Medusa, que ahora es una cucaracha, G.H dice: “Por vez primera me asustaba el sentir que había basado toda mi esperanza en llegar a ser aquello que no era” (p. 52). En el caso de Telles (2009), Medusa aparece travestida de una tigresa llamada Tigrela, o tal vez este tigre sea ella, la propia Romana, que, tras separarse de su quinto marido, empieza a vivir “con un pequeño tigre en un ático” (2009, p. 33). Tigresa evoca la extrañeza que Romana siente por sí misma al mirarse al espejo y percibirse como una mujer independiente de los juegos institucionales del matrimonio y, en general, del amor. Tigrela, aunque está dentro de Romana, marca su extroversión – la extroversión de un aspecto de sí que había sido melancólicamente ensombrecido por la estructura patriarcal. En otras palabras, Tigrela marca en Romana la extroversión del deseo de sí misma o del deseo de autarquía:

Una noche, mientras me vestía para cenar, ella vino a verme, odia que salga pero esa noche estaba contenta, aprobó mi vestido, prefiere los vestidos más clásicos y éste era uno largo de seda color paja, las mangas largas, la cintura baja. ¿Te gusta, Tigrela? Pregunté, y se acercó, puso sus patas en mi regazo, me lamió ligeramente la barbilla para no estropear el maquillaje y empezó a tirar de mi collar de ámbar con los dientes. ¿Lo quieres para ti? pregunté, y ella gruñó, delicada pero firme. Me quité el collar y se lo colgué del cuello. Se vio a sí misma en el espejo, con la mirada húmeda de placer. Luego me lamió la mano y se fue con el collar colgado al cuello, las cuentas más grandes rozando el suelo. (Telles, 2009, p. 36)

Romana y Tigrela no figuran un binarismo psíquico, sino una ambivalencia subjetiva. El binarismo ligado a la ley patriarcal, retomado metonímicamente por la imagen psicoanalítica del Falo (Butler, 2007, p.115), establece diferenciaciones excluyentes, es decir, la mujer que se ajusta a dicha estructura de matriz heterosexual relega a Tigrela a la oscuridad de la inconsciencia. Por otro lado, a medida que desobedecemos dicha ley, ani-

mamos en nosotras la ambivalencia que envuelve el sí mismas al otro y el otro al sí mismas. Sobre su relación con Tigrela, Romana relata: “Al principio me imitaba tanto, era divertido, comencé también a imitarla y terminamos envolviéndonos de tal manera que ya no sé si fue con ella que aprendí a mirarme en el espejo con ese ojo rasgado” (Telles, 2009, p.34). Mirarnos en el espejo con ese ojo rasgado, con ese ojo de gato que nos remite a la feminidad de tipo bestial o criminal, no es más que liberar en nosotras mismas, en nuestra topografía interna, la autosuficiencia antaño sacrificada en nombre del Fallo y de sus configuraciones divino-rationales. A través de Butler, y de las herramientas conceptuales que toma prestadas del psicoanálisis, quizás podamos comprender la constitución de la subjetividad femenina – de la histórica pasividad femenina – a partir de la forclusión del deseo por autarquía. Sobre la forclusión y la constitución de los sujetos, Butler (2001) dice:

Si el sujeto se produce mediante la forclusión⁶, ello quiere decir que se produce por una condición de la que, por definición, se encuentra separado y diferenciado. El deseo intentará descomponer al sujeto, pero se verá coartado precisamente por el sujeto en cuyo nombre opera. El hecho de que la contrariedad del deseo resulte crucial para el sometimiento implica que, para poder persistir, el sujeto debe frustrar su propio deseo. Y para que el deseo pueda triunfar, el sujeto debe verse amenazado con la disolución. Por consiguiente, y de acuerdo con este modelo, el estar vuelto contra sí mismo (su deseo) parece ser la condición para la persistencia del sujeto. (p. 20)

Quizás podamos afirmar que la negación del deseo de autarquía, esta exclusión histórica e inconsciente que afecta (en menor o mayor grado) a determinados grupos sociales, desencadena la constitución de una

⁶En la traducción castellana del texto de Judith Butler, publicado por Ediciones Cátedra (2001), el término *foreclosure* es traducido por ‘repudio’, perdiendo así toda la carga y tradición psicoanalítica del concepto: “If the subject is produced through *foreclosure*, then the subject is produced by a condition from which it is, by definition, separated and differentiated [el subrayado es nuestro]”. Esto sin contar que, también en el texto original de Butler, adicionalmente, encontramos una nota explícita sobre el término y su contexto psicoanalítico: “The notion of *foreclosure* has become Lacanian terminology for Freud’s notion of *Verwerfung*. Distinguished from repression understood as an action by an already-formed subject, *foreclosure* is an act of negation that founds and forms the subject. See the entry ‘Forclusion’ in J. Laplanche and J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967), pp. 163-67”. Es por tal motivo que, para la presente traducción, si bien citamos la edición de Cátedra, nos permitimos modificarla y mantener el concepto original forclusión como es sostenido y contextualizado psicoanalíticamente por la misma Butler (y como es mantenido y aludido también por la profesora Cassiana Lopes Stephan, autora del presente artículo) (N. del Revisor).

subjetividad que se caracteriza por la sumisión. En nosotras, en nuestro yo, Tigrela había estado adormecida durante siglos y siglos –quizás durante quince siglos, como diría G.H. a propósito del despertar de un coraje transformador, es decir, del coraje de una cucaracha (Lispector, 2013, p. 48). Pues bien, no podemos negar que ya es hora de dejar que Tigrela corra libremente por el apartamento que se encuentra en medio de un jardín, de una selva que Romana ordenó plantar, sólo para acoger la desobediencia medúscica de la pequeña tigresa.

Con base en esto, problematizamos la ambivalencia inherente a los vínculos de solidaridad femenina, para mostrar la manera por la cual el odio y el amor operan en los procesos de des-identificación e identificación que son despertados por el relativo fracaso del régimen patriarcal del Fallo, símbolo que resguarda las figuraciones histórico-filosóficas racionalistas y divinas. En otras palabras, a partir de los caminos abiertos por Butler (2007), buscamos comprender cómo las mujeres subvierten la ley patriarcal que prescribe la no relación entre ellas, considerando que, según la ley del patriarcado, las mujeres se ocupan de los objetos que establecen la relación de reciprocidad entre los hombres, lo cual “es la condición de una relación de no reciprocidad radical entre hombres y mujeres, y otra, por así decirlo, de no relación entre mujeres” (p.111); es decir, nuestro objetivo es entender cómo las mujeres empiezan a ponerse del lado de aquellas que, conforme a la ley, deben ser odiadas. Ante el fracaso en relación con el Fallo, la naturalización patriarcal del odio entre mujeres se desmonta a través de la unión amorosa que alía a las fracasadas bajo el ámbito de la animalidad – y ya no de la Humanidad de Narciso. Así, en presencia de la cucaracha, G.H dice: “la odiaba tanto que me ponía de su lado, solidaria con ella, pues no soportaría quedarme sola con mi agresión” (Lispector, 2013, p. 51). Por último, no podemos negar que esta misma vacilación emocional atraviesa la unión de Tigrela y Romana, que posiblemente se aman en la misma medida que se odian:

A veces nos medimos y no sé el resultado, le he enseñado tanto, he aprendido tanto, dijo Romana, haciendo un gesto que no completó. (...) [Tigrela] no me permite cepillarle los dientes, tiene las encías muy sensibles. Compré un cepillo de dientes de cerdas naturales, el movimiento del cepillo tiene que ser de arriba hacia abajo, muy suavemente, la pasta con sabor a menta. No utiliza el hilo dental porque no come nada fibroso, pero si alguna vez me come ya sabe dónde encontrar el hilo dental. (Telles, 2009, p. 37)

Como explica Butler (2020), a través de Freud, “una alianza de muchos débiles” supera la fuerza empleada en un régimen narcisista, autoritario y tiránico que pretende la destrucción de las singularidades que constituyen el mundo (p. 202). Tal vez podamos afirmar que la solidaridad femenina supera la tiranía y el autoritarismo patriarcal y falocrático en la

medida en que interrumpe la triangulación edípica del amor narcisista de tipo humano, de tipo humanista. Solidarias unas con otras, las mujeres llegan a experimentar una especie de hermandad que no está condicionada a la identificación con un mismo y único Hombre, sino a una desidentificación que las enfrenta a esa misma y única Humanidad. En otras palabras, tal vez sea precisamente en este sentido –en el sentido de solidaridad animal, animalista o animalesca– que la melancolía femenina ha sido patologizada y criminalizada por los mandatos normativos de la civilización.

3. Lo que está por venir: la ambivalencia y el sentimiento del mundo

Este ensayo esboza brevemente los principales momentos de una investigación que aún está en marcha. En el futuro, mi intención es ampliar y profundizar las reflexiones filosófico-literarias sobre la ambivalencia de los afectos y los procesos de identificación/des-identificación que nos constituyen como animales-humanas. A partir de esto, intentaré analizar cómo la solidaridad animal, animalesca o animalista o de tipo femenina o feminista es capaz de despertar en nosotras el sentimiento del mundo, un sentimiento del que emerge la voluntad de resistir a un complejo juego de poder que insiste en desconfigurar la pluralidad cósmica. Mi hipótesis es que el sentimiento profundo del mundo, anclado en la experiencia psíquica y social de la ambivalencia, nos permite contradecir, desde nuestro núcleo humana-animal, la lógica antropocéntrica de que el mundo pertenece a un único y mismo Hombre, a una única y misma Humanidad. En otras palabras, me parece que la experiencia subjetiva de la ambivalencia nos prepara para el desarrollo y recepción epistémico-política de una verdad otra, que no es aquella fundamentada en los límites de la Razón universal de pretensiones sustanciales. En este sentido, tal vez podamos afirmar que la práctica ética de la ambivalencia, en la que animalidad y humanidad se entrelazan, nos conduzca a la comprensión de la verdad que, en la forma oracular de dos frases poco enigmáticas, instiga: “somos nosotras quienes pertenecemos al mundo en su pluralidad; no es el mundo el que nos pertenece en la forma uniforme de la unidad”. Esta hipótesis se basa sobre todo en la experiencia medúsica entre G.H y la cucaracha⁷. Valientemente ligada a la cucaracha

⁷ Creo que la relación entre Tigrela y Romana también puede conducirnos a la imagen de la coexistencia psíquica y social entre animales-humanos y animales no humanos y, en ese sentido, también puede operar a favor del análisis del sentimiento del mundo. Sin embargo, para esta conclusión aún me falta un sustento hermenéutico que me permita trabajar con la mencionada caracterización a partir de “Tigrela”. Por el momento, mi intención es simplemente la de mostrarles de dónde saqué la idea de un “sentimiento del mundo” o un “sentimiento de lugar” – esta idea, que es a la vez una imagen difusa y un sentimiento profundo – aparece por primera vez para mí con Lispector (N. de la A.).

que habita en/con ella, G.H siente que pertenece, con toda su pequeñez animalésca, a un lugar; a un lugar que, a su vez, pertenece al mundo:

Ya había conocido anteriormente la sensación de lugar. Cuando era pequeña, había tenido inesperadamente la conciencia de estar echada en una cama que se hallaba en la ciudad, que se hallaba en la Tierra, que se hallaba en el Mundo. Al igual que cuando era niña, tuve entonces la sensación muy clara de que estaba totalmente sola en una casa, y que la casa era alta y estaba suelta en el aire, y que esta casa tenía cucarachas invisibles. (Lispector, 2013, p. 44)

Es, por lo tanto, con base en este profundo sentimiento, sentimiento compartido entre G.H y la cucaracha, que termino abruptamente este ensayo con la siguiente pregunta: ¿en qué medida el animal que nos habita permite que habitemos consciente y cuidadosamente el mundo que nos acoge en su plural morada?

Referencias

- Adorno, T. (2001). *Problems of Moral Philosophy* (R. Livingstone, Trad.). Stanford University Press. (Trabajo original publicado en 1996).
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (M. A. Muñoz, Trad.). Paidós Editorial. (Trabajo original publicado en 1990).
- Butler, J. (2005). *Giving an Account of Oneself*. Fordham University Press.
- Butler, J. (2020). *La fuerza de la no violencia* (M. Mayer, Trad.). Editorial Planeta.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* (J. Cruz, Trad.). Ediciones Cátedra. (Trabajo original publicado en 1997).
- Foucault, M. (2009). *La hermenéutica del sujeto* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 2001).
- Foucault, M. (2019). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres* (M. Soler, Trad.). Siglo XXI Editores. (Trabajo original publicado en 1984).
- Foucault, M. (2014). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí* (T. Segovia, Trad.). Siglo XXI Editores. (Trabajo original publicado en 1984).

- Foucault, M. (2010). *El cuerpo utópico; las heterotopias* (V. Goldstein, Trad.). Nueva Visión. (Trabajo original publicado en 1966).
- Frontsi-Ducroux, F. & Vernant, J-P. (1997). *Dans l'œil du miroir*. Odile Jacob.
- Gros, F. (2017). *Désobéir*. Albin Michel.
- Hadot, P. (2008). *N'oublie pas de vivre : Goethe et la tradition des exercices spirituels*. Albin Michel.
- Kofman, S. (1983). *Comment s'en sortir ?* Galilée.
- Lispector, C. (2013). *La pasión según G.H.* (A. Villalba, Trad.). Ediciones Siruela. (Trabajo original publicado en 1964).
- Long, A. A. & Sedley, D. N. (2003). *The Hellenistic Philosophers: greek and latin texts with notes and bibliography* (Vol. 2). Cambridge University Press.
- Preciado, P. B. (2005). Multitudes *queer*. Notas para una política de los 'anormales' (el bollo loco, Trad.). *Nombres* (19), 157-166. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2338/1275>
- Telles, L.F. (2009). "Tigrela". *Seminário dos ratos* (pp. 33-40). Companhia das Letras.
- Vernant, J-P. (2011). *L'individu, la mort, l'amour : soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Gallimard.