

CUIDADO DE SÍ Y ESCRITURA DE LAS MUJERES: HACIA UNA ESPIRITUALIDAD DEL EROTISMO Y LO SAGRADO INMANENTE

MAGDALENA LASHERAS ARAÚJO

UAM

“Escribir: yo me arranco las cosas a pedazos,
así como el arpón entra en la ballena y le desgarró la carne...”

Clarice Lispector, *Un soplo de vida*.

Un desgarrar. Toda historia comienza así. La vida se desgarró en el sexo de una mujer, o una mujer desgarró en su sexo la vida, y entonces otro –otra quizá– se espacia. Hay, en la repetición, un sobresalto; espaciamento: un lugar es dado. Entre punta y punta del desgarrón, lo desgarrado, el desgarrar y aquello que desgarró se tocan, se habitan, finalmente se deben unos a otros su forma. Salvo que no hay comienzo, a no ser, sí, únicamente en una *historia*. La vida, en realidad, no comienza. La verdad, tampoco.

“Hoy la escritura es de las mujeres”¹ –afirma la filósofa francesa Hélène Cixous en *La risa de la medusa*, un conjunto de ensayos sobre la escritura que vieron la luz entre 1975 y 1989. “En la época moderna la verdad ya no puede salvar al sujeto”² –sentencia Michel Foucault, en su seminario del Collège de France de 1982, inmerso en un estudio de la Antigüedad para el que su propia vida no le cedería el suficiente tiempo. En 1975, Cixous y Foucault se habían reunido precisamente para hablar, con cierta fascinación, de la escritura de una mujer, y no cualquiera: Marguerite Duras y su tratamiento de la memoria y de las verdades, de la ironía y la alegría de lo trágico, de la extensión de tacto que adopta su escritura³. En esos años, durante todas sus vidas quizá, ambos están a la búsqueda de lo mismo: debe ser posible algo otro, posible ser otro. Foucault, que ha

¹ Hélène Cixous, *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Barcelona, Anthropos, 1995, p. 46.

² Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*. Madrid, La Piqueta, 1994, p. 41.

³ Marta Segarra (ed.), *Entrevistas a Hélène Cixous. No escribimos sin cuerpo*. Barcelona, Icaria, 2010, pp. 71 - 82.

conocido el cuidado de sí en la Grecia antigua, busca en el presente las condiciones de posibilidad para la transformación. Cixous, que ha leído con mayor compromiso a las mujeres, afirma que el presente está donado *ya* a la transformación, y que ese don viene bajo el sello de lo femenino.

Queremos transitar aquí el camino que entonces ellos vislumbraban. Con una mano agarrada a la de Foucault, recorrer los posibles que restablece el pensamiento del cuidado de sí, la espiritualidad ligada al cuidado de sí, pensar con él la transgresión y lo que llamará, en otro texto, la *filosofía del erotismo*⁴: el nexo entre la sexualidad y una ontología del sujeto que habla. Con la otra mano dada a Hélène Cixous, pensar la feminidad como condición actual del pensar o, lo que es lo mismo, la escritura –femenina– como un *ethos*, como la práctica por excelencia del cuidado de sí, porque es en ella donde se operan las mayores transformaciones del sujeto; pensar con ella el cuerpo –no escribimos sin cuerpo– que escribe y que se escribe y, como no puede ser de otra manera, invocar a su musa, Clarice Lispector, para explorar las posibilidades de una espiritualidad inmanente. Así pues, revivir un diálogo entre Foucault y Cixous-Lispector en el que, creemos, se dirimen algunas claves ontológicas de nuestro presente.

CUIDADO DE SÍ Y ESPIRITUALIDAD

En su seminario del Collège de France de 1982, Foucault está buscando algo preciso: las condiciones históricas y filosóficas que sostienen la génesis de los sujetos en Occidente. Se interroga acerca de aquello que es necesario para que un sujeto emerja; qué tipo de sujeto emerge en base a qué condiciones de posibilidad. Su pregunta no es nueva, ha sido el hilo conductor de todas sus investigaciones: sobre la locura, sobre la sexualidad, sobre las técnicas de confesión y castigo. Ha buscado siempre aquello que modula la relación del sujeto con la verdad. Pero es ahora cuando, por primera vez, Foucault pone su atención de manera prioritaria en Grecia.

De la crítica de los saberes, a través de la crítica de los poderes, Foucault ha arribado a la crítica de la ética⁵. O, lo que es lo mismo, después de interrogarse por las relaciones de los sujetos con el saber y por las relaciones de poder, surge en ese mismo horizonte la pregunta por el sujeto moral, aquel que se subjetiva en relación a sus propias acciones. Porque las acciones, comprende, crean sujeto. No ya las acciones que recibimos, de las que tan solo nos llegan sus efectos. No ya las acciones que nos exceden, las del poder o de la Historia, que preparan el nido en el que eclosionará un sujeto, que constituyen el espesor de su cáscara, que determinan de antemano su peso; sino, ahora, las acciones que

⁴ Ángel Gabilondo (ed.), *Michel Foucault. De lenguaje y literatura*. Barcelona, Paidós, pp. 123 - 142.

⁵ Michel Foucault inscribe su tarea filosófica en el horizonte del criticismo kantiano, en el sentido de que continúa el hilo de la interrogación por los límites. Así, la primera parte de su producción académica puede comprenderse como el análisis de las relaciones de dominio que se dan entre los sujetos y las cosas; seguida de la interrogación por las relaciones del sujeto con los otros. Por último, Foucault estaría arribando ahora a una crítica de la relación del sujeto consigo mismo. Para una auto-definición de su afán crítico puede leerse: Michel Foucault, “¿Qué es la ilustración?”, *Daimon*, 1993, n° 7, pp. 5 - 13.

el propio sujeto realiza, como conjunto de técnicas y prácticas, sobre sí mismo, para sí mismo.

Así, entrando al problema por la puerta griega, la cuestión adquiere una nueva densidad. Tanto es así que Foucault se ve obligado a advertir que esto de lo que está haciendo genealogía no puede llamarse ya filosofía, que sus fronteras han sido cruzadas hacia la espiritualidad:

Llamamos filosofía a una forma de pensamiento que se plantea la cuestión de cuáles son las mediaciones que permiten al sujeto tener acceso a la verdad [...] Si denominamos a esto filosofía creo que se podría denominar espiritualidad a la búsqueda, a la práctica, a las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad⁶.

El cuidado de sí se presenta en Grecia, específicamente, como una acción en tres tiempos: en primer lugar, nos dice, el sujeto ha de pagar con su propia conversión el acceso a la verdad; transformación que, en segundo lugar, es impulsada por el amor o eros, y acometida como un trabajo sobre sí; por último, hay un efecto de retorno de la verdad sobre el sujeto, de manera que aquella lo ilumina. El cuidado de sí es, además, el pórtico por el que se entra a la política; conocerse y cuidar de uno mismo es requisito fundamental para poder encargarse de los otros y las otras de la Polis. La espiritualidad, por lo tanto, se convierte también en una dimensión de la política, pero solo en tanto las transformaciones que el sujeto realiza sobre sí tienen efectos en su relación con los y las otros/as.

Cuidar de sí, abrirse al encuentro con la verdad, hacer la experiencia de la espiritualidad, significa afrontar de antemano que, como sujetos, seremos afectados, dislocados, transformados. Seremos otros, y esto jamás como un destino; la transformación no es un punto de llegada:

La ontología crítica de nosotros mismos debe ser entendida no como teoría, ni como doctrina, ni tampoco como un cuerpo de conocimientos durables que va en aumento; debe ser concebida como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos sea al mismo tiempo análisis histórico de los límites que se nos imponen, y experimentación de la posibilidad de transgredirlos⁷.

Foucault perfila así esta idea, que nosotras retenemos: llamamos espiritualidad a la experiencia de la transgresión de los límites que nos son impuestos. Pero esta transgresión no es, no puede ser, un golpe de violencia sino una actitud, *ethos*, una vida filosófica.

MUERTE DE DIOS Y FILOSOFÍA DEL EROTISMO

Volvamos ahora a la sentencia de Foucault por la cual, en la época moderna, “la verdad ya no puede salvar al sujeto”. ¿Qué es, aquí, la salvación? El efecto de retorno

⁶ Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 39.

⁷ *Ibid.*, p. 30.

de la verdad sobre el sujeto que la busca, y por la cual resulta transformado. En la Modernidad se interrumpe la relación biyectiva entre sujeto y verdad; ahora el primero actúa sobre la segunda y, a través del conocimiento, el sujeto puede alcanzar la verdad, pero únicamente para acumularla en el proceso social objetivo del saber. La verdad no retorna. El conocimiento reafirma al sujeto, lo apunala, lo amuralla, lo defiende de aquello otro generando, precisamente, una ficción de dominio sobre aquel.

Pero hay algo más. La imposibilidad de salvación se inscribe en un cuadro específico, en el espacio vacío que sucede a la muerte de Dios. En *Prefacio a la transgresión*⁸, Foucault escribe:

La muerte de Dios, al suprimir de nuestra existencia el límite de lo Ilimitado, la reconduce a una experiencia en la que nada puede ya anunciar la exterioridad del ser, a una experiencia por consiguiente interior y soberana. Pero una experiencia así, en la que estalla la muerte de Dios, descubre, como su secreto y su luz, su propia finitud, el reino ilimitado del Límite, el vacío de ese salto donde desfallece y se ausenta. En este sentido, la experiencia interior es por completo experiencia de lo imposible (siendo lo imposible aquello de lo que se hace la experiencia y lo que la constituye). La muerte de Dios no solo ha sido el “acontecimiento” que ha suscitado en la forma en que la conocemos la experiencia contemporánea: dibuja indefinidamente su gran nervadura esquelética⁹.

Una ontología de un sujeto imposible se conforma cuando, confrontado con la ausencia de lo Ilimitado, el sujeto se vuelca en la persecución de una *experiencia interior y soberana*, irrealizable por, al menos, dos razones: la primera, el sujeto busca bastarse a sí mismo y ser su propio fundamento, pero al llegar al límite no encuentra el núcleo de su sustancia, sino el mero vacío de su forma; la segunda –lo analizará más tarde y mejor que nadie Judith Butler¹⁰–, la interioridad no tiene cierre posible, y la ficción de soberanía se actúa solo a través de un exceso.

Foucault prosigue, pensando en Sade: “es sin duda el exceso quien descubre, ligadas en una misma experiencia, la sexualidad y la muerte de Dios”¹¹. La palabra que se ha concedido a la sexualidad, contemporánea “por tiempo y estructura”, de la palabra que ha anunciado la muerte de Dios, forma con ésta la geometría del límite. La muerte de Dios, que abre el espacio ontológico del vacío por excelencia, de la ficción de lo

⁸ “Prefacio a la transgresión” es un texto dedicado, fundamentalmente a Sade, Bataille y Blanchot, y la reflexión sobre el poder de la escritura como lugar de expresión del sujeto hablante en una época en la que, muerto Dios y hecha la experiencia del Límite, es la sexualidad la que nos habla. Michel Foucault, *De lenguaje y literatura*, op. cit.

⁹ *Ibid.*, p. 125.

¹⁰ La filósofa norteamericana Judith Butler es quien con mayor compromiso ha acometido una investigación sobre los límites de la subjetividad contemporánea. Partiendo de Hegel, Nietzsche, Freud o el propio Foucault, en un primer momento Butler analiza el modo en que tiene lugar la emersión de un sujeto como conciencia (ver *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid, Cátedra, 2010) para después centrar la mirada en los efectos políticos que el modo de subjetivación tiene hoy sobre determinados sujetos marginales (véase *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Barcelona, Paidós, 2003) y, en sus últimos escritos, sobre poblaciones enteras demarcadas como desechables (*Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Paidós, Barcelona, 2017).

¹¹ Michel Foucault, “Prefacio a la transgresión”, *De lenguaje y literatura*, op. cit., p. 126.

ilimitado, entra en constelación con la palabra de la sexualidad que da a partir de ahora al sujeto su Ley, que impone en él los límites, que se presenta como custodia de la verdad más originaria.

La transgresión y el límite; el exceso y la Ley. He aquí las figuras que circunscriben una ontología del sujeto a la luz de lo que Foucault llama, en este texto, “filosofía del erotismo”. Un espacio¹² queda abierto, allí “donde se encadenan el orden de las razones y el orden de los placeres, donde se sitúan sobre todo los sujetos en el movimiento de los discursos y en la constelación de los cuerpos”¹³.

Es fundamental comprender que el esfuerzo de Foucault, situado frente al espejo griego, es el de “acercarnos a las posibilidades de un lenguaje no dialéctico”. Transgresión y límite no son, por lo tanto, contrarios:

La transgresión es al límite como el relámpago por la noche que, desde el fondo del tiempo, confiere un ser denso y negro a lo que niega, la ilumina desde el interior y de arriba abajo, le debe sin embargo su viva claridad, su singularidad desgarradora y realzada, se pierde en ese espacio que firma con su soberanía y se calla al fin habiéndole dado un nombre a lo oscuro¹⁴.

El exceso y la Ley se deben uno a otra su propia densidad y participan del mismo ser. El juego de la ontología imposible es precisamente ese: la interioridad se ilumina solo en el resplandor del rayo, únicamente en el exceso puede el sujeto experimentar la ficción de soberanía, de autogobierno, como si se diera a sí mismo su Ley y ésta no procediera en realidad de la profundidad de la noche y del fondo del tiempo.

Hay erotismo porque transgresión y límite se seducen, se rozan, se bailan y funden. Hay erotismo porque entre el exceso y la Ley está el eros, su relación es apasionada, ambos siguen el hilo del deseo. Porque, como en la experiencia sexual, la posesión del uno por el otro dura lo que dura el placer, para después restituir la distancia. El erotismo es la distancia: la imposibilidad de cierre, la apertura que apenas se toca. La erótica es, por encima de todo, el arte de la diferencia. ¿Es posible pensar esto de manera no dialéctica? ¿Podemos pensar esa distancia a la manera del rayo en la noche? El límite se difracta: de un lado queda la Ley, del otro su repetición transgresora.

No hablamos de otra cosa que de lenguaje. No hablamos esto sino *en* el lenguaje, pero además solo gracias a esta distancia puede aún el lenguaje hablar. Y, desde la muerte de Dios, el lenguaje no habla en verdad de ninguna otra cosa; ninguna otra verdad se da en el lenguaje sino ésta:

¹² Subrayamos aquí la carga semántica de la palabra “espacio” en un contexto foucaultiano. “Si el espacio es en el lenguaje de hoy la más obsesiva de las metáforas, no es que ofrezca en adelante el único recurso; pero en el espacio es donde el lenguaje desde el principio se despliega, se desliza sobre sí mismo, determina sus elecciones, dibuja sus figuras y sus traslaciones. En él es donde se transporta -donde su ser mismo se “metaforiza”. El aparte, la distancia, el intermedio, la dispersión, la fractura, la diferencia no son los temas de la literatura de hoy; sino aquello en lo que el lenguaje ahora nos es dado y viene hasta nosotros: lo que hace que “hable”. Michel Foucault, “El lenguaje del espacio”, *De lenguaje y literatura*, op. cit., pp. 195 - 196.

¹³ Michel Foucault, “Prefacio a la transgresión”, *De lenguaje y literatura*, op. cit., p. 131.

¹⁴ *Ibid.*, p. 128.

Desde el día en que nuestra sexualidad se ha puesto a hablar y se ha hablado de ella, el lenguaje ha dejado de ser el momento de desvelamiento del infinito; es en su espesor donde hacemos en adelante la experiencia de la finitud y del ser. Es en su morada oscura donde encontramos la ausencia de Dios y nuestra muerte, los límites y su transgresión¹⁵.

Foucault traduce en su propuesta de una filosofía del erotismo las claves del pensamiento contemporáneo, equiparando la experiencia de la transgresión a lo que la contradicción ha sido para el pensamiento dialéctico¹⁶. Está, pues, en la ruta que lo llevará a su investigación sobre el cuidado de sí, conducido por un objetivo: el de “promover nuevas formas de subjetividad que se enfrenten y opongan al tipo de individualidad que nos ha sido impuesta durante muchos siglos”¹⁷. Al fin de la dialéctica se vislumbra una nueva capa de sentido, aquella cuyo lenguaje es la transgresión.

Pero, pese a todo, Foucault no puede evitar pensar como un hombre. Porque elige pensar la cuestión del erotismo con Sade, el exceso lo lleva una y otra vez a la idea de la muerte. No hay violencia en la transgresión, defiende, pero lo hace enunciando una experiencia por la cual se lleva el lenguaje a la extenuación; Sade impone su propia Ley y la transgrede una y otra vez, un ejercicio fútil que tan solo evidencia el vacío ontológico y la ausencia de fundamento. La transgresión no niega, es afirmativa; pero su movimiento es de afuera adentro, y no afirma más – ¡no es poco! – que la experiencia impotente de un sujeto que, pese a todo, se querría soberano:

En un lenguaje desdialectizado, en el corazón de lo que dice, pero igualmente en la raíz de su posibilidad, el filósofo sabe que “no somos todo”; pero aprende que el propio filósofo no habita la totalidad de su lenguaje como un dios secreto y omniparlante: descubre que hay, a su lado, un lenguaje que habla y del que no es dueño: un lenguaje que se esfuerza, que embarranca y se calla y que él ya no puede mover; un lenguaje que en otro tiempo él mismo habló y que ahora se ha desprendido de él y gravita en un espacio cada vez más silencioso¹⁸.

Foucault augura el final del filósofo “como forma soberana y primera del lenguaje filosófico” en pos de la desposesión que tiene lugar en el interior del lenguaje y el desmoronamiento de la subjetividad. La transgresión es afirmativa, pero afirma ¿qué exactamente? ¿Qué otra cosa que la finitud, que la muerte, que la co-pertenencia al límite? ¿Puede darse un paso más? ¿Puede ensayarse desde el erotismo, no ya una filosofía, sino una espiritualidad?

¹⁵ *Ibid.*, p. 141.

¹⁶ “Una experiencia singular se dibuja: la de la transgresión. Quizás un día aparezca tan decisiva para nuestra cultura, tan encerrada en su suelo, como lo ha sido hasta hace poco, para el pensamiento dialéctico, la experiencia de la contradicción. Pero, a pesar de tantos signos dispersos, el lenguaje en donde la transgresión encontrará su espacio y su ser iluminado está casi enteramente por nacer”. *Ibid.*, p. 139.

¹⁷ Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 31.

¹⁸ Michel Foucault, “Prefacio a la transgresión”, *De lenguaje y literatura*, op. cit., p. 133.

HACIA UNA ESPIRITUALIDAD DEL EROTISMO

Hélène Cixous nace en 1937. Es poeta, dramaturga, crítica literaria, filósofa y escritora. Nacida en Oran, Argelia francesa, y de padres judíos, Cixous aprende desde siempre el significado y el alcance de la marginación y la violencia.

Escritora inclasificable, sin lugar a dudas una de las islas más seductoras de la teoría feminista, su pensamiento trasciende todo tipo de fronteras, dedicado como está a un tema transversal de nuestro tiempo; *el* tema, si seguimos a Foucault: el rechazo del binarismo de la dialéctica y el ensayo de una subjetividad, desde los márgenes, con potencial transformador.

Partimos aquí de los dos ensayos que integran *La risa de la medusa*: “La joven nacida” y “La hora de Clarice Lispector”. En ellos, Cixous está pensando a –desde– esta última. Clarice Lispector, nacida en Ucrania en 1920 y, no por casualidad, también de padres judíos, vivió toda su vida en Brasil, donde es considerada una de las escritoras más importantes del siglo XX. La escritura de Lispector es –y nos es imposible no seguir la pasión de Cixous en esto– una completa anomalía. Aunque por momentos nos parece escuchar en su prosa el pensamiento de un Nietzsche, un Heidegger o un Merleau-Ponty, lo cierto es que Clarice no leyó jamás filosofía. Vivió una vida acomodada, urbanita y reservada y, sin embargo, su escritura es un himno universal, un canto a la vida y a todo lo vivo, a los otros y las otras que son, no solo el resto de humanos y humanas, sino el conjunto vibrante de la naturaleza desde siempre hasta hoy.

A la autora de *La risa de la medusa* es imposible pensarla aquí separada de Lispector. Imposible saber quién habla en realidad cuando leemos *La risa de la medusa*; pero de esto somos pronto advertidas:

La escritura es, en mí, el paso, entrada, salida, estancia, del otro que soy y no soy, que no sé ser, pero que siento pasar, que me hace vivir –que me destroza, me inquieta, me altera, ¿quién?–, ¿una, uno, unas?, varios, del desconocido que me despierta precisamente las ganas de conocer a partir de las que toda vida se eleva¹⁹.

“El verdadero pensamiento –remata Lispector– parece no tener autor”²⁰. No podríamos acometer esta búsqueda sin honrar aquí ambas ideas. Es por ello que, en lo sucesivo, haremos hablar indistintamente al sujeto Cixous-Lispector. Una habla a la otra, sin importar demasiado *quién*. Lispector habita en Cixous como Cixous enriquece a Lispector, imposible saber dónde empieza una y acaba la otra.

Cixous-Lispector, pues, creemos, está situada un paso por delante de Foucault, en el tema que nos ocupa, por razones que ella misma expone:

Aún hoy, la relación de lo masculino con lo Propio es más estrecha y más rigurosa que la de la feminidad. Todo se desarrolla como si el hombre estuviera más directamente amenazado que la mujer en su ser por lo no-propio. Normalmente, es de hecho ese

¹⁹ Hélène Cixous, *La risa de la medusa*, op. cit., p. 47.

²⁰ Clarice Lispector, *Agua viva*. Madrid, Siruela, 2014, p. 104.

producto de la cultura descrito por el psicoanálisis: alguien que aún tiene algo que perder²¹.

Foucault: perturbado por la falta. Foucault, que consigue pensar hasta el límite de la ausencia, que perfila todos los trazos del debilitamiento del sujeto, hunde todavía sus pies en la lógica de la ganancia. No sabe, no puede pensar el don:

Allí donde la historia sigue transcurriendo como historia de la muerte, ella no entra. Que siga existiendo un presente para ella no impide que la mujer inicie la historia de la vida en otra parte. En otra parte, ella da. No mide lo que da; pero no da el cambio ni lo que no tiene. Da más. Da lo que hace vivir, lo que hace pensar, lo que transforma²².

Para Foucault, la transformación es el *precio* que un sujeto *paga* por el acceso a la verdad. En Cixous, el sujeto realiza la transformación como una dádiva, y su transformación no le da acceso a la verdad, meramente, sino que incluso la crea. El sujeto femenino engendra verdad como genera vida: como un regalo que solo puede dar quien no tiene nada que perder.

De esta manera, el *exceso* en este pensamiento cobra ya un primer sentido: en la escritura de las mujeres hay desperdicios, hay rodeos, hay lo inútil a lo que se da “su parte salvaje”²³. El exceso es, en lo femenino, lo contrario a una inversión o una ganancia. Es riqueza, sí, pero en una economía imposible en la que no se acumula ni se amontona, sino que se gana más cuanto más se ofrece: “Por eso es bueno escribir, dejar a la lengua intentar, como se intenta una caricia, tardar el tiempo necesario para una frase, un pensamiento para hacerse amar, para resonar”²⁴. Fuera de la lógica de la ganancia y lejos, muy lejos, de la lógica de la posesión, podemos comenzar a imaginar con Cixous-Lispector la posibilidad de regalarnos verdades: “Ángela tiene una cualidad envidiable: describiendo, introduce novedad en las “cosas”, como quien da una buena noticia”²⁵.

Una pregunta se perfila en el horizonte. Una que nos inquieta y nos incomoda, a quienes leemos a Cixous desde la teoría feminista tanto como a quienes jamás se han acercado a ella: ¿qué se está diciendo exactamente cuando se habla de “lo femenino” o “las mujeres”? Despejemos esto ya: Cixous no sostiene esencia alguna. Lo femenino no es, de ninguna manera, monopolio de las mujeres, aunque las condiciones que ella describe las encuentra prioritariamente encarnadas en cuerpos de mujer. Lo femenino del pensamiento, de la escritura, es un orden distinto de las cosas, una predisposición diferente hacia las relaciones, una economía no pensada, creatividad de otros mundos y una infinita ternura hacia éste. En Cixous, como en Deleuze, cualquiera puede devenir mujer; la anatomía no es un límite. De hecho, Cixous propone la figura del sujeto “bisexual” como el lugar de creación de ese nuevo orden: un sujeto que sea a la vez lo

²¹ Hélène Cixous, *La risa de la medusa*, op. cit., p. 48.

²² *Ibid.*, p. 65.

²³ *Ibid.*, p. 55.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ Clarice Lispector, *Un soplo de vida*. Madrid, Siruela, 2011, p. 144.

femenino y masculino; híbrido, definido por una receptividad apasionada y a favor del don.

Despejada cualquier sospecha de esencialismo, puede darse por fin el siguiente paso. Para entrar verdaderamente en el pensamiento de Cixous, es hora ya de poner el cuerpo. “Escríbete: es necesario que tu cuerpo se deje oír”²⁶: en Cixous, el cuerpo es escritura y la escritura es cuerpo, superficie de inscripción el uno para el otro. La escritura no es, por lo tanto, neutra, y allí donde leamos “objetividad”, nos dice, debemos siempre sospechar que es un sujeto masculino el que habla. Por el contrario, el sujeto femenino de la escritura es aquel que se expone, que ante todo da su cuerpo a la palabra:

En cierto modo la escritura femenina no deja de hacer repercutir el desgarramiento que, para la mujer, es la conquista de la palabra oral –“conquista” que se realiza más bien como un desgarramiento, un vuelo vertiginoso y un lanzamiento de sí, una inmersión. Escucha a una mujer hablando en una asamblea (si no ha perdido el aliento dolorosamente): no “habla”, lanza al aire su cuerpo tembloroso, se suelta, vuela, toda ella se convierte en su voz, sostiene vitalmente la “lógica” de su discurso con su propio cuerpo; su carne dice la verdad. Se expone. En realidad, materializa carnalmente lo que piensa, lo expresa con su cuerpo. En cierto modo, inscribe lo que dice, porque no niega a la pulsión su parte indisciplinable, ni a la palabra su parte apasionada. Su discurso, incluso “teórico” o político, nunca es sencillo ni lineal, ni “objetivado” generalizado: la mujer arrastra su historia en la historia²⁷.

Hay, en Cixous-Lispector, un privilegio de la palabra oral sobre la escrita, porque el nexo de la primera con el cuerpo es más íntimo y evidente. En la voz escuchamos el timbre, el temblor de las emociones que el cuerpo hospeda, la voz manifiesta el estado de nuestros afectos. Y es, ante todo, esta cualidad, la afectación, la que da a la *carne* el privilegio de escribir la *verdad*.

Afectación, desgarro, exposición, son las señales inequívocas de que estamos penetrando la bruma de la espiritualidad. Foucault no da más señal que ésta: la espiritualidad tiene lugar allí donde un sujeto se transforma para salir al encuentro de la verdad. El cuerpo hace, convulso, la experiencia de esta transformación pero ¿es necesario decir todavía que no hay partición alguna entre aquello que llamamos cuerpo y aquello otro que llamamos alma? De nuevo, ninguna duda puede quedar al respecto. Nos adentramos con Cixous-Lispector en la exploración de un pensamiento no binario, de manera que con toda seguridad afirmamos que, para lo que nos ocupa, cuerpo-alma es solamente un pliegue. Jean-Luc Nancy lo ha definido bien:

El cuerpo es la experiencia de tocar indefinidamente lo intocable, pero en el sentido en que lo intocable no es nada que esté detrás, ni un interior o un adentro, ni una masa, ni un Dios. Lo intocable es que *eso toca*. También se puede emplear otra palabra para decir esto: lo que toca, eso por lo que se es tocado, es del orden de la *emoción*. Emoción es para nosotros una palabra muy debilitada, pero emoción quiere decir: puesto en movimiento,

²⁶ Hélène Cixous, *La risa de la medusa*, op. cit., p. 62.

²⁷ *Ibid.*, p. 55.

puesto en marcha, sacudido, afectado, herido. Se puede por otra parte añadir aquí otra palabra, que es tal vez demasiado espectacular: conmoción. Esta palabra tiene la ventaja de introducir el “con” (*cum*). La conmoción es el *ser puesto en movimiento con*. Lo que se ha pensado con el nombre de alma durante algún tiempo no es la emoción o la conmoción del cuerpo, sino el cuerpo en tanto que emoción o conmoción²⁸.

No hay, no puede haber, dimensión espiritual sin conmoción. La posibilidad de ser conmovidos/as es exactamente aquello que asegura el efecto de retorno de la verdad sobre el sujeto. Si resultamos transformados/as no es, en ningún caso, porque el sujeto autónomamente lo haya decidido así. El sujeto no es un agente de su propia transformación, aunque desde luego hay margen para la agencia en la disposición receptiva. No: si el sujeto resulta transformado es porque entre él y la verdad ha existido un contacto, un toque, y es a partir de este roce que el sujeto se transforma. La verdad *hace piel*²⁹, y todo en su ser vibra. El sujeto y la verdad son puestos en movimiento el uno con el otro, y es el contacto lo que les hace llegar lejos.

Comprender la extrema diferencia entre una espiritualidad del erotismo así pensada y una lógica de la posesión resulta fundamental. La posesión implica el contacto, pero en la forma violenta de un raptó, de un estupro. El sujeto moderno que se confronta con la verdad la quiere para sí en un acto de violencia: con una mano la ahoga, con la otra la enmudece. El tacto aquí, la transgresión aquí, incluso el desgarró aquí, en cambio, toman la forma de una caricia. Entre la verdad y el sujeto hay solo un roce, y el resultado de un contacto así es, en el extremo contrario a lo primero, no otra cosa que la *desposesión*. De nuevo, hace falta ir aún más lejos, saliendo del circuito de la economía falocéntrica. Si podemos decir que la desposesión es un arrebató, una sustracción, que genera efectos de carencia, pero que es también un don, también una dádiva, es porque hemos entrado ya, por lo tanto, en la lógica del don en la que la necesidad³⁰ se convierte en la mayor de las riquezas:

²⁸ Jean-Luc Nancy, *Corpus*. Madrid, Arena libros, 2016, p. 102.

²⁹ Indicio sobre el cuerpo nº 45: “[...] Pero la verdad es la piel. Está en la piel, hace piel: auténtica extensión expuesta, completamente orientada hacia el afuera al mismo tiempo que envoltorio del adentro, del saco lleno de borborigmos y de olor a humedad. La piel toca y se hace tocar. La piel acaricia y halaga, se lastima, se despelleja, se rasca. Es irritable y excitable. Toma el sol, el frío y el calor, el viento, la lluvia, inscribe marcas del adentro –arrugas, granos, verrugas, excoriaciones– y marcas del afuera, a veces las mismas o incluso grietas, cicatrices, quemadruas, cortes”. *Ibid.*, p. 117.

³⁰ Emmanuel Lévinas se acerca también a este sentido de la necesidad como enriquecedora: “Vivir de algo no equivale a extraer una parte de la energía vital. La vida no consiste en buscar y consumir los combustibles provistos por la respiración y la alimentación, sino, si se puede decir, en consumir alimentos terrestres y celestes. Si depende así de lo que no es ella, esta dependencia no se da sin contrapartida, contrapartida que, a fin de cuentas, anula la dependencia. Esto de lo que vivimos no nos esclaviza, lo gozamos. La necesidad no podría interpretarse como simple falta, a pesar de la psicología que de ella hace Platón, ni como pura pasividad, a pesar de la moral kantiana. El ser humano se complace de sus necesidades, es feliz de sus necesidades. La paradoja de “vivir de algo” o, como diría Platón, la locura de esos placeres, está precisamente en una complacencia frente a aquello de lo que depende la vida. No dominio por una parte y dependencia por otra, sino dominio en esta dependencia”. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, p. 133.

Para tenernos, nos basta sólo necesitar. Necesitar es siempre el momento supremo. Del mismo modo que la más arriesgada alegría entre un hombre y una mujer se produce cuando la grandeza de la necesidad es tal que uno se siente agonía y espanto: sin ti no podría vivir. La revelación del amor es una revelación de carencia; bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos es el lacerante reino de la vida³¹.

Bienaventurados los pobres de espíritu, y bienvenidos a este potlatch. En este festín no hace falta poseer nada, cada invitado ofrece su propia carne. Escribir: arrancarse las cosas a pedazos, “como el arpón entra en la ballena y le desgarrar la carne”³². ¿Y todo esto, por qué? ¿Este empobrecimiento, por qué? ¿La desposesión, por qué? ¿La conmoción, la apertura, la afectación, el desgarrar, por qué? Respuesta: por amor. Condición segunda de la espiritualidad, reflejada en el espejo griego, según Foucault: la transformación, acometida como un trabajo sobre sí, es impulsada por el eros. La gratuidad lo impregna todo.

¿Qué asegura el efecto de retorno de la verdad sobre el sujeto? La respuesta la da una pregunta, la misma pregunta que formula el demonio nietzscheano de “El peso más grande”³³, una pregunta tan sencilla como ésta: ¿Lo quieres? ¿Quieres el retorno de esta verdad? ¿Aunque ello te transforme? ¿Aunque te aniquile? “Cuánto necesitarías amar entonces la vida –prosigue Nietzsche– y amarte a ti mismo”.

La transgresión es afirmativa, aseguraba Foucault. No es violencia, ella nada niega. ¿Pero afirma qué? Nos preguntábamos. Empezamos a comprender mejor: la transgresión es afirmación de la diferencia. En ella se afirma, no ya la mera tragicidad de un sujeto imposible, sino la posibilidad –todavía trágica, pues es siempre asunción del límite– de hacer la experiencia de la diferencia. En una espiritualidad del erotismo, el sujeto que escucha la llamada de la verdad no lo hace más para su identidad, ni desde la nostalgia de ésta –“cuando pienso en lo que ya he vivido me parece que he ido dejando mis cuerpos por los caminos”³⁴–. Ese sujeto asume que no hay mayor ficción ni más dañina que la identidad, y desde la desposesión de ésta se entrega al encuentro de la diferencia; el sujeto mismo escribe en su carne la diferencia, es la diferencia quien habla al sujeto y lo conmueve, lo emociona, lo moviliza hacia la búsqueda de la verdad.

¿Pero qué verdad? Lispector ha llegado, por su propio transitar, a una de las cumbres más escarpadas del pensamiento contemporáneo desde Nietzsche: “No quiero tener la terrible limitación de quien vive solo de lo que puede tener un sentido. Yo no: lo que quiero es una verdad inventada”³⁵. Vivir enmarañada en una ficción, vivir en la creación estética y literaria y en la interpretación, pues ello implica liberarse de aquello que tiene un único sentido.

Debe existir otra parte, me digo. Y todo el mundo sabe que para ir a otra parte hay pasajes, indicaciones, “mapas” – para una exploración, una navegación. Son los libros.

³¹ Clarice Lispector, *La pasión según G.H.* Madrid, Siruela, 2013, p. 130.

³² Clarice Lispector, *Un soplo de vida*, op. cit., 97.

³³ Friedrich Nietzsche, aforismo 341 en “La ciencia jovial”, en *Nietzsche I*, Madrid, Gredos, 2009.

³⁴ Lispector, *Agua viva*, op. cit., p. 86.

³⁵ *Ibid.*, p. 86.

Todo el mundo sabe que existe un lugar que no está obligado económica ni políticamente a todas las bajezas y a todos los compromisos. Que no está obligado a reproducir el sistema. Y es la escritura. Y si hay un otra parte que puede escapar a la repetición infernal está por allí, donde se escribe, donde se sueña, donde se inventan los nuevos mundos³⁶.

Escribir y crear verdades en la ficción no es una huida de la realidad, sino el modo como el sujeto femenino habita una realidad que le es adversa. Dicho de otra manera: la escritura femenina es un acto de resistencia y rebeldía. Ella cultiva el exceso y el desperdicio no con afán ornamental, sino como máquina de guerra³⁷. Las ficciones que genera no son meras ensoñaciones, en el sentido embelesador de una charada o un pasatiempo, como a menudo se piensa de cualquier expresión creativa unida a la feminidad. Sus ficciones son “pasajes”, “indicaciones”, “mapas” para una navegación hacia la creación y experimentación de nuevos mundos.

Escritura política por lo tanto; espiritualidad política, consiguientemente. Nos estamos moviendo aún en el terreno de las éticas y el problema fundamental, el telón de fondo de esta exploración marítima no deja de ser el del buen vivir, el de ensayar las condiciones mejores para una co-habitación del mundo más justa y más feliz.

Detengámonos por un instante, para cerrar ya este punto, en las posibilidades que Lispector-Cixous ofrecen para repensar la idea de habitar el mundo del lenguaje. Recordamos que Foucault había llevado la cuestión de la filosofía del erotismo a la constatación de que el filósofo –que, en consecuencia, pierde su lugar privilegiado como sujeto de enunciación– aprende que no habita la totalidad de su lenguaje, sino que a su lado habla un lenguaje indomeñable, que se ha desprendido de él y “gravita en un espacio cada vez más silencioso”. Cixous narra la misma experiencia:

Pero olvidamos con demasiada frecuencia. Ya no sabemos llamar. Hablamos silencio. Nuestras lenguas son irrespirables. Los nombres se asfixian. Las cosas ya no pasan en la oscuridad. Nuestras lenguas están desiertas. Ya no vivimos en ellas³⁸.

Clarice Lispector, en su obra *La pasión según G.H.*, dibuja una escena en la que merece la pena detenerse. Todo lo que acontece en la novela –y acontece muy poco, y a la vez tanto– transcurre casi por entero en una misma habitación. Una habitación de su propia casa que alguien ha ocupado durante mucho tiempo. G.H., la protagonista, se dispone una mañana cualquiera a reorganizar esa habitación, en la que lleva mucho tiempo sin entrar, y que ella imagina oscura, sucia, llena de trastos y desordenada. Cuando entra, sin embargo, encuentra todo lo contrario: la persona que había estado allí antes ha tirado todas sus antiguas pertenencias, y la habitación es ahora puro orden –si es que puede llamársele orden al vacío– y limpieza hasta el punto de resultar el ambiente hostilmente seco. G.H. tan solo sueña entonces con derramar cubos y cubos

³⁶ Hélène Cixous, *La risa de la medusa*, op. cit., p. 26.

³⁷ Gilles Deleuze, “1227 – Tratado de nomadología: la máquina de guerra” en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-textos, 2002, pp. 359 – 432.

³⁸ Hélène Cixous, *La risa de la medusa*, op. cit., p. 137.

de agua hasta generar una atmósfera húmeda y respirable, donde aún quepa la vida y ella misma.

Y es que, aunque ya había entrado en la habitación, me parecía haber entrado en nada. Incluso en el interior, seguía de algún modo del lado de fuera. Como si la habitación no tuviese suficiente amplitud para acogerme y dejase en el pasillo trozos de mí, en la mayor repulsa de que yo fuese ya víctima: yo no cabía. Al mismo tiempo [...] me sentía asfixiada por el encierro y la restricción. Y ya echaba de menos mi casa. Me obligué a recordar que también aquella habitación era propiedad mía, me pertenecía³⁹.

Lo que sucede entonces es absolutamente revelador. G.H. entra allí dispuesta a reapropiarse de lo que alguna vez fue suyo inundando con agua la habitación desértica pero, mucho antes de que pueda iniciar siquiera esta tarea, descubre en el fondo del armario (el fondo del fondo de la habitación) una fuerza viva: una cucaracha, cuyo encuentro con el sujeto G.H. la transformará por siempre.

La espiritualidad, para serlo, debe mantener esta distancia sagrada con lo inapropiable del lenguaje. La experiencia del vacío, del desierto, no es otra cosa que experiencia de la $\Lambda\acute{\iota}\theta\eta$, esto es: de lo callado, velado, oculto que, desde su posición en el olvido, envía el don de un sentido a interpretar. Interpretar: encarnar, transformar, recrear.

ESPIRITUALIDAD, ETERNIDAD, INMANENCIA

Hemos tratado de reconstruir, por el lado femenino, la experiencia del sujeto en el lenguaje de la transgresión o, lo que es lo mismo, en la espiritualidad del erotismo. Hemos perfilado la escritura –femenina– como la práctica privilegiada del cuidado de sí en el paradigma contemporáneo. Con mayor o menor éxito, hemos tratado de seguir la estela de Foucault en la búsqueda de nuevas formas de subjetividad capaces de oponerse a las que nos han sido impuestas desde hace siglos. Y hemos arribado a una subjetividad abierta a la afectación y la conmoción, una subjetividad capaz de realizar sus múltiples transformaciones y acoger y experimentar la posibilidad de ser otros/as.

Pero, de nuevo, hay todavía un paso más que dar. El gran regalo que Cixous/Lispector nos dona y, en este caso especialmente, prodigiosamente, prodigamente, Clarice Lispector, es el pensamiento y la experiencia de lo sagrado inmanente. Lispector escribe sobre la vida como si hubiera prestado su brazo a fuerzas telúricas, como si transcribiera la memoria del tiempo mucho más allá de lo humano: del pasado animal, vegetal, geológico, atmosférico. Abierta a cada vibración del mundo, nada le es ajeno.

Lispector penetra en la experiencia de lo sagrado a través de una distinta vivencia del tiempo, y el cambio de eje temporal lo disloca todo. El instante es, lo afirma ella misma, su tema de vida⁴⁰. Clarice no habla en sus relatos de un presente, ni de un pasado, ni un

³⁹ Clarice Lispector, *La pasión según G.H.*, op. cit., p. 40.

⁴⁰ Clarice Lispector, *Agua viva*, op. cit., p. 12.

futuro, sino que en ellos aparecen plegados los tres éxtasis del tiempo en un modo que tan solo puede recibir un nombre: eternidad.

Por culpa de la cucaracha, el pasaje estrecho había sido dificultoso y me había deslizado con desagrado a través de aquel cuerpo de capas y lodo. Y había terminado, también yo toda inmunda, por desembocar a través de ella en mi pasado que era mi continuo presente y futuro continuo, y que hoy y siempre está en la pared, y mis quince millones de hijas, desde entonces hasta yo, también estaban allí. La vida es tan continua, que nosotros la dividimos en etapas, y a una de ellas la denominamos muerte. Yo siempre había estado viva, poco importa que no yo propiamente dicha, no eso a lo que había convenido llamar yo. Siempre estuve viva. Yo, cuerpo neutro de cucarachas, yo con una vida que finalmente no me huye, pues por fin la veo fuera de mí; yo soy la cucaracha, soy mi pierna; soy mis cabellos, soy la franja de luz más blanca en el revoco de la pared; soy cada trozo infernal de mí misma; la vida en mí es tan insistente que si me cortasen en dos, como a una lagartija, los pedazos seguirían estremeciéndose y moviéndose. Soy el silencio grabado en una pared, y la mariposa más antigua revolotea y se me enfrenta: la misma de siempre. Desde el nacer hasta el morir esto es lo que yo llamo humano en mí, y nunca moriré propiamente⁴¹.

Lo sagrado inmanente no puede ser otra cosa que esto: la vida que, como ejemplares individuales de lo humano y como especie, nos precede y nos sucederá. La vida que está ahí, siempre-ya como el marco que nos contiene y nos excede. Lispector habla la vida vista desde el tiempo de la vida: αἰών, y esto tiene repercusiones que aquí tan solo esbozamos.

En primer lugar, pensar la eternidad nos obliga a acometer de un modo diferente la tarea de una ontología del presente. Si miramos el presente que somos desde la eternidad, todas nuestras configuraciones pierden el sentido que les otorgamos. La eternidad nos devuelve un reflejo en el que no hay progreso ni teleología: tan solo distintas posibilidades de lo humano actualizadas a través del espacio y el tiempo. Posibilidades algunas que se quedaron por el camino; posibilidades hoy olvidadas e irrecatables, veladas por siempre o hasta que nos sean retornadas; otras posibilidades con las que aún somos capaces de entrar en diálogo y que de alguna manera reactualizamos. El hecho de que todas ellas sean, precisamente, “posibilidades” implica que *son*; su ser es, está inscrito en el tiempo.

Por otro lado, la visión de la eternidad tiene un profundo efecto sobre la manera en que nos concebimos en tanto sujetos. La estructura de la diferencia se ancla, en las oscuras aguas del tiempo de la vida, en un ser impersonal. Puede que sea este exacto punto el que dio qué pensar e hizo escribir a Lispector toda su vida. Pensar el sujeto impersonal es el telón de fondo de toda su prosa; adivinar qué será esto y qué relación puede un sujeto así establecer con la vida y con los/as otros/as, consigo mismo y especialmente con el tiempo.

Lo inexpresivo es diabólico. Si la persona no está comprometida con la esperanza, vive lo demoníaco. Si la persona tiene el valor de abandonar los sentimientos, descubre la amplia vida de un silencio extremadamente atareado, el mismo que existe en la cucaracha,

⁴¹ Clarice Lispector, *La pasión según G. H.*, op. cit., p. 57.

el mismo que existe en los astros, el mismo que existe en sí mismo; lo demoníaco es *anterior* a lo humano. Y si la persona ve esa actualidad, se quema como si viese a Dios. La vida prehumana divina es de una actualidad que abrasa⁴².

En lo impersonal no existe la promesa: el futuro, plegado sobre sí mismo, no ofrece nada más que lo que siempre fue y siempre estuvo. Por eso G.H. es súbitamente arrebatada de su esperanza, posesión más antigua y más humana. Y a esto lo llama, no sin razón, lo demoníaco, pues si la palabra divina se ha constituido siempre alrededor de la promesa, qué otra cosa será el silencio sino, en efecto, lo demoníaco.

La experiencia de lo demoníaco no es exactamente el mal, sino la completa ausencia de sentido del bien: sin esperanza, sus sentimientos se abrasan en la presencia de la actualidad, la brújula ética se desimanta, el suelo cae, el espacio disminuye a favor del tiempo. La pregunta “¿quién soy yo?” es atravesada por una falla geológica y el sujeto que la formula adolece de una abismal carencia de sentido.

Pero G.H. persevera. Con cada palabra que dona, Lispector destruye algo más, las palabras se amontonan y se ofrecen a la experiencia más radical de la desposesión. Y en ello, otra vez, en el desgarrar, la pérdida y el ofrecimiento, G.H. comienza a vislumbrar la posibilidad del gozo.

La despersonalización como la destitución de lo individual inútil, la pérdida de todo lo que se puede perder y, aun así, ser. Poco a poco extirpar de uno, con un esfuerzo tan atento que no se siente el dolor, extirpar de uno, como quien se libra de la propia piel, las características. Todo lo que me caracteriza es solamente el modo como soy más fácilmente visible a los demás y como termino siendo superficialmente reconocible por mí. Así como existió el momento en que vi que la cucaracha es la cucaracha de todas las cucarachas, así quiero encontrar en mí misma la mujer de todas las mujeres.

El silencio vibra con la fuerza de lo neutro vivo, y en el “alma impersonal”, aquello que queda fuera de sí y hacia lo que ella, como sujeto, se retuerce, aquello que persigue, contiene en un mismo instante todo lo que por siempre ha acontecido. Y en este todo, también todas las mujeres; sus “quince millones de hijas” y de madres. A la sensación primera de profunda soledad en la caída producida por el resquebrajamiento del suelo de la promesa y la esperanza (la muerte de Dios), comienza a sucederle, poco a poco, una suerte de alegría. Lentamente toma cuerpo la idea de ganancia: G.H. se zambulle en la poderosísima fuente en la que nada se origina, porque todo estuvo siempre ahí. Y ahí, a nado en las aguas calmas de lo eterno, se descubre acompañada. La acompañan todas las mujeres y todos los hombres, la acompaña el reino entero de lo vivo, el pliegue del ser presta sus aguas.

Esto es lo sagrado inmanente, lo que solo se puede rozar haciendo experiencia del mundo desde el punto de vista⁴³ de la vida. La despersonalización: la última frontera de

⁴² Ibid., p. 86.

⁴³ Gilles Deleuze dedica su curso de abril de 1980 al estudio de Leibniz y el pliegue. El alma y la materia aparecen plegados en Leibniz como los dos pisos de una misma casa. Para Leibniz, cada sujeto contiene en sí la totalidad del mundo y lo expresa desde un determinado punto de vista. Dios es, en este esquema, el único sujeto

la transgresión. La escritura de las mujeres –de esta mujer, Lispector– marca una hoja de ruta más arriesgada y piadosa que la de Foucault, una verdad que Nietzsche y Heidegger otean, pero a cuyo puerto parecen no poder anclarse. La escritura femenina desvela, en el Límite, no ya tan solo nuestra propia finitud en tanto seres humanos, sino la palabra eterna que es la vida que habitamos.

El sujeto que la escritura femenina perfila es el sujeto de la carencia constitutiva, un sujeto abierto pero de ninguna manera imposible: hemos pasado ya la experiencia de la contradicción y cruzamos la puerta de un lenguaje desdialectizado. El sujeto es la fuerza viva de lo posible: por tanto, de todas las posibles transformaciones. La transformación que es, en efecto, creación; la irrupción de novedad –esta es la gran lección– tiene lugar en la escritura como resultado de un reordenamiento de palabras viejas, palabras antiguas, que nos preceden y nos sucederán, aun con sus infinitas variaciones. Lo nuevo que puede irrumpir para salvarnos es, hoy y siempre, interpretación; por lo tanto, reactualización de nuestros posibles. La verdad, pensada desde la escritura femenina, creemos, sí puede salvar al sujeto, pero no en la forma de una promesa o una esperanza. Tan solo un Dios, o aquél que quiera ocupar su lugar, puede prometer. La vida no trasciende, por lo tanto no promete. La inmanencia, simplemente, afirma, y ésta es la verdad que ofrece a quien apasionadamente quiera salir a su encuentro: tan solo es posible crear lo que ya-siempre ha sido creado, habitamos un mundo vivo de posibilidades que ya han sido ensayadas y experimentadas.

“La hora de vivir es un ininterrumpido y lento ruido de puertas que se abren continuamente de par en par”⁴⁴, y en esta clepsidra una mujer escoge cruzarlas. Una puerta la conecta con todas las mujeres; otra puerta, con la primera mariposa; otra, con la eternidad del espacio que habita; otra más, con el silencio. G.H. cruza estas puertas como ha cruzado la de su propia habitación esa mañana y en cada una de ellas, es de suponer, algo le asalta. ¿Qué filosofía de la historia se perfila en una experiencia semejante del tiempo? Ciertamente, el eterno retorno en el que nada nuevo puede acontecer sino lo que ha sido ya. Si la eternidad es un inmenso pasillo de puertas conectadas, en nuestra historia no puede haber progreso ni superación. En cada época, esto sí, la humanidad habita solo algunos cuartos; hay puertas que nos es dado abrir, y otras puertas que permanecerán cerradas para nosotros/as. La manera en que nos comunicamos con las verdades que albergan habitaciones pasadas y futuras está determinada por la configuración de nuestra subjetividad: un sujeto dado, una época dada, puede solo alcanzar algunas.

Es por ello que el cuidado de sí, en tanto conjunto de prácticas que preparan al sujeto para hacer la experiencia transformadora de una espiritualidad del erotismo, inserta a su vez en la fuente de lo sagrado inmanente, bien merece la dedicación completa de una vida.

que puede posicionarse a la vez en la totalidad de los puntos de vista: pasado, presente y futuro plegados en él. Ver Gilles Deleuze, *El pliegue: Leibniz y el Barroco*. Barcelona, Paidós, 1989.

⁴⁴ Lispector, *La pasión según G. H.*, op. cit., p. 68.

CUIDADO DE SÍ; CUIDADO DE LA VIDA

Tal vez no hay nada que caracterice tanto a un sujeto femenino como la capacidad de cuidado, un tema ya clásico en la teoría feminista. El cuidado ha sido, durante toda nuestra historia, nuestro mayor triunfo y nuestra peor cárcel. En todas las sociedades del mundo, las mujeres juegan un papel decisivo a la hora de cuidar y mantener la vida. A partir del cuidado se ha recluido a las mujeres en el asfixiante cerco de la familia patriarcal, imponiéndosele como su tarea y su destino.

No queremos más llevar sobre nuestros cuerpos esa carga, pero el cuidado de la vida es hoy, cuando destruimos ecosistemas a un ritmo demencial, más urgente que nunca, y nosotras podemos, de nuevo, guiar en esto, podemos trazar mapas para una navegación pero ha llegado el momento en que todos y todas devengamos mujeres en esto. Hechas las advertencias, lo que prosigue debe leerse como una posibilidad a ensayar por ambos sexos o, tanto mejor, por parte de un sujeto bisexual, a la manera de Cixous.

¿Cómo puede ser que la escritura de las mujeres haya llegado tan lejos en su búsqueda? Lo había dicho ya Hélène Cixous: porque el sujeto femenino no tiene nada que perder. La desposesión en favor de los otros es la estructura primera de la feminidad. Por ello y, pese a todo, G.H. no desfallece. Por ello y, ante las puertas de la muerte –morirá con tan solo 56 años por un cáncer de ovario– Clarice Lispector puede escribir sin miedo sobre la insignificancia de su propia individualidad.

El anonimato no asusta a las mujeres, se nos ha impuesto desde la Historia. La insignificancia no nos perturba, nuestras vidas han transcurrido en el silencio y quietud de lo invisible. La pérdida de sentido no nos paraliza, nuestras propias vidas carecen de valor. Por último y, pese a todo ello, perseveramos en el cuidado de lo que nos rodea en una falta de reciprocidad constante, y lo hacemos tan solo por amor –aunque las condiciones opresivas del amor, ya hemos dicho, deban ser intervenidas y desactivadas. Es por todo esto que Cixous da en el clavo cuando dice que la escritura es hoy de las mujeres; porque solo ellas pueden decir esta verdad:

Hay en mí, como objeto que soy, un toque de santidad enigmática. La siento en ciertos momentos vacíos y hago milagros en mí misma: el milagro del transitorio cambiar de repente, a un leve toque en mí, a cambiar de repente de sentimiento y pensamientos, y el milagro de ver todo muy claro y hueco: veo la luminosidad sin tema, sin historia, sin hechos. Hago un esfuerzo para no tener el peor de los sentimientos: el de que nada vale nada. Y hasta el placer pierde importancia. Por tanto, me ocupo de cosas⁴⁵.

La mejor experiencia de la posmodernidad pertenece a las mujeres. La pérdida de sentido, la ausencia de fundamento, el desgarramiento del sujeto, toda esta carencia es descubrimiento de la profunda necesidad de aquello que, por el mero hecho de hacer mundo, ya merece ser cuidado. Y las mujeres no eluden esta tarea: se ocupan de cosas. “Me ocupo de la vida” –dice Ángela, el personaje principal de *Un soplo de vida*–, “la gran

⁴⁵ Lispector, *Un soplo de vida*, op. cit., p.103.

noche del mundo cuando no había vida”. Y ella misma explica en qué consiste esta tarea: se ocupa de las plantas, las ve crecer con atención; se ocupa de una hilera de hormigas, día tras día la visita y se asegura de que las hormigas siguen ahí, en su vivir ajetreado y silencioso, en su existencia anónima e impersonal.

Su cuidado es ecológico, excede con mucho las relaciones de lo humano. Y su cuidado es, también, extremadamente piadoso, sabe que nada en la misma fuente sagrada que todo lo vivo, que es de allí de donde ella misma extrae sus fuerzas y que la propia vida la acompaña. Una ética dictada por el alma impersonal: por aquello, como afuera de nosotros/as, desde lo que vemos nuestro cuerpo y la carne del mundo en su infinita y estructural carencia, dependencia y necesidad.

Es el cuidado de sí, Foucault estaba en lo cierto, que también y necesariamente es cuidado de lo otro –ya no humano sino sagrado– el lugar privilegiado desde el que puede acometerse la crítica de la ética. El largo periplo que hemos dado por los pliegues, luces y sombras de una subjetividad de lo espiritual erótico y lo sagrado inmanente nos lleva, finalmente, a este puerto. No importa cuán pequeño aparezca ahora ante nuestros ojos el puerto; lo que la verdad, una verdad que la propia escritura femenina crea, puede iluminar, es esto: necesitamos ocuparnos de las cosas. Ocuparse del mundo es una necesidad de la que dependemos. Nuestra subjetividad no quiere ya la partición entre la interioridad y la exterioridad, entre la individualidad y la totalidad, entre lo que es puramente humano y lo que no; nuestra subjetividad no quiere partición, quiere desgarró: apertura, afectación, conmoción. Y esta verdad, que la escritura del sujeto femenino puede crear hoy de un modo excepcional en el lenguaje, sí puede salvarnos. Es posible que esa verdad nos salve. Y si es posible significa, por lo tanto, que en alguna parte nos hemos salvado ya: solo debemos ocuparnos de encontrar y cuidar esa puerta.