

EL NOMBRE DE LA VIDA. UN ANÁLISIS DE *LA PASIÓN* *SEGÚN G.H. DE CLARICE LISPECTOR*¹

THE NAME OF LIFE. AN ANALYSIS OF *PASSION ACCORDING* *TO G.H. BY CLARICE LISPECTOR*

Francisco Javier Navarro Prieto
Universidad Autónoma de Madrid

ABSTRACT

The aim of the following article is to conduct an analysis of Clarice Lispector's work «The Passion According to G.H.» (1967) employing the critical tools offered by J. Rancière and J. Derrida. Through the literary experience of an identity crisis provoked by an encounter with a cockroach, the text demonstrates the inadequacy of human categories to comprehend the living. Rancière's concept of «the politics of literature» will enable us to illustrate how the text disrupts traditional distributions of the sensible, while also configuring new delineations through which our forms of relating to ourselves and to animals are also reconfigured. Thus, both the anthropocentric categories that have governed relations between human language and animal life, and the modes of self-understanding of the human and understanding of the

¹ Este artículo es parte del proyecto N. 101086202 (Speak4Nature), HORIZON-MSCA-2021-SE-01, financiado por la Unión Europea. Sin embargo, los puntos de vista y las opiniones que aquí se expresan pertenecen exclusivamente a su autor y no necesariamente reflejan los de la Unión Europea. Ni la UE ni la autoridad financiadora del proyecto se hacen responsables de tales opiniones.

other, are called into question, paving the way for the possibility of new ways of seeing, feeling, and engaging with animals.

Key words: Clarice Lispector, Rancière, Derrida, Animal, Politics of literature, The Passion According to G.H.

RESUMEN

El objetivo del siguiente artículo es realizar un análisis de la obra «La pasión según G.H.» de Clarice Lispector (1967) utilizando, para ello, las herramientas críticas de J. Rancière y J. Derrida. Mediante la experiencia literaria de una crisis identitaria propiciada por el encuentro con una cucaracha, el texto muestra la inadecuación de las categorías humanas para comprender la vida animal. El concepto de «política de la literatura» de Rancière nos permitirá comprender cómo el texto violenta los tradicionales repartos de lo sensible, a la par que configura nuevos recortes gracias a los cuales las formas de autocomprendernos y de ser con los animales quedan también reconfiguradas, abriendo así paso a la posibilidad de nuevas formas de ver, sentir y hacer con los animales.

Palabras clave: Clarice Lispector, Rancière, Derrida, Animal, Política de la literatura, La pasión según G.H.

Fecha de recepción: 3 de abril de 2024.

Fecha de aceptación: 28 de abril de 2024.

Cómo citar: Navarro Prieto, Francisco Javier (2024): «El nombre de la vida. Un análisis filosófico de *La pasión según G.H.* de Clarice Lispector», en *Actio Nova: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 8: 146-164.

DOI: <https://doi.org/10.15366/actionova2024.8.006>

1. ENCUENTROS Y DESENCUENTROS ENTRE EL LENGUAJE Y LA VIDA. INTRODUCCIÓN.

Está prohibido decir el nombre de la vida. Y yo casi lo he dicho.

—Clarice Lispector

A pesar de las abundantes taxonomías realizadas por parte de la zoología o la botánica, debemos confesar que la categorización de la vida que los discursos pertenecientes al ámbito de las humanidades han reproducido ha sido más bien pobre o inexistente. «El» animal o «las» plantas son usados por la filosofía o la literatura a modo de rótulos generales bajo los cuales una pluralidad de especies numerosísima queda soterrada. La situación no sería tan grave si la generalización no tuviera un concreto cometido: el agrupar a una pluralidad viva en torno a una característica de la que carece en comparación con «El Hombre», para poder así definir positivamente a este. La estrategia —ya denunciada con insistencia por Derrida— consiste en contraponer el hombre a todo el resto del género animal y definir a este como el carente de «palabra, razón, experiencia de la muerte, duelo, cultura, institución, técnica, vestido, mentira, fingimiento de fingimiento, borradura de la huella, don, risa, llanto, respeto» (Derrida, 2008: 162). De este modo, la condición de posibilidad para conocer al Hombre, lejos de residir en un (auto)análisis de la subjetividad pensante, ha significado y todavía significa desconocer lo vivo. Desconocimiento como condición de posibilidad del conocimiento; ignorancia que «instituye lo propio del hombre, la relación consigo de una humanidad ante todo preocupada y celosa de lo propio» (Derrida, 2008: 30).

Este programa de generalización, sostenido por los discursos y congénito a la misma formación de las categorías de lo humano y lo animal en el ámbito de las humanidades, cuya violencia radica en la homogeneización de esa «multiplicidad viva de mortales» (Derrida 2008: 58) (creo que lo vegetal sufriría aquí una doble injusticia: la de ser definido no ya por oposición al Hombre, sino por oposición al animal) podría ser denominado *explotación simbólica*, con la cual, desde luego, va aparejada esa explotación corporal y vital a la cual se somete a los animales cuando son hormonados, aislados, asesinados en masa, comercializados, masticados. Así lo escribe Derrida:

En el mundo animal existe una gran cantidad de estructuras diferentes. Entre el protozoo, la mosca, la abeja, el perro, el caballo, los límites se multiplican, sobre todo en la organización “simbólica”, en el cifrado o la práctica de los signos. Si me inquieto por una frontera entre dos espacios homogéneos, por un lado el hombre y por el otro el animal, no es para pretender, neciamente, que no hay límite entre los “animales” y el “hombre”, sino porque sostengo que hay más de un límite: muchos límites (Derrida y Roudinesco, 2009: 77).

El papel de la literatura en relación a esta explotación simbólica de lo vivo ha sido relativamente unívoco: una vez cercado lo propio del hombre, ya diferenciado del animal, toda la historia de la literatura occidental consiste en un escribir desde y sobre esta diferencia; escritura entonces entendida como inveterado y sostenido autobiografismo por parte de una subjetividad antropocéntrica que llama «Historia» a su propia biografía colectiva. El lenguaje, diríamos, ha sabido, con alto grado de efectividad, dar cuenta de la vida de una especie particular: la especie humana. Y es que, por contraposición a la mera vida animal, a la zoé, que expresa «el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses)» (Agamben, 2006: 9), el bíos, que ha formado siempre parte de las definiciones del ser humano y que indica «la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo» [Ibidem] en todas sus facetas -bios theoretikós (vida contemplativa), bios apolaustikós (vida del placer), bios politikós (vida política)- parece implicar la grafía. Para aquellos que poseen un mundo –por oposición a «la pobreza de mundo» que Heidegger achaca a los animales (Heidegger, 2007)- las biografías son «una suerte de mundografías: testimonios de aquellos que tienen mundo» (Yelin, 2017b: 38). No se trata, en este punto, de denunciar una injusticia cometida por la institución literaria en general; basta con señalar un límite que los lenguajes literarios aún no han sabido rebasar, y es que conviene recordar que la lectura, además de ceñirse a los contenidos explícitos del texto, «debe pretender siempre llegar a una cierta relación no percibida por el escritor, entre lo que controla y lo que no en los momentos de lenguaje que usa» (Derrida, 1971: 227).

En efecto, la relación entre vida y lenguaje literario, ha consistido en una reducción violenta de la pluralidad de lo vivo a unas categorías humanas profundamente antropocéntricas, para los cuales lo humano es el «centro» o la «norma» a través de la cual se definen el resto de los seres vivos (Clark, 2011:3). Así, de acuerdo con Derrida, en la historia de la literatura nos topamos con dos tipos de discurso: uno llevado a cabo por gente que «nunca se ha visto vista por el animal [...] no han podido o querido extraer ninguna consecuencia sistemática del hecho de que un animal pudiera, mirándolos a la cara, verlos

vestidos o desnudos [...] no han tenido en cuenta el hecho de que lo que denominan “animal” podría mirarlos y dirigirse a ellos desde allá, desde un origen radicalmente distinto» (2008: 29) esto es, por autores que no han querido o sabido operar un descentramiento de su propia subjetividad en aras a incluir positivamente al animal en sus discursos. La fábula, aun cuando los personajes son animales, no deja de suponer una radical antropomorfización de lo animal; una reducción de lo animal a las lógicas lingüísticas y conductuales humanas. Más allá de las apariencias de consideración de lo animal, lo que se produce entonces es «un deslizamiento desde el relato biográfico al autobiográfico, como si la intención etológica inicial, esbozada en los títulos de los textos -retratar al perro, indagar el comportamiento del gato, contar sus recorridos vitales- se viera fatalmente oscurecida por la sombra del yo, que crece con el correr de las páginas hasta ocupar, finalmente, todo el espacio» (Yelin, 2017: 240). Tal es, por poner un ejemplo, el caso de Balzac, en cuyo uso del comportamiento animal como paradigma para pensar la conducta humana – «el acreedor se asemeja a ese gorrión con que los niños se entretienen» (Balzac 1983: 174), «hay espíritus que como ciertos animales no engendran cuando se les ha trasplantado del clima en que han nacido» (1983:129), «El señor Grandet tenía algo del tigre y de la boa, sabía tenderse, agazaparse, contemplar durante largo rato a su presa y saltar sobre ella» (1983:25)- el animal no deja de ser considerado mero ejemplo sobre el cual se realiza «un amaestramiento antropomórfico, un sometimiento moralizador, una domesticación» (Derrida, 2008: 54).

2. EL TEXTO LITERARIO COMO CONFIGURADOR E INTERVENTOR EN LA PARTICIÓN DE LO SENSIBLE. MARCO TEÓRICO.

Acabamos de señalar una situación hermenéutica bajo la cual lo vivo –el animal– es interpretado; la relación entre lenguaje literario y vida ha relegado al silencio o a la incompreensión la positividad de la vida animal en aras a una autobiografía, entendida aquí como ejercicio lingüístico sostenido de interpretación mediante el cual el humano da cuenta de su estar en el mundo, confinando la vida animal al general rótulo de «El» animal. Desde luego, dicha situación supone una invisibilización de la pluralidad animal, justificada por su «falta de-» :

Una célebre fórmula aristotélica declara que los hombres son seres políticos porque poseen la palabra que permite poner en común lo justo y lo injusto, mientras que los animales solo poseen la voz, que expresa el placer o la pena. Mas la cuestión es saber quién es apto para juzgar lo que es palabra deliberativa y lo que es expresión de desagrado (Rancière, 2011: 16).

Podemos decir, con Derrida, que «el logocentrismo es, antes que nada, una tesis sobre el animal, sobre el animal privado de logos, privado de poder-tener el logos» (Derrida, 2008: 43). Pero la pregunta de Rancière es más fundamental y apunta a una instancia como condición de posibilidad de la mentada partición; anterior a la distinción palabra/ruido (o animal/humano) que es transversal a toda la producción filosófica y literaria, debe haber una (o varias) instancia(s) decisoria(s) que la haya(n) efectuado. En «esa distribución y esa redistribución de los espacios y de los tiempos, de los lugares y las identidades, de la palabra y el ruido, de lo visible y de lo invisible» [Rancière, 2011: 16] que Rancière denomina «el reparto de lo sensible» (2014:19) la literatura ocupa un papel elemental, dado que ella «hace política en tanto que literatura» (2011:15), lo cual significa que «interviene en la relación entre prácticas, entre formas de visibilidad y modos de decir que recortan uno o varios mundos comunes» (2011:17).

Así, si con Rancière entendemos que la política es «la constitución de una esfera de experiencia específica donde se postula que ciertos objetos son comunes y se considera que ciertos sujetos son capaces de designar tales objetos» (2011:15) o en otros términos, «lo que vemos y lo que podemos decir, a quien tiene competencia para ver y la cualidad para decir» (2014:19), comprendemos que el texto hace política no por su contenido, sino por su misma condición lingüística; todo enunciar postula ya una comunidad de objetos visibles y de sujetos con derecho a la palabra.

Nótese que entre la intervención en la partición de lo sensible y la configuración de la misma partición no media ninguna distancia; no hay un intervenir que no sea un hacer aparecer, un distribuir, un configurar zonas visibles e invisibles. Intervenir políticamente en el texto literario no sería una acción que el autor haría conscientemente a modo de una reivindicación política explícita; escribir, para Rancière, es ya intervenir.

Podemos ahora observar como las intervenciones realizadas por el grueso de los textos que conforman nuestra historia de la literatura han entregado el privilegio de la identidad individual al ser humano (incluso al Hombre), postulando el criterio de la especie como instancia dadora de identidades. En otras palabras: todo el peso de la numerosa lista de las negatividades que han caído del lado de la vida animal -el ruido (la no-palabra), lo

invisible- conforman una situación hermenéutica de sometimiento de lo vivo que podemos tildar de especista.

¿Qué podría significar, por tanto, intervenir contra esta hegemónica partición de lo sensible, sostenida, configurada y reconfigurada a lo largo de nuestra historia?

¿Cómo, en cierto modo, poner un bemol a la clave de estas interrogaciones y cambiar la música? [...] ¿Cómo hacer que se oiga aquí *una lengua o una música inaudita, bastante inhumana en cierto modo*, y no para hacerme pasar aquí por el representante o el emancipador de una animalidad olvidada, ignorada, desconocida, perseguida, cazada, pescada, sacrificada, sometida, criada, aparcada, hormonada, transgenetizada, explotada, consumida, devorada, domesticada, sino para hacerme entender en una lengua que sea una lengua, ciertamente, y no esos gritos inarticulados, ruidos, rugidos, ladridos, maullidos, píos insignificantes que tantos hombres atribuyen al animal, una lengua finalmente cuyas palabras, conceptos, melodía, acento sean bastante ajenos a lo que, en todas lenguas humanas, habrá albergado tantas animaladas sobre el susodicho animal? (Derrida, 2008: 80-81).

En palabras del mismo Rancière; se hace necesaria una política que reconfigure este espacio, que haga «audibles cual seres parlantes a aquellos que no eran oídos sino como animales ruidosos» (2011: 16).

Desde luego, «no se trataría de restituir la palabra a los animales sino quizá de acceder a un pensamiento, por quimérico o fabuloso que sea, que piense de otro modo la ausencia del nombre o de la palabra; y de otra manera que como una privación» (Derrida, 2008: 66), sino «de reinscribir esta *différance* [...] en otro pensamiento de la vida, de los seres vivos, en otra relación de los seres vivos con su ipseidad» (Derrida 2008: 152).

Mas debemos aquí hacer una distinción. Por una parte, percibimos la necesidad de una crítica literaria capaz de «concebir herramientas críticas que permitan percibir en los textos la emergencia de la vida como proceso, como creación incesante» (Yelin, 2016: 32); una crítica, decimos, que explicita el régimen de visibilidades e invisibilidades, de ruido y palabra. La «política de la literatura», junto con su fundamental concepto de «partición de lo sensible» nos parece, en este sentido, una herramienta de prima importancia que posibilita un estudio de los textos literarios no solo centrado en su contenido «sino –también- en las condiciones de significación [...] en los diferentes tipos de estructuras y procesos relacionados con la producción de significado» (Culler, 1984: 22).

Pero, a la par, el mismo texto literario podría contribuir a esta reconfiguración de lazos entre el lenguaje y la vida mostrando, por ejemplo, la falsedad de la pretendida

autosuficiencia de la subjetividad humana, o la inadecuación de lenguaje para enfrentarse a la pluralidad inmensa de lo vivo, participando así en una nueva partición de lo sensible en la cual el animal ocupe no solo el papel de sujeto pasivo y mirado, sino el de sujeto activo, visibilizado, un animal que «nos mira, nos concierne y nosotros estamos desnudos ante él» (Derrida, 2008: 45). Este proceso que opera una nueva repartición de lo sensible y que otorga «voz» y entidad al animal tiene lugar precisamente en la obra de Clarice Lispector que vamos a analizar a continuación.

3. «LA PASIÓN SEGÚN G.H.»: DECIR EL NOMBRE DE LA VIDA

Focalizamos ahora la atención en el texto «La pasión según G.H.» (2017/1967). Se trata de una de las novelas más importantes en la producción de la escritora brasileña Clarice Lispector. Publicada en el año 1964, nos encontramos ante la quinta novela de la autora brasileña. Una obra, sin duda, de madurez, que, situada en la mitad de su producción novelística (Lispector publicó diez novelas, además de varios libros de relatos), terminó por consagrarla dentro y fuera de su país natal.

A través de un largo monólogo interior escrito a modo de ensayo filosófico, la novela, que se desarrolla enteramente dentro un apartamento, narra el encuentro entre un personaje llamado G.H. y una cucaracha. Los sucesos externos son reducidos al mínimo, de tal modo que el lector asiste a una suerte de pensamientos encadenados propiciados por dicho encuentro. La desubjetivación que vive la protagonista a raíz del encuentro con el animal ha sido interpretada recientemente desde el punto de vista de los estudios decoloniales, poniendo el foco en el modo en que el sujeto occidental reconfigura su relación con el mundo gracias al encuentro con la otredad (la cucaracha) (van der Waal et al. 2023). Asimismo, la obra ha sido estudiada desde el punto de vista de la fenomenología, haciendo hincapié en las nuevas formas de experiencia del mundo que se abren cuando el sujeto abandona su “alienación humana” (Marder, 2013). En la línea de nuestro enfoque, el encuentro con la cucaracha ha sido interpretado como el “devenir animal” del sujeto que narra; un devenir que sitúa al sujeto más allá de los binarismos sexuales y heteropatriarcales que configuran la experiencia humana (Urzainqui, 2017).

Utilizando las herramientas conceptuales de Derrida y Rancière, es de nuestro interés el modo en que la obra opera una nueva distribución de lo sensible mediante la creación de nuevos recortes conceptuales y de distintos regímenes de identificación. A diferencia de los análisis anteriormente mencionado nos interesa, en específico, la manera en que el texto rompe con una esa situación hermenéutica que, con Derrida, hemos llamado especista, en la cual los animales son sometidos a una explotación simbólica por parte de unos lenguajes literarios que los han silenciado bajo todo el peso de las negatividades, así como las nuevas prácticas que el texto propicia a raíz de la reconfiguración de las relaciones entre lenguaje y vida, humanidad y animalidad.

«La pasión según G.H.» puede ser dividida en cuatro partes que, a modo de monólogo interior, muestran (1) el proceso de quiebra de la identidad humana de la protagonista (2) a raíz del encuentro con una cucaracha percibida ahora en términos positivos como un otro (3) con la cual la voz narradora se identifica a través de la percepción de las semejanzas antes invisibles (4), lo que conduce a la protagonista al cuestionamiento de las bases sobre las que se asienta su propia subjetividad «humana» y a la redefinición de sus categorías antropocéntricas de «mirada» y «vida». Analicemos, pues, estas cuatro partes.

(1) La mostración de la Humanidad como una tercera pierna (un artificio) que, añadida a nuestro ser, nos impide captar lo vivo, figura el principio del texto, en el que la protagonista, tras haber visto a la cucaracha exclama: «he vuelto a tener lo que nunca tuve: solo dos piernas» (2017: 11). Si, hasta el momento, ser humano había significado «tener una idea de persona en que la insertarme» (2017: 12), el proceso de desubjetivación que principia la cucaracha propicia la pérdida del «montaje humano» (Ibidem). El sentimiento del miedo en la obra de Lispector ya no opera como miedo hacia algo, sino como temor hacia la emergencia de un nuevo otro antes considerado como mero «algo» y que mediante su nueva presencia interroga la nuestra: «el miedo a no pertenecer más a un sistema» (2017: 12).

La cuestión es que, al inicio del texto, la protagonista comparte con nosotros (el lector) la interpretación por la cual la vida es privilegio de un ser humano cegado a ver otras formas de ser vivo. La narradora reflexiona sobre el antropocentrismo subyacente a su visión del mundo cuando expresa: «Pensaba que latir era ser una persona» (2017: 13). Y continúa: «la vida humanizada. Yo había humanizado demasiado la vida» (2017: 13), esto es (podríamos traducir); me hallaba en aquella situación hermenéutica de interpretación de lo vivo por la cual la «verdadera» vida, respecto a la cual el resto son vidas degradadas, es la humana. Pero la visión de la cucaracha no permite esta interpretación, pues «saber será tal vez el asesinato

de mi alma humana» (2017: 15); y una vez se ha sabido, hay que andar «con cuidado para no utilizar subrepticamente una nueva tercera pierna (...) y para no llamar a esa pierna protectora “una verdad”» (2017: 13).

Habiendo vislumbrado el carácter impostado de las categorías humanas a raíz del encuentro con la cucaracha, se trata de, sin abandonar ese lenguaje ya comprendido como falso, seguir hablando para dar cuenta del proceso de desobjetivación. Y es en esta tensión entre palabra –siempre inadecuada- y silencio –que sería el único modo de ser consecuente- en el que se mueve toda la obra de Lispector: «no tengo nada que decir. ¿Por qué no me callo, entonces? Pero si no hago violencia a las palabras el mutismo me sumergirá para siempre en las olas» (2017: 18).

Violentar al lenguaje sin ceder al silencio o dejar espacio a esa otredad animal para la cual nuestro lenguaje entero es una capa de invisibilidad; avanzar en un camino lingüístico y vital en el cual nuestro lenguaje y nuestra vida nos son negados; tal es la aporética situación del texto. Pues si más arriba hemos escrito que ser humano era no ser animal –ser humano es hacer depender la identidad de esta diferencia- tener en cuenta al animal tiene que significar primero, en términos negativos, dejar de ser humano, asistir al hundimiento de la propia subjetividad. Este es el primer movimiento que podemos percibir en el texto de Lispector.

(2) En efecto; la cucaracha es en el texto ese elemento vivo desde siempre ocultado por nuestro lenguaje - «Nunca había visto la boca de una cucaracha. A decir verdad, ni siquiera había visto nunca una cucaracha. Solo había sentido repugnancia por su antigua y siempre presente existencia, pero nunca me había enfrentado a ello, ni siquiera con el pensamiento» (Lispector, 2017: 50)- y que, al mostrarse, lo impugna: «allí estaba yo, boquiabierta, *ofendida* y recostada, ante el ser empolvado que me miraba. Toma lo que he visto: pues lo que he visto con una compulsión tan penosa, espantosa e inocente, lo que he visto era la vida mirándome» (2017: 51).

Lo que ve, por tanto, la protagonista, es una vida; no ya un ser repugnante, índice inequívoco de suciedad: una vida, «una mirada», por decirlo con Derrida, «cuyo fondo permanece sin fondo, a la vez inocente y cruel quizás, quizás sensible e impasible, buena y mala, ininterpretable, ilegible, indecible, abisal y secreta: radicalmente otra» (Derrida, 2008: 27). Observamos la profunda adecuación entre los términos de Derrida y los de Lispector, pues, efectivamente, lo primero que percibe la protagonista es que la vida que tiene delante es ininterpretable, inasible con los antropocéntricos conceptos humanos. Mirar a la cucaracha

no ya como estorbo, impedimento, negación o miedo, mirarla como a una vida organizada, autosuficiente, una vida que se reproduce desde hace milenios y que pertenece a una especie inveterada que se ha mantenido en todas las edades de la tierra: «esto es la locura; pensé con los ojos cerrados: [...] ¡Dios mío!, una verdad peor, la verdad horrible. Pero horrible ¿por qué? Porque contradecía sin palabras todo lo que antes yo acostumbraba a pensar también sin palabras» (Lispector, 2017: 52).

Puede ahora la protagonista percibir ese pensamiento sin palabras; la decisión – nunca explícitamente verbalizada- por la cual la cucaracha era un ser asqueroso, repugnante, privado de mundo, sin derecho a duelo, sacrificable, «vida a la que cualquiera puede dar muerte» (Agamben, 2006: 18); vida, que, en definitiva, es no-vida en comparación con la excelsa vida humana.

Aterrada, vislumbrando ese mundo en el cual el hecho de compartir la vida anula las construcciones sobre las que toda la historia humana ha sostenido la superioridad de lo humano sobre los animales y las plantas –sobre lo vivo- la protagonista exclama: «es que un mundo totalmente vivo tiene la fuera de un infierno» (Lispector, 2017: 20).

(3) Y es que en este punto de la novela, ella ha descubierto su continuidad con la cucaracha: ha horadado la frontera que separaba la cucaracha del ser humano; ha operado un recorte en el cual, frente a las tradicionales «particiones de lo sensible», la vida se muestra como criterio de unión entre especies. La ficción, en este sentido, ha explorado «las posibilidades de las formas de vida humana, extendiendo sus confines hasta hacerlos converger con formas de vida no humanas» (Yelin, 2016: 35).

Es la percepción de esta continuidad, este nuevo recorte sobre las antiguas diferencias, el que provoca el «devenir cucaracha» de G.H.: «Yo con una vida que finalmente no me huye, pues por fin la veo fuera de mí; yo soy la cucaracha» (Lispector, 2017: 58). En palabras de Derrida, la cuestión del ser, del yo soy como fundamento inamovible de la persona, se muestra como precedida por la cuestión del seguir y del seducir: antes de la indubitable subjetividad se encuentran los «juegos» animales como formas positivas de ser alejadas del centro absoluto del sujeto: «antes de la cuestión del ser como tal, del *esse* y del *sum*, del *ego sum*, está la cuestión del seguir, de la persecución o de la seducción del otro, que sigo o que me sigue, que me sigue mientras yo lo o la sigo» (Derrida, 2008: 82). Y así lo escribe Lispector: «La cucaracha es pura seducción. Cilios, cilios pestañeando que llaman. También yo, que poco a poco me estaba reduciendo a lo que es mi era irreductible, también yo tenía millares de cilios» (2017: 54).

Un mundo de seducciones, seguimientos, de modos de ser con el otro que no se reducen al contacto entre dos subjetividades de por sí aisladas, mundo en el que contar con el otro puede significar cazarlo, comérselo, ignorarlo u olerlo. Ante ese mundo al fin visto, declaramos: «el peor descubrimiento (es) que el mundo no es humano y que no somos humanos» (Lispector, 2017: 61). Mundo entendido como ausencia de humanidad, como pura vida infinitamente compartiéndose desde lugares que no son un «adentro» al modo humano; un mundo-infierno: «El infierno, esa destrucción de estratos y estratos arqueológicos humanos» (2017: 62).

(4) Es en este mundo comprendido como juego incesante y como infierno para un humano cuyas categorías del ser-con se reducen al relacionarse puntual de dos subjetividades, donde se produce la redefinición de los conceptos del ver y del estar.

La situación hermenéutica que hemos señalado repetidas veces ha negado la interioridad de los animales en base a un concepto de visión como “ver desde el interior lo otro de fuera”; la consideración del otro tenía como criterio esa suposición de que el otro me mira desde un adentro suyo, aun cuando solo tengo acceso a mi propia interioridad. La cuestión que nos ocupa radica en pensar la posibilidad de un ver alejado de los conceptos de la subjetividad; un ver como contar con el cuerpo del otro, un ver no de profundidades sino de pieles:

La cucaracha con la materia blanca me miraba. No sé si me veía, no sé lo que ve una cucaracha. Pero ella y yo nos mirábamos y tampoco sé lo que ve una mujer. Pero sus ojos no me veían; la existencia de ella existía en mí; en el mundo primario donde yo había entrado, los seres existen unos en los otros como modo de verse. Y en ese mundo que yo estaba conociendo hay varios modos que significan ver: un mirar al otro sin verlo, un poseer al otro, un comer al otro, un apenas estar en un rincón y que el otro esté allí también: todo esto también significa ver. La cucaracha no me veía directamente, estaba conmigo. La cucaracha no me veía con los ojos sino con el cuerpo (Lispector, 2017: 66)

Ver que entonces posibilitaría ver al animal (ver su piel, contar con él), así como ser vistos por él. Una vez que la superficie humana ha sido dejado atrás, se da una modalidad de mirada que no consiste en ver «humanamente» pero que, aun así, debe considerarse un cierto tipo de «mirar». Así, Lispector escribe: «ella me miraba y no era un rostro» (2017: 67); la miraba a modo de contar con ella, de asustarse, de rehuirla, de paralizarse frente a ella o de esconderse: ver desde la piel o ver con el cuerpo, hemos dicho.

En este punto, la protagonista confiesa: «para escapar de lo neutro, había abandonado hace mucho tiempo el ser por la persona, por la máscara humana. Al

humanizarme, me había librado del desierto» (2017: 79), significando aquí lo neutro ese terreno de lo vivo situado más allá de las categorías humanas de bien, mal, asco, placer, belleza, fealdad. Lo neutro - «algo que es más ancho, más sordo, más profundo, menos bueno, menos ruin, menos bello» (Lispector, 2017: 134)- como aquello que trasciende el valorar humano y dentro de lo cual lo vivo se relaciona incesantemente refiere el inimaginable terreno del ser sin valorar: «el otro lado de la humanización» (2017: 105) en el que «estar vivo es inhumano» (2017: 147); un más allá del bien y del mal como «el polo opuesto del sentimiento-humano-cristiano» (2017: 88); un relacionarse sin culpa: al fin la pura inocencia del juego y el azar, el tan prometido camino que traspasa el umbral antropocéntrico que, como hemos dicho, ha servido para definir al hombre en contraposición al resto de animales.

Juego del mirar que ya no depende de nuestras palabras y categorías - «la cucaracha me miraba con su caparazón de escarabajo con su cuerpo reventado hecho de tubos y antenas y blando cemento; y aquello era innegablemente una verdad anterior a nuestras palabras» (Lispector 2017: 103) y que se muestra anterior a ellas. Una vez ha atisbado este mundo la protagonista exclama: «la identidad me está prohibida, lo sé» (2017: 85). En este sentido, y citando a Roberto Espósito, podemos concluir que «la escritura se arraiga en el territorio de lo neutro y depone la posibilidad de decir “yo” y por consiguiente “tú” para inscribirse en el régimen impersonal del “se”» (Espósito, 2009: 30).

Una escritura que no puede decir «yo» o «tú», que ni siquiera quiere nombrar las cosas; una escritura cuyo punto de partida es la imposibilidad de toda escritura y cuyo presupuesto se resume en que «el nombre es una añadidura, e impide el contacto con la cosa. El nombre de la cosa es un intervalo para la cosa. La voluntad de añadidura es grande. Porque la cosa desnuda es tan tediosa...» (2017: 120). Tal es la tesis de Lispector, que ya no puede escribir siendo humana, que frente a la tradicional figura del escritor no puede escribir con la mano - «Nuestras manos, que son groseras y están llenas de palabras» (2017: 134)- una escritora que «habitada solamente a trascender» (2017:125) se encuentra ahora ante la radical inadecuación de la mirada y la palabra para apresar los fenómenos inagotables de la vida. Escritora-animal (sin manos, sin palabras) que, aun a sabiendas de que «vivir la vida en vez de vivir la propia vida está prohibido» (2017: 123) nos invita a adentrarnos en el inédito camino hacia la inhumanidad: «Seremos inhumanos como la más alta conquista del hombre. Ser es ser más allá de lo humano. Ser hombre no es más que una vicisitud, ser hombre ha sido una compulsión» (2017: 148); palabras que nos recuerdan a las de Foucault:

El hombre [...] es indudablemente solo un desgarrón el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una antropología [...] Sin embargo, reconforta y tranquiliza pensar que el hombre es solo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto este encuentre una forma nueva (Foucault, 2016: 16-17).

Y es que el texto de Lispector se sitúa en el final de una historia de la humanidad que Nietzsche definía así:

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. [...] Hubo eternidades en las que [el intelecto humano] no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en el girasen los goznes del mundo (Nietzsche, 2000: 9).

Y desde dicho final impugna la totalidad del antropocéntrico relato humano, denunciando el «conocimiento» como conocimiento de la especie humana, la humanidad como una determinada forma de apresar el mucho más rico fenómeno de la vida toda, animal y vegetal. Así, afincada en las grietas de la pretendida humanidad, Lispector se acerca a lo nunca dicho a través de su escritura, sabiendo que la apertura hacia lo otro debe darse siempre a través de un lenguaje que, tensionado hasta sus límites, deponga esa palabra demasiado humana que impedía decir el nombre de la vida: «Lo indecible me será dado solamente a través del lenguaje. Solo cuando falla la construcción obtengo lo que ella no logró» (Lispector, 2017: 151).

4. CONCLUSIONES: NUEVAS FORMAS DE SER CON EL ANIMAL: VER MÁS ALLÁ DEL SUJETO HUMANO

Ahora podemos afirmar que el texto, a través de una determinada reconfiguración de los lazos que unen vida y lenguaje, muestra positivamente nuevas formas de ser con el animal; nuevas «formas de visibilidad y modos de decir que recortar uno o varios mundos

comunes» (Rancière, 2011: 17). Allí donde la taxonomía inaugural de las especies se refleja en el lenguaje humano a modo de juicio valorativo sobre el animal –la cucaracha– el texto de Lispector traza una continuidad. La narración es así entendida «como zonas de integración en la que el lenguaje opera sobre las percepciones de la vida de las especies» (Yelin, 2016: 35). A la tarea destructiva que supone la pérdida de la identidad de la protagonista a partir de la puesta en duda de una subjetividad afincada sobre el sometimiento del animal, va aparejada de la construcción positiva de una nueva forma de ser con el animal y de comprender su estar en el mundo.

En términos de Rancière, el ejercicio literario de Lispector opera una nueva partición de lo sensible en la que las tradicionales asignaciones entre quién hace, quién dice y quien entiende son rotas: hay un hacer no humano, un decir no humano y, sobre todo, la postulación de un nuevo concepto de comunidad que tiene como criterio unitario no el logos o cualquier cualidad no animal, sino el estar vivo y el poder contar con. Frente al ver como visión hacia afuera de una interioridad (subjetividad), el texto plantea un ver como tener en cuenta, seducir, huir, perseguir y todos los verbos que recojan la multitud de los movimientos que los animales hacen para contar unos con otros: el ser (ego), lejos de figurar la instancia iniciática de la realidad, se muestra precedido y coexiste con los numerosos modos de ser unos con otros de los animales.

De este modo, la labor sostenida de humanización, comprendida ahora como huida de la vida y alejamiento de la animalidad (mediante el confinamiento de los animales a una negatividad, que, a su vez, provoca la incompreensión de sus modos de estar), se muestra fracasada - «yo había humanizado demasiado la vida» (Lispector, 2017: 14)- y, por tanto, cabe afirmar que, con el texto de Lispector, «el humanismo naufraga en tanto que escuela domesticadora humana» (Sloterdijk, 2006: 52); pues si «la política implica el ganado» (Derrida, 2008: 117) esto es; la domesticación del animal y su reducción a una negatividad sobre la cual pueda alzarse la positividad humana de un «yo pienso, muero, o tengo mundo», se trata ahora de pensar una política sin ganado, para la cual se hace necesaria la puesta en duda de la totalidad del «montaje humano» (Lispector, 2017: 12), irremediamente acompañada no solo de la consideración de una comunidad con el animal en términos de ser vivo, sino la apreciación de sus diferentes modos de ser, irreductibles a cualquier continuidad con lo humano, pues «cada vez que se vuelve a poner en cuestión un límite oposicional, lejos de concluir de ahí en la identidad, hay que multiplicar, por el contrario, la atención a las diferencias» (Derrida, 2007: 106).

Considerando, pues, que «las narraciones son[...] el lugar en donde puede tomar forma un discurso de la interespecie, es decir, el de un saber acerca de las relaciones entre las formas de vida que no parte de la segmentación sino de la continuidad y la integración» (Yelin, 2016: 37), la intervención que «La pasión según G.H.» realiza y la experiencia a la que invita al lector, suponen de por sí oposiciones y resistencias contra la explotación simbólica del animal, donde las formas de ser y de ver que componen nuestras tradicionales particiones de lo sensible quedan reconfiguradas gracias al encuentro con la otredad «infernial» de la «mirada» animal.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2006): *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, traducción al español de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos.
- Balzac, Honoré De (1983): *Eugenia Grandet*, traducción al español de Luis Romero, Barcelona, Bruguera.
- Clark, Timothy (2011): *The Cambridge Introduction to Literature and the Environment*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Culler, Jonathan (1984): *Sobre la deconstrucción*, traducción al español de Luis Cremades, Madrid, Cátedra.
- Derrida, Jacques (1971): *De la Gramatología*, traducción al español de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo XXI Editores.
- Derrida, Jacques (2007): «El bien soberano, o estar malo de ganas de soberanía», en *Archipiélago*, nº 75, 105-106.
- Derrida, Jacques (2008): *El animal que luego estoy si(gui)endo*, traducción al español de Cristina Rodríguez y Cristina de Peretti, Madrid, Trotta.
- Derrida, Jacques; Roudinesco, Elisabeth (2009): *Y mañana qué...*, traducción al español de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Fondo de cultura Económica.
- Espósito, Roberto (2009): *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, traducción al español de Carlo R. Molinari, Buenos Aires, Amorrortu.
- Foucault, Michel (2016): *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, traducción al español de Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI Editores.
- Heidegger, Martin (2007): *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, traducción al español de Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial.
- Lispector, Clarice (2017): *La pasión según G.H.*, traducción al español de Alberto Villalba Rodríguez, Barcelona, Siruela.
- Marder, M. (2013): «Existential Phenomenology according to Clarice Lispector», en *Philosophy and Literature*, vol. 37, no. 2, 374-388.
- Nietzsche, Friedrich (2000): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, traducción al español de Luis Manuel Garrido, Madrid, Tecnos.
- Rancière, Jacques (2011): *Política de la literatura*, traducción al español de Marceo G. Burello, Buenos Aires, Libros del Zorzal.

- Rancière, Jacques (2014): *El reparto de lo sensible*, traducción al español de Mónica Padró, Buenos Aires, Prometeo libros.
- Sloterdijk, Peter (2006): *Normas para el parque humano. Una respuesta a la «Carta sobre el Humanismo» de Heidegger*, traducción al español de Teresa Rocha Barco, Madrid, Siruela.
- Urzainki, M.T. (2017): «The becoming animal in ‘The Passion According to G-H.’ by Clarice Lispector», en *Arte y políticas de la identidad*. Vol. 16, 146-160.
- Van der Waal, Schoof, K., y van Rooden, A. (2023): «‘When the Egg Breaks, the Chicken Bleeds’»: unsettling coloniality through fertility in lispector's the passion according to g.h. and the chronicles», en *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities*. Volumen 28(2), 57–67. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2023.2192064>
- Yelin, Julieta (2016): «Biopolíticas de la interpretación», en *Revista Estacao literaria*, volumen 17, . 28-39.
- Yelin, Julieta (2017) «El animal biográfico», en *452°F*. Volumen 17, 36-46.



SOBRE EL AUTOR

Francisco Javier Navarro Prieto

Francisco Javier Navarro Prieto (1994) es investigador contratado FPU en el departamento de filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid. Graduado en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y en Literaturas Comparadas por la Universidad de Granada, ha disfrutado de estancias de investigación en la Universidad Nacional Autónoma de México, así como en la Universidad de Kent, en Inglaterra. Actualmente forma parte del Grupo de investigación en Humanidades Ecológicas (GHECO) de la Universidad Autónoma de Madrid, así como del proyecto europeo de investigación SPEAK4NATURE

Contact information: Universidad Autónoma de Madrid, franciscoj.navarro@uam.es, teléfono: 634962164, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2242-0642>.