



LA EXPERIENCIA DEL DESEO DE SER: VÍNCULO DE RESISTENCIA PARA LAS MUJERES

The experience of the desire to be: bond of resistance for women

MARÍA JOSÉ SÁNCHEZ LEYVA
Universidad Rey Juan Carlos, España

KEYWORDS

*Subjectivation
Experience
Woman
Feminism
Individuation
Desire
Remembrance*

ABSTRACT

This proposal is inscribed in the framework of analysis and understanding of contemporary processes of subjectivation as ways of imposing an essence on an existence. Since we have been built with the images of others, we women have had to build ourselves with them. Although the outcomes of this construction are very diverse, we are similar in sharing a particular way of bonding: the experience of the desire to be. Being always without doing, we are always being and each woman is the result of one resolution that allows us to live.

PALABRAS CLAVE

*Subjetivación
Experiencia
Mujer
Feminismo
Individuación
Deseo
Memoria*

RESUMEN

Esta propuesta se inscribe en el marco de análisis y comprensión de los procesos de subjetivación contemporáneos como maneras de imponer una esencia a una existencia. Puesto que hemos sido edificadas con las imágenes de otros, las mujeres hemos debido construirnos cada una con ellas. Siendo muy diversos los desenlaces de esta construcción, somos sin embargo parecidas al compartir una particular manera de vínculo: la experiencia que denomino del deseo de ser. Estando siempre sin hacer, somos siempre siendo y, aunque dadas ya por hechas, cada mujer es el resultado de un tremendo esfuerzo y paciencia cuya resolución permite vivir.

Recibido: 26/ 11 / 2022

Aceptado: 28/ 01 / 2023

1. El desgarrar y la sutura de los nervios

Desgarrarse de sí mismas es una experiencia común para las mujeres, sentirse siempre en construcción y en lucha con esas imágenes que otros han elaborado para nosotras (parafraseando a Hölderlin) y con las que necesariamente debemos convivir para fraguarnos. Este experimentar que somos siempre siendo con y contra el género produce la extrañeza de sentirse permanentemente en falta, la de estar siempre sin hacer. Y la que nos fuerza a desplegar “una paciencia salvaje” como expresa certera Rich (2002, p.11) en un verso. Aunque paradójicamente somos ya dadas por hechas, el modelo de lo femenino no admite discusión por muy vago y fluido que se pretenda. En un contexto social en el que la autodeterminación y autoconsciencia exigidas por el mandato neoliberal del debes ser tú mismo, las mujeres soportan y sufren entonces la imposibilidad de ser. De ser, claro está, de ese modo. En el propio género esta exigencia está imposibilitada y en su seno inscritas nos hayamos despojadas de las “capacidades” para lograrlo ya que son exclusivamente masculinas. Nuestra exclusión del concepto de sujeto ya ha sido ampliamente corroborada desde los trabajos feministas. Así, por más que el discurso público difundido sobre la igualdad proponga lo contrario, las mujeres siguen siendo ciudadanas en cuyo cuerpo está inscrita su exclusión. Porque los procesos de interiorización del género atraviesan todo nuestro ser y el sistema sexo-género no habilita nuestras “capacidades”, las que nos son asignadas por el género, como adecuadas para tal consecución.

De este modo, las mujeres compartimos un estrecho y amplio vínculo, una experiencia común que en este artículo no ciframos en ningún origen esencialista ni enfoca ninguna comunión, sino que limitamos a la pura constatación de que el género nos impone una esencia a la existencia y esto obliga a un cuestionamiento constante de quién se es. No somos idénticas porque cada mujer es el resultado de un particular -por propio- empeño y por la paciencia que supone enfrentarse al esfuerzo añadido -al del resto de tensiones que padecen los humanos varones- de tener que resolver este conflicto que lo atraviesa todo: ¿Quién soy al margen de lo que debo ser? Con la descomunal tensión de saber que del proceso de resolución (en los sentidos de arrojo y deseo, experiencia y marca) pende su vida (poder vivir) y la aplaza. Enfrentada a la imposibilidad teleológica de un resultado, pero deseándolo, pues este es otro imperativo insorteable de nuestros tiempos, cada mujer se asume inacabada con unas contradicciones y culpa que la desgarran. De difícil explicitación ya que forma parte de una interioridad resbaladiza, incompatible de ser pensada en el marco del propio género -como sistema de dominación que es- y que, en ocasiones, por este motivo, es de difícil comprensión. También este inacabamiento es de difícil y compleja explicación ya que exige remontarse al *orden de las cosas* que, simultáneamente, es condición necesaria para la existencia y aquello que obliga a permanecer en la incertidumbre de la experiencia de incompletitud.

Por eso, en ocasiones, es la conversación con otras mujeres la que consigue sólo a veces y de manera imprevisible, que esta sensación de malestar que tampoco *tiene nombre* – como ya dijera Friedan (2009)-, aunque de difícil nombrar, acuda a la llamada del lenguaje. No en vano von Kleist (2005) reflexionó sobre la paulatina consolidación de los pensamientos a través de la conversación para reivindicar el hablar como manera de instruirse a sí mismo, no en el solipsismo del monólogo sino en el compartir el pensamiento que va cobrando cuerpo entre los participantes cómplices, desde la mirada a las palabras.

El desasosiego que provoca que se impida a las mujeres poder construir una subjetividad, dadas ya por cumplidas, pero no realizadas (que es experiencia común para los seres humanos en este perverso mundo contemporáneo) y prohibidas y arrebatadas las herramientas para poder hacerlo, conlleva la consciencia aun inconsciente pero presente y sentida de que vida y *realidad* no coinciden. Así que se intenta remendar el desgarrar que esto nos produce de muchas y diversas formas, tantas como mujeres. Por eso, siendo muy diversas las formas y desenlaces de este esfuerzo de construcción permanente de la que emerge cada mujer, somos sin embargo, parecidas al compartir la experiencia común de tener que lidiar hasta la extenuación con las imágenes y modelos que otros nos han elaborado y haber hecho lo que cada una haya podido con ellos para poder vivir y decir un tímido yo. Nada más difícil que la naturaleza de un yo sostenido, lo sabemos.

Esta experiencia común implica que estamos obligadas a buscarnos un sentido en los límites de lo marcado por un orden que se presenta como una totalidad cerrada, admitido como *sentido común* y en el que, por *naturaleza*, no encajamos por ser androcéntrico. Aquí situamos el desconcierto, sufrimiento y la culpa, pero también el hecho de que esta experiencia común pueda convertirse justamente en *potencia* para descolocar ese orden. Enfrentadas al patriarcado que nos expulsa y marca nuestra experiencia como debilidad, este cuestionamiento permanente al que nos vemos obligadas *descoloca* necesariamente el mundo. Por eso, la energía gastada que convierte en un crimen -de tales dimensiones que ninguna sociedad debería tolerar- nuestras vidas no vividas, obligadas a dejar pasarlas debatiendo con nosotras mismas, también puede ser energía que precisamente se enfrente con determinación a aquello que nos emplaza *fuera*. Planteado este problema con lucidez:

Estar *fuera de sí mismas* ha sido siempre una manera negativa con la que referirse a la locura histórica de la mujer para hacer ver lo inapropiado o *anormal* de su comportamiento. Lo resignificamos ahora y lo reivindicamos: solo estando *fuera de sí mismas* podemos *desquiciar* lugares de enunciación impuestos (...) y encontrar los caminos de una nueva lógica. (Cadahia y Carrasco, 2019, pp. 18-19)

Al estar forzadas *al afuera* podemos hacer que nuestros esfuerzos por permanecer dentro y fuera a la vez de ese lugar de expulsión que significa el género *descoloque* el orden cierto que es el que nos *saca de sí*, de juicio, nos mantiene en perpetua tensión y sí, por supuesto que sí, nos *pone de los nervios*. Pero esos mismos nervios vueltos a la revuelta y no a la autolesión pueden abrir el camino de los tendones, músculos y sólida osamenta del orden establecido. Nuestros *nervios* son un arma y por ello, mejor reivindicarlos como lugar de resistencia y no integrarlos como agentes de autodestrucción.

Si el deseo, como diremos, es síntoma de vida y constituyente de lo humano, si consiste en un flujo que es causa y respuesta a la posibilidad de vivir, compromiso de vida, entonces el *deseo de ser*, que es como nombre esta experiencia común, puede ser una sacudida que no paralice y posibilidad de entender que hay algo en la experiencia de las mujeres que puede trastocar el sentido mismo del mundo y de la humanidad. No puede obviarse qué sería de las mujeres si *podieran* vivir, cómo sería el mundo si *viviesen*. Lo que mueve estas páginas es el deseo de que por fin las mujeres puedan dejar de decir “no me da la vida”; el deseo de que cada una tenga por fin *tiempo* (el que nos roba el género) y lo emplee no sólo en resistir sino en ser. Ha sido una *práctica de plenitud* la que ha traído hasta aquí, la conversación con amigas, por este motivo no debería respirar en estas páginas idealización ni sublimación alguna.

Este es el marco de los epígrafes que siguen y también una declaración de intenciones. Echaremos mano para *hilvanar* de las herramientas que proporcionan la semiótica, la literatura, la filosofía y el psicoanálisis. Abordaremos los problemas de la otredad, de la articulación de lo singular y lo general, de la experiencia, de la memoria, del deseo, de la narración de sí, de ser y vivir.

2. Sujeción de género y la monstruosa alteridad

No es este el lugar para proponer una genealogía y desarrollo del concepto de género que tan profusos -y hoy polémicos- trabajos han venido exponiendo y haciendo cada vez más complejo. Multitud de interesantísimos y necesarias propuestas gracias a los que las mujeres han llegado hasta aquí (entre los que no tenemos en cuenta la oportunista “orientación de género” que en la academia se ha venido imponiendo). No podemos obviamente evitar una definición, pero creemos que basta con formular una propia tras años de dedicación: su carácter de construcción social adscrita al sexo que soporta el sistema sexo-género binario patriarcal adoptando la forma de un modelo cultural que, como todo modelo, no tiene más original que origen en la sociedad que lo ha generado. En tanto principio regulador no participan en su construcción todas las personas a las que afecta, sino quiénes están legitimados y se arrojan el poder para hacerlo, que diseñan unos esquemas normativos bajo los cuales nos situamos las personas y que de esta manera somos clasificadas, categorizadas, ordenadas y obligadas a cumplir sus expectativas. El género expresa un modo de organización social jerárquica que impregna todas las relaciones sociales y la relación del sujeto consigo mismo, una estructura. Afecta tanto a varones como a mujeres si bien fueron la teoría y el movimiento feminista los que pensaron tanto su naturaleza como su funcionamiento precisamente para la emancipación del *género* humano.

El género afecta, pues, todas las dimensiones del sujeto en tanto articulador fundamental de la identidad y del eje central de la sexualidad. Supone relaciones de poder que son estructurales y por lo tanto consideras como naturales y reales para las personas por los efectos que tiene su objetivación, normalización, reificación y persistencia a lo largo de la historia. Esta resistencia del género, como un dispositivo ideológico entre otros, se puede comprender mediante el concepto de hegemonía gramsciano, que describe cómo la herramienta más potente para la reproducción del orden establecido es plantearlo como consensuado y sostenerlo en sistemas simbólicos que invisibilizan la opresión. Cuando Foucault (2007) habla de micropoder o de la “microfísica del poder” no opone un *micro* a un *macro*. No pueden sustentarse en él los *micromachismos* cuya evocación tanto daño ha hecho no sólo a las mujeres sino a los procesos de emancipación, porque mediante esa noción se encubre la profundidad del problema. De la misma manera que Deleuze y Guattari (2000) cuando hablan de lo molar y lo molecular no se están refiriendo a la primacía e importancia de la dimensión *menor* en las prácticas de emancipación. Demasiados exégetas y pocos lectores atentos.

En próximo epígrafe plantearemos la señalada *rareza*, común a otros fenómenos sociodiscursivos, de que el género suponga una conjunción entre lo particular y lo universal, pues este concepto, siendo individual, es también lo que hace semejante toda experiencia de *individualidad* de las mujeres que nos permite ser un *colectivo*. Lo que se complica si añadimos un tercer término, lo singular, para referirnos a cómo cada sujeto, cada mujer, hace suya esa experiencia que es a la vez colectiva e individual. Esto será abordado más adelante, porque es precisa una reflexión que aborde las consecuencias de este carácter paradójico: por un lado se da la producción institucional del sujeto, resultado de dispositivos de homogeneización y normalización; y por otro, existen prácticas y acciones por las que este proceso de subjetivación es también un devenir, *haecceidad*, que permite explicar cómo las mujeres intentamos desubjetivarnos pese a las fuerzas que capturan hasta nuestros deseos. Necesitamos tener en cuenta entonces el peso de las instituciones en este proceso, del poder de la violencia y de la libertad.

La *naturaleza monstruosa* de las mujeres en tanto *otredad social* es necesaria para comprender el dispositivo de dominación que consiste en *forcluir* el ser. Mucho se ha escrito al respecto, pero no se puede renunciar a

los argumentos feministas que siguen constituyendo la fundamentación del problema. Volver a *El segundo sexo* -publicado en 1949- de Simone de Beauvoir para no olvidar la condición de *alteridad* con la que se ha asumido históricamente la femineidad, sigue siendo hoy necesario. Desgraciadamente lo es, pese o a causa de una retórica desvaída de la igualdad malversada por los grupos dominantes y que, por eso, lo inunda todo pero no ha impregnado nada. Sigue siendo necesario decir que, como un Otro respecto al género masculino, a las mujeres se nos impone una esencia con la que se nos fuerza a vivir: “siendo como todo ser humano una libertad autónoma, se descubre y se elige en un mundo en el que los hombres le imponen que se asuma como La Alteridad; se pretende petrificarla como objeto, condenarla a la inmanencia” (Beauvoir, 2015, p. 63). Este es un aspecto crucial de su perspectiva fenomenológica y es una reflexión ineludible para el feminismo, ya que la trascendencia de las mujeres “será permanentemente trascendida por otra conciencia esencial y soberana” (*ibidem*), la de los varones. Y si “todo sujeto se afirma concretamente a través de los proyectos como una trascendencia” (*ibidem*) sólo se es libre trascendiendo, porque la existencia se justifica en su expansión hacia el futuro. Entenderemos la trascendencia como un *ir más allá del presente*, las consecuencias del proceso de “ir más allá de la facticidad”. En este proyecto imposibilitado de *expansión hacia el futuro*, de Beauvoir (2015) implacable. no habla de víctimas: la petrificación se “descubre y elige” y, como diremos más adelante, esta es la encrucijada en la que el género nos tiene *entretendidas* sin dejarnos trascender.

En sus palabras:

Cada vez que la trascendencia vuelve a caer en la inmanencia, se da una degradación de la existencia en un «en sí», de la libertad en facticidad; esta caída es una falta moral si el sujeto la consiente; si se le inflige, se transforma en una frustración y una opresión; en ambos casos, se trata de un mal absoluto. Todo individuo que se preocupe por justificar su existencia la vive como una necesidad indefinida de trascenderse (...) El drama de la mujer es este conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que siempre se afirma como esencial y las exigencias de una situación que la convierte en inesencial. ¿Cómo puede realizarse un ser humano dentro de la condición femenina? (*ibidem*)

Y esta es la pregunta fundamental que intenta responder en su extraordinario ensayo, mostrando, entre otros aspectos, el carácter de Alteridad de las mujeres y las causas por las que hemos sido así definidas. Porque esto, para Beauvoir, demuestra de una forma positiva cómo se ha constituido la «realidad femenina» que es preciso abordar desde el punto de vista de las mujeres, porque desde el mundo que se les ofrece no pueden sino tratar de evadirse de la esfera que se les ha asignado y “pretender a la vez participar en el *mitsein* humano” (Beauvoir, 2015, p. 64). Es decir, siendo la humanidad *masculina*, los varones han definido a las mujeres no en sí sino en su relación con él, así “mujer” no tiene carácter de ser autónomo, de sujeto, sino que es el reverso negativo de lo *absoluto masculino*, impuesto como neutro y no marcado. Esto es lo que ha determinado que nuestra definición en tanto *seres* haya sido la de una limitación. Las mujeres somos reverso limitado, objetualizado y negativo, somos alteridad.

La proyección de otredad sobre las mujeres es claramente constatable desde la representación de la femineidad en las denominadas *figuras de la misoginia* que se remontan siglos atrás, una cuestión que ha sido ampliamente estudiada e ilustrada en profusión de imágenes y de representaciones de una sexualidad devoradora encarnada en imágenes monstruosas. En estas imágenes se constata la evidencia de la adscripción del sexo al género y la restricción de las mujeres a puro cuerpo sexuado. Y se hace evidente en la prensa, en los informativos diarios o en las declaraciones públicas de ciertos políticos, que seguimos conviviendo con este tipo de representaciones. Ya en 1922 Freud las reconoció como estrategias para la otredad desde la Antigüedad Clásica. Por ejemplo, en La cabeza de la Medusa (Freud, 1992, pp. 270-271), relata que “a los griegos (...) no podía faltarles la figuración de la mujer que aterroriza (...) los cabellos de la cabeza de Medusa como serpientes lo hacen”. La visión de la Medusa petrifica de horror, trasforma en piedra a quien la mira y “el petrificarse significa la erección, que en la situación originaria es, por tanto, el consuelo del que mira”. Por eso esta representación sirve, dice Freud, para provocar un efecto apotropaico (esto es, *mecanismo un de defensa frente al mal*) pero en virtud de otro mecanismo: “enseñar el pene —y todos sus subrogados— quiere decir: «No tengo miedo de ti, yo te desafío, tengo un pene». Por eso es otro modo de amedrentar al Espíritu Malo” (Freud, 1992, p. 271). Alejarse, espantar lo incierto, lo que asusta por desconocido es una manera pueril de enfrentar lo desconcertante por inesperado del mundo. Resulta más sencillo amedrentar y doblegar lo que no es *idéntico* y convertirlo, por obra y gracia de la diferencia sexual, en otro. En Otra.

Las caníbales, las devoradoras, las vaginas dentadas, las mantis religiosas, las vulvas descomunales, las asesinas deformes, más otras composiciones paratácticas más ingeniosas, son creaciones masculinas cuya función es mitigar los propios demonios porque las mujeres suponen una amenaza para el orden instituido. *Ella*, lo desconocido, instituida como lo Otro es el reflejo monstruoso que interroga y puede llegar a cuestionar la propia relación con el mundo, el propio cuerpo y el ser. Y eso no puede permitirlo el patriarcado si quiere sobrevivir, por eso precisa señalar la *anormalidad* de lo que no puede ser digerido por atentar contra los fundamentos del orden social. Ya hemos mencionado cómo los *nervios* de las *histéricas* monstruosas son potencia destructiva que de

alguna forma hay que neutralizar y nada mejor que la objetivación de este miedo en imágenes y discursos que expulsan la diferencia para atraerlo todo hacia *dentro* del orden. A costa de la estigmatización.

Si pensamos, con Benveniste (1983, pp. 392), que *monstrum* es “cosa que se sale de lo ordinario, a veces algo horrible que viola de forma repugnante el orden natural de las cosas” tenemos que decir que hoy hay monstruos que siguen repugnando: ¿qué es sino la “feminazi”? En raíz común con *monstrare*, consejo o advertencia dada por los dioses para enseñar una conducta, prescribir la vía a seguir, dice Benveniste (*ibidem*) que una advertencia divina adoptará el aspecto de un objeto o de un ser sobrenatural. En nuestro caso parece que los *dioses* del patriarcado nos urden monstruos para seguir advirtiendo de los costes de salir del camino correcto marcado por el género. Porque el monstruo siempre se define en relación a la norma, siempre supone desviación. Son muchos los textos en los que Foucault (2001) abordó esta cuestión, solo señalamos las lecciones de sus clases sobre *Los anormales* impartidas el 22 y 29 de enero y 5 de febrero de 1975 y del 19 de marzo de 1975 donde propone una historia de lo(s) anormal(es) en la que necesariamente aparece lo monstruoso. La mixtura, la transgresión de los límites naturales, de las clasificaciones, del marco, la transgresión de la ley y de la moral es lo que caracteriza lo monstruoso. Lo *anormal* es desorden y peligro porque obliga a cuestionar los fundamentos de la racionalidad en que la normalidad se fundamenta, de aquí la inquietud que produce el monstruo: contiene en sí mismo todas las desviaciones que lo fundamentan, pero, sin embargo, no hay racionalidad que lo haga inteligible. Por eso, supone el paroxismo de la anomalía (Foucault, 2001p. 112). En lo monstruoso, señala Foucault (2001, p. 280), se dan cita los instintos, la animalización, la imbecilidad y la infantilización y como se observa, esta es la caracterización de las mujeres a lo largo de la historia.

La morfología de *la monstrea* puede ser explicada, desde esta perspectiva, mediante el concepto psicoanalítico de *proyección* si lo ponemos en relación con la referencia al trabajo de Freud que hemos citado más arriba, ya que, como señalan Laplanche y Pontolis (2004, p. 308) la proyección es siempre para él un mecanismo de defensa como lo eran los penes-pelos de la Medusa. Es interesante leer la definición de proyección (Laplanche y Pontolis, 2004, p. 306) “operación por medio de la cual el sujeto expulsa de sí y localiza en el otro cualidades, sentimientos, deseos, incluso *objetos*, que no reconoce o rechaza en sí mismo” en relación con las apreciaciones de Butler (2004, p.185) sobre la sociabilidad homoerótica que se produce entre varones tales como los militares. Lo señalamos porque la *proyección*, en tanto protección que proyecta hacia el exterior lo que inquieta de uno mismo para huir en una de sus formas es un proceso en el que (Laplanche y Pontolis, 2004, p.311) “el sujeto arroja fuera de sí aquello que rechaza, volviéndolo a encontrar inmediatamente en el mundo exterior. Esquemáticamente podría decirse que aquí la proyección no se define como un *no querer saber* sino como un *no querer ser*”.

De esta manera, el sujeto-masculino-neutro, en su forma de cultura, convierte en realidad, al cosificarlo, aquello que desconoce y con esto, que precisamente le permite el lujo de *poder no querer ser*, como no es cuestionado, elude los problemas para la existencia que padecen las mujeres, y supone una *externalización* de los temores en un objeto, las mujeres, al que se hace un monstruo. Esta otra cosificada, la Alteridad que son las mujeres, por su naturaleza monstruosa, es puro cuerpo, en la medida que se le ha hecho encarnar lo abyecto, una *inquietante extrañeza* que es preciso controlar para que todo esté controlado. La referencia emblemática a este respecto se da en la obra de Kristeva (2006), que fue influenciada por la antropóloga Mary Douglas (2009) y su libro *Pureza y peligro*, en el que plantea ya la suciedad y el contagio que determinan los tabúes y las prohibiciones como formas estructurales de control social. Así como los excelentes trabajos de estética de Cunillera, desde su tesis doctoral (2009) hasta el momento.

Bajo las coberturas y capas de *lo Imaginario* y *lo Simbólico* que recubren *lo Real* existen los flujos, los fluidos, excreciones, olores, todo aquello repugnante que Kristeva (2006, pp. 7-47) engloba bajo *lo abyecto*, y que dibuja en el primer capítulo de su libro sobre los poderes de la perversión. Define lo abyecto (2006, p.8) como aquello que se encarna en un objeto que se opone al yo pero que lo equilibra en la trama frágil de un deseo. Se trata de un concepto psicoanalítico que no remite a lo repulsivo, como banalmente se le atribuye, sino a un intento de romper precisamente la dicotomía entre la fisicidad y lo simbólico. Para la autora lo abyecto es lo que origina el orden y también lo transgrede: “no es la ausencia de limpieza o de salud lo que envuelve lo abyecto, sino aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden. Aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas” (Kristeva, 2006, p. 11). En nuestro caso, diremos las reglas del género. En lo abyecto que la cultura ha inscrito en nuestro propio cuerpo, las mujeres encontramos la fortaleza de una potencia para la desclasificación y, por lo tanto, desorden para la emancipación. Pero también el mayor dispositivo de sumisión.

Agamben (2015, p. 23) propone “la partición general y masiva de lo existente en dos clases”: por un lado, los seres vivientes y por el otro, los dispositivos “en los que éstos son capturados” y que define como “cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes”. Su reflexión nos permite resumir la idea de sujeción de las mujeres vinculada a la subjetivación en tanto *anormales* como operaciones de gobierno que interviene y maniobran en nuestra existencia. Por supuesto desde Foucault, Agamben (2015) resumen que un sujeto es lo que resulta de las relaciones entre los vivientes y los dispositivos. Lo que nos interesa es que un mismo individuo, puede ser “el lugar de múltiples procesos de subjetivación” (p. 25): la madre, la

twittera, la académica, la apasionada del zumba, la escritora de cuentos, la amante apasionada, la limpiadora, la comprometida política, la sanadora y un etc. que en el caso de las mujeres no tendría fin. Si nuestra época se caracteriza por una enorme proliferación de procesos de subjetivación, para las mujeres esto no ha supuesto una novedad en sus vidas. La diseminación llevada al extremo ha sido precisamente lo que no ha permitido ser a las mujeres. Ni vivir. Los dispositivos realizan una actividad pura de gobierno “sin ningún fundamento en el ser” y por este motivo siempre deben producir *su* sujeto, un tipo de sujeto concreto, una *mujer* otro social. Podemos decir en este caso que ha sido la razón la que ha producido monstruos y solo soñar puede aniquilarlos. Pero hay que precisar: no la razón sino un tipo de racionalidad.

3. Cuando los nombres están en lugar de los pronombres: escritura y experiencia

Este trabajo se ilumina, como la propia vida, acudiendo a la literatura como vehículo de experiencia, de aprendizaje, herramienta para reconocer y explicar lo que sucede y facilitar la reparación de aquello que impide crecer. Esto es cumplido cuando la narración en primera persona lo es de primera persona del plural. Dado que lo singular se encuentra intrincado en lo general de tal manera que no hay singularidad sino como reconstrucción de una misma entendemos, con la semiótica de Peirce (2012, p. 75), que es el nombre el que sustituye al pronombre y no al revés como mantiene la semántica.

Escribir para ser otro, esa aspiración foucaultiana, que desarrolla Jordana (2013), supone pensar distinto de cómo se piensa para percibir distinto de cómo se ve como condición primera para la reflexión. La exigencia de Foucault, como sostiene Jordana (2013) de pensar *de otro modo* que se despliega en esa experiencia de transformación que es la escritura, un *perder el rostro* que “no es simplemente pensar algo que no habíamos pensado o atender a algo que no habíamos visto sino modificar el acto de pensamiento y de percepción misma” (p. 201). Dejar de ser quien se es para desconocerse y poder así ser, *llegar a ser quien se es* con Nietzsche. Esto nada tiene que ver con el nihilismo ni la autocomplacencia ni con el disolverse en la nada de la desaparición del sostén de lo que llamamos yo. Precisamente ese pronombre en primera del plural es el que reivindica el Foucault adulto, el último Foucault lo denominan quienes ven desautorizadas sus interpretaciones del autor en la evidencia de la búsqueda de ser que fueron sus últimos trabajos. La escritura como instrumento y también la *escritura-lectura* ejemplifica el concepto de experiencia y la experiencia que aquí señalamos. Ahora que Ernaux ha ganado este mismo año el Nóbel de literatura, es una oportunidad excelente.

El que Ernaux haya ganado este mismo año el Nóbel de literatura nos da una oportunidad excelente: la *abyecta* escritora nos permite comprobar cómo operan los dispositivos de gobierno cuando se promociona la lectura de las radicalmente molestas, precisamente por el reconocimiento de su potencia para facilitar la toma de con(s)cienza. En la contraportada española de la primera edición de su libro más conocido, *El acontecimiento*, (Ernaux, 2001) se lee que es capaz de “relatar sus vivencias más íntimas (...) sin caer en el quejumbroso testimonio a que cierta literatura nos tiene acostumbrados (...) convirtiendo su propia experiencia en el relato de una realidad universal” (contraportada). Esta solapa de una editorial que disponía incluso de una de las primeras colecciones de literatura de mujeres es muy reveladora de lo que ha pasado en los últimos 20 decisivos años. La literatura de las mujeres cuya *intimidación* se cuenta siempre ha sido reveladora en términos de su trascendencia (la proyección hacia el futuro de Beauvoir) porque permite comprender la dimensión política -en su amplio sentido- que supone narrar una experiencia encarnada. Sin embargo, “hacer universal lo particular”, como dice ese fragmento reproducido de la solapa, no supone en ningún caso que pueda sostenerse que ese acontecimiento del que habla Ernaux sea universal, ya que solo pueden abortar las mujeres. Su relato, en efecto, permite trasladar ese dolor particular y esas emociones asociadas a la experiencia de dominación con la prohibición del aborto a una aspiración universal de emancipación. Ahí sí. Pero el acontecimiento tuvo lugar en un cuerpo, el suyo, de mujer.

Los “relatos quejumbrosos” a los que alude la solapa son los relatos, que en aquellos años proliferaron, de *víctimas* cuyo dolor no podía ser digerido sin insultarlo. Hoy, 20 años después ya no hay “quejumbrosos libros” sino festivas celebraciones de relatos en primera persona que no salen del nombre propio cuando hablan de “mi regla”, “mi poliamor”, “mi uso del satisfyer”, “mi manera de vivir”. El neoliberalismo en esto también ha triunfado y es muy difícil que mujeres que han conocido el feminismo de la mano de la publicidad o su vulgata teórico-oportunista reparen en la importancia de los pronombres. Sólo puede ser posible traduciendo lenguajes aunque esto también suponga una renuncia. Vernos forzadas a evitar unos términos y argumentos que -pese a no haber perdido un ápice de su relevancia- no están ya conectando con la experiencia de las mujeres *actuales*. Por eso esta traducción necesaria sólo puede tener lugar y cumplirse si esos términos nuevos que habilitemos arrastran la memoria que permita percibir la opresión y aclaren que no se trata de que una experiencia singular baste para hacer de un relato una potente herramienta de lucha colectiva. Proyecto que no puede cumplirse con la asunción de anglicismos, siglas, coloquialismos *antiacadémicos* o los propuestos como *novedosos* temas que encubren la falta de un pensamiento.

Si la literatura es relevante es precisamente por su capacidad de constituirse en potente herramienta de lucha en su trascender lo particular para -con singularidad- hablar y hacer inteligible lo que le pasa a “todo el mundo”.

Y esto es muy difícil porque, como decían Deleuze y Guattari (2000, p. 281), *es muy difícil ser como todo el mundo*. Por eso este Nóbel de Ernaux ha sido una bofetada en varios frentes.

Cuando Hadley (2017) habla de la amistad (*Un día en la vida de una mujer sonriente*); Gornick (2018) de la ardua tarea de gestión de los afectos (*Apegos feroces*); Lafon (2018) de un mundo en el que no es posible mantener la inocencia sino excavar en la propia vida para hacerlo habitable (*Nuestras vidas*); Ginzburg (2016) de la violencia de género (*Y eso fue lo que paso*), los *léxicos familiares* demolidores y reveladores de la casa, la pareja, la familia, la crianza que aunque pesen proclaman la tozuda insistencia en vivir. Cuando Munro (2012) nos habla de personas comunes en situaciones cotidianas que son cada una de ellas excepcionales y terribles y en su banalidad contienen universos (*Demasiada felicidad*); Bachmann (2019) de la responsabilidad individual en un mundo en el que es moralmente insorteable posicionarse y abandonar el lenguaje que lo justifica (*A los treinta años*); Haushofer (2020) de la necesaria soledad para interrogarse sobre sí misma que conduce a la desolación por lo que se encuentra en ella pero insorteable necesidad de hacerlo (*La pared*); Kristof (2019) de la asunción de la extrema crueldad de que cada uno es capaz y el terrible mundo que nos conforma (*Claus y Lucas*). Cuando Plath en su poema *Regalo de cumpleaños* (1985) habla de la importante necesidad de las palabras frente a los hechos consumados o Glück (2021) en su poema también titulado *Cumpleaños*, de qué es la felicidad en la madurez; o Rich (2002) en su poema *Necesidades vitales* habla del enorme esfuerzo que supone alcanzar a nombrarlas. Cuando estas autoras cuentan su experiencia no importa tanto lo que sucede, la importante excusa argumental, sino las *epifanías* a que conducen lo profundo de sus historias (y debo disculpas a mis amadas no mencionadas).

Cuando se lee a estas escritoras se experimentan instantes de revelación porque son capaces de utilizar el pronombre en primera y tercera persona de tal forma que ayudan a ser y a convertir una experiencia en fuente de conocimiento, ayudan a singularizarse. Lo anterior nada tiene ver con la triste etiqueta "literatura femenina", si hay un libro que haya impactado a quien esto escribe, que también pretende quedarse en el pronombre, es *La dificultad de ser* de Cocteau:

Además del significado que tengan las palabras, éstas gozan [en la literatura] de una virtud mágica, (...) Hechizo que nadie nos enseña puesto que es el nuestro. Es importante que las palabras se nos parezcan para poder actuar. Las palabras nos sustituyen y tienen que suplir la ausencia de nuestras miradas, de nuestros ademanes, de nuestra forma de andar. No pueden actuar más que en las personas permeables a estas cosas, en las demás son letra muerta. El poder mágico de las palabras agrupadas (...) el andamiaje de las palabras nos permite oírnos, preguntarnos o dar con la respuesta (que a veces ha sucedido). Entablar conversación. Y eso es muy distinto de una clase. No soporto que me den clase. (Cocteau, 2006, p. 119)

Todas las autoras mencionadas nos permiten *oírnos* y escuchar nuestro *propio hechizo* obstruido pero latente, en una conversación que es facilitada por una manera de narrar que les es común y característica, marcada por el distanciamiento y, al mismo tiempo, la complicidad producida de la manera -sólo aparentemente- más sencilla. Enunciación y narración se funden, van de la mano y la profunda comprensión de todo lo humano, en la que no hay juicio ni *clase* magistral, nos permiten en la ética profunda de su obra sentir que *nada de lo humano puede ser ajeno* y percibir cuán ajena/o se ha sido con una/o misma/o. Son escritoras cuya experiencia particular expresada en singular nos habla a todas y a todos pero que sobre todo a las mujeres les permite explicarse, conocerse, deshacerse, aclararse, dolerse, porque se experimenta en carne propia que lo que escriben habla de la experiencia propia más íntima y profunda con una claridad que a solas no se hubiera alcanzado. Su talento es capaz de hacer inteligible el mundo y ayudar a comprenderse.

De este tipo literatura, nadie sale como entró, nos sumergimos y no regresamos como llegamos, es portadora de una excepcional capacidad para señalar lo que sucede, capaz de poner las palabras justas a lo que una piensa u ofrecerlas para poder pensar en lo que late ahí y aun no se ha reparado. Sumergirse en los universos de esas escritoras, los lugares desde dónde hablan y que nos hablan a *cualquiera* supone en el caso de las mujeres una inmersión en una misma a través de otras porque la experiencia es compartida. Esta experiencia común es precisamente la del género. Dado que la experiencia es individual y colectiva pero no personal, como sostiene el estructuralismo: uno ocupa un lugar de una forma individual con su propia vida. Pero esta ocupación lleva el tiempo de la propia vida. Cuando el género impide *ser quien se es* o si quiera *desea ser* no permite a las mujeres ocupar un lugar para devenir singular y además impide vivir. Aquí, el nombre - "mujer"- sí está ocupando la posición que le asigna el pronombre: tú, la otra.

4. Todo lo que toma forma y consistencia, sale de mi taza de té. Experiencia, memoria e individuación

La capacidad señalada de la literatura está impedida si uno intenta verse en todo lo que lee, sería un error interpretar su luz como si fuese la claridad de un autoconocimiento. De nuevo otro magnífico logro del neoliberalismo vinculado con un individualismo ignorante, es decir, siguiendo a Kant, culpable. La interioridad

de la que hablamos no designa la autopresencia de una conciencia sino garantía de intersubjetividad fundada y constatada de pertenencia común a una experiencia.

Precisamente para hablar de la tercera persona Deleuze y Guattari remiten a la literatura para proponer un concepto una reflexión sobre la experiencia:

el sueño de Kérouac, y el de Virginia Wolf, era que la escritura fuese como la línea del dibujo-poema chino. Virginia Wolf dice que hay que “saturar cada átomo”, y para ello hay que eliminar, eliminar todo lo que es semejanza y analogía, pero también “ponerlo todo”: eliminar todo lo que excede el momento pero poner todo lo que incluye –y el momento no es lo instantáneo, es la haecceidad, en la que uno se introduce en otras haecceidades por transparencia. Estar a la hora del mundo. Esa es la relación imperceptible, indiscernible, impersonal, las tres virtudes. Reducirse a una línea abstracta, a un trazo, para encontrar su zona de indiscernibilidad con otros trazos, y entrar así en la haecceidad (...). Entonces uno es como la hierba: ha creado una multitud (...) ha suprimido de sí mismo todo lo que le impedía circular entre las cosas, y crecer en medio de ellas. Ha cambiado el “todo”, el artículo indefinido, el infinitivo devenir, y el nombre propio al que uno está reducido. Saturar, eliminar, ponerlo todo. (Deleuze y Guattari, 2000, pp. 281-282)

La haecceidad como principio de individuación, que nada tiene que ver con el decisionismo de eliminar la realidad de un plumazo mágico -para Benjamin, como incide Buck-Morss (1995), en este caso se trata de un tipo de experiencia que tiene la forma del *shock*-. Devenir en Deleuze (1996) y en los demás autores que trabajaremos “no es alcanzar una forma (...) sino la indiferenciación” (p. 11), por eso “ser como todo el mundo” es lo más difícil. Es una intensidad, no una esencia, extraerse entre los hábitos de percepción, memoria y reconocimiento para abrirse al encuentro con lo imprevisible. No se trata de la verdad entonces, lo que se persigue en este movimiento de “saturar, eliminar y ponerlo todo para crecer como la hierba”, puede sostenerse que es la experiencia tal como la entendía Benjamin (2001), porque de esta aspiración surge lo político. No se trata de rumiarse a sí mismo como modo de existir, un solipsismo narcisista que el neoliberalismo nos ha inoculado como sucedáneo de forma de vida. Y que nos genera tanto dolor.

Para las mujeres precisamente el dolor es una experiencia constitutiva y compartida. Individuales y generales, atravesadas por la normatividad de un deber ser que se dice esencial, la confusión, los esfuerzos de aclarar y reivindicar un lugar desde es que poder habitar la singularidad son causa de un sufrimiento que aún *no tiene nombre*. Y que puede ser contemplado de la mano de Le Breton (1999, p. 270) como “una sacralidad salvaje (...) porque forzando al individuo a la prueba de la trascendencia, lo proyecta fuera de sí mismo, le revela recursos en su interior cuya propia existencia ignora. Y salvaje, porque lo hace quebrando la identidad”. De esta manera, las mujeres se enfrentan a este dolor en un primer momento paralizante (en ocasiones permanente) pero encarándolo sin más remedio para poder llevar una vida. Así, esta experiencia la hace nacer a su propia existencia con mayor plenitud. Pero “el dolor no es un continente donde sea posible instalarse, la metamorfosis exige el alivio” (*ibidem*) y este es un proceso que no cesa por lo que, como hemos dicho más arriba, pone a las mujeres fuera de sí. No hay anestesia que dure una vida. Pero como dijo Kristeva desde sus 81 años,

hoy opino como Colette que *renacer nunca ha estado por encima de mis fuerzas*. A lo mejor es más fácil decirlo y hacerlo si se es mujer, puesto que hemos analizado nuestras heridas y límites, nuestras necesidades de creer y nuestros deseos de saber. Para maravillarse con la eclosión de la naturaleza, de los otros y de sí, en lugar de regodearse en el malestar. (Kristeva, 2017, p. 11)

Experiencia y memoria son acciones que se imbrican de una manera particular y que desarrollaremos con Walter Benjamin (2018,1992,1986,1982) quien, ya es sabido, fue un gran admirador y traductor de Proust (a quien pertenece la parte cursiva del título de este epígrafe). No puede sino amarse a este impresionante escritor de la *vida* que fue a buscar el tiempo perdido para no recobrarlo siete tomos después. Es imposible recrear, con la sutileza que requiere, y sólo podemos dedicar unas líneas a este fascinante vínculo entre ambos autores del que tanto ha sido dicho. Ya en el primer tomo de *En busca del tiempo perdido* (Proust, 2008), en unas páginas decisivas (pp. 61-65) describe cómo la memoria voluntaria, la de la inteligencia, nos dice Proust, no nos dice nada del pasado, sin embargo, la involuntaria, la que tiene lugar en encuentros inesperados con *objetos* triviales es capaz de recuperarlo.

Recuperar la imagen de un pasado que ya no es posible pero que se actualiza en la reconstrucción del recuerdo, siguiendo a Bergson (2004) para quien no hay percepción que no esté impregnada de recuerdos. De tal manera, dice el filósofo, que esos recuerdos, nos desplazan las *percepciones reales* de las que “entonces no retenemos más que indicaciones, simples *signos*, destinados a recordarnos antiguas imágenes” (p. 90). Los olores y sabores de esa magdalena proustiana atraviesan el cuerpo y son capaces de revivir nuestra historia de vida que no aparece sino como memoria, es decir, como reconstrucción de aquello vivido, *experimentado*. No es de extrañar que a Benjamin le entusiasmara este enorme *narrador* porque para ambos la experiencia no tenía nada que ver con la vivencia, la práctica o la experimentación. Mientras esta última se orienta siempre a la consecución de un cierto resultado, supone un cierre teleológico y ambiciona el logro de un *objeto*; la experiencia benjaminiana no se

vincula al resultado sino al *aventurarse en sí mismo* sabiendo que nunca se va a salir completo pero hace renacer el pasado e invade el presente rompiendo el curso de los acontecimientos y convirtiendo las ruinas en habitables. La violencia de lo que parecía muerto convulsiona a través del propio cuerpo todo nuestro ser en la experiencia.

Es de sobra conocido que para Benjamin la experiencia, en el endiabrado y apasionante idioma alemán, puede ser nombrada bajo dos sustantivos cuyo sentido necesita separar: *Erlebnis* y *Erfahrung*. En tanto que la primera refiere a “vivencia” y la segunda a “verdadera experiencia” se trata de cosas diferentes. Esta distinción, en un pensamiento como el suyo, enteramente orientado a la emancipación, se dirige a socavar los presupuestos de una *Bildung*, un conjunto normativo que supone la cultura reglamentada cerrada. Y lo hace precisamente mediante su concepto de experiencia en tanto *Erfahrung*. No puede sino señalarse la pertinencia de su pensamiento de principios de siglo para pensar la ultraderecha campante siglo después. La influencia de estas consideraciones en Adorno y Horkheimer (2001) es clara cuando sostienen la necesidad de repensar la *Bildung* en otros términos porque tienen la certeza de que ya no hay posibilidad de sostener la autonomía de un sujeto que se construye a sí mismo como soñó la Ilustración. Esa posibilidad fue dinamitada por el suicidio de propia mano por la Ilustración. *La fetichización de lo existente* impide pensar la experiencia como acontecimiento propio del sujeto. Tristemente Adorno y Horkheimer dirán por ello que “no se trata de conservar el pasado sino de cumplir sus esperanzas” (2001, pp. 55-56). Las ruinas como constelaciones benjaminianas resuenan, como se ve, en los maestros. Subrayo esta influencia dada la centralidad y majestuosidad de estos autores para el pensamiento crítico contemporáneo.

Benjamin (2018) explicita claramente el origen de su reflexión sobre la experiencia: el hecho de que “una facultad que nos pareciera inalienable, la más segura entre las seguras, nos está siendo retirada: la facultad de intercambiar experiencias” (p. 225). Regresamos a esta citadísima afirmación porque los presupuestos desarrollados a lo largo su obra y anclajes de su concepción de experiencia para conducirlos a nuestra propuesta, con las sugerencias de Noll (2001). Por un lado, la experiencia *verdadera* (*Erfahrung*) es una elaboración y no una impresión a la manera del empirismo o la síntesis Kantiana. Cuando sostiene que la capacidad de compartir experiencia está siendo imposibilitada, Benjamin no se refiere a una crisis en la facultad de percibir, sino a la capacidad de *articular*. En la modernidad, los sujetos nos limitamos a registrar los acontecimientos saturados de tanta sinestesia sin poder, por ello, articularlos. La experiencia, pues, no *se tiene* sino que *se construye*, por eso se trata de una acción ya que supone necesariamente una (re)apropiación y una elaboración del pasado, sin el cual no podemos existir. Y en esto consiste la memoria, que no es sino la relación de esa articulación con otros. Por eso, y en segundo lugar, la experiencia para Benjamin no tiene que ver con la concepción moderna que la basa en la autoconsciencia, no digamos la neoliberal. En la medida en que el sujeto que la *realiza* no es un sujeto individual sino colectivo, la experiencia adquiere ese carácter colectivo, ya que se encuentra anclada en los relatos que nos contamos a nosotros mismos y nos contamos entre nosotros. Es decir, es colectiva y, a la vez, singular porque todo lo que toma forma y consistencia, *sale de la propia taza de té*. La narración no expresa entonces experiencias que se dan fuera de ella sino que -con punto de partida en la propia singularidad del sujeto que la construye - es el espacio mismo para que las experiencias puedan ser posibles. Por eso precisa Benjamin hacer una diferencia entre *Erlebnis* y *Erfahrung* como dos posibles sentidos de experiencia, pues siempre se trata de *una práctica común*. Por último, esta concepción conduce a un sentido de la historia que permite ver cómo se desvela precisamente en *relámpagos*.

Si la memoria permite acceder a elementos del pasado cuyo conocimiento es necesario para transformar el presente, por ello no es lineal ni centrada ni simple acumulación en primera persona. Es recuperación que requiere una articulación, un montaje complejo encarnado en nuevas formas que son las recreaciones de los recuerdos. En Benjamin, como se ha repetido, no hay progreso sino *iluminaciones*.

Si en este artículo nos interesa este concepto de experiencia es porque sostiene también su imposibilidad y faltas, su apertura y creatividad, su fragilidad y discontinuidad. El problema de fondo para las mujeres es doble. Por un lado, la pregunta sobre la medida en que la desvalorización de la experiencia por la limitación del género, en tanto que “general” insorteable permite posibilidades de sentido y vida. Por otro, la idea de que si el “sujeto” de la experiencia no puede ser nunca individual, si la experiencia no es pura vivencia sino posibilidad para la emancipación, la experiencia compartida permite, a través de la articulación de sus posibilidades, que las mujeres se individúen porque el *yo* no se agota en el *sujeto*, como bien ha subrayado el psicoanálisis. Según la herencia de Proust, Freud y Benjamin, es posible renunciar al ideal regulativo del *yo* cerrado, autosuficiente, claro y distinto que según se nos dice es lo que debemos ser. Algo que resulta anestésico en la lógica neoliberal en la que vivimos inmersos para no tener que pensarnos, pero que es a la vez mortífera para todos los excluidos por este ideal. Para las mujeres -excluidas por definición, como los niños- esta apertura afirma nuestro *otro tipo de experiencia* que, como señala Gagnebin (1999), “asume el reconocimiento (nunca resignado) de las inconsistencias propias. Tal apertura es condición para evitar el individualismo triunfante” (p.75). Pero también para encontrar la manera en que las mujeres podemos individuarnos. Hacer de nuestra designada debilidad virtud para reconciliarnos con nosotras mismas y poder emprender el camino de la singularización sin culpa, sino asumiendo sus alegrías y sus sufrimientos, como les está permitido hace al resto de los seres humanos. Reinventarnos con y contra el género.

La singularidad puede ser explicada en esta encrucijada y siempre así lo hemos hecho cuando hemos abordado los procesos de subjetivación contemporáneos, para abogar por la desubjetivación como única manera de resistencia, de la mano de Deleuze y de Foucault. En esta ocasión recurriremos a otros dos autores, Simondon y Souriau, para reivindicar no ya la desubjetivación sino la herramienta de la singularización con que acometer esta prometeica tarea. Simondon (2019) en su libro sobre la individuación, publicado en 1958, en unas importantes páginas (pp. 7-10) aborda cómo tanto el sustancialismo, que entiende al sujeto como fundado en sí mismo, como el hilemorfismo, que lo reconoce en el encuentro de la sustancia y forma (y sería, en tal sentido, una variante del sustancialismo) ignoran o evitan la ontogénesis. Parece que el autor importa aquí el término de la biología, donde la *ontogénesis* como proceso de desarrollo de un organismo individual se opone a *filogénesis* como proceso de desarrollo de una especie. Para él, esto es así en la medida en que sustancialismo e hilemorfismo ya presuponen un individuo *preconstituido*. Contrariamente, Simondon propone entender al individuo a través del proceso de individuación, de la ontogénesis, antes que ésta a partir del individuo. Por ello, lo comprende como “realidad relativa”, en tanto presupone una *realidad preindividual* anterior, cuyas potencialidades no agota, y que, aun ya individualizada, no existiría completamente sola sino en interacción con un medio. Al hablar de la “individuación de los objetos” muestra que ese medio no es puramente pasivo, sino depositario de potencias. Así, el individuo “no es todo el ser (...) porque resulta de un estado del ser en el cual no existía ni como individuo ni como principio de individuación” (Simondon, 2019, p. 10)

Simondon sostiene que, por lo dicho, “la noción misma de individuación y la búsqueda de individuación” expresa una necesidad y, por ello, no está exenta de significación para los seres humanos. “La subjetividad de la individuación” la tendencia a individuar no debe hacer concluir que no corresponde a nada. “Una crítica de la individuación no se debe necesariamente conducir a hacer desaparecer la noción de individuación, consiste en hacer un análisis epistemológico que debe conducir a una aprehensión auténtica” del fenómeno (2019, pp. 57-58). Pensamos que este análisis epistemológico para la comprensión de la individuación es realizado, de alguna manera, en el pensamiento de Souriau (2017) cuando propone que el existir exige un esfuerzo porque es una *acción instauradora* y su teoría de *los modos de existencia* como desguace de tal acción es una “gramática de la existencia” para el “arte de existir”. La forma de vida es comprendida como *un ser que es un modo de ser* y propone que el modo de ser ético y, por tanto, político, es una sobreexistencia pues aquello que nos permite ser es lo que nos lleva hacia los otros precisamente aspiración común.

Publicado en 1943 y ampliado en 1956, su libro propone que *existencia y realidad* son separables y, de esta manera, sostiene que el hombre más real será aquel que sea al mismo tiempo “el hombre físico, el hombre moral y religioso, el hombre intelectual y el hombre que actúa y el hombre que subsiste” y no el que “se reduce a uno de esos modos” pero este enriquecimiento implica un tipo de plenitud que no concierne a la existencia sino sólo a la realidad. Por eso es preciso “retener el existir y a la vez esa realidad más grande; sobreponerse a la plurimodalidad, sin privarse de la existencia”. Porque existir, tomando partido por un solo modo de existencia, es desgarrarse y arrancarse algo más precioso igual que caminar hacia un “estatus de realidad superior” es también apartarse de la existencia. Este es el eje sobre el que propone su concepto de sobreexistencia (opuesto al de plurimodalidad en tanto síntesis encaminada hacia el Uno, que para su pensamiento es ir hacia la nada, porque considera que la pluralidad (de modos) es la condición de la existencia, no es sólo una consecuencia sino “expresión misma de la autonomía de la existencia (existir, decíamos, es optar, elegir, tomar partido valerosamente, deliberadamente por un modo de existencia)”. No se trata, entonces, de un grado más *sublime* de existencia sino expresión de la autonomía de ser que toma un partido polifónico. (Souriau, 2017, pp. 203-204). En este sentido, “la existencia son todas las existencias; es cada modo de existir. En todos, en cada uno, la existencia reside y se consume íntegramente” (Souriau, 2017, p. 192) y así, las diversas formas de existencia, la pluralidad de planos se van ocupando, performando, instaurando y nos configuran. Planos que van descubriéndose, labrándose, no dados de antemano ni de una vez para siempre. Vamos atisbándolos conforme nombramos “una y otra vez las meras necesidades” de tal manera que „la práctica puede hacernos casi perfectas“ porque nos permiten atrevernos a habitar el mundo vigorosas como dicen estos maravillosos versos parafraseados de la poeta Adrienne Rich (2002, p. 41).

Cuando hemos referido cómo el género impone una esencia a una existencia nos referimos con Simondon, a limitar las posibilidades del ser, ya que las mujeres en tanto individuos no somos todo el *ser* -por más que pese sobre nosotras el mandato de encarnarlo- y como todos los seres humanos (y por eso el feminismo es movimiento de emancipación no sólo para las mujeres sino para toda la humanidad) poseemos unas potencialidades que son posibilidades de ser que hemos parafraseado con los *modos de existencia* de Souriau y que no se agotan. No se agotan más que en los límites de las propias fuerzas, imaginación y deseos. Por eso, una de las estrategias de dominación consiste precisamente en impedir la posibilidad de imaginar (nos) mediante el gobierno de nuestros deseos. Es necesario abordar la naturaleza del deseo porque impedir imaginar es un acto de violencia que fundamenta la asunción de los modelos del género y a la vez dar cuenta de los enormes esfuerzos que realizamos para hacer saltar por los aires esos límites.

Como hemos sido construidas con las imágenes de otros y nos vemos obligadas a coexistir con ellas para ser, poder ser, desear ser, este es un esfuerzo tan costoso que nos impide vivir. La vida soñada siempre por alcanzar, que algunas llegan a rozar, otras a cumplir, las más a desear. Todas con *los nervios*.

5. La censura y el goce de ser en el flujo del deseo

Venimos planteando la experiencia de las mujeres como una manera particular de vínculo que puede ser soporte para articular las posibilidades de ser y como manera de reivindicar la posibilidad de instaurarse una singularidad no sujeta y en las relaciones entre lo íntimo y lo éxtimo. Psicoanálisis y feminismo permiten dar cuenta de un sujeto en construcción, incapaz de ser integrado totalmente a una norma, pero no por ello incapaz de vivir. El deseo es motor de vida y desde esta perspectiva lo abordaremos porque, como hemos apuntado más arriba, las posibilidades de ser se agotan muchas veces en los límites de los propios deseos y en el caso de las mujeres se ejerce un tipo de violencia que tiene que ver precisamente con el gobierno de los deseos.

Esto no supone pensar la *condición femenina* o *lo femenino*. En este sentido, nuestra línea no es la que proponen, entre otras perspectivas psicoanalistas, la de Arribas y Marinas (2009) cuando sostienen que Lacan formula la diferente relación de varones y mujeres con el deseo, el amor, la vida y a muerte y “el feminismo y su énfasis en la diferencia sexual y la sexualidad (...) es una herramienta privilegia para cuestionar los dualismos (realidad/fantasia, víctima/agresor)” (pp. 9-10). No hemos mencionado ni lo haremos la “condición femenina” de la que hablan los autores porque la pregunta por lo femenino contribuye a cosificar el género, tampoco de los tipos de dualismo cuestionados que en absoluto pueden asumirse sin una larga explicación. Compartimos con ellos, sin embargo, que analizar lo social de lo psíquico permite iluminar la determinación social de sentir y pensar y adentrarse en lo psíquico de lo social ayuda a ver; añadimos, lo que los autores denominan intimidad y aquí nombramos como singularidad en la emergencia de modos de existir. Fue Lacan quien volvió a colocar este concepto en el primer plano de la teoría analítica diferenciándolo de conceptos tales como el de necesidad o el de demanda, con los que suele confundirse y que es preciso separar. En 1957 aclara que

la necesidad se dirige a un objeto específico, con el cual se satisface, la demanda es formulada y se dirige a otro, aunque todavía se refiere a un objeto, es esencial por cuanto la demanda articulada es, en el fondo, demanda de amor. El deseo nace de la separación entre la necesidad y demanda; es irreductible a la necesidad puesto que en su origen no es relación con un objeto real, independientemente del sujeto, sino con el fantasma; es irreductible a la demanda, por cuanto intenta imponerse sin tener en cuenta el lenguaje y el inconsciente del otro, y exige ser reconocido absolutamente por él. (Laplanche y Pontalis, 2004, pp. 95-97)

Freud se preguntó no qué es la mujer sino qué quiere y con ello inauguró la pregunta sobre el deseo de las mujeres (y varones) e hizo del psicoanálisis una herramienta crítica contra la absolutización de lo existente como realidad. Partiendo en este artículo de que la experiencia de las mujeres no se ancla en una esencia sino en un ejercicio de permanente reelaboración y construcción, es obligado hablar del motor de vida que es el deseo y lo haremos de la mano de Fernando Colina y Laura Martín, dos psiquiatras españoles en la estela freudiana. Colina (2022) sostiene que actualmente la pregunta sobre el deseo se pretende contestar con criterios científicos que ocultan las raíces del problema e impiden hablar sobre la verdad del deseo e incluso sobre el deseo de verdad, “sólo la literatura está a la altura de las circunstancias y se ofrece como el refugio donde el deseo habla libremente de sus trabas y sus ambiciones” (p.13). No podemos estar más de acuerdo. Colina, añade con Martín (2020), que el principal problema del positivismo psiquiátrico es que su armazón teórico es mínimo y todo lo apuesta a medidas que pasan siempre por el fármaco y la conducta. “Eufemismos como el *eclecticismo* o lo *biopsicosocial* siempre acaban sustentados por el determinismo biológico. Para la comprensión histórica y biográfica de la persona” (Martín y Colina, 2020, pp. 10-13), proponen tres herramientas *conceptuales*: el sujeto, el síntoma y la identidad y dos *instrumentales*: el deseo y el lenguaje.

Deseo y lenguaje se dibujan para estos autores como las piezas básicas de la subjetividad, ya que ambos

Nos confieren un lugar en el mundo y proporcionan una relación con él y los demás. La persona (...) su palabra, su deseo y su historia constituyen un conjunto de elementos que no limita a los *hechos* – lo que hace, lo que pasa- sino que representa lo que *es*, le define como sujeto. (...) Dado que cada sujeto es único en cuanto a la experiencia de sí mismo y del mundo, también será único en su malestar. Lo será en la forma de expresar la imposibilidad que le cierne o el conflicto que le comprime. Es decir, en sus síntomas. (Martín y Colina, 2020, p. 14)

Desde este punto de partida Colina define el deseo como

un flujo psíquico vigilado por prohibiciones, sometido a impulsos energéticos, tasado por la realidad, invocado por la fantasía regulado por el placer y modulado por la respuesta de los demás. Censura, fuerza, realidad, imaginación, goce y amistad son, por lo tanto, los seis dueños del deseo cuyo difícil acuerdo nos exige compromisos que pueden ajustar o enrarecer el equilibrio personal. (Colina, 2022, p. 15)

Censura, fuerza, realidad, imaginación, goce y amistad son, pues, los que se encargan del equilibrio de las mujeres y puede observarse lo complejo de este entramado en el que se implica el deseo. La *censura* que opera el género sobre las mujeres es algo en lo que debemos insistir desde una perspectiva propia: la censura que tiene que ver etimológicamente, como señalan Corominas y Pascual (2007), con el “examen y la crítica” (p. 460). Continuo e interminable autoexamen por la fuerza de la opresión reprobadora del género que precisa de una *fuerza* particular que no reside sino en enormes y generosas cantidades de energía y resistencia, en empuje que dimana de lugares que a veces incluso se desconocen. Fuerza que lucha contra la *realidad* mientras la asume y mide porque es un muro de contención que se aprende a sortear gracias a una imaginación práctica, teórica, política y emocional que emerge y brota desde lo más recóndito pese a que uno de los efectos anclados en el género fuerza a soñar pero no a imaginar. La *imaginación* y fuerza de las que se proveen las mujeres, son cultivadas gracias al goce de cosas espontáneas de las que se obtiene placer que se ha aprendido a valorar más allá de la dureza superficial de las cosas. El disfrute del bailar suele ser en este sentido reivindicado, como se ve en las pancartas de manifestaciones feministas. Con *amigas*, en una intimidad que no precisa *explicituras* para saber sobre qué en realidad se está hablando o hacia dónde se camina cuando no hay movimiento aparente o las importancia que cobran ciertos asuntos cotidianos, tomados por ridículos o nimios por el patriarcado, pese a que son los que permiten subsistir. Si lo que nos constituye fundamentalmente en sujetos es el deseo que “alimenta los procesos psíquicos y se ofrece de centinela principal de la salud”, (Colina, 2022, p. 15) el de las mujeres soporta unas particularidades que son las que llevan a enfermedades y *malestares de género* de los que no se rinde cuenta ni se estudian sino medicalizan o ignoran.

Si en el decir de Colina, “el cordial despliegue del deseo, que cursa por los corazones con saludable naturalidad, está expuesto, sin embargo, a distintas interrupciones que alteran nuestra robustez y sacuden de cuando en cuando la lozanía que nos es dado esperar” (*ibidem*), las mujeres están expuestas a estas *sacudidas* de tal modo que el difícil acuerdo de *los seis dueños del deseo* exige compromisos que alteran el equilibrio personal. No hablamos de falta de equilibrio en tanto falta de medida, de ahí las *histéricas*, ni de insensatez, de ahí las *locas*, ni de apasionamiento, de ahí las *irracionales*, ni de parcialidad, de ahí la *incompletitud*, ni de imprudencia, de ahí las *faltas de juicio*. Hablamos de una *inestabilidad* que hace que la piel se deje en alcanzar el equilibrio para respirar y vivir porque su consecución se lleva la vida por delante. Este intento de ponerle cauce y control para alcanzar la *serenidad* que es precisa para abordar tanto -todo- causa culpa, vergüenza y, sin embargo, se lleva a cabo con un aplomo inaudito. Perdiendo los nervios pero también bromeando, una risa que relativiza y exorciza. Es tanta la desproporción de estas exigencias que las energías se concentran y pierden en el camino. Solo hay una vida y se va sin querer perderla en mesurarse para legítimamente poder ser y convivir con las exigencias impuestas. En este camino el deseo es motor pero también causa de sufrimiento, ¿deseo de qué? Simplemente *de ser una misma*, lo que quiera que sea que signifique con más o menos luminosidad y nitidez para cada mujer. La imprecisión de las necesidades o deseos no es necesariamente una falta, se convierte en motor de búsqueda en los manantiales de los que se bebe, que son ricos y diversos porque se encuentran en la propia mirada que acaricia las cosas del mundo. Pero si estos manantiales están secos, anegados, sin movimiento o desfondados no pueden servir de apoyo. Y eso es lo que produce en muchas ocasiones el género: dejar sin apoyos para pensar porque hay que luchar.

Pero puede hacerse de los *nervios virtuales* e imaginarlos como expresión de un deseo de vida. Con Rich, asumir que revisar la propia experiencia hasta hacerse con nuevos ojos es un acto de supervivencia urgente porque

Hasta que no comprendamos las suposiciones en las que hemos estado ahogadas no podremos conocernos a nosotras mismas. Y esta urgencia de autoconocimiento, para las mujeres, es mucho más que una búsqueda de identidad, es enfrentar el carácter autodestructivo que para las mujeres tiene la sociedad de dominación machista, el patriarcado. El reto y la promesa de toda una nueva geografía psíquica para ser explorada y el peligro de caminar sobre hielo a la hora de encontrar el idioma y las imágenes para una conciencia a la que apenas estamos llegando y de la que tenemos un liviano bagaje del pasado. (Rich, 2011, pp. 48-49)

6. Concluir para proseguir

El *liviano bagaje del pasado* de las mujeres es disperso pero no reducido. Sin duda etéreo en el sentido de *vago* pero consistente, extenso y vigoroso. La vaguedad es a la vez la huella de una arbitrariedad que ha cerrado un universo de categorías parciales e injustificadas (como la categoría *mujer*), pero también todo lo que, indeterminado, excluido, perdido en la inconmensurabilidad, no ha sido admitido en el acto inaugural del nombre pero es posible. Y llegado el momento político, todo lo excluido por el nombre será aún más importante que su extensión actual. Ese pasado que configura nuestro presente es lo que hemos reivindicado en este artículo como fuerza emancipadora: la experiencia como una facultad y potencia que puede orientar una transformación de los horizontes culturales -simbólicos y materiales- dentro de los cuales las mujeres juzgan y viven su presente. En este sentido, puede resumirse con Foucault que se ha definido una experiencia (2009) que “es, por supuesto, algo que se vive solo;

pero no puede tener su efecto completo a menos que el individuo se pueda escapar de la subjetividad pura, de modo tal que otros puedan (...) seguir sus huellas” (p.17).

Comprometerse con la propia vida significa para las mujeres no dispersar energías y reivindicar su experiencia en tercera persona del plural como un valor intrínseco por el que no hay nada que justificar ni culpas que arrastrar. Así pensada, la experiencia *del deseo de ser* permite una reconciliación con lo propio que se transfigura en herramienta política porque, extendida, transforma e impide volver a ser como *antes*, paralizarse, mantener el engranaje que duele. Estas Metamorfosis no precisan de *un ideal para ser* (ya el género lo impone y es de lo que es preciso huir) sino de la poderosa memoria como enseñanza de futuro. Benjamin (2016), en un texto sobre pedagogía sostiene “la educación (...) necesita (...) un marco, un ámbito objetivo dentro del cual educar. No necesita (...) una idea para la cual educar” (pp. 58-59). Se comprende la pertinencia de esta cita que parafraseo: la necesidad de un *marco para ser* y no de una *idea para la cual ser* preciso en la emancipación de mujeres y varones.

La cultura machista, dice Rich (2011), “desfigura y frustra las necesidades de las mujeres y crea problemas: problemas de contacto con nosotras mismas, problemas de lenguaje y estilo, problemas de supervivencia, problemas de energía” (p. 51). Reconocer y estimar que hay una experiencia que se extiende más allá de la propia y que permite la *singularidad interpersonal* (Deleuze, 1996, p. 13), trazar el lenguaje que la exprese y las imágenes que la encarnen, reorientando la energía, pensamos puede dotar de un *marco* dentro del cual la *contestación* de género en las múltiples e imaginativas variantes de que cada mujer es siempre capaz, permitan vivir. Sabiéndose, concibiéndose y anhelándose solas.

Referencias

- Agamben, G. (2015). *¿Qué es un dispositivo?*. Anagrama.
- Arribas, S. y Marinas, M. (eds.) (2009). *Mujer es querer*. Minverva.
- Bachmann, I. (2019). *A los treinta años*. Tresmolins,
- Benjamin, W. (2018). *Iluminaciones*. Taurus.
- Benjamin, W. (1992). *Cuadros de un pensamiento*. Imago Mundi.
- Benjamin, W. (1986). *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Planeta.
- Benjamin, W. (1982). *Discursos interrumpidos I*. Taurus.
- Benjamin, W. (2016). *Juguetes*. Casimiro.
- Beauvoir, S. de. (2015). *El segundo sexo*. Cátedra.
- Benveniste, É. (1983). *Diccionario de las Instituciones Indoeuropeas*. Taurus.
- Bergson, H. (2004). *Memoria y vida*. Alianza.
- Buck-Morss, S. (1995). *Dialéctica de la mirada*. La balsa de la Medusa.
- Butler, J. (2004) *Lenguaje, poder e identidad*. Síntesis.
- Cadahia, L. y Carrasco-Conde, A. (eds.) (2019) *Fuera de sí mismas: Motivos para dislocarse*. Herder.
- Corominas, J. y Pascual, J.A. (2007). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Gredos.
- Cocteau, J. (2006). *La dificultad de ser*. Siruela.
- Colina, F. (2022) *Deseo sobre deseo*. Enclave de libros.
- Cunillera, M. (2009) *Metáforas de la voracidad en el arte del siglo XX*. (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid) Repositorio Institucional <http://eprints.ucm.es/10393>
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Anagrama.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2000). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. PreTextos.
- Douglas, M. (2007). *Pureza y peligro*. Nueva Visión.
- Ernaux, A. (2001). *El acontecimiento*. Tusquets.
- Foucault, M. (2009). *El yo minimalista y otras conversaciones*. La Cuadrícula.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. FCE.
- Foucault, M. (2001). *Los Anormales: Curso de Collège de France (1974-1975)*. FCE.
- Freud, S. (1992). *Obras completas*. Tomo XVIII (1920-1922). Amorrortu.
- Friedan, B. (2009). *La mística de la feminidad*. Cátedra.
- Gagnebin, J. M. (1999). *História et narração em Walter Benjamin*. Perspectiva.
- Ginzburg, N. (2016). *Y eso fue lo que paso*. Acantilado.
- Glück, L. (2021). *Las siete edades*. PreTextos
- Gornick, V. (2018). *Apegos feroces*. Sextopiso.
- Hadley, T. (2017). *Un día en la vida de una mujer sonriente*. Impedimenta.
- Haushofer, M. (2000). *La pared*, Volcano.
- von Kleist, H. (2005). *Sobre el teatro de marionetas y otras prosas cortas*. Hiperión.
- Jordana Lluch, E. (2013). *Foucault: la escritura como experiencia de transformación* en Lo Sguardo - revista di filosofia (I) - vite dai filosofi: filosofia e autobiografía (pp 199-211)
- Kristeva, J. (2017). *Sol negro. Depresión y melancolía*. Wunderkammer.
- Kristeva, J. (2006). *El poder de la perversión*. Siglo XXI
- Kristof, A. (2019). *Claus y Lucas*. Libros del Asteroide.
- Lafon, M-H. (2018). *Nuestras vidas*. Minúscula.
- Laplanche, J. y Pontalis, J.B. (2004). *Diccionario de Psicoanálisis*. Paidós.
- Le Breton, D. (1999). *Antropología del dolor*. Seix Barral.
- Martín, L. y Colina, F. (2020). *Manual de psicopatología*. La revolución delirante
- Munro, A. (2012). *Demasiada felicidad*. Debolsillo.
- Nolli, M.R. (2001). *Formação sobre ruínas : uma leitura da noção de experiência em Walter Benjamin*. Dissertação Mestrado <http://tede.upf.br:8080/jspui/handle/tede/2169>
- Peirce, Ch. S. (2012) *Obra Filosófica reunida*. TomoII (1893-1913). FCE.
- Plath, S. (1985). *Ariel*. Hiperión.
- Proust, M. (2008). *En busca del tiempo perdido 1. Por el camino de Swann*. Alianza.
- Rich, A. (2011). *Sobre mentiras, secretos y silencios*. Horas y Horas.
- Rich, A. (2002). *Poemas 1963-2000*. Renacimiento.
- Simondon, G. (2019). *La individuación. A la luz de las nociones de forma e información*. Cactus.
- Souriau, É. (2017). *Los diferentes modos de existencia*. Cactus.