



Aportes de Spinoza para reflexionar acerca de la vida corporal del género, las mujeres y el feminismo.

Nayla Vacarezza

azulvientosur@gmail.com

Spinoza y las mujeres

Mas quizá pregunte alguno si acaso las mujeres están bajo la potestad de los hombres por naturaleza o por ley. Ya que, si ese hecho solo se fundara en una ley, ninguna razón nos forzaría a excluirlas del gobierno.

(Tratado Político Cap. XI, §4)

La existencia de las mujeres como colectivo y su aptitud para participar del gobierno es un problema político que Spinoza se plantea en su incompleto Tratado Político, escrito hacia el final de su vida y publicado póstumamente. Este tratado se interrumpe precisamente en el punto en que el autor fundamenta la exclusión de las mujeres del gobierno democrático (Tratado Político, Cap. XI, §4). Corresponde al método de Spinoza comenzar a plantear el problema a través de la pregunta acerca de si la exclusión se funda en razones atribuibles a la naturaleza de las mujeres - asociada con la potencia de obrar que les es propia- o en razones legales -del orden moral e institucional-.

Siendo que las razones legales no serían suficientes para fundamentar semejante exclusión, porque en la filosofía de Spinoza el derecho natural de los seres alcanza hasta donde llegue su potencia de obrar, el autor ofrece dos argumentos para sostener que la exclusión de las mujeres se basa en su naturaleza. Uno de ellos es de tipo histórico y sostiene que a lo largo de la historia las mujeres no han gobernado ni cogobernado en ninguna nación sino que han sido gobernadas en todas las sociedades donde hubo concordia entre los sexos. Según el autor sólo en el caso de las amazonas las mujeres han gobernado, pero en su gobierno no era posible la concordia entre los sexos ya que sólo las mujeres habitaban el suelo patrio, y los varones que nacían eran asesinados. Spinoza concluye que la inexistencia de sociedades donde las mujeres hayan gobernado o cogobernado es una prueba de que su inferioridad no es producto de convención legal o moral alguna.

La otra razón que brinda Spinoza es del orden de los afectos. La pasión sexual que los hombres sienten por las mujeres, sostiene, acarrea el riesgo de inhibir su poder para actuar y pensar, al mismo tiempo que da lugar a la competencia entre hombres y, por lo tanto, promueve la discordia en el cuerpo social. Se trata de un argumento bastante curioso, ya que argumenta la exclusión política de las mujeres no sobre la base de sus cualidades o predisposiciones sino sobre la base de las predisposiciones afectivas de los hombres.

Lo llamativo del argumento reside en que en el contexto de la filosofía política de Spinoza, los hombres están sujetos a todo tipo de pasiones que no obturan la posibilidad de conformar un cuerpo político. Lo pasional es, para Spinoza, la esencia misma de lo humano y el autor no procura esterilizar los afectos para superar los conflictos en la sociedad política. Aún cuando para Spinoza resultaría inútil (y

delirante) pretender que las pasiones humanas son meros errores o ilusiones que pueden superarse, atribuye a la pasión sexual de los hombres por las mujeres un poder de desorden que sólo puede ser superado mediante la exclusión de quienes provocan esa afectación.

Ambos argumentos son desconcertantes si pensamos en el conjunto de la obra de Spinoza en la que se previene de tratar a los seres como si tuvieran cualidades intrínsecas porque lo que puede conocerse son los entes, cada cual como un singular y finito modo de ser que tiene cierta potencia y cierta capacidad de afectar y ser afectado por otros. Los entes singulares y finitos a los que Spinoza llama modos (*natura naturata*) son resultado de la producción incesante de una única sustancia infinita (*natura naturans*) que es causa inmanente de estos. Todo lo que existe no es efecto de una creación divina sino de la producción de una potencia infinita que se expresa incesantemente en acto en la potencia de todos los modos que genera. Los modos no son fenómenos de la sustancia (llamada Dios o Naturaleza) sino que son modificaciones singulares de ella que, aún siendo eterna e infinita, no existe en un plano trascendente sino que se actualiza en cada uno de los entes existentes.

Los seres humanos son también modos de la sustancia única e infinita, por eso Spinoza sostiene, en otro pasaje del Tratado Político, que “la naturaleza es una sola y la misma en todos” y que no forma clases de personas sino que éstas son formadas como resultado del “poder y la cultura”.

Pero lo cierto es que la naturaleza es una y la misma en todos. Sin embargo, nos dejamos engañar por el poder y la cultura, y de ahí que digamos a menudo, ante dos que hacen lo mismo, que éste lo puede hacer impunemente y aquél no; no porque sea distinta la acción, sino quien la ejecuta. (Tratado Político, Cap. VII, §27)

Son los prejuicios y predisposiciones peculiares de cada colectivo, que tienen origen en sus leyes, costumbres y formas de vida particulares, los que forman tanto las clases de personas como las jerarquías entre ellas. En el segmento del Tratado Político que hemos mencionado al principio de este apartado (Cap. XI, §4), Spinoza sostiene que si los hombres estuvieran regidos por las mujeres serían criados de manera que no pudieran hacer uso completo de sus habilidades. Se podría argumentar que esa podría ser la situación de las mujeres quienes, han sido históricamente educadas como una clase que no puede hacer uso de todas sus facultades ni participar plenamente del gobierno de la sociedad.

La categórica exclusión de las mujeres de la sociedad política que hace Spinoza puede hacer que su filosofía parezca poco prometedora para la filosofía feminista. Sin embargo, desde la década del ochenta varias autoras feministas, entre las que se destacan M. Gatens, E. Grosz, S. James, C. Colebrook, M. Larrauri y R. Braidotti, han encontrado en la obra de Spinoza herramientas para desarrollar un pensamiento radical acerca de la vida corporal del género y de sus implicancias para las prácticas políticas feministas.

Todas ellas han atribuido la ceguera de Spinoza respecto de la situación de las mujeres a la situación histórica del autor, que obturaba la posibilidad de reflexionar acerca de las implicancias de su propio pensamiento en relación a este problema. Las categorías disponibles para pensar en cada momento histórico están atadas a las formas presentes de la vida social y esto es lo que le sucede a Spinoza cuando reflexiona acerca de las mujeres en su *Tratado Político*. M. Gatens (1996) sostiene que la exclusión de las mujeres es una “cicatriz” en el pensamiento de Spinoza, un corte que desfigura el cuerpo de una obra que es, de todos modos, sumamente productiva. Pero, agrega Gatens, su postura no es excepcional y la exclusión de las mujeres de la sociedad política podría imaginarse como una “cicatriz” que recorre al pensamiento político occidental.

Examinar de esta forma el pensamiento de Spinoza permite continuar disfrutando su trabajo y retomar los movimientos de su pensamiento que resultan

útiles e interesantes para el presente. Como propone G. Lloyd (James, Lloyd y Gatens, 2000), en lugar de una objeción negativa a su pensamiento, optamos por la apropiación positiva de aquellas ideas de Spinoza que pudieran aportar recursos para producir nuevos modos de imaginar la vida corporal con género y sus formas de sociabilidad ético-política.

Spinoza, el interés por el cuerpo y el feminismo.

Las arduas disputas en torno a la definición de la categoría identitaria “mujeres” y su relación con la corporalidad pusieron al feminismo, desde sus comienzos, en relación con algo del orden de la imposibilidad y la incompletud. Los intentos por reflexionar acerca de las subjetividades con género se han topado recurrentemente con un problema que le es coextenso y que arrastra al objeto que se intenta abordar fuera de sí mismo hacia otra dimensión, la del cuerpo con género. Estas intensas reflexiones críticas han puesto a parte del feminismo en una línea de ruptura con el pensamiento dualista centrado en el *cogito* que procede separando, oponiendo y jerarquizando términos sin cesar: la mente y el cuerpo, la razón y la pasión, lo masculino y lo femenino, la cultura y la naturaleza, etc.

El cuerpo en tanto *locus* ineludible de la existencia humana plantea problemas y dificultades al pensamiento dicotómico que fue asediado críticamente desde el feminismo comprometido en un esfuerzo obstinado por pensar de *otro modo* acerca de la vida corporal humana marcada por el género. En el contexto de estos debates, el pensamiento de Spinoza ha aportado herramientas para producir *otra forma* de problematizar la individualidad y su estatuto ineludiblemente corporizado porque no permite postular un orden en el cual el cuerpo es el término marcado y minorizado dentro de un par dicotómico cuerpo-espíritu. El cuerpo tiene una importancia insoslayable en la obra de Spinoza pero, aún así, su proyecto no pueda reducirse a considerar al cuerpo como un modelo o un condicionante del espíritu.

En el pensamiento monista de Spinoza sólo hay, como dijimos, una sustancia que hace que sea imposible sostener un dualismo que declare la preeminencia, sea de la materia o del cuerpo, sea del espíritu o de la mente. Cuerpo y espíritu son, para Spinoza, modos de los dos atributos de la sustancia que conocemos los humanos, donde el cuerpo corresponde al atributo de extensión (*res extensa*) y el espíritu al atributo del pensamiento (*res cogitans*). La correspondencia y conexión que existe entre cuerpo y espíritu se basa en la unidad ontológica de la cual los entes son modificaciones únicas y singulares que pueden ser conocidas, sea bajo el atributo de la extensión, sea bajo el atributo del pensamiento.

...sustancia pensante y sustancia extensa es una sola y misma sustancia comprendida, tan pronto bajo un atributo como bajo el otro. Lo mismo también un modo de lo extenso y la idea de ese modo, es una sola y misma cosa, pero expresada en dos maneras... (Ética, parte II, prop. VII, escolio)

Para Spinoza las acciones y pasiones del cuerpo van a la par de las acciones y pasiones del espíritu.¹ Esta correspondencia no es una relación transparente de

¹ G. Deleuze ha utilizado (y, de alguna forma, popularizado) la figura del "paralelismo" para referirse a la forma singular en que cuerpo y espíritu se relacionan en la filosofía de Spinoza. Sin embargo, el mismo Deleuze señala que la figura del "paralelismo" no es de factura spinoziana y no pasa por alto el hecho de que fue la lectura que Leibniz hizo de Spinoza la que inició la utilización de esta figura. G. Deleuze en "Sobre el problema de la expresión" critica el "paralelismo" de Leibniz por establecer un dualismo irreductible entre las series paralelas del

representación donde uno de los términos exprese o cause al otro, sino una relación constante que ambos tienen con su causa inmanente. De manera que no hay nada de uno que no tenga correspondencia en el otro, excluyendo al mismo tiempo toda causalidad entre ambos. Las argumentaciones de Spinoza descartan toda preeminencia y toda finalidad moral o trascendente de un atributo sobre otro. No hay un atributo que esté reservado o sea más cercano a Dios y otro que corresponda a los entes, tampoco hay una creación en segunda instancia de la materia, derivada del espíritu.

En relación a este problema, el pensamiento de Spinoza se ubica en las antípodas del dualismo cartesiano. Según la '*relación inversa*' postulada por Descartes en su "Tratado sobre las pasiones", cuando el alma actúa el cuerpo padece y viceversa. Descartes postula un modelo de sujeto escindido entre cuerpo y espíritu donde el primero recibe y ejecuta las órdenes del segundo que, en función de su naturaleza eminente, tiene deberes superiores asociados con la voluntad del sujeto. El poder del cuerpo se reduce a un poder de ejecución cuando hace caso de los dictados del alma o bien es un poder de distraer y desviar el alma, haciéndola padecer.

En lugar de preguntarse qué es el cuerpo en relación con el espíritu y responder oponiendo acción y pasión, Spinoza opta por la pregunta acerca de lo que el cuerpo *puede* y declara que se trata de una potencia desconocida. No se trata de relaciones de determinación entre ambos, tampoco es una cuestión de saber o de conciencia, lo que un cuerpo *puede* se realiza en su totalidad en cada momento y excede todo cálculo. El cuerpo puede ser (y es) un agente productor y sorprendente.

Nadie ha determinado hasta el presente lo que puede un cuerpo...y lo que no puede sin ser determinado por el alma... nadie sabe tampoco de qué manera ni por qué medio mueve el alma al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle, ni con qué rapidez puede moverle. De donde se deduce que los hombres, cuando dicen que tal o cual acción del cuerpo proviene del alma, y que esta tiene imperio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen, y no hacen otra cosa que confesar en un lenguaje especioso su ignorancia... (Ética, parte III, prop. II, escolio.)

Además de una problematización original respecto del cuerpo, Spinoza nos presenta un sujeto descentrado respecto de sí mismo, lo cual se opone a la centralidad del sujeto dueño de su conciencia y de su cuerpo postulado por el cartesianismo.² El ser humano es ignorante de las capacidades de su propio cuerpo y tampoco tiene conciencia de las capacidades de su espíritu. Adquirir un mayor conocimiento del cuerpo, ampliar su capacidad de obrar, tanto como sus afecciones y la capacidad de componerse con otros cuerpos, son formas de ampliar las potencias del espíritu, de arrastrar a la conciencia más allá de sí misma. Cuanto más apto es un cuerpo para actuar y padecer, más el espíritu podrá percibir y comprender. Y ampliar la conciencia y la capacidad de comprender también es una vía para aumentar las

cuerpo y del espíritu. Deleuze enfatiza la necesidad de abandonar el dualismo y comprender el paralelismo como parte de una unidad ontológica (Deleuze, 1975:103). Aún cuando Deleuze no acuerda con la lectura de Leibniz, considera que la palabra "paralelismo" designa adecuadamente la filosofía de Spinoza.

² En la introducción de la tercer parte de la Ética, Spinoza critica elusivamente a Descartes y a quienes consideran "al hombre en la naturaleza como un imperio dentro de otro imperio" que "tiene sobre sus propias acciones un poder absoluto y sólo toma de sí mismo su determinación". La crítica al modelo de sujeto postulado por Descartes, así como al modo en que caracteriza la relación entre alma y cuerpo prosigue de una manera más directa e incisiva en la introducción de la quinta parte de la Ética.

potencias del cuerpo.

...cuanto más apto es un cuerpo en comparación de los demás para obrar y para padecer de muchos modos a la vez, tanto más apta es el alma de este cuerpo, en comparación de las demás para percibir muchas cosas a la vez; y cuánto más dependan de él las acciones de un cuerpo, y menos cuerpos concurren con él en la acción, tanto más apta es el alma de este cuerpo para conocer distintamente. (Ética, parte II, prop. XIII, escolio)

Al contrario que en el pensamiento de Descartes, para Spinoza toda acción de un cuerpo expresa la potencia para perseverar en su ser que es propia de cada modo (*conatus*), el elemento activo, positivo y afirmativo que expresa en acto y en cada modo la potencia de la vida misma.

Tampoco hay solipsismo en Spinoza porque cada existencia corporal tiene una capacidad de afectar y de ser afectada por otros cuerpos que pueden disminuir o acrecentar su potencia. Los cuerpos no cesan de encontrarse y afectarse mutuamente, produciendo efectos de composición, de intercambio o de descomposición. Para Spinoza hay dos afectos básicos: los alegres, que hacen que los cuerpos se compongan y aumenten su potencia de obrar, y los tristes, aquellos que disminuyen la potencia de obrar e implican modos de descomposición. Partiendo de esa distinción básica Spinoza construye una compleja teoría de los afectos que no excluye de ningún modo la posibilidad de encuentros indiferentes, ni las oscilaciones o la ambivalencia de los afectos.

En los postulados de la Segunda Parte de la *Ética*, Spinoza descarta toda uniformidad inmutable de los cuerpos. Cada cuerpo es un compuesto singular de partes extensas que le corresponden bajo unas ciertas relaciones de velocidad y lentitud que no permanecen por necesidad sino que deben ser constantemente regeneradas y están expuestas al cambio. La duración de un cuerpo debe ser comprendida entonces como el efecto de la actualización constante de la multiplicidad de relaciones que lo conforman. Cualquier entidad individuada puede entenderse como un proceso de (re)generación continua de algo que no es único ni perpetuo sino un compuesto múltiple pero singular abierto al devenir. No estamos tratando con entidades estables ni encarnaciones de un ser genérico, cada cuerpo es una potencia singular que es, al mismo tiempo, múltiple y expuesta al cambio.

Spinoza invita a entender al cuerpo como la expresión de una potencia singular que actualiza a cada momento su diferencia y su singularidad pero no se desenvuelve en el vacío ni en una completa libertad. Dada su capacidad de afectar y de ser afectado por otros cuerpos, cada cuerpo resulta el *locus* de una existencia expuesta y dirigida hacia otros, de exposición y necesidad de otros, lo cual configura la existencia corporal como un espacio paradójico, de vulnerabilidad y potencia.

La forma de abordaje propuesta por Spinoza ha resultado una herramienta utilizada por algunas feministas para huir del enfoque cartesiano que jerarquiza y opone términos por uno que permite pensar las diferencias, cualesquiera, de manera no oposicional ni jerárquica. Preguntarse por la potencia de un cuerpo en tanto existencia individuada podría ser un modo de abandonar un enfoque anclado en una moralidad trascendente interesada en lo que los entes deben en función de una norma, un ser genérico, o una esencia predeterminada para elaborar un enfoque ético que considere lo que cada cual *puede* en relación a su potencia, las habilidades prácticas de los cuerpos, sus capacidades de afectar y ser afectados, de componerse o descomponerse en contacto con otros cuerpos extensos, u otras ideas.

Cuerpo con género

Los aportes de Spinoza para reflexionar sobre la corporalidad como el sitio de desarrollo de una potencia singular que no puede ser subsumida a modos estables de verdad o identidad fueron ocasión, al ponerse en contacto con la filosofía feminista, para imaginar de *otras formas* el cuerpo con género que involucraron, al mismo tiempo, un desafío radical para la imaginación teórica y las prácticas políticas del feminismo.

La distinción entre sexo y género ha sido una herramienta de primer orden y sumamente productiva para la teoría feminista que hace ya más de dos décadas comenzó a ser cuestionada por su deuda con el pensamiento dicotómico y jerárquico que ha tomado al cuerpo como algo dado, asociándolo con una naturaleza biológica *a priori*. Esta forma de imaginar los cuerpos con género resultó insuficiente para llevar el problema más allá de los términos dicotómicos de la naturaleza y la cultura. La distinción entre sexo y género ha sido criticada por asumir una universalidad fundamental del sexo (macho-hembra) a través de la historia al estar asociado con la “naturaleza” del cuerpo humano que se entiende como una base atemporal sobre la que se monta el trabajo de la cultura. En este marco, el género (varón-mujer) queda localizado al nivel de la cultura como trabajo asociado con la mente, los valores o la ideología que se realiza sobre la materialidad “cruda” de los cuerpos.

El pensamiento de Spinoza ha resultado una fructífera herramienta para realizar una crítica a ese abordaje dicotómico porque no presenta al cuerpo como parte de una naturaleza pasiva conducida por una mente activa. Una visión no dicotómica y no mecánica como la que propone Spinoza debe involucrar el estudio de la especificidad histórica y cultural en la que los cuerpos mismos se componen y descomponen. Es decir, la materialidad de los cuerpos, su estructura y sus formas, pueden ser interrogadas en relación a las condiciones sociohistóricas en que los cuerpos se componen y a las categorías disponibles para clasificarlos.

Las capacidades de un cuerpo, tanto como los modos en las que se expone y ofrece a los demás, su composición particular en términos de su forma, su andar, sus gestos y su capacidad para relacionarse con otros cuerpos y desarrollar cualquier actividad se realizan siempre bajo ciertas relaciones que no son necesariamente libres ni voluntarias. La ontología del género y la diferencia sexual, tal como funciona actualmente, debe ser entendida como uno de los modos en que los cuerpos llegan a conformarse bajo ciertas condiciones de poder y dominación que tienden a delimitar el campo de lo posible para cada singularidad con género.

La inexistencia de elementos orgánicos que determinen *a priori* algún modo de ser en el pensamiento de Spinoza fue utilizado por las feministas para liberar a los cuerpos de todo esencialismo ligado a la materialidad del sexo. No habría entonces un sexo biológico que toma los atributos del género cultural porque eso implicaría atribuir al cuerpo una esencia fijada a través de ciertos atributos orgánicos que, por otra parte, registran una variabilidad difícilmente reducible a una dicotomía. En lugar de tomar a los cuerpos un material dado, se hace posible examinar los mecanismos a través de los cuales los cuerpos son investidos con diferencias que luego son postuladas como diferencias ontológicas fundamentales.

Si bien en el contexto de la filosofía de Spinoza las capacidades de los cuerpos deben ser examinadas considerando las interacciones entre los cuerpos y su medioambiente, no debería caerse en un determinismo histórico o cultural. Los contextos éticos y políticos en que un cuerpo se compone no forman mecánicamente un modelo de cuerpo, la lectura de Spinoza más bien invita a pensar en cuerpos singulares, productivos y creativos que no pueden ser mecánicamente producidos ni definitivamente conocidos. Permanecemos ignorantes acerca de los poderes creativos

que un cuerpo es capaz de conseguir y desarrollar en la vida con género y seguramente podríamos sorprendernos si examinamos lo que cada modo de ser corporizado *puede* bajo las relaciones a las que está arrojado.

Los binarismos de sexo (macho-hembra) y de género (varón-mujer) pertenecen a sistemas de clasificación por clases, especies y/o tipos que, como explicamos en el primer apartado, no consideramos convenientes al pensamiento de Spinoza. La existencia corporal del género podría imaginarse como un modo de ser radicalmente abierto aún cuando se encuentre siempre desarrollándose condicionada por poderes que son externos y excesivos respecto de la existencia corporal individuada

Un cuerpo con género podría entenderse como la efectuación siempre renovada de un modo singular, el sitio para una diferencia que no permanece sino que debe actualizarse en cada momento.

Se hacen reconocibles entonces una multiplicidad de modos locales de efectuación de los géneros. El cuerpo con género es, como todo cuerpo, un *locus* ambivalente y paradójico, el de una potencia corporizada creativa de la que puede hacer emerger lo impensado pero también el sitio de una existencia vulnerable por estar siempre expuesta y dirigida hacia otros.

Una lectura radical de Spinoza permite pensar que ningún cuerpo puede considerarse limitado por las funciones que alguna de sus partes cumple con respecto a la totalidad del individuo, queda así descartada cualquier reducción del modo de ser al sexo biológico, que subsume *a priori* a los cuerpos a una forma predeterminada, genérica o ideal. Preguntarse por lo que el cuerpo *puede* no reduce su organización a funciones fisiológicas preestablecidas y descarta toda posibilidad de establecer jerarquías o comparaciones entre modos de existencia corporal.

Se trata, sin dudas, de una reflexión sobre entidades corporales abiertas al devenir y que pueden organizarse de múltiples maneras, aún cuando no se desenvuelvan en una libertad total. Spinoza nos incita a pensar los entes en relación, entes que están arrojados desde el principio bajo jurisdicción de otros, siempre condicionados por los poderes y por la potencia de otros cuerpos o ideas que pueden, o bien destruir sus cuerpos, descomponer sus relaciones y plagarlos de afectos tristes que reduzcan su potencia de obrar, o bien alegrarlos, aumentando su potencia a través de la composición nuevas de relaciones.

Las mujeres y el feminismo, desafíos para la composición de sociabilidades ético-políticas.

El feminismo puede comprenderse como una actividad teórica y política que de diversas maneras intentó pensar la diferencia jerárquica entre varones y mujeres proponiendo herramientas siempre renovadas para reflexionar sobre ella. Las críticas a la distinción entre sexo y género trajeron aparejada una necesidad política de repensar las bases del feminismo. El cuerpo femenino, al revelarse como una compleja composición atravesada por el poder e históricamente localizable, no podía ya proveer por sí mismo una fundación ontológica para el movimiento político. Ya no resultaba posible privilegiar una diferencia basada en la biología sino que se hacía necesario habilitar el análisis de los mecanismos a través de los cuales los cuerpos son reconocidos y producidos como diferentes, como poseedores o desposeídos de ciertas capacidades.

Al mismo tiempo que se producía esta crítica, la vida ética del feminismo comenzó a ser arduamente criticada desde los márgenes del movimiento por haber codificado los intereses y deseos de un colectivo muy específicamente corporizado: el

de las mujeres blancas, heterosexuales, profesionales y de clase media. El feminismo se había vuelto inadecuado para abordar cuestiones que concernían a quienes habían sido barridas de las partes dominantes de su cuerpo político: las mujeres racializadas, las no heterosexuales, las de clases bajas, e incluso aquellas que no habían sido asignadas como mujeres al momento de su nacimiento.

La irrupción de esos cuerpos dentro del cuerpo político del feminismo impuso cambiar el foco de su actividad política y teórica que había estado centrada en la diferencia de las mujeres en tanto tales, es decir, de su especificidad respecto de los varones. Se hizo necesario emprender una reflexión radical acerca de la diferencia creciendo y abriéndose paso al interior de las mujeres mismas.

En esta coyuntura la filosofía de Spinoza puede aportar y, de hecho, ha aportado herramientas sugestivas para producir un abordaje pluralista y múltiple de los cuerpos con género y de lo que socialmente puede aparecer como una “mujer”. Tanto el “varón” como su otro complementario y especular, la “mujer”, pueden pensarse como modelos ontológicos que en la práctica social se revelan como variables por distribuirse como singularidades que son capturadas, pero también desbordan aquí y allá esos modelos.

Por un lado, hemos comprendido que la polarización entre varones y mujeres es parte de una historia sociopolítica que no puede ser ignorada, pero aceptar acríticamente el dualismo es perpetuar relaciones cuya historia no es comprendida. Por otro lado, considerar la multiplicidad y no solo la duplicidad de los cuerpos con género puede entenderse, a primera vista, como un modo de socavar las posibilidades políticas del feminismo.

Frente a estos problemas, ¿qué puede aportar Spinoza al momento de pensar al feminismo como una forma de sociabilidad ético-política? Para Spinoza los seres humanos forman sociabilidades no porque tengan una sociabilidad inherente sino porque, buscando su preservación y la maximización de sus capacidades, llegan a considerar unirse con otros cuerpos en asociaciones que desarrollen su poder de razón y justicia. Aceptar la diferencia al interior de las mujeres puede ser un punto de partida para una práctica política donde la diferencia no puede ser decidida *a priori* sino reconocida en el desarrollo de objetivos compartidos (y disputados) para un grupo de cuerpos. Por ello, plantear una cierta homogeneidad de las situaciones específicas de las mujeres puede ser un punto de partida táctico y no una verdad ontológica. Gatens (1996) sostiene que la especificidad de la corporalidad de las mujeres no debe ser entendida simplemente en términos de una diferencia sexual ahistórica sino en términos de la especificidad histórica y política de esa corporalidad que puede proveer una base para la comunalidad de quienes comparten, aun en sus diferencias, un presente que es “su” presente.

En el caso del feminismo, podría tratarse de conservar el término “mujeres” de un modo que permita dar cuenta de que su existencia se realiza a través de las múltiples variaciones singulares que lo encarnan y que constantemente utilizan, negocian y escapan a esa categoría ontológica de la identidad. En este sentido, lo común entre mujeres no puede ser sujeto de una totalización sino de una composición conflictiva que sólo puede ser abordada y conocida enlazando singularidades, elaborando un plano de conjunción y sociabilidad que se reacondicione en la experiencia y a la vista de la pragmática de los géneros, aceptando que no existe ningún reparto que sea originario ni trascendente.

El modo en que las mujeres están inscritas en nuestra cultura afecta sus capacidades en una multiplicidad de maneras (pensemos en las muertes por aborto y los embarazos forzados, en la violencia y la explotación sexual, en el tráfico de mujeres para la explotación laboral y sexual) que imponen desafíos éticos y políticos en relación a la preservación de sus cuerpos y el acrecentamiento de sus alegrías. Una política spinozista requiere de formas afirmativas de sobreponerse al dolor, al

sufrimiento y la tristeza, mediante la formación de sociabilidades que siempre involucran una dimensión imaginaria que, como las pasiones, no puede ser eliminada de la política porque es una dimensión ineludible de la vida humana. Cualquier universal, como puede ser la categoría identitaria “mujeres”, es una entidad imaginaria, un modo ilusorio y mutilado de pensar que es, al mismo tiempo necesario como punto de partida para la formación de ideas más adecuadas y de un cuerpo político más apto para la preservación y el desarrollo de las capacidades de cada quién.

Hacia la composición de sociabilidades éticas para la vida corporal del género.

Para Spinoza el cuerpo, tanto como el yo de la conciencia, es el lugar de una pérdida, de una existencia expuesta a los otros y a los poderes. Pero, al mismo tiempo, el cuerpo es el *locus* de una potencia singular, aquello que puede sorprender y arrastrar a la conciencia más allá de sí misma, componerse con otros cuerpos y multiplicar sus potencias de obrar, abriendo nuevos mundos posibles. Los cuerpos son el sitio de una diferencia que cambia al mismo tiempo que persiste como diferencia, de una potencia singular que puede ser herida y entristecida por los poderes.

Para dar cuenta de esta complejidad en el terreno del género se hace necesario abandonar toda perspectiva que suponga un descenso desde cualquier idealidad trascendente como puede ser la organización dicotómica del sexo o del género hacia la materialidad de los modos corporales de vida. Diluir esta jerarquía permite dejar de otorgar privilegio al poder restrictivo de la ontología del género y la diferencia sexual para atender a sus efectos productivos en términos de subjetividades y cuerpos que no pueden postularse como derivación mecánica de ideales trascendentes.

La filosofía de Spinoza, a pesar de su explícita exclusión de las mujeres del cuerpo político, ha resultado una herramienta sumamente productiva en el contexto de los debates contemporáneos al interior del feminismo acerca de la diferencia sexual, el género, los cuerpos y el poder. Una ética socio-genérica que no sea utópica necesita considerar a las personas tal como son actualmente, tomando en cuenta sus existencias presentes en términos de cuerpos, pasiones e imaginarios tal como fueron formados por las instituciones sociales y políticas pasadas y presentes.

El feminismo, en tanto colectivo político, sigue teniendo como eje de su actividad a las “mujeres”, lleva las marcas corporales de esa génesis y expresa la capacidad y el esfuerzo de ese cuerpo para sostener su integridad. Ahora bien, a la vista de las críticas que ha recibido ¿es posible una comprensión más adecuada de ese cuerpo? Una ética abierta a la multiplicidad como la propuesta por Spinoza puede permitirle al feminismo instalar a la categoría “mujeres” en un nuevo plano que evite totalizaciones que subsumirían a las particularidades a un “ser mujer” imperativo y trascendente. En esta línea argumental, la diferencia y especificidad de las mujeres respecto de otras posiciones genéricas no es decidida *a priori* sino que se comprende en el contexto la historia política de los cuerpos y las subjetividades donde esa diferencia todavía opera.

Una existencia corporizada con género “mujer” es el sitio para una diferencia tal que lo que es peculiar de cada quien en relación al género no es algo personal, voluntario o consciente sino una forma de ser condicionada por un juego del que es imposible evadirse pero que es, a la vez, imprevisible por tener la forma de un gerundio, por vivir en el *estar siendo* de cada quien. Para volver a pensar al feminismo como forma de sociabilidad política, se impone comenzar a reflexionar a partir de las individualidades, las múltiples existencias singulares en términos de cuerpos y modos de subjetivación respecto del género, a los fines de elaborar una serie abierta de

singularidades corporizadas como mujeres unidas en un plano de conjunción que se construye y reacondiciona en la experiencia.

El desafío podría plantearse en términos de desarrollar una ética socio-genérica abierta a la diferencia que permita componer relaciones nuevas y más extensivas y donde todos, a su manera, puedan desplegar sus deseos y acrecentar sus potencias. No se trata sólo de lo que el feminismo *debe* hacer en relación a las “mujeres” sino de la *posibilidad* de componer sociabilidades que faciliten el desarrollo de modos de ser activos, con mayores capacidades para crear nuevas relaciones, para producir ideas adecuadas y para efectuar al máximo las potencias de cada quien dentro de la vida con género, aumentando las alegrías y reduciendo las afecciones tristes.

Cualquier intento por dar cuenta de los cuerpos con género en el contexto de esta filosofía no puede sino ubicarse en un plano ético común en ausencia de un cuerpo común. Éste debe estar relacionado con la capacidad o la incapacidad de obrar y de vivir la vida con género. ¿Qué puede un cuerpo con género, qué cosas es capaz de desear, hacer y soportar? ¿Las condiciones sociales angostan o ensanchan las posibilidades y las alegrías de cada existencia corporal con género?

Bibliografía

- Braidotti, R. (2000) *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós.
- Braidotti, R. (2005) *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.
- Colebrook, C. (2000) From radical representations to corporeal becomings: The feminist philosophy of Lloyd, Grosz, and Gatens. *Hypatia* Vol. 15 N°2. Pp. 76-93.
- Deleuze, G. (1975) *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Deleuze, G. (2004) *Spinoza: Filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets.
- Deleuze, G. (2008) *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Gatens, M. (1996) *Imaginary bodies. Ethics, power and corporeality*. London and New York: Routledge.
- Gatens, M. (2000) Feminism as “password”: Re-Thinking the “possible” with Deleuze and Spinoza. *Hypatia* Vol. 15 N°2. Pp. 59-75.
- Grosz, E. (1994) *Volatile bodies. Towards a corporeal feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- James, S. Lloyd, G. y Gatens, M. (2000) The power of Spinoza: Feminist conjunctions. *Hypatia* Vol. 15 N°2. Pp. 40-58.
- Kaminsky, G. (1998) *Spinoza: la política de las pasiones*. Barcelona: Gedisa.
- Larrauri, M. (1989) *Spinoza y las mujeres*. Valencia: Fundación Instituto Shakespeare/ Instituto de cine y RTV
- Spinoza, B. (2007) *Ética demostrada según el orden geométrico. Tratado teológico político*. México: Porrúa.
- Spinoza, B. (2004) *Tratado Político*. Madrid: Alianza.