



Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad
del Norte
ISSN: 1692-8857
eidos@uninorte.edu.co
Universidad del Norte
Colombia

Boyer, Amalia
Cuerpos, imaginarios y potencias
Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, núm. 22, 2015, pp. 13-34
Universidad del Norte
Barranquilla, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85433056002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

CUERPOS, IMAGINARIOS Y POTENCIAS

Amalia Boyer

Universidad del Rosario

amaliaboyer@gmail.com

RESUMEN

Este artículo se sitúa en el punto de cruce entre *spinozismo* y feminismo. Retomando aspectos de la filosofía de Spinoza presentes en la lectura de Moira Gatens, se establecerá un entramado de conexiones entre las nociones de cuerpo y potencia, cuerpos e imaginarios, cuerpos sexuados y cuerpo político, potencia y creación.

PALABRAS CLAVE

cuerpo, cuerpo político, imaginario, potencia, creación.

ABSTRACT

The topic developed herein locates in the point where *Spinozism* and feminism cross over. Based on some aspects of Spinoza's thought as pointed out by Moira Gatens' reading, a lattice of connections will be built based on the notion pairs: body and power, bodies and imageries, sexed bodies and political body, power and creation.

PALABRAS CLAVE

body, political body, imagery, power, creation.

CUERPOS, IMAGINARIOS Y POTENCIAS

Mientras que la filosofía tradicionalmente ha fijado su atención en el alma, la razón, el espíritu o la mente, el feminismo ha puesto el cuerpo en el centro de sus reflexiones y luchas. Las feministas han defendido el derecho a la autonomía del cuerpo femenino (aborto, contracepción, etc.), han enfatizado su derecho al conocimiento de su propio cuerpo, a la salud de ese cuerpo, y han insistido en la autonomía del placer de ese cuerpo. A partir de la Revolución francesa se ha exigido la *equidad*, y en tiempos recientes la *paridad* en la participación política de hombres y mujeres. Desde la filosofía política se han elaborado críticas valiosas a las teorías contractuales que revelan un fondo misógino del *corpus*, denunciando así el funcionamiento de un sistema dual de dominación combinado en la fórmula patriarcado-capitalismo. Estas críticas han incidido en la reconfiguración de los proyectos democráticos contemporáneos, ahora distantes, al menos en su definición, de sus orígenes griegos, en los que democracia y esclavitud no se concebían como incompatibles. Sin embargo, en el interior mismo de la filosofía feminista se han dado varios debates y confrontaciones que han dividido a las feministas en varias corrientes. Hoy día, el principal abismo que separa a las filósofas feministas las divide en dos grupos: feministas de la igualdad y feministas de la diferencia. A grandes rasgos, las feministas de la igualdad demandan la *equidad* a partir de la afirmación de que hombres y mujeres tenemos la misma capacidad de razonar y que, por lo tanto, debemos tener el mismo acceso no solo a la educación y al trabajo sino también a una vida política activa; las feministas de la diferencia encuentran en el cuerpo sexuado la diferencia ontológica primera que funda todas las otras diferencias, y por ello el camino a la equidad demanda una lógica que celebre y piense las diferencias incluso jurídicamente; llegando hasta reclamar, en algunos casos, el derecho a la *paridad* como única garantía de una participación política efectiva. Sin embargo, más allá de las

aparentes contradicciones entre estas dos corrientes del feminismo es posible ver una convergencia, en la medida en que unas y otras estarían reproduciendo el esquema dualista en el que la razón y cuerpo son pensados como opuestos.

Por un lado, las feministas de la igualdad, a pesar de haber puesto el cuerpo como punto de partida de su reflexión (como Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*), consideran que este no es materia suficiente para una redefinición de la Mujer, y por ello centran su combate en la igual capacidad de razonar que tienen hombres y mujeres. Partir del cuerpo puede mostrar lo que compartimos con otras hembras del reino animal, lo que nos ata a la especie, pero no permite comprender ni el origen de la dominación de la mujer por el hombre en el mundo de los humanos, ni la perpetuación de este estado de dominación. Lo peor es que tampoco permite vislumbrar posibilidades de emancipación para las mujeres. Por otra parte, las feministas de la diferencia consideran que una valoración positiva de la Mujer no es viable si tomamos la “razón” como estandarte, pues este término estaría indefectiblemente ligado a la historia de la dominación de la mujer por el hombre. El asunto no es solo el de la emancipación de la mujer entendida esta desde una óptica masculina, sino el de su propia creación autónoma. Pero esta creación solo es posible si se comienza por pensar la singularidad del cuerpo femenino en su multiplicidad cambiante, remplazando la razón como modelo.

Así las cosas, es comprensible que se haya producido una polémica y enfrentamiento entre estas dos corrientes. Las críticas dirigidas de un lado hacia el otro se pueden resumir así:

- Las críticas que las feministas de la diferencia dirigen contra las feministas de la igualdad consisten en señalar que falocentrismo y logocentrismo hacen sistema, por lo cual es necesario abandonar por completo el territorio de la razón y abonar, en cambio, las fértiles tierras del cuerpo.
- En cambio, la crítica que se dirige contra esta corriente señala que por esta vía solo se puede desembocar en una sustancia-

lización del cuerpo y regreso a una metafísica esencialista, lo cual reforzaría el dispositivo mismo que dio origen al sistema de inequidades en el que actualmente vivimos y que se trata, precisamente, de desconstruir para lograr superarlo.

En suma, aunque todas las filosofías feministas *parten y pasan* por el cuerpo para pensar la Mujer, la forma en que se enfrentan las reivindicaciones de unas, tomando por asiento la razón, y de otras, tomando por asiento el cuerpo, parece señalar que ambas corrientes estarían aún inmersas, hasta cierto punto, en una suerte de dualismo en el que cuerpo y razón aún son concebidos de forma dicotómica.

Me remitiré en lo que sigue a la filosofía de Spinoza, en particular a la interpretación feminista que de ella hace la filósofa australiana Moira Gatens, por considerar, al igual que ella, que el debate entre feministas se ha tornado un poco estéril a lo largo de los años y que la filosofía, a pesar de todo, puede ser una excelente aliada para seguir pensando la condición de la mujer y sus posibles devenires.

SPINOZISMO Y FILOSOFÍA FEMINISTA

Moira Gatens, al igual que Spinoza, propone una filosofía que combata frontalmente toda forma de dualismo. Al recurrir a Spinoza busca una salida al abismo que separa feministas de la igualdad y feministas de la diferencia, mostrando que ambas posiciones se alimentan de una metafísica dualista de origen cartesiano. Aun cuando pareciera que estas dos posiciones poco tienen en común, nos dice Gatens, en realidad, cada una refuerza a su manera el dualismo instituido por la metafísica cartesiana, en la que mente y cuerpo son pensados como sustancias que se oponen. Para Gatens, la clave del *spinozismo* consiste precisamente en el paralelismo que establece entre mente y cuerpo, en el que estos se diferencian pero son iguales a la vez.

En *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality* Moira Gatens presenta nueve ensayos, redactados entre 1983 y 1994, que

investigan la comprensión social, política y ética de los cuerpos sexuados. Las dos grandes preguntas que intenta responder esta colección de ensayos cuestionan las formas de representación del cuerpo en la cultura occidental y el desconocimiento del papel que juegan los argumentos filosóficos para sustentar y reforzar las representaciones dominantes de la diferencia sexual. La preocupación central de Gatens es teorizar la *corporización humana* (*human embodiment*) sin perder de vista la particularidad sexual, política o ética de los distintos cuerpos existentes.

Sus argumentos se desarrollan sobre dos frentes interrelacionados: primero, la afirmación de que el cuerpo humano es irrepresentable; segundo, la identificación de resonancias entre diversas comprensiones imaginarias de la *corporización humana* (*human embodiment*) en relación con versiones, en la teoría política, de otro tipo de cuerpo, el cuerpo político. La hipótesis de Gatens (1996) consiste en que el cuerpo político comparte varias de las mismas características con el cuerpo imaginario masculino. Por ello, “es importante establecer las conexiones entre la supuesta autonomía moral y política del hombre racional y la supuesta autonomía del cuerpo político” (p. X). A partir de este análisis se hace visible el lugar marginal de la mujer frente al hombre y frente al cuerpo político, lo cual tiene repercusiones importantes en su estatus político, así como en su existencia legal, ética y social.

CUERPOS

Para Gatens, el cuerpo nunca es neutro, pues existen al menos dos tipos de cuerpos: cuerpos masculinos y cuerpos femeninos. Este hecho tiene fuertes repercusiones respecto a la formación de la subjetividad, pues esta siempre se presenta como *sujeto sexuado*. La *sexuación* de toda identidad y sus concomitantes valoraciones es histórica, no es un mero dato natural, pero aunque el cuerpo en sí no contenga significados fijos, las experiencias y acontecimientos corporales son, en todas las estructuras sociales, sitios privilegiados de significación. El cuerpo interviene en el círculo

de significaciones sociales, dándole “un aire de inevitabilidad a las relaciones sociales patriarcales” (Gatens, 1996, p. 10). De ahí que sea fundamental tomar en cuenta el cuerpo de las mujeres en relación con las especificidades de las experiencias femeninas para desvanecer ese “aire”. La eficacia del dispositivo de diferenciación sexual no solo hace que las experiencias de hombres y mujeres sean distintas, sino que incluso en el caso de hombres “femeninos” o mujeres “masculinas” no es posible establecer una equivalencia sencilla entre las experiencias de unos y otros. Para tan solo remitirnos a la literatura por ahora, no podemos considerar como equivalentes las experiencias femeninas de Flaubert al crear el personaje de *Mme. Bovary*, de Tolstoi al crear a *Ana Karenina* o de Germán Espinosa con su Genoveva en *La tejedora de coronas*, y las experiencias femeninas de mujeres escritoras, bien sea cuando crean personajes femeninos como *Jane Eyre* de Charlotte Bronte, *Orlando* de Virginia Wolf, *Eva Luna* de Isabel Allende, Tituba de Maryse Condé, *La novia oscura* de Laura Restrepo, o cuando reflexionan acerca de las dificultades que se les presentan a las mujeres cuando intentan pensar por sí mismas y expresarse a través de la literatura (como Virginia Wolf en *Una habitación propia*). Estas dificultades explicarían en gran medida el hecho de que la literatura femenina combine con frecuencia las técnicas de la ficción, no solo con la pesquisa en archivos históricos sino también con la dimensión autobiográfica de sus autoras. Se impone así el estar atentos a las diferencias *cuantitativas* entre unas y otras formas de experiencia, así como a las formas de representar estas diferencias.

Gatens aclarará, por otra parte, que aunque los cuerpos no son neutrales, estos son irrepresentables, en la medida en que incluso las descripciones anatómicas, fisiológicas o biológicas solo son imágenes particulares que se seleccionan a partir de un *continuum* de diferencias. De hecho, el cuerpo humano es muy diverso. Lo que las descripciones científicas hacen es tomar por norma el cuerpo del hombre blanco, y a este agregarle ciertas capacidades, como la reproductiva, por ejemplo, cuando se intenta dar cuenta

del cuerpo de la mujer. Esto implica, sin embargo, que la mujer solo merece una atención detallada en la medida en que ella no es hombre. La ciencia no logra aprehender la real diferencia entre los cuerpos, es decir, su especificidad, y menos aun la diferencia sexual, la cual se constituye a partir de una dinámica bastante compleja de interacciones corporales y afectivas.

Lo que está en juego para las feministas no es el cuerpo como dato biológico, como objeto pasivo y neutro, sino el cuerpo vivido y animado, es decir, *situado*. Por ello, la diferencia sexual es incomprensible si no incorporamos en nuestro análisis el estudio de las representaciones de lo que entendemos por “Hombre” y por “Mujer”. Al poner el énfasis sobre el carácter imaginario de la *corporización humana (human embodiment)*, Gatens se ocupará principalmente de las representaciones filosóficas del cuerpo masculino y femenino, muy escasas, por cierto, en la tradición filosófica, y por su efecto en la comprensión de la distribución de roles en la sociedad.

IMAGINARIOS

Una sólida base spinozista le permite a Gatens definir flexiblemente la noción de “imaginario” sin perder el aspecto técnico del término para referirse a aquellas imágenes, símbolos, metáforas y representaciones que ayudan a construir distintos tipos de subjetividad. Es necesario aclarar que a Gatens no le interesa proponer una teoría global del imaginario tal como la podemos encontrar desarrollada, por ejemplo, en la teoría psicoanalítica. Para Gatens, la distinción entre “real” e “imaginario” que instaura el psicoanálisis inevitablemente conduce a contrastar un presente siempre insatisfactorio con un futuro idealizado. Asimismo, al elaborar la noción de imaginario sobre una base spinozista evita caer en un discurso de la política de la (falsa o verdadera) conciencia en la que la noción de “ideología” simplemente es remplazada por la noción de “imaginario”.

El spinozismo de Gatens (1996) se refleja en su teoría al establecer un “paralelo entre los cuerpos sexuados de hombres y mujeres,

por un lado, y los cuerpos corporativos como el cuerpo político, o las corporaciones legales, por el otro” (p. X). De ahí la importancia de un regreso al paralelismo ontológico-epistemológico de Spinoza y a su noción de “Imaginación” para construir una noción de *corporización (embodiment)* capaz de postular imaginarios múltiples e históricamente específicos. Con ello, Gatens logra posicionarse como filósofa feminista de la diferencia, pero sin esencializar la diferencia ontológica sexual que hace de la diferencia su piedra de toque.

A Gatens, como a Spinoza, le interesa apartarse de las explicaciones de corte dualista en general, pero en particular desea dar cuenta de la diferencia sexual por fuera del marco dicotómico del denominado sistema sexo/género. Para Gatens, esta distinción sigue alimentando una forma de dualismo por medio del cual se concibe el “sexo” como estático y pasivo frente al “género”, entendido como dinámico y activo. Con esta distinción (sexo/género) se reproduce el esquema dualista que opone la naturaleza a la cultura y se desemboca en una concepción esencialista de la diferencia sexual que tiene como contrapartida la perpetuación de la naturalización de la categoría “mujer”. Como es ampliamente conocido, la historia de la teoría feminista inicia con el cuestionamiento radical de esta naturalización. Solo tenemos que recordar el famoso *dictum* de Simone de Beauvoir “no se nace mujer, se llega a serlo” para constatar que a un cierto nivel (el epistemológico), la progresión de la teoría feminista se confunde con una historia de la desnaturalización de la categoría “mujer”.

Entonces, la pregunta ahora es: ¿cómo teoriza una spinozista la diferencia sexual? Atendiendo a la definición de Spinoza de la autonomía de los atributos de la extensión y del pensamiento como expresiones de una misma sustancia, Gatens afirmará que efectivamente no puede haber un lazo causal entre sexo y género aunque estos sean iguales. En otras palabras, el sexo es una “organización” extensa particular de las potencias y capacidades materiales del cuerpo, mientras que el género tiene que ver con los “afectos” del cuerpo tal como los percibe la mente. En la medida

en que, siguiendo a Spinoza, concebimos lo extenso (los cuerpos) y lo intensivo (las mentes) como campos en los que se interconectan de forma compleja potencias y afectos, se logra entonces introducir una buena dosis de dinamismo en las nociiones de sexo y género: dado el paralelismo instaurado por el spinozismo de Gatens, solo una definición relacional de ambos términos es posible. Toda organización extensa de cuerpos encuentra su paralelo en ciertas potencias y capacidades intensivas, sin embargo no podemos afirmar que el cuerpo es la causa del género de una persona.

Las concepciones de razón, potencia, actividad y *conatus* de Spinoza ofrecen la posibilidad de disolver las difíciles tensiones expuestas *por* y presentes *en* el feminismo entre esfera privada (cuerpo, natural, femenino) y esfera pública (relacional, cultural, masculino). En palabras de Moira Gatens (1996):

La actividad en sí no puede relacionarse especialmente al cuerpo, a la mente, a la naturaleza ni a la cultura, sino más bien a la comprensión de las posibilidades de participación desde nuestra propia posición, contrariamente a vivir pasivamente nuestra existencia social, política o primitiva. Esta comprensión activa no se reduce a la dominación mental de un cuerpo-máquina, debido a que el pensamiento depende para su actividad del carácter del cuerpo así como de la forma y contexto en que éste se recrea.

La definición spinozista del cuerpo es la de un cuerpo productivo y creativo que no puede ser “conocido” definitivamente, pues no es idéntico a sí mismo a través del tiempo. El cuerpo no tiene una “verdad” o una naturaleza “verdadera”, pues es un proceso y su sentido y potencias varían de acuerdo con el contexto. No conocemos los límites de este cuerpo o las potencias que puede alcanzar. Estos límites y potencias solo podrán ser revelados por las continuas interacciones del cuerpo con su medio. (p. 57)

Por otra parte, para la teoría feminista es importante mostrar cuán imbricados están los imaginarios sociales y políticos en su capacidad de reforzar la diferencia sexual, produciendo inequidad en el interior mismo de las democracias liberales contemporáneas. En este sentido,

La teoría inmanente y monista del ser de Spinoza... permite teorizar las interconexiones entre los cuerpos sexuados y otros complejos de cuerpos, como el cuerpo político, por ejemplo. Solo en el interior de estos agenciamientos complejos se producen cuerpos sexuados en tanto cuerpos social y políticamente cargados de sentido. (Gatens, 1996, p. 149)

CUERPOS/CUERPOS POLÍTICOS

El hecho de que los cuerpos sean irrepresentables no significa que no existan representaciones de los cuerpos. Todo cuerpo está ya inserto en un agenciamiento en parte constituido por un entramado de diversas representaciones (vengan estas de la ciencia, de la religión, del arte o de la filosofía). Recurriendo a imágenes y metáforas se construyen y refuerzan representaciones de distintos tipos de cuerpos: cuerpos humanos, pero también otro tipo de cuerpos, como el cuerpo político.

Gatens argumentará que en algunas de las más reconocidas teorías contractualistas de principios de la tradición se dan dos usos, uno metafórico y otro metonímico, del cuerpo humano con respecto al cuerpo político.

El *Leviatán* de Hobbes, por ejemplo, establece una relación de correspondencia entre las partes y funciones del cuerpo humano y las partes y funciones del cuerpo político. La creación de este “hombre artificial” permite, según Hobbes, asegurar la “protección” y “defensa” del “hombre natural”, que de otro modo quedaría en un continuo estado de “miedo” y “riesgo de muerte”. ¿De quién han de protegerse los hombres? ¿Quién pone su vida en peligro? ¿Otros hombres, la naturaleza, las mujeres? El estado civil establecido por medio de un pacto, a través de la “palabra” que une a los hombres, les permite superar el estado de naturaleza, definido como “guerra de todos contra todos”.

Encontramos aquí un *uso metafórico* del cuerpo humano para “representar” el cuerpo político. Ahora bien, Gatens (1996) cuestiona la afirmación de que “el cuerpo político se constituye por

un acto creativo, por un trabajo del arte o artificio, que utiliza el cuerpo humano como imagen, modelo o metáfora” (p. 21).

La imagen del “cuerpo humano” es problemática, pues, como ya ha sido señalado, este no es un cuerpo neutral. A pesar de los intentos por representar el cuerpo en su neutralidad, la construcción de la noción de “cuerpo humano” reposa sobre una operación de abstracción (selección de una imagen específica a partir de un *continuum* de diferencias), no del todo lograda, como resulta fácil constatar si consultamos cualquier libro de anatomía, manual de biología o enciclopedia familiar. Más bien lo que ocurre es que el cuerpo masculino, a pesar de su especificidad, viene a ocupar el lugar de lo universal, se convierte en norma o estándar. Por ello es posible para las feministas afirmar que el cuerpo político moderno occidental ha sido construido a partir de imágenes del cuerpo masculino, no del cuerpo humano.

En segundo lugar, el *fiat* por medio del cual el hombre a través de su poder creativo (la “palabra” que unifica o el pacto) se da a sí mismo un segundo origen refleja el deseo infantil de independizarse del cuerpo maternal. La fantasía del hombre que nace de un hombre se encuentra en diversos relatos. Por ejemplo, en la mitología clásica griega encontramos que Atenea nació de la cabeza de Zeus. Esta mujer nacida de hombre, que expulsa de la ciudad las divinidades “incivilizadas”, relegando las Furias femeninas a las regiones subterráneas, confirma la identidad masculina del primer cuerpo político occidental. Atenas no es el nombre de una ciudad que rinde homenaje o tributo a una mujer o a un principio femenino *per se*. No solo es cierto que este primer cuerpo político no reconoce derecho de ciudadanía a las mujeres sino que además siempre se deja de lado una parte importante de este mito fundacional: no es que Atenea no haya tenido madre sino que Zeus se la tragó entera preñada.

Esto nos conduce al *uso metonímico* de la representación del cuerpo político, lo que nos remite a un asunto propio de la teoría política: el problema de la “representatividad”. La imagen del cuerpo político afecta a quien puede ser representado por este

cuerpo. ¿Cuáles cuerpos, o los cuerpos de quiénes, tienen el derecho de ser representados por esta corporación política?

En la teoría de Hobbes, el *fiat* se pronuncia una sola vez. El Leviatán no procede a crear una Eva artificial. La mujer queda entonces desprotegida y a merced del monstruoso Leviatán que se constituye a sí mismo en principio unificador. Esta ficción unificadora no da cabida a las mujeres como singularidades específicas. Es más, si tomamos como referencia el mito de Atenea, lo que se produce, más bien, es una *incorporación* de distintos cuerpos, los de las mujeres (aunque no únicamente) en el interior de un solo cuerpo, el cuerpo político. Así, el cuerpo político se erige como cuerpo unificado, no admite sino una razón, una ley y una ética.

El estado liberal actual, supuestamente neutro, es tributario de este primer cuerpo político. No es entonces sorprendente que a pesar de haberse implantado el sufragio universal a partir de la segunda década del siglo XX en la mayoría de los países, la mujer aún no haya accedido a una ciudadanía plena, sino solo a una ciudadanía defectiva (lo que entiendo por “ciudadanía defectiva” está sustentado en los análisis de Alicia Miyares (2003) y significa que los requisitos de elección, participación, distribución de las riquezas y reconocimiento aún no se cumplen con equidad en nuestra sociedad).

La idoneidad, es decir, los rasgos que le permiten a un individuo participar efectivamente en la construcción de la sociedad civil, pasan no solo por demostrar su capacidad de razonar y de comportarse moralmente, sino que, más profundamente, implica una *corporación* específica: el cuerpo masculino. De manera que no ha de sorprendernos tanto si al remitirnos a las obras de autores, que, por otra parte, son brillantes (Aristóteles, Hobbes, Rousseau, Kant), encontramos argumentos que se esfuerzan en resaltar la inferioridad moral y de raciocinio de la mujer. Esta valoración negativa de la mujer que encontramos a lo largo de la historia de la filosofía, salvo contadas excepciones, no es comprensible si nos quedamos al nivel de las ideas, sin ver su correlato en los cuerpos.

Aun cuando ya se ha aclarado que la construcción del cuerpo político a partir de la imagen del “cuerpo humano” implica un proceso de abstracción, pues este selecciona una imagen a partir de diferentes cuerpos masculinos, las mujeres necesitan realizar una doble abstracción para participar entera y efectivamente en el cuerpo político. No solo deben pasar de lo múltiple y específico a lo único y universal (esto es lo que todos los hombres hacen cuando crean la “fraternidad”), sino que además deben identificarse con un cuerpo que ha sido moldeado sobre el cuerpo masculino, no sobre el cuerpo femenino.

La dificultad que plantea el problema de la “representatividad” se expresa entonces doblemente: el cuerpo político solo puede incorporar (antropofágicamente) los cuerpos de las mujeres, mientras que las mujeres deben someterse a un doble proceso de abstracción que las distancia tanto del cuerpo político como de su propio cuerpo. Los imaginarios así instituidos por la filosofía y la teoría política entran en resonancia y vienen a reforzar los imaginarios sociales. Cuando las mujeres intentan ocupar un puesto distinto al que la historia les ha asignado por siglos en el cuerpo político, con frecuencia se recurre a la estrategia de “animalizarlas” o “reducirlas a su sexo” con el fin de deslegitimar la posible implantación de otras razones, leyes o éticas que tengan en cuenta su especificidad. Estas estrategias dirigidas contra posiciones feministas son tan difusas y eficientes que la mayoría de las personas, independientemente de su nivel económico, educativo, social o cultural, toman por hecho la emancipación de la mujer contra todas las estadísticas que aún señalan su estado de dominación, y consideran como algo *passé* y de mal gusto sus reivindicaciones. En el ámbito del arte se niega la posibilidad de crear algo de relevancia desde esta perspectiva. En el ámbito de la filosofía se descalifican las propuestas y procedimientos de las filósofas feministas al considerarlas perspectivas “sociológicas” de la filosofía. Se conjugan así estrategias de disuasión con estrategias de deslegitimación. El problema entonces, tal como señala Geneviève Lloyd, no es tanto que las mujeres sean conceptualiza-

das como irracionales, sino que la racionalidad ha sido definida contra lo “femenino”.

De ahí que, a pesar de los logros formales alcanzados en las democracias actuales, si la mujer intenta hablar desde su cuerpo, es bastante limitado lo que puede decir. El cuerpo político de los Estados liberales es concebido como un espacio social y políticamente vacío que podría llenarse de cuerpos intercambiables, pero lo cierto es que lo único que ofrece son posiciones “predefinidas” y puntos de poder o autoridad “preconstituidos”. Este cuerpo político no puede responder al *cómo* o de *qué manera* ocupamos estos puntos.

Por lo tanto, las mujeres y otros ocupan estas esferas de una manera que impone una considerable supresión de sus diferencias con respecto al individuo abstracto concebido normativamente. Esto sitúa a aquellos que caen fuera de la norma en situaciones contradictorias y conflictivas, con pocas oportunidades de crear un lenguaje, o un discurso, por medio del cual puedan dar voz a estas contradicciones, ya que la incapacidad de estar en acuerdo y medirse a la norma es comprendida como una incapacidad del individuo en cuestión. (Miyares, 2003, p. 98)

GENEALOGÍA DE LOS IMAGINARIOS SEXUALES

Gatens problematiza los cuerpos políticos vigentes al hacerse preguntas acerca de la contradicción latente entre los deberes de las mujeres en tanto esposas, madres o amas de casa y sus derechos como ciudadanas; así, lo que Gatens va a proponer adicionalmente es que realicemos una genealogía de los imaginarios sexuales y sociales para comprender cómo las relaciones entre hombres y mujeres han sido *corporizadas* (*embodied*) históricamente, generando hábitos que llegan a constituirse en una segunda naturaleza.

Retomando los escritos sobre el derecho y la política de Spinoza, Gatens señala que aún queda en suspenso la cuestión acerca de ¿qué tipos de sociabilidad están abiertos a nosotros en el presente? En palabras de Moira Gatens (1996):

¿Cómo tendría que ser un cuerpo civil para que sea capaz de aceptar responsabilidades por su historia *corporizada* y los afectos de sus ciudadanos? Un cuerpo civil cuyo principio de sociabilidad está basado sobre la razón debería ser capaz de llevar a cabo el análisis de la historia de sus tradiciones e instituciones —un análisis en el sentido de dar cuenta de cómo hemos llegado a ser lo que somos. Dicho análisis debe confrontar y reconocer la brutalidad de algunas de nuestras leyes pasadas así como maltratos impartidos a las mujeres y otros grupos no dominantes. (p. 120)

Spinoza contrasta la sociabilidad de los cuerpos compatibles con otras formas de asociación basadas en la “utilización” y “captura”. A través de un método y una filosofía inmanentes, Spinoza permite comprender la existencia de múltiples formas de sociabilidad. Sus análisis sirven para dar cuenta tanto de la superstición como de las tiranías, las comunidades de seres racionales, las sociedades de amigos, etc. El punto es que ninguna de estas formas de sociabilidad contradice el *conatus*, es decir, que “el derecho de cada individuo se extiende tan lejos como su potencia”.

Recordemos la definición de cuerpo, de derecho y potencia en Spinoza.

Para Spinoza, el ser humano es concebido como una parte de un todo dinámico e interconectado (ver EII, lema 7, scolio, p.123). El cuerpo es un complejo, está compuesto de otros cuerpos, nunca está completo o finalizado como el *automaton* de Descartes, está en constante intercambio con su medio, es abierto, puede ser compuesto, recompuesto y descompuesto por otros cuerpos. Su apertura es su condición de vida y de muerte, pues está sujeto a encuentros “buenos” y “malos”. Por otra parte, la mente, para Spinoza, no mueve el cuerpo. Sabemos, por el paralelismo que instaura Spinoza entre mente y cuerpo, que la complejidad de la mente depende de la complejidad del cuerpo, pues el objeto de la idea que constituye a la mente es el cuerpo mismo. De manera que desde una perspectiva spinozista, la razón no es una cualidad trascendente o desencarnada. Más bien, la razón, el deseo y el co-

nocimiento están *corporizados* y dependen en un primer nivel de la complejidad de los afectos corporales. Tampoco hay una voluntad y un intelecto en tanto facultades separadas. Spinoza rechaza la idea de “libre albedrío”. La naturaleza entera está determinada por leyes necesarias, de la cual hace parte el hombre. Así, vemos cómo para Spinoza la mente y el cuerpo sufren o actúan en concierto.

La libertad humana (no el libre albedrío) consiste en la “potencia que cada uno de nosotros posee de afirmarse y extenderse frente a otros cuerpos (humanos y no humanos), que intentan hacer lo mismo” (Spinoza, p. 111). La ética concierne, no las buenas costumbres, sino esta potencia de perseverar en nuestro ser. Todos los cuerpos poseen esta virtud pero en distintos grados. La virtud humana es cualitativamente distinta de la de otros seres en la naturaleza, pues aumenta su potencia de existir en acuerdo o concordancia con la razón. El ser humano ejercita su razón con miras a aumentar su potencia (de actuar y pensar).

Pero ¿qué pasa entonces con la responsabilidad legal o moral en este contexto? Spinoza fue tachado de inmoral y ateo en su época, pues afirma que “el bien” y “el mal”, lo justo y lo injusto solo surgen en el contexto de un cuerpo civil complejo, es decir, que no encuentran su sustento en un más allá trascendente. La razón “es el esfuerzo por organizar encuentros sobre la base de percepciones de composición y descomposición entre cuerpos” (Deleuze, 1990, p. 280). Este esfuerzo conduce entonces a la formación de asociaciones o sociabilidades entre cuerpos con potencias y capacidades similares o compatibles, y en últimas, a la formación de sociedades. Gatens (1996) argumentará que la explicación spinozista de distintos tipos de sociabilidad implica que nuestras concepciones de la razón son histórica y culturalmente variables.

Mientras que Descartes solo puede dar cabida a las opiniones “que sean verdaderas”, de manera tal que la diversidad de códigos legales y morales solo pueden ser interpretados como signos del error humano, con el resultado que algunos Estados son considerados superiores y otros inferiores, Spinoza ofrece una perspectiva

abierta para comprender estas diferencias y *corporizaciones*. En primer lugar, no define al hombre como *homo socius*. Por el contrario, según Spinoza, al hombre hay que formarlo en la ciudadanía. Los humanos forman sociedades no porque tengan una naturaleza sociable innata, sino porque perseveran en su propio ser, porque la unión con otros hombres aumenta la potencia de cada uno. De manera que podemos ver cómo para Spinoza las asociaciones son conformadas siempre indirectamente. Ahora bien, solo en el interior de una sociedad civil puede el ser humano aumentar su potencia. Por ello, solo en una sociedad civil es posible la libertad humana. Entiéndase por libertad humana: el aumento de nuestra potencia de actuar en vez de que actúen sobre nosotros.

Hasta aquí Spinoza parece explicar el surgimiento de las sociedades humanas en términos parecidos a los de Hobbes, es decir, a través del miedo y la esperanza. Pero si miramos más de cerca su concepción de ley y su relación con los cuerpos y las potencias podremos apreciar la originalidad de su propuesta.

En el *Tratado teológico-político* Spinoza hace una distinción entre la ley como mandamiento, la cual solo genera servidumbre, y la ley como conocimiento, que sí conduce a la libertad. Esta primera distinción le permite establecer una tipología de la ley que puede ser relacionada, según Gatens, a la epistemología presentada en la *Ética*, donde postula tres tipos de conocimiento. De ahí que se podría establecer una correspondencia entre ley divina o natural e imaginación, ley ceremonial e intuición, ley humana y razón. Encontraríamos en Spinoza, por esta vía, una suerte de jurisprudencia que limita el ejercicio del poder. Cuando la ley divina o natural es interpretada como mandamiento de un Dios punitivo, esto indica que el cuerpo político solo tiene un conocimiento inadecuado de sí mismo, es decir, que se encuentra en el primer tipo de conocimiento (conocimiento por imágenes o imaginación). La ley civil no puede ser comprendida en estos términos sino que debe ser comprendida y ejercida desde la razón, es decir, cualificadamente. Como bien señala Gatens (1996), para Spinoza no existe el derecho de gobierno absoluto, ya que “concibe el estado como

un cuerpo complejo que debe alcanzar un cierto grado de conocimiento de sí mismo si ha de perseverar en su existencia” (p. 114). Leyes y decretos ponen de manifiesto el grado de conocimiento o auto-compresión que un cuerpo político ha adquirido. Por otra parte, del buen ejercicio de la ley civil o humana depende el grado de organización o potencia de los Estados. Esto permite establecer una inferioridad o superioridad entre Estados de acuerdo con su organización o potencia y establecer una responsabilidad entre gobierno y ciudadanos: el mal gobierno no solo es responsable de su propio derrumbe sino también de los malos ciudadanos. Así, la razón de ser de todo Estado es concebir e implantar leyes y decretos que garanticen la seguridad y la paz para los ciudadanos, para que estos puedan desarrollar las potencias de sus mentes y cuerpos en el más alto grado posible. En ese sentido sería posible discriminar entre “buenos” y “malos” gobiernos, “buenas” y “malas” leyes, de acuerdo con su capacidad de aumentar la potencia de las mentes y cuerpos de sus ciudadanos. En directa oposición a ciertas lecturas que hacen de Spinoza uno de los antecesores del liberalismo, Gatens señala que su filosofía no admite derechos de propiedad, ni de la persona, como algo que exista antes del estado civil. La moral de los ciudadanos deriva y depende entonces en gran medida de las leyes del Estado. Así, las leyes promulgadas por el soberano o por los gobiernos tienen un profundo efecto sobre los ciudadanos. La población es la *corporización* de las ideas del soberano o del gobierno; las instituciones sociales son su perpetuación. La servidumbre o libertad humanas dependen, pues, de nuestra comprensión de la ley: sea como mandato arbitrario o como conocimiento. Se hace preciso aclarar aquí, tal como lo hace Yovel (1989, p. 159), que para Spinoza el conocimiento no es algo que poseamos sino que es un modo de ser.

Los tres tipos de conocimiento (la imaginación, la razón y la intuición) son formas particulares en que existimos con relación a un contexto. Cada una de estas formas determina nuestras habilidades de ser afectados y de afectar, de actuar y de que actúen sobre nosotros. La imaginación, en tanto conocimiento inadecuado es,

según Spinoza, la fuente de numerosas ilusiones y supersticiones. Sin embargo, para este filósofo, la imaginación y las pasiones humanas no son menos naturales que la razón. Es posible, por lo tanto, adquirir un conocimiento adecuado de nuestras pasiones, que como los ciclones, las tormentas y los vientos tienen causas naturales que podemos comprender. Por ende, para Spinoza es posible pasar del primer tipo de conocimiento (la imaginación) al segundo (la razón). Este paso indica, como bien señala Deleuze (1990, p. 296), que en Spinoza se puede hablar de una armonía general entre imaginación y razón. Más aun, estamos de acuerdo con el análisis de Deleuze de que las “noción comunes” encuentran la condición de su formación en la imaginación misma y en que solo son aplicables a cosas que podemos imaginar. Las tres características de las noción comunes (la necesidad, la presencia y la frecuencia) aseguran que sean las propias leyes de la imaginación las que nos liberen de la imaginación, debido a que “el proceso de imaginar un objeto contiene el principio de su propia disipación en el tiempo” (Deleuze, 1990, p. 295). A través de las noción comunes entendemos las causas de nuestras pasiones no como contingentes sino como necesarias. Al imponerse las noción comunes sobre la imaginación se producen dos efectos: por un lado, se reducen las pasiones tristes que nublan nuestro entendimiento y nos hacen padecer y, por otro lado, aumentan las pasiones alegres que no son más que la expresión del incremento de nuestra potencia de comprender y de actuar.

De ahí que para Gatens y otros contemporáneos (Le Doeuff, Negri) la política consista en una “metafísica de la imaginación”, en la medida en que esta no se ocupa de lo que debería ser sino de lo que es. La organización de nuestros deberes y derechos, de nuestras necesidades y deseos está estrechamente ligada a las pasiones y a la imaginación, y estos, a su vez, a los “imaginarios”.

Pero estos no pueden ser concebidos como algo inmaterial que se opone al cuerpo. Lo interesante de la perspectiva spinozista es que la razón, la política y la ética están siempre *corporizadas*.

CONCLUSIÓN

Los productos de un cuerpo colectivo (la razón, la ética, el arte, etc.) guardan las marcas de la génesis de ese cuerpo, expresan su capacidad de auto-comprensión y sostenimiento de su propia integridad. Por otra parte, no es posible reducir las diferencias entre un cuerpo y otro, sea este simple o complejo. Esto implica, como bien señala Gatens (1996), que “no podemos asumir una razón o una ética común en la ausencia de un cuerpo común” (p. 100).

¿Significa esto que en Spinoza podemos encontrar las bases para plantear un tipo de esencialismo —en la medida en que la potencia de actuar es única en cada uno— que nos ayude a pensar la diferencia sexual? Una cosa es clara: a partir de las nociones de cuerpo y potencia en Spinoza es posible afirmar que todas las relaciones humanas están éticamente estructuradas. Dentro de esta esfera, las relaciones pasionales y sexuales entre hombres y mujeres ocupan una posición importante. Hasta cierto punto se puede acordar con Matheron que en Spinoza se presenta una “sexualidad sin tabúes”, debido a que los placeres del cuerpo, siempre y cuando sean moderados, son considerados de igual importancia que el cultivo de la mente. Sin embargo, de la pasión sexual surgen dos problemas interrelacionados: a nivel del individuo esta pasión puede inhibir su capacidad de actuar y pensar; a nivel político puede generar la competencia y la discordia.

Así, en el *Tratado político* Spinoza excluye a la mujer del gobierno sobre la base de que la mujer por naturaleza no tiene los mismos derechos que el hombre. Esta afirmación y la argumentación sobre la que se sustenta contradice buena parte de lo que Spinoza ha desarrollado en su filosofía. Por un lado, parte de una mera constatación: el hecho de que las mujeres están bajo el dominio de los hombres. Esto contradice su afirmación de que “la naturaleza forma individuos, no pueblos”. Lo que distingue distintos tipos de pueblos son las leyes y las costumbres, no la naturaleza, como ya aclaramos. Por otro lado, Spinoza va a argumentar, curiosamente, no a partir de las predisposiciones de las mujeres

como usualmente se ha hecho, sino a partir de las predisposiciones de los hombres. Es debido a la debilidad que tienen los hombres por las mujeres que no es conveniente que gobiernen juntos si se quiere asegurar la paz.

La conclusión de Gatens (1996) es que la exclusión de la participación política de la mujer no solo “es como una ‘cicatriz’ que ‘desfigura’ la filosofía de Spinoza”, sino que “es una ‘cicatriz’ sobre todo el *corpus* del pensamiento político occidental”, y que para comprender esta ‘cicatriz’ es conveniente comenzar por la imaginación y las pasiones (pp. 134-135). Comprender esta ‘cicatriz’ no involucra estrategias de desenmascaramiento de procesos ideológicos ni procesos de ‘toma de conciencia’. Para Gatens, los discursos marxizantes de los 70, en los que se separaban las condiciones reales de la existencia de la conciencia de estas condiciones, no tuvieron el efecto esperado. La separación entre ideología y verdad, entre condiciones ilusorias o imaginarias de existencia y condiciones verdaderas o reales de existencia, implicó que los sentimientos, las ilusiones y la imaginación fuesen vistos como aquello que debía ser superado, transformado o trascendido en la teoría política y social. Desde esa perspectiva no fue posible entender que la teoría política tenía su propio componente imaginario. Lo importante de este componente, de los imaginarios (políticos, filosóficos, artísticos, sociales, etc.), es que están movidos por las potencias de los afectos y de la imaginación, y que estos se ponen particularmente de manifiesto en el contexto de las relaciones éticas entre los sexos. Una ética sexual que no sea meramente utópica debe entonces realizar la genealogía de los imaginarios sexuales, debe trabajar *sobre, con y contra* las imágenes y metáforas que están insertas en el *corpus* teórico occidental, pues: “No hay un ‘más allá’ de estas ‘condiciones de ilusión’; más bien, la condición humana *es una condición de ilusión*” (Gatens, 1996, p. 136).

Así, contra todas las apariencias, sigue *persistiendo e insistiendo* en el presente la pregunta por ¿Cómo traer a las mujeres plenamente al cuerpo civil?

REFERENCIAS

- Deleuze, G. (1990). *Expressionism in philosophy: Spinoza*. New York: Zone Books.
- Gatens, M. (1996). *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality*. London: Routledge.
- Miyares, A. (2003). *Democracia feminista*. Madrid: Cátedra.
- Yovel, Y. (1989). *Spinoza and Other Heretics: The Adventures of Immanence*. Princeton: Princeton University Press.