

Fluctuatio animi y precariedad. Disposiciones afectivas de la corporalidad en Spinoza y Butler

Fluctuatio animi and precariousness. Affective dispositions of corporeality in Spinoza and Butler

LEILA JABASE

Universidad Nacional de Córdoba

Recibido: 10/11/22 Aceptado: 23/01/2023

RESUMEN

Trataremos aquí sobre la relación entre Spinoza y Butler en lo que respecta a la constitución afectiva de todo cuerpo. Veremos cómo para Butler la vida del individuo se presenta en condiciones de precariedad y vulnerabilidad y, para Spinoza, en un estado constante de fluctuación anímica en el que las causas externas nos afectan de una manera que muchas veces pueden implicar nuestra propia descomposición. Veremos cómo ambas filosofías convergen en este punto. Asimismo, atenderemos a la interpretación butleriana del concepto de *conatus* y «deseo» spinoziano entendido como la naturaleza propia de todo individuo humano. Palabras Clave: Afectos, cuerpo, fluctuación, individuación, precariedad.

PALABRAS CLAVE

AFECTO, CUERPO, FLUCTUACIÓN, INDIVIDUACIÓN, PRECARIEDAD

ABSTRACT

We will deal here with the relationship between Spinoza and Butler with regard to the affective constitution of every body. We will see how, for Butler, the life of the individual is presented in conditions of precariousness and vulnerability and, for Spinoza, in a constant state of

soul fluctuation in which external causes affect us in a way that can often involve our own disintegration. We will see how both philosophies converge on this point. We will also attend to Butler's interpretation of the Spinozian concept of *conatus* and «desire» as the very nature of every human individual. Keywords: Affects, body, fluctuation, individuation, precariousness.

KEYWORDS

AFFECT, BODY, FLUCTUATION, INDIVIDUATION, PRECARIOUSNESS. AFFECT
BODY FLUCTUATION INDIVIDUATION PRECARIOUSNESS

¿Por qué deberían nuestros cuerpos terminar
en la piel o incluir, en el mejor de los casos,
otros seres encapsulados por la piel?
Donna Haraway, *Manifiesto para cyborgs*

I. INTRODUCCIÓN

EN EL PRESENTE ARTÍCULO INDAGAREMOS sobre la figura de Baruch Spinoza en el pensamiento de Judith Butler atendiendo a sus conceptos comunes. A partir de ello se buscará mostrar la actualidad de las ideas del pensador moderno en el debate contemporáneo de ciertas problemáticas éticas y políticas. Analizaremos algunos de los conceptos e ideas que Butler recupera de Spinoza, en particular el de *conatus*, deseo e individuo, así como la idea de que nadie puede desear vivir bien si no desea al mismo tiempo ser, obrar, y vivir. Para la autora, el significado de esto último se encuentra en que el deseo de vivir bien demanda el deseo de ser y de vivir, por lo que éste debe primero tener lugar *per se* para que luego el deseo de vivir «bien» pueda entrar en juego. Creemos que este punto puede ser vinculado con otras preocupaciones filosóficas de la autora, como es la pregunta acerca de qué hace a un mundo vivible y habitable, qué vidas valen la pena ser lloradas y sentidas, en suma, qué vidas importan. Lo cual se enlaza, a su vez, con la vulnerabilidad de nuestros cuerpos, donde los otros y otras¹ son determinantes en este punto, en la medida en que para Butler el otro u otra aparece como alguien que nos constituye pero que también al afectarnos nos deshace.

Esto permite pensar el vínculo con los demás apuntando a la relacionalidad de la identidad de los cuerpos, así como a una idea de individuo que nada tiene que ver con un individualismo posesivo, tan presente en cierta tradición política moderna y que algunos comentaristas injustamente le achacan a Spinoza.² Antes

1 Aclaración formal: este artículo pretende pensar en términos inclusivos, lo cual impacta en la lengua en la que se escribe, el castellano. No se asume sin más que el género masculino implique universalidad ni neutralidad. Se prefiere por ello agregar el femenino cuando el género deba abrirse, e.g. otro/otra, etc.

2 Pensamos aquí en la crítica levinasiana, la cual acusa que Spinoza abrazaría una forma de individualismo que erradica la propia relacionalidad ética (Kearney, 1986, p. 21). Sin embargo,

bien, para Butler, se trata de pensar al individuo como socialmente compuesto y constituido, donde las relaciones y los marcos externos graban ciertas formas posibles más que otras. De este modo, sucede una suerte de disputa de los límites de lo humano y de los cuerpos en general que, creemos, encuentra un antecedente significativo en la filosofía spinoziana. En particular, su concepto de «límite» es de gran relevancia para entender en qué sentido puede haber cuerpos y seres realmente distintos en el marco de una ontología sin trascendencia. El límite de los cuerpos también marca lo que consideramos ser cierta región de *interioridad*, en el sentido de que todo individuo se constituye en Spinoza por un *conatus* que es una relación de reposo y movimiento cuyas partes son solidarias entre sí y, a causa de esto, se distinguen de lo que les es externo.³ Es por ello que la temática de las relaciones entre los individuos, tanto de composición y descomposición, así como la fluctuación anímica propia de ellas, constituye una preocupación que puede relevarse en una gran cantidad de escritos spinozianos. La cual se encuentra vinculada profundamente al problema de la individuación y de los procesos de su generación, que también ha encontrado en los debates contemporáneos una significativa recuperación. Pensamos aquí en el concepto de *transindividualidad* de Etienne Balibar (Balibar, 2009), que también es tomado por Hasana Sharp (Sharp, 2011); así como el concepto de *autonomía relacional* de las interpretaciones feministas de Spinoza, particularmente de Moira Gatens (Gatens, 2009) y Andrea Sangiacomo (Sangiacomo, 2019, pp. 194-211). En cuanto a Butler, veremos que los conceptos de precariedad y vulnerabilidad de los cuerpos también permiten pensar con un cariz distinto una ontología del cuerpo y de la vida que, como Spinoza, también atiende a la fragilidad de los procesos afectivos de individuación y de formas de ser en el mundo.

De este modo, en un primer momento analizaremos cómo entiende Spinoza tanto los cuerpos y sus disposiciones afectivas, como los procesos de individuación que explican las formas de constituirse de las mismas. En un segundo momento, analizaremos cómo Butler entiende la propia filosofía de Spinoza, y de qué manera la filósofa logra vincularla a su propio pensamiento. A través de estas instancias veremos cómo es posible pensar cierta complementariedad, en la medida en que encontramos una preocupación filosófica común.

creemos que la crítica resulta injusta, no solo porque la idea de autoconservación se asocia en gran medida -como bien reconoce Butler- con formas de auto interés individual que remiten a filósofos contractualistas posteriores, sino porque ante todo no existe en Spinoza un individuo sin relación, es decir, sin composición con *el otro*.

3 La cuestión de la región y los límites de interioridad en Spinoza la hemos trabajado anteriormente en Jabase, Leila (2021), «Los límites de la interioridad: el concepto de individuo en Leibniz y Spinoza», *Revista Estudios*, 19:139, pp. 201-222.

II. LOS LÍMITES DE LA INTERIORIDAD: ¿DÓNDE EMPIEZA Y TERMINA UN CUERPO?

Creemos que la respuesta a la cuestión de los límites, así como a la manera en que los cuerpos se componen y contienen entre sí, remite a la condición de finitud de todo cuerpo vivo, unido al carácter no erradicable de su precariedad y padecimiento. Esto puede decirse en la medida en que la finitud implica que los individuos se encuentran delimitados por ciertas condiciones fácticas que preceden a su existencia y que la sobrepasan en potencia y en fuerza. Se trata de una respuesta que se presenta en Butler,⁴ pero también en Spinoza, en la medida en que este piensa una teoría de los cuerpos bajo la premisa de que la identidad es un emergente de las relaciones modales. Es decir, no son esencias fijas preexistentes que se actualizan en un cuerpo determinado. Antes bien, se trata de procesos de individuación que se generan en una substancia siempre inmanente. Lo cual, dada la naturaleza de estos procesos, implica una condición común de los cuerpos que es la de ser mayormente arrasados y desbordados por las causas externas. Más precisamente, «semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, nos balanceamos, ignorantes de nuestro destino y de nuestro futuro acontecer» (E3P59S, G/II/189).⁵ Esa inconstancia humana es el estado del sujeto más común y habitual, que a la vez supone una relación radical y constitutiva con la alteridad. Es decir, en razón de que la estabilidad y por tanto la identidad de un cuerpo implica una dinámica siempre atravesada y entramada por otros y otras, la mayor parte del tiempo existimos en disputa y conflicto. Así, por más de que generemos afectos activos⁶ que se sigan de

4 Es decir, para Butler, no hay condiciones que puedan «resolver» plenamente el problema de la precariedad humana. «Los cuerpos empiezan a existir y dejan de existir: como organismos físicamente persistentes que son, están sujetos a incursiones y enfermedades que ponen en peligro la posibilidad del simple persistir. Estos son unos rasgos necesarios de los cuerpos –no pueden «ser» pensados sin su finitud y dependen de lo que hay «fuera de sí mismos» para sostenerse. (...) Vivir es siempre vivir una vida que se halla en peligro desde el principio y que puede ser puesta en peligro o eliminada de repente desde el exterior y por razones que no siempre están bajo el control de uno.» (Butler, 2010, p. 52).

5 Los textos de Spinoza se citarán según las siguientes abreviaturas: E *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (Ética); Ep *Epistolae* (Epistolario); KV *Korte Verhandeling* (Tratado Breve). Los pasajes de la Ética de Spinoza se mencionan mediante las siguientes abreviaturas: A-(axioma), C-(corolario), D-(definición), P-(proposición), Pref-(prefacio) y S-(escolio). Las cinco partes de la Ética se citan con números arábigos, al igual que las proposiciones, definiciones y capítulos. Los pasajes del *Tratado Breve* y las *Epístolas* se citan con el mismo sistema utilizado para la Ética. Las referencias a los textos latinos originales de Spinoza se basan en la Ópera de Spinoza, editada por Carl Gebhardt, y siguen este formato: G/ número de volumen/ número de página/. Las traducciones al castellano de todas las obras utilizadas son consignadas en la bibliografía.

6 Esto es, los afectos que implican la afirmación de una idea adecuada y, por tanto, la acción de un entendimiento. Se oponen a las pasiones, i.e., las ideas inadecuadas o imágenes por las que somos pasivamente afectados. Para una definición de los afectos activos ver: E3D2, G/II/139.

nuestra esencia o que podamos reconocer que una determinada pasión reviste mayores perjuicios que utilidades, dado que nuestra potencia es infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores, igualmente somos afectados por pasiones que se adhieren pertinazmente al cuerpo, viéndonos arrasados por el deseo hacia ellas con una fuerza en gran modo mayor a la de aquellos afectos activos. (E4P6, G/II/214). Es en este sentido que puede entenderse la referencia de Spinoza a las conocidas palabras de Ovidio: «veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo que es peor» (E4P17S, G/II/221).⁷ De modo que pensar los límites de un cuerpo supone también pensar la relación con el afuera de sí que, en términos butlerianos, también es un mundo que nos hace y nos deshace. Igualmente, padecemos formas de impotencia como la tristeza o el dolor, al mismo tiempo que lo infligimos en otros cuerpos. En este sentido, Butler dirá, en sintonía con Spinoza, que «lo que limita quién soy yo es el límite del cuerpo, pero el límite del cuerpo nunca me pertenece plenamente a mí» (Butler, 2010, p. 85).

Ahora bien, para comprender cuál es la concepción spinoziana sobre los cuerpos, consideramos preciso detenernos en la mencionada noción de individuación. Ella remite a la física y la dinámica propia de la composición, pues constituye un proceso cuantitativo que consta de partes extensas. Asimismo, implica cierta unidad entre ideas –como es el alma o mente humana– que expresan la organicidad de las partes que son su objeto. La cuestión será pensar bajo qué relaciones partes cualesquiera pertenecen a un cuerpo dado, pues no son las partes *per se* las que definen a un cuerpo al modo cartesiano de *partes extra partes*, sino que lo esencial es la relación bajo la cual las partes le pertenecen aún si ellas se encuentran en constante cambio.⁸ Se trata de una relación que coincide con una fuerza de perseverancia, y que expresa un grado de la

7 Asimismo, en vinculación con los afectos, así como su rol en la constitución de las relaciones entre los cuerpos, Spinoza volverá a servirse de otra reflexión de Ovidio de singular importancia: «Amantes, conviene que esperemos y temamos a la vez; hay que ser insensible para amar lo que nadie nos disputa» E3P31C, G/II/164. Spinoza abordará, a propósito de ello, la importancia que tienen los mecanismos imitativos de los afectos. Dirá que solemos desear lo que desean otros u otras porque nos reconocemos similares, i.e., porque otro u otra desea algo lo deseamos también. Sin embargo, no se trata de un cálculo racional preciso, en el sentido de ser un afecto causado por una idea que concebimos adecuadamente, sino que el simple hecho de que una cosa que se nos parezca y tenga (o imaginemos que tiene) un afecto, basta para engendrar ese sentimiento en nosotros casi de manera automática. Así, estos mecanismos afectivos de imitación y semejanza resultan ser un factor decisivo en la explicación de las relaciones entre los individuos humanos, donde los objetos de deseo tienen que ver con nuestras relaciones con otros individuos de nuestra especie.

8 Sobre este punto ver: Jabase, Leila (2020), «Individuación y conatus. Acerca de la existencia inter-afectiva de los modos singulares en la filosofía spinoziana», *Nuevo Itinerario*, 16:1, pp. 22-50.

potencia de Dios, o sea, de la Naturaleza. Pero no en cuanto ella es considerada infinita, sino en cuanto puede explicarse de la esencia actual de un individuo afectado por los demás modos, y que, como tal, no es más que una parte de la naturaleza que no puede concebirse enteramente por sí sola. Esto nos lleva a la pregunta acerca de cómo cada parte de la Naturaleza «concuerta con su todo y de qué modo se relaciona con las demás» (Ep32, G/IV/169), una pregunta que encontramos en la correspondencia de Spinoza con Oldenburg, y a la cual el filósofo holandés responde con un curioso ejemplo sobre las formas y el fondo, a propósito de las percepciones de un gusano que habita en la sangre, y que permite comprender qué concepto de cuerpo y de individuo encontramos en su obra:

Imaginemos ahora, si le place, que en la sangre vive un gusanito dotado de vista para discernir las partículas de la sangre, etc., y de razón para observar cómo cada una de estas partículas al chocar con otra retrocede o le comunica una parte de su propio movimiento, etc. Este gusanito viviría, sin duda, en la sangre, como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de la sangre como un todo, pero no como una parte y no podría saber que todas las partes están regidas por la naturaleza general de la sangre y están obligadas, como lo exige la naturaleza general de la sangre, a adaptarse y, en cierto modo, a coincidir entre sí (Ep32, G/IV/171).

Con este pasaje, Spinoza le contesta a su interlocutor en qué consiste el individuo en tanto que entidad compleja y marcadamente relacional. Pues la misma relación que puede verse entre el gusanito y las causas que le son externas como la sangre en la que habita, también se extiende a la relación entre la sangre y sus propias causas externas, ya sea cualquier otro órgano del cuerpo, así como los demás individuos de la naturaleza que no concurren en su propia esencia actual. Todos los cuerpos de la naturaleza pueden y deben concebirse de este mismo modo, pues todos están rodeados por otros cuerpos y son determinados, a su vez, por estos a existir y a obrar de cierta manera.

Otra clave para explicar la individuación de los mismos también será la medida en que conserven la singular relación de composición que los constituye, y la forma en la que dicha conservación puede ser sostenida en la duración de una vida. Es importante detenerse en esto último, pues permite comprender mejor la imbricación conceptual entre individuo y cuerpo en la filosofía spinoziana. Igualmente, implica pensar no sólo en el concepto del esfuerzo o fuerza de perseverancia de los modos, sino, ante todo, comprender cómo se diferencia la dinámica interna del *conatus* respecto del movimiento inercial, tal como se entendió en la tradición mecánica moderna. Pues el concepto de individuo de Spinoza remite a un estado de equilibrio entre las partes que constituyen la

forma de un cuerpo.⁹ A la vez, sus límites marcan la amplitud máxima de las modificaciones o vestigios externos que puede recibir, sin perder dicho equilibrio o singular relación de movimiento y reposo, que resultaría en la muerte o disgregación de tales partes constitutivas. Es útil aquí pensar en términos de la «amplitud de una oscilación», por usar una expresión de Zourabichvili, la cual designa una relación entre un máximo de movimiento y un máximo de reposo entre las partes (Zourabichvili, 2014, p. 49). Esto puede verse con claridad en el *Tratado Breve*, una de las primeras obras de Spinoza en la que se refiere a muchas de las cuestiones que luego abordará de manera más profunda en la *Ética*, en particular acerca de la naturaleza de los cuerpos que aquí nos convoca. En la parte acerca «del hombre y de cuanto le pertenece», se ocupa de las cosas particulares, de sus límites y relaciones de proporción, y sostiene que «si un cierto cuerpo tiene y mantiene su proporción, que es, por ejemplo, de 1 a 3, el alma y el cuerpo estarán igual que el nuestro, el cual está sin duda constantemente sometido al cambio, más no tan grande que se salga de los límites de 1 a 3. (...) Pero, si otros cuerpos actúan sobre el nuestro tan violentamente, que no puede mantenerse la proporción 1 a 3 del movimiento, eso constituye la muerte» (KV2Pref, G/I/53).

Entre este pasaje y aquel del gusanito en la sangre median varios años en la vida de Spinoza. El primero redactado entre 1656 y 1661, y el segundo es de una carta de finales de 1665. Entre uno y otro Spinoza ya había comenzado su redacción de la *Ética*, donde encontramos la centralidad y consolidación de la noción de *conatus* en tanto que fuerza de perseverancia (E3P7, G/II/146) y la de afecto en tanto que grados de potencia, en sus dos formas: pasiones y acciones (E3D3 G/II/139). Por tanto, es en conjunto con estas dos nociones como creemos que precisa ser entendido el concepto spinoziano de movimiento del cuerpo, y no como una mera tendencia inercial a cambiar el lugar en que se encuentra. Es en este punto que Spinoza se distingue de la tradición mecanicista, en particular de la física de Descartes, para quien el cuerpo consiste en partes extensas que se encuentran transportadas juntas.¹⁰ Así pues, el *Tratado*

9 Más precisamente, Spinoza da en la *Ética* la siguiente definición de individuo: «cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos (...) de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos» (E2A2D, G/II/99-100).

10 Esto puede verse en la definición que da Descartes en los *Principios de la filosofía*: «Entiendo por un cuerpo o bien por una parte de la materia todo lo que es transportado a la vez, aunque esté compuesto de partes diversas que emplean su agitación para producir otros movimientos». (Descartes, 2002, Parte 2 Sección 25, p.88). Ciertamente, la insuficiencia explicativa de la concepción cartesiana sobre la individuación, en tanto que transporte simultáneo de partes, ha sido más de una vez reconocida (Cf. Zourabichvili, 2014, p. 14). Pues implica que la

Breve nos muestra que los cuerpos se constituyen en la medida que mantienen la oscilación del cambio dentro de determinados límites, que también expresan el revestimiento de una determinada forma, la cual muestra una relativa firmeza o constancia que determina el máximo de desequilibrio que un cuerpo puede soportar sin perder esa constante. La *Ética*, por su parte, nos muestra que Spinoza entenderá cada vez más la diferencia individual como una diferencia de capacidad y de potencia afectiva, en donde entra en juego la relación entre afectos activos y conocimiento, así como entre la aptitud del cuerpo y la cantidad de ideas adecuadas.¹¹ Por último, el ejemplo del gusanito muestra, como escribe Zourabichvili siguiendo a Gueroult, el lugar de poder que ocupa «la presión de los ambientes»; pero también «la conveniencia o la naturaleza común sin la cual no habría unión, y por tanto sangre» (Zourabichvili, 2014, p. 38). Asimismo, ello muestra la relevancia de lo que está fuera del individuo singular para comprender tanto las disposiciones afectivas de su propia corporalidad, como el concepto mismo de individuo en el marco de una filosofía de la inmanencia. Pues cada uno de los individuos que habitan el universo no dejan de ser *en* una y la misma substancia, y no dejan de ser grados de potencia que involucran siempre otras identidades y constituciones afectivas que se atraviesan las unas a las otras, i.e. otros cuerpos, que también se esfuerzan por perseverar.

III. LA INDIVIDUACIÓN Y EL DESEO DE PERSISTIR: FORMAS PRECARIAS Y FLUCTUANTES DEL SER

Como vimos, tanto la vida afectiva como la individuación es en gran modo frágil, en la medida en que los cuerpos constantemente se encuentran con causas externas cuyas ideas no comprende adecuadamente. De modo que este es el carácter común de la corporalidad, el de ser vulnerables, susceptibles de recibir y sufrir el trazo y la impronta del mundo. Se trata asimismo del encuentro y desencuentro con otros modos, que en Spinoza remite a un concepto muy preciso: la fluctuación de ánimo (*fluctuatio animi*). Ella es estudiada en la tercera parte de la *Ética*, donde es definida como la «disposición del alma que brota de dos afectos contrarios» (E3P17S, G/II/153). Asimismo, esta fluctuación del

identidad de un cuerpo consiste sólo en la conservación de una misma cantidad de materia, no es más que una parte de ella, y no contiene ninguna fórmula que singularice la relación que las partes tienen entre sí, de manera tal que dicha relación pueda subsistir y el individuo conservar su identidad, a pesar del cambio o renovación de las partes.

11 En este marco puede entenderse aquella proposición de la *Ética*: «Quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna» (E5P39 G/II/304). Pues significa que un cuerpo mayormente apto es menos dominado por afectos contrarios y, de ese modo, tiene el poder de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden del entendimiento. Es decir, «considerada en sí sola, posee una gran consciencia de sí misma, de Dios y de las cosas» (E5P39S G/II/305).

ánimo es el resultado de la composición de los afectos *primarios* de alegría, tristeza y deseo. Por ello, Spinoza dirá que «hay tantas clases de cada afecto compuesto de ellos (...) o derivado de ellos –amor, odio, esperanza, miedo, etc.– como clases de objetos que nos afectan» (E3P56, G/II/184).

Ahora bien, ¿cómo operan estos conceptos en la recepción butleriana de Spinoza? Mencionamos que la filósofa retoma la noción de *conatus* para pensar el problema de la fuerza de vida, del deseo de vivir, y de vivir bien, temática que aborda en el escrito «The desire to live. Spinoza's *Ethics* under pressure» (Butler, 2015, pp. 63-89). Asimismo, esta fragilidad de los procesos de individuación es el aspecto más manifiesto de la vida afectiva que, como mencionamos, para para Butler operan en el mundo que nos constituye pero que también nos deshace. De modo que puede pensarse que tanto Butler como para Spinoza coinciden en señalar este rasgo común de la corporalidad. Particularmente en Butler, se encuentra el desafío de pensar cómo opera la imbricación ético-política entre el deseo de vivir y la precariedad misma de la vida y, sobre todo, de cómo intervenir en la distribución desigual de esta posibilidad de padecer, consciente de que se trata de una condición que nunca puede ser erradicada. En términos de Abdo Ferez, «se impone la necesidad de reconocer al sufrimiento e intervenir sobre su desigual distribución, a partir de una teoría del cuerpo como sustento de lo político» (Abdo Ferez, 2009). Por ello, Butler propondrá una suerte de ontología social corporal¹² para pensar la pregunta acerca de qué es lo que hace a un mundo habitable, la cual es ante todo una pregunta que siempre se enuncia colectivamente. Pues dada la vulnerabilidad social, para vivir una vida llevadera es preciso cultivar una determinada relación con el mundo y con los otros y otras que cohabitan en él. Es en este marco que los sentidos de «mi género», «mi sexualidad», «mi cuerpo», no son entendidos como formas posesivas de la corporalidad sino formas de estar desposeídos que llaman a pensar la autonomía en términos de relacionalidad, así como preguntarnos qué tipo de comunidad componen estas identidades que están «fuera de sí mismas». Encontramos así una ontología que es también una teoría de la interdependencia, pues ser un cuerpo es ser entregado con otros y otras desde el inicio, pero que no obtura la posibilidad de reivindicar una autonomía del cuerpo. La respuesta la hallamos justamente en estas nociones de precariedad y vulnerabilidad, las cuales, lejos de ser equivalentes a la indefensión, son la condición de posibilidad de la agencia.

12 Esta «ontología social» es expuesta por Butler particularmente en su obra *Marcos de guerra*. Allí puede leerse: «Ser un cuerpo es estar expuesto a un modelado y a una forma de carácter social, y eso es lo que hace que la ontología del cuerpo sea una ontología social. En otras palabras, que el cuerpo está expuesto a fuerzas social y políticamente articuladas, así como a ciertas exigencias de sociabilidad (...) que hacen posible el persistir y prosperar del cuerpo». (Butler, 2010, p. 19).

Hay algo de cada uno y cada una que nunca está clausurado, que está siempre interrumpido por los demás. En esto consiste, para Butler, el estar fuera de sí, es decir, el ser algo que incluye algo distinto de lo que somos, una idea del individuo que ciertamente evoca la concepción spinoziana del cuerpo individuado que, como la sangre o el gusano que podría habitar en ella, siempre se compone de otros individuos o partes, que a su vez también son muy compuestos, aunque no siempre comprendan o perciban adecuadamente sus lazos de conveniencia.

Por otro lado, Butler se refiere a su propia ontología del cuerpo como una «ontología de los gerundios», en referencia a la procesualidad del *estar-siendo* de la existencia.¹³ El cuerpo siempre está sometido a exigencias de sociabilidad, las cuales operan como marcos normativos que posibilitan el reconocimiento y, por ello, el permanecer en la vida y en el ser. Al mismo tiempo, regula las disposiciones éticas, enmarca, recorta, delimita lo que vale la pena ser vivido, llorado o valuado. Esto supone que, en la medida en que hay una distribución de lo sensible, donde existen marcos que les otorgan legitimidad a unas vidas más que a otras, toda ontología es para Butler indiscernible de las condiciones sociopolíticas que la producen.¹⁴ Pero como marco, grilla o artefacto cultural que es, también está todo el tiempo reproduciéndose, repitiéndose. Lo cual permite también su desgaste, así como la posibilidad de que se filtren de otros marcos. Tal es el modo en que el marco se desnuda, haciendo igualmente visible lo que mostraba y lo que ocultaba. A la vez, la ontología butleriana del cuerpo sirve de punto de partida para repensar la responsabilidad misma de la precariedad. Esto se debe a que, tanto en superficie como en profundidad, el cuerpo es para Butler un fenómeno social, es decir, «que está expuesto a los demás. (...) Su persistencia misma depende de las condiciones e instituciones sociales. (...) Para poder ‘ser’ en el sentido de

13 «Sería más apropiado, sugiero, un vocabulario que resista la metafísica de la sustancia de las formaciones de sujeto-verbo y se base en cambio en una ontología de participios presentes» (Butler, 1988, p. 521). Todas las traducciones del inglés son de mi autoría.

14 Esto implica pues, que para Butler la pregunta ontológica de qué es una vida es siempre política, porque se pregunta qué es una vida vivible, reconocible, susceptible de tener derechos, etc. Este es un punto en que Butler se diferencia de Spinoza, pues para éste la ontología involucra al ser en todas sus infinitas modificaciones y expresiones, sin privilegiar unas sobre otras. Es decir, la ontología no se limita a uno de sus modos finitos como es la vida humana (y las relaciones políticas que en ella se entablan), sino que incumbe al ser de los más diversos modos, ya sean estos animales, plantas o piedras. Desde una perspectiva spinozista pues, el ser, y por tanto la ontología, involucra una totalidad actual de modos infinitos, que a su vez incluyen los correspondientes modos del pensamiento. Como consecuencia, el concepto de *ontología humana* encuentra en Spinoza un sentido limitado, que evita caer en interpretaciones antropomórficas del ser o de la naturaleza, las cuales se encuentran en abierta oposición con la impronta de su filosofía.

‘persistir’ ha de contar con lo que está propiamente fuera» (Butler, 2010, pp. 57-58). De este modo, volvemos a encontrarnos con el concepto de límite de la mano de «lo que está afuera», donde la posibilidad de ser sostenidos «se apoya fundamentalmente en unas condiciones sociales y políticas, y no solo en un postulado impulso interno a vivir» (Butler, 2010, p. 40). Es por ello que Butler encuentra en la ética de Spinoza la comprensión del cuerpo como un ser consciente y perseverante que no persevera en su propio ser de una manera exclusivamente autorreferencial. Antes bien, «es fundamentalmente receptivo, y en modos emocionales, lo que sugiere que en la propia práctica de la perseverancia hay implícito un movimiento referencial hacia el mundo» (Butler, 2015, p. 64). Es decir que desea no sólo perseverar en su propio ser, sino también vivir en un mundo que refleje y promueva la posibilidad de esa perseverancia; «de hecho, la perseverancia en el propio ser requiere ese reflejo del mundo, de modo tal que las referencias perseverante y modulante del mundo están ligadas entre sí» (Butler, 2015, p. 65).

En consecuencia, aunque haya quienes pueda parecerle que el deseo de perseverar es un deseo individual, una vez que se comprende cabalmente la noción spinoziana de individuo, así como los procesos dinámicos que lo generan, se vuelve clara su naturaleza compuesta y, por tanto, colectiva. Esto es algo que Butler recupera de Spinoza y reconoce de manera reiterada:

Resulta que [el deseo de perseverar] requiere y adquiere una socialidad que es esencial para lo que significa la perseverancia; «perseverar en su propio ser» es por tanto vivir en un mundo que no sólo refleja, sino que promueve el valor de la vida de los demás tanto como la propia (Butler, 2015, p. 65).

Seguidamente, la autora recuerda un pasaje clave de la cuarta parte de la Ética, la cual Spinoza la dedica al análisis de la servidumbre humana y la fuerza de los afectos. Allí escribe: «Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar, y vivir, esto es, existir en acto» (E4P21 G/II/225). Es de este modo como puede verse que tanto Spinoza como Butler encuentran en la categoría de *vida* la conjunción entre lo que es «propio» de un cuerpo individual y lo que es evidentemente no solo o meramente de ese «sí mismo». Es decir, el «yo» de ese ser que persevera no es un átomo cerrado, sino que su propia tendencia o *conatus* implica la concurrencia de otros cuerpos, con quienes comparte el ser en común: el ser vulnerables y susceptibles de ser afectados, fluctuando sus afectos según los vestigios y huellas que recibe en su cuerpo. Es en este sentido que debe ser entendido finalmente el concepto mismo de límite: los afectos expresan la singularidad y la diferencia de cada modo, de cada individuo, pero también constituyen la capacidad común de toda corporalidad, la de afectar y ser afectado.

IV. CONSIDERACIONES FINALES

Hemos intentado plasmar en estas páginas en qué medida es posible pensar en Butler una recuperación positiva del pensamiento de Spinoza, en particular respecto de los conceptos de individuo y afecto, así como de la noción de vida y buena vida. Esto nos ha permitido entrever la vigencia de las ideas de dicho pensador moderno, las cuales aportan herramientas conceptuales y filosóficas que contribuyen a reflexionar sobre las problemáticas de nuestro tiempo. Asimismo, buscamos mostrar la centralidad del concepto de individuo entendido en términos de capacidad y potencia afectiva para comprender el proyecto ético spinozista, anclado en los conceptos de afecto, deseo y acción, así como la ontología inmanente que lo sustenta.¹⁵ Por su parte, vimos cómo Butler recupera la impronta spinoziana que, lejos de suministrar un conjunto de prescripciones morales, la autora considera que «funciona como una descripción de la ontología humana, pero también como una exhortación y una aspiración» (Butler, 2015, p. 70). Así, la filosofía de Spinoza «establece otra base para la ética, una que posee implicancias para la solidaridad social y una crítica del individualismo» (Butler, 2015, p. 63). Pues resulta que perseverar en el propio ser significa que no se puede perseverar en ese ser entendido como radicalmente singular y separado de una vida común. Aún más, ser apartado de la interacción de los yoés y de sus fuerzas reflexivas es estar privado del aparato representacional y expresivo por el que la vida misma es aumentada o disminuida. Es en la disposición hacia los demás, donde el yo hace su encuentro con otros y otras y el *conatus* aumenta o disminuye. Es por esta razón que Butler sostiene que no es posible, en sentido estricto, referirse al poder *propio* sin responder o hacer referencia a otros poderes, i.e., los poderes que pertenecen a esos otros u otras. Del mismo modo, no es posible referirse a la propia singularidad sin entender la forma en que esa singularidad se implica en las singularidades ajenas, que la perseverancia en el ser sólo es posible de la mano de esta concurrencia, y donde aquello que llamamos un «yo» se constituye por unas relaciones de composición y descomposición siempre afectivas. Al modo de «una compleja interacción de reflejos» (Butler, 2015, p. 66), el yo se representa a sí mismo al tiempo que es *representado*, y resulta así que el medio por el cual se produce la auto conservación muestra que los vínculos ya están allí desde siempre. Sus múltiples configuraciones lo revelan «como un vínculo en varios sentidos: una atadura, una tensión, un nudo, algo de lo cual uno no puede liberarse, algo constitutivo que lo mantiene unido» (Butler, 2015, p. 67). Podemos concluir así, con Butler, que el cuerpo es un fenómeno social y compuesto, que tiene

15 Claramente enunciada en aquella clásica proposición de la Ética: «Dios es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas» (E1P18, G/II/63).

una dimensión invariablemente volcada al mundo de los otros y otras desde el comienzo, i.e., *lleva sus huellas*. Sólo más tarde, y no sin alguna duda, puede reclamarse el cuerpo como propio (Butler, 2006).

V. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABDO FERREZ, M. CECILIA (2009), «Ante la política como ‘teología sustitutoria’: un análisis de la relación entre dolor y poder en Richard Rorty y Judith Butler» en *Question/Cuestión*, 22:1. Recuperado a partir de: <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/749>
- BALIBAR, ÉTIENNE (2009), *Spinoza de la individualidad a la transindividualidad*, Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- BUTLER, JUDITH (1988), «Performative Acts and Gender. Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory», *Theatre Journal*, 40:4, pp. 519-531. <https://www.jstor.org/stable/3207893>
- BUTLER, JUDITH (2006), «Violencia, duelo, política», en *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, pp. 45-78.
- BUTLER, JUDITH (2010), *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, JUDITH (2015), «The desire to live. Spinoza’s *Ethics* under pressure», en *Senses of the subject*, New York: Fordham University Press, pp. 63-89. <https://doi.org/10.1515/9781400827152.111>
- DESCARTES, RENÉ (2002), *Principios de la filosofía*, Barcelona: Alianza.
- GATENS, MOIRA (2009), (ed.) *Feminist interpretations of Benedict Spinoza*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- JABASE, LEILA (2020), «Individuación y conatus. Acerca de la existencia interafectiva de los modos singulares en la filosofía spinoziana», *Nuevo Itinerario*, 16:1, pp. 22-50.
- JABASE, LEILA (2021), «Los límites de la interioridad: el concepto de individuo en Leibniz y Spinoza», *Revista Estudios*, 19:139, pp. 201-222.
- KEARNEY, RICHARD (1982), «Ethics of the Infinite» An interview with Emmanuel Levinas en Cohen, R., (ed.). *Face to Face with Levinas*, Albany: SUNY Press, pp. 13-33.
- SANGIACOMO, ANDREA (2019), «A Spinozistic Approach to Relational Autonomy: The Case of Prostitution» en *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others*, Aurelia Armstrong, Keith Green, Andrea Sangiacomo (eds), Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 194-211.
- SHARP, HASANA (2011), *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago: The University of Chicago Press.
- SPINOZA, B. (1925), *Opera quae supersunt omnia*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, editada por Carl Gebhardt, 4 tomos, Heidelberg: Carl Winter-Verlag.
- SPINOZA, BARUCH (1990), *Tratado Breve*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid: Alianza.
- SPINOZA, BARUCH (2007), *Epistolario*, traducción de Oscar Cohan, Buenos Aires: Colihue Clásica.

SPINOZA, B. (2009), *Ética*, traducción de Vidal Peña, Madrid: Alianza.
ZOURABICHVILI, FRANÇOIS (2014), *Spinoza. Una física del pensamiento*, Buenos Aires: Cactus.

LEILA JABASE es Docente Adscrita en la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) y becaria doctoral del Instituto Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina).

Líneas de investigación:

Filosofía del siglo XVII, Spinoza, Leibniz. Asimismo, el problema de la substancia y de la corporalidad, el problema de la individuación y de la identidad personal, la relación entre la filosofía y las formas de vida.

Publicaciones recientes:

(2024): "Spinoza y la filosofía verdadera. Estudio a partir de las recepciones de Burgh, Steno y Leibniz". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*; vol. 41(1) pp. 39-50. <https://doi.org/10.5209/ashf.88966>

(2024): "El deseo y los afectos: Spinoza a través de la lectura de Lacan". *Ágora. Papeles de Filosofía*; vol. 43 (2). <https://doi.org/10.15304/ag.43.2.8825>

Email: a.leila.jabase@gmail.com