

Globethics Repository



Nuevos materialismos [New materialisms]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Cano Abadía, Mónica
Publisher	Revistes Cientifiques de la Universitat de Barcelona
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-04 11:28:30
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/232821

NUEVOS MATERIALISMOS: HACIA FEMINISMOS NO DUALISTAS

Mónica Cano Abadía
Universidad de Zaragoza

Resumen:

Uno de los retos más importantes para el feminismo contemporáneo es el de crear marcos conceptuales que piensen lo humano de la manera más respetuosa con la multiplicidad posible. Desde el feminismo postestructuralista se han realizado esfuerzos por mostrar cómo las categorías identitarias de lo humano se han naturalizado, ocultando los procesos socioculturales que en realidad las han conformado. Frente a esta estrategia desnaturalizante, se propone desde los nuevos feminismos materialistas una reconsideración de la naturaleza desde una perspectiva monista y materialista que rompa con los dualismos en los que se han visto atrapadas nuestras identidades y nuestras teorías feministas.

Palabras clave:

nuevos materialismos, Spinoza, antihumanismo, postestructuralismo; dualismo naturaleza/cultura.

Abstract:

One of the most important challenges of contemporary feminism is creating new conceptual frameworks that can conceptualize humanity in a way that respects multiplicity the most. Efforts have been made within post-structuralist feminism to show how identity categories had been naturalized, hiding the sociocultural processes that had conformed them. Confronting this denaturalizing strategy, new feminist materialisms propose a reconsideration of nature within a monist and materialist perspective that can break dualisms that have trapped our identities and our feminist theories.

Key words:

New materialisms, Spinoza, anti-humanism, post-structuralism, nature/culture dualism.

Recibido: 16/10/2015

Aceptado: 17/11/2015

1. INTRODUCCIÓN

Ante la constatación de la situación de precaridad (Butler, 2009: 14-16) que vivimos mujeres y personas LGBTQ*¹, uno de los retos más importantes para el feminismo contemporáneo es el de crear marcos conceptuales capaces de propiciar que todas las vidas sean más vivibles. Para conseguir este objetivo existen diversas estrategias en el seno de los feminismos que pasan por tratar de resignificar la concepción tradicional del sujeto occidental. Así, conviene interrogarse: ¿Qué es lo humano? ¿Qué lugar ocupa en el mundo? ¿Qué consecuencias políticas y materiales tiene esta concepción? ¿Podríamos pensar un modelo de lo humano que tuviera unas consecuencias más deseables para las vidas humanas y no humanas?

Ampliar la concepción de lo humano puede servir para flexibilizar nuestra consideración sobre los sujetos éticos y políticos. Para ello, desde el feminismo postestructuralista se ha hecho hincapié en la necesidad de mostrar el rol de los mecanismos socioculturales que configuran rasgos de nuestras identidades. Desde la perspectiva de la interseccionalidad (Crenshaw, 1989), por otra parte, se ha mostrado un complejo mapa de posiciones de opresión y privilegio, al incidir en que, además, estas categorías identitarias están imbricadas entre sí.

En los últimos años, están apareciendo ciertos feminismos antihumanistas que parten de un materialismo monista spinoziano que resitúa al ser humano en el continuo de la naturaleza. Al realizar este ejercicio que nos invita a tener una mirada holística sobre nuestra relación con la naturaleza, se erosionan las visiones de supremacía humana que nos desconectan con el resto de seres vivos, humanos y no humanos. Además, este tipo de feminismo materialista y renaturalizado, nos reconecta con nuestro cuerpo y nos propone éticas y políticas encarnadas que pasan a ser pensadas en términos de fuerzas, energías y afectos, no en términos de las agencias de ciertos sujetos en busca de reconocimiento social.

Así, este cambio de perspectiva nos propone pensar nuevos lenguajes diferentes de los usados en las políticas tradicionales de occidente, nuevas problemáticas, nuevas formas de hacer feminismo alejadas de las dicotomías jerarquizantes que, aún hoy, dividen nuestras teorías y nuestras prácticas. Uno de los retos del feminismo contemporáneo es, pues, el de construir puentes entre feminismos que han tendido a hacer hincapié en lo cultural y feminismos que han tendido a hacerlo en lo considerado como natural. En palabras de Montserrat Galcerán (2009: 163): “Dejemos pues atrás las anteriores dicotomías: ni el sexo es lo natural, ni el género es

¹ Las siglas LGBTQ corresponden a Lesbianas, Gays, Trans, Bisexuales, *Queer*; el asterisco corresponde a todo un conjunto de identidades no-normativas tales como Intersexuales, Asexuales, Genderfluid o Agénero, entre otras muchas.

lo cultural. Ambos están tecnológicamente contruidos por medio de tecnologías sociales y biomédicas. Éste es el desafío del feminismo contemporáneo: construir un devenir-mujer no «identitario» o encorsetado en a diferencia, no «igual» a lo masculino, sino autónomo y atento a nuestros deseos y experiencias”.

Incluso desde la filosofía tradicional se han realizado interesantes críticas a este modelo soberanista del sujeto cartesiano, si bien son discursos que han sido relegados a las periferias de la filosofía. Es éste el caso del pensamiento de David Hume, Friedrich Nietzsche o autores adscritos a la Teoría Crítica, entre otros discursos subterráneos sobre el sujeto. Nos centraremos en la filosofía monista de Baruch de Spinoza como herramienta que nos servirá para tratar de redirigir nuestras políticas más allá del análisis de las agencias de los sujetos que están insertos en estructuras socioculturales. La filosofía de Spinoza nos permitirá pensar una política feminista no dualista, no antropocentrista, encarnada, situada y renaturalizada.

2. EROSIONANDO EL SUJETO TRADICIONAL DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

En la filosofía occidental se han propuesto diferentes formas de conceptualizar a los seres humanos; sin embargo, sabemos cómo unos discursos se hacen hegemónicos mientras que otros se quedan en las caras ocultas de la filosofía (Derrida, 2001, p. 23; Braidotti, 2005, p. 18). La manera en la que se entiende el sujeto en la filosofía occidental a partir de la Modernidad está muy marcado por el pensamiento de René Descartes y de Immanuel Kant. De Descartes, ha heredado su confianza en la razón, su soberanía personal inalienable, su auto-consciencia radical; de Kant, el de ser un sujeto totalmente libre, dueño de sí mismo, capaz de plantearse a sí mismo un imperativo categórico a través del cual regir su vida. Es éste un sujeto idéntico a sí mismo, que resulta inmutable a través del tiempo, que disfruta de una coherencia interna inquebrantable y cuya identidad sustantiva lo individualiza. Éste es el sujeto que ha regido el pensamiento político tradicional en occidente, y es el que se propone revisar desde el pensamiento postestructuralista.

Judith Butler alerta de los peligros políticos de pensar en estos términos los sujetos de nuestras políticas: “El mayor peligro para mí es el peligro del sujeto autónomo y monolítico que intenta establecer límites e impermeabilidades absolutas, porque ese es el sujeto que se niega a reconocer su carácter fundamentalmente social y su interdependencia. Y me parece que sobre este tipo de base no puede construirse ninguna ética o política sólidas” (Butler, 2008: 410).

Que éste sea el sujeto hegemónico en occidente no significa que sea el único: se han propuesto diversas maneras de pensar los sujetos, y resultaría muy interesante

realizar una genealogía de los diferentes sujetos subterráneos que nos permitiera ampliar nuestra concepción del sujeto. David Hume, Baruch de Spinoza o Friedrich Nietzsche, entre otros autores de la filosofía tradicional, pueden servirnos como tres ejemplos de estos discursos periféricos sobre el sujeto a través de los cuales podemos trazar un hilo conductor hasta las filosofías postestructuralistas.

David Hume realiza un esfuerzo por conectar al sujeto a sus condiciones materiales. El ser humano, para Hume, no es libre por naturaleza, no es completamente soberano de sí, sino que está inserto en una serie de relaciones que condicionan de alguna manera su manera de estar en el mundo. Por otra parte, Hume opina que el sujeto es una ficción: las personas no somos auto-idénticas a lo largo del tiempo sino que, insertas en esas series de relaciones materiales cambiantes, vamos también cambiando. Sin embargo, nuestra memoria une los retazos de lo que hemos sido y crea la ficción de la identidad. Así, Hume afirma (1998: 365): "la identidad no pertenece a las diferentes percepciones, ni las une entre sí, sino que es simplemente una cualidad que les atribuimos en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación, cuando reflexionamos sobre ellas".

Por su parte, Nietzsche también afirma que la unidad del yo es una de las mayores ficciones del lenguaje en occidente, uno de los grandes errores metafísicos de la filosofía occidental junto a Dios, substancia o mundo verdadero:

"Un quantum de fuerza es un quantum equivalente de impulso, de voluntad, de eficacia; más aún: no es otra cosa que precisamente este impulsar, este querer, este actuar mismo, y sólo puede parecer de otro modo por la seducción del lenguaje (y de los errores fundamentales de la razón, petrificados en él), que comprende y malinterpreta todo actuar como condicionado por algo que actúa, por un «sujeto»" (Nietzsche, 2003: 85-86).

El yo es para Nietzsche una ilusión de la gramática. Se ha separado el yo del devenir, se le ha momificado, y se le ha constituido como cosa. Nietzsche problematiza el yo y realiza una genealogía de la subjetividad, cuestionando la idea de yo y la tradición moderna, que adolece de un fuerte culto al sujeto autónomo y soberano. La modernidad no atiende al cuerpo, al que separa del alma y de la subjetividad. Nietzsche lanza críticas al concepto de alma, que es la parte humana considerada como elemento divino, mostrando que es sólo una palabra. En este sentido, dice Zaratustra: "Dices «yo» y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer – tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo" (Nietzsche, 1979: 60). Así, nos invita a pensar en cómo el cuerpo hace yo, cómo nuestras subjetividades están encarnadas.

3. SPINOZA: FILOSOFÍA MATERIALISTA CONTRA LOS DUALISMOS

La filosofía de Spinoza es cada vez más importante para una revisión del humanismo no materialista tradicional. Con Hasana Sharp (2011) entendemos el humanismo tradicional no materialista como el intento de elevar la vida humana sobre lo meramente natural. De esta manera, se denosta lo natural, lo material, por no ser racional, y se le relega a una situación de subordinación con respecto a lo racional. La humanidad, pues, se alinea con la razón: es ésta la que le distingue del resto de seres vivos. Esta preponderancia de lo humano por encima de lo natural se basa en una división dicotómica y subordinante entre lo humano y lo natural.

La filosofía de Spinoza postula un monismo que rompe con la filosofía cartesiana y su binarismo. Para Spinoza, alma/mente y cuerpo son dos modos de una misma sustancia. La mente es la idea del cuerpo, mientras que el cuerpo es el objeto de la mente. Mente y cuerpo son una misma sustancia; no hay ni preponderancia ni subordinación de uno de los dos términos, sino que están íntimamente imbricados. La subjetividad, pues, tiene una dimensión corporal, y el cuerpo es a su vez una interacción de complejas fuerzas simbólicas y sociales.

Por otra parte, cada individuo, a su vez, es un modo de expresión de una misma sustancia. De esta manera, las diferencias también pueden ser pensadas fuera de esquemas binarios que crean el lugar de lo mismo y el lugar de lo otro. La materialidad en la que piensa Spinoza se manifiesta de infinitas formas de manera dinámica, no mecánica. Las singularidades, pues, forman parte de la naturaleza y no aparecen como desviaciones de una norma hegemónica que crea exclusión. De esta manera, su filosofía monista y materialista permite pensar las diferencias desde la multiplicidad, y no sólo desde el lugar especular de lo otro.

Tradicionalmente se ha sostenido en la filosofía occidental una idea compatibilista de la persona: se ha considerado que es compatible mantener la idea de nuestra voluntad soberana junto a la idea del determinismo irracional de la naturaleza. De esta manera, se ha mantenido que el ser humano es capaz de sobreponerse a las necesidades naturales gracias a su razón. La soberanía del ser humano es total: sobre su propia voluntad, y sobre las fuerzas de la naturaleza. Spinoza se aleja de esta visión compatibilista y deshace las divisiones entre naturaleza/ser humano, naturaleza/razón, naturaleza/voluntad. Para Spinoza, no existen estos dualismos, sino que entre estos términos se da una continuidad entre deseo y pensamiento, razón y naturaleza (Mack, 2010).

Spinoza redefine la agencia humana relocalizándola, recolocándola en un sistema que no le reserva ningún estatus especial a la humanidad, ningún lugar por

encima de la naturaleza. De esta manera, la filosofía de Spinoza propicia una devaluación de la preeminencia de la humanidad en el seno de la naturaleza, y nos invita a repensarnos en un contexto natural del que no formamos más que una minúscula parte.

Para Sharp, este cambio de perspectiva ayudaría a evitar los peligros políticos que Butler encuentra en el manejo del sujeto soberano. Violencias, jerarquías, humillaciones de otros seres humanos, vulneraciones de derechos son resultado de la asunción humana de su triunfo sobre lo meramente natural. Negar que haya algo de excepcional en el ser humano ayuda a aliviar el sufrimiento que se deriva de estas concepciones rígidas de supremacía. Postular la excepcionalidad del ser humano, situándolo por encima de lo meramente natural, sirve sobre todo para alimentar pasiones destructivas. Estas pasiones destructivas tienen tendencia a encontrar su hogar en esquemas dicotómicos jerarquizantes que hacen que grupos privilegiados orienten su odio hacia aquellos seres que consideran como inferiores: aquellos seres que se sitúan en el otro extremo, el extremo devaluado, de la dicotomía.

Según este esquema que separa la razón de la naturaleza para enaltecer el primer término, se tiende a alinear con la razón a las personas con privilegios sociales y a naturalizar a los miembros subalternos de lo humano. Así, podemos observar cómo mujeres y personas no blancas han sido consideradas como salvajes, como no racionales (Federici, 2011). De esta manera, se han amparado bajo este sistema odios políticos basados en la religión, el racismo y la misoginia.

Así, Spinoza, al romper con los dualismos, reevalúa el humanismo en términos filantrópicos: la humanidad será más respetuosa consigo misma y con el resto de la naturaleza si sale de esquemas binarios y acepta su pertenencia a un todo. Siendo esto así, la filosofía de Spinoza permitiría pensar en un "igualitarismo biocentrado" (Balza, 2014: 23) que no considerase al ser humano como su centro, sino a la vida. El antihumanismo de Spinoza responde a sus esfuerzos por renaturalizar nuestras perspectivas: una resituación de la humanidad en el seno de la naturaleza de la que forma parte. Al constatar esta necesidad, Spinoza hace ver que el humanismo tradicional tiene tendencias sobrenaturales: sitúa a la humanidad en un plano sobrenatural, por encima de lo natural. De esta manera, enfocar nuestras políticas feministas desde una perspectiva humanista tradicional tiene el peligro de convertirlas en entidades sobrenaturales, alejadas de la realidad de las vidas materiales de las personas que pretende emancipar.

4. REPENSANDO LO HUMANO DESDE EL POSTESTRUCTURALISMO

Desde la filosofía postestructuralista se han realizado análisis de las categorías

identitarias que han permitido poner en perspectiva crítica el marco teórico del sujeto soberano y plantear la posibilidad de pensar los sujetos de maneras diferentes. Michel Foucault, a través de su ontología del presente, mantiene constantemente en su filosofía una actitud crítica que le permite indagar los mecanismos de dominio operantes para poder comprender nuestro mundo y poder tener capacidad de modificar las relaciones de poder. Esta actitud crítica le ha llevado también a preocuparse por la conceptualización que del sujeto se ha realizado en la filosofía occidental.

En “El sujeto y el poder” (1988a), Foucault afirma que ha sido el sujeto y no el poder el tema de sus investigaciones durante veinte años. El sujeto se encuentra inmerso en relaciones de producción, significación y poder complejas; el poder es parte de nuestra experiencia como sujetos. Así, es importante realizar una economía de las relaciones de poder y estudiar estas redes de relaciones para entender cómo se conforman los sujetos.

Foucault toma de Nietzsche la noción de genealogía para indicar que lo que debemos buscar es el desenvolvimiento de los conceptos, su temporalidad, su historicidad (Foucault, 1988b). Foucault realiza así una ontología histórica: la historia del ser, incluido el ser humano. Foucault investiga la historia de lo que somos, de cómo nos hemos convertido en lo que somos, de cómo nos estamos convirtiendo en lo que somos. La idea de ser humano tiene su propia genealogía: es una idea que también ha tenido su historia, su temporalidad, por lo que no tenemos por qué creer que va a estar ahí para siempre.

Foucault considera que el sujeto humano es un “desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. (...) De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una “antropología”, entendida como una reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá cuando éste encuentre una forma nueva” (Foucault, 1972: 9).

El sujeto cartesiano, substancial, centro de la realidad y del pensamiento occidental, entra en crisis de forma abierta en el seno del pensamiento postestructuralista. Judith Butler también incidirá con sus análisis en tratar de desdibujar la naturalidad de las categorías identitarias de los sujetos. A través de su teoría de la performatividad pretende demostrar que ciertos rasgos de nuestras identidades que han sido pensados como naturales son en realidad producto de la interacción de mecanismos socioculturales, históricos y lingüísticos que han conformado dichos rasgos a través de la repetición y la exclusión. Llega a afirmar que el sexo es género (Butler, 2007: 39-40), dando a entender que ambos son

productos con una historia cultural y lingüística. Thomas Laqueur (1994) también realiza importantes esfuerzos para desnaturalizar la categoría de sexo, mostrando cómo su construcción se realiza con fines políticos a partir del siglo XVIII.

Estos esfuerzos desnaturalizadores tienen la intención de flexibilizar las normas que rigen lo humano y ampliar nuestra concepción sobre qué sujetos merecen ser reconocidos como humanos. Al mostrar que las categorías tradicionalmente comprendidas como naturales no son más que constructos culturales, se abre la posibilidad de que vuelvan a cambiar, de que se transformen de nuevo; incluso, cabe cierta posibilidad de reconstruirlas de otra manera diferente. Diana Fuss (1999) cree que al poner en evidencia este devenir histórico y cultural de los conceptos se desvela su contingencia y se contribuye a desnaturalizarlos, creando así la posibilidad de pensarlos de otra manera. Repensar las categorías que nos configuran a través de la desnaturalización trata de repensar la categoría de lo humano, de ampliarla de resquebrajarla para poder usar nuevos conceptos en las grietas que se abran. Así, vemos que la estrategia postestructuralista ha pasado principalmente por pensar lo humano más allá de la tradición a través de ejercicios de desnaturalización, pues “sólo desde una posición conscientemente desnaturalizada se ve cómo se crea la apariencia de naturalidad” (Butler, 2007: 222). Sin embargo, veremos cómo a principios del S. XXI se comienza a criticar esta estrategia por considerarla demasiado centrada en lo cultural y en lo lingüístico, y se propone una renaturalización de nuestras políticas feministas.

5. NUEVOS MATERIALISMOS: FEMINISMOS ANTIHUMANISTAS

Como vemos, la labor de mostrar los procesos culturales a través de los cuales se han naturalizado ciertas conductas o ciertos rasgos identitarios para normalizarlos ha sido ya ampliamente realizada desde el feminismo postestructuralista. Recientemente, desde los ‘nuevos materialismos’ o ‘neo-materialismos’, términos acuñados por Manuel DeLanda y Rosi Braidotti a finales de la década de los 90s (Van der Tuin, Dolphijn, 2010: 154), se han lanzado críticas a este tipo de feminismo, especialmente al pensamiento de Butler, por considerar que se ha hecho excesivo hincapié en el rol de la cultura y del lenguaje. Karen Barad y Elisabeth Grosz afirman que la teoría de Butler no toma en consideración el papel de la materia. Aunque Barad no da nombres, se puede inferir fácilmente que se está refiriendo a Butler cuando critica las ubicuas bromas con los significados el verbo “matter” (Barad, 2003: 801). Tal y como afirma Sarah Ahmed (2008: 33), se señala a Butler como ejemplo paradigmático de autora que reduce la materia a la cultura. Ahmed continúa sin embargo apuntando que es importante no olvidar que Butler sí que atiende a la cuestión de la materia, entendida como un proceso temporal de materialización.

A pesar de esto, Barad cree que Butler y otros feminismos postestructuralistas se olvidan de la materia y sólo ven la importancia del lenguaje. Así, se pregunta: “How did language come to be more trustworthy than matter?” (Barad, 2003: 801). Además, Grosz acusa a las teóricas culturales, políticas y sociales de olvidar la naturaleza, la ontología del cuerpo, y las condiciones que permiten que los cuerpos tengan identidad y agencia (Grosz, 2004: 2).

Por otra parte, Iris Van der Tuin y Rick Dolphijn consideran que el pensamiento postmoderno no consigue romper los dualismos porque hace excesivo hincapié en la cultura y se apoyan en Serres y Latour para afirmar que una idea opuesta a otra idea es siempre la misma idea. Al tratar de dar explicaciones culturales de los fenómenos humanos, están reafirmando, invertido, el esquema dicotómico entre lo natural y lo cultural (Van der Tuin, Dolphijn, 2010: 158).

Para salir de los binarismos en los que se ven atrapadas nuestras identidades no basta con mostrar los mecanismos culturales que se ponen en funcionamiento para configurarlas, sino que más bien hay que mostrar que la cultura y la naturaleza están tan imbricadas que no son realidades separables. Haraway, en este sentido, propone hablar de “naturecultures” (Haraway, 2003), y Grosz (1999a) trata de pensar la naturaleza y la cultura como las dos caras de una banda de Möbius, de manera que se puede deslizar de una a la otra, y no se sabe, ni se puede saber, cuándo acaba la una y comienza la otra.

Moirá Gatens considera que estos binarismos no sólo atrapan nuestras identidades sino que han conseguido también atrapar al propio feminismo. Existen dualismos en el feminismo, que enfrentan a feministas postestructuralistas y a pensadoras de la diferencia sexual, y que están aceptando el binarismo naturaleza/cultura, pues se prioriza la mente o el cuerpo, la naturaleza o la cultura según el tipo de teoría que se maneja. Gatens cree que de esta manera se mantiene un abismo en el seno del feminismo, y sostiene que, si se critican los binarismos que tradicionalmente han atravesado el pensamiento occidental, se deberían también abandonar los binarismos y las posiciones duales enfrentadas en las teorías feministas (Gatens, 2002: 143). Para salir de esta dicotomía que parece situar al feminismo en un impasse jerarquizante, el reto feminista contemporáneo sería, para autoras de los nuevos materialismos, el pasar de la desnaturalización del sexo y el género a una renaturalización en el sentido spinoziano (Balza, 2014: 24).

Elisabeth Grosz (2002) propone esta renaturalización de nuestras prácticas feministas. Frente al giro lingüístico propio de las filosofías postestructuralistas, considera que se hace necesario un giro spinoziano, un giro naturalista o renaturalizador. Este cambio de perspectiva hacia lo natural, desde una perspectiva spinoziana, tendría la virtud, para nuestra autora, de permitir escapar del excesivo antropocentrismo de nuestras políticas emancipatorias. La filosofía de Spinoza

permite trascender el sujeto humano desde su teoría monista. No hay nada más que lo material, por lo que no hay sujeto, sino solamente estados afectivos y fuerzas que se entrelazan (Deleuze, 2001, 156). El sujeto es un momento, una expresión momentánea de las infinitas posibilidades de la naturaleza. Centrar nuestra política en los sujetos supone aferrarse a ficciones petrificadas que no hacen justicia a la multiplicidad.

Grosz (1999b) es consciente de las razones por las cuales se huye de los discursos que hacen hincapié en lo natural desde el feminismo, pues éstos han tendido siempre a responder a dinámicas normalizantes que pretendían mantener el statu quo amparándose en una pretendida naturalidad de los afectos, sexualidades, sexos, cuerpos hegemónicos. Sin embargo, el concepto de naturaleza de Grosz rompe con la posibilidad de esta normalización, y en ningún caso la fomenta.

Cuando Grosz habla de lo natural, parte de una caracterización de la naturaleza que realiza a través de su interpretación de Darwin (Grosz, 1999b): la naturaleza es dinamismo irrefrenable, mutación incontenible, auto-diferenciación constante. La naturaleza, para Grosz, no es un objeto pasivo que espera a ser dominado por sujetos activos, sino que es una fuerza activa.

La naturaleza entendida como fuerza dinámica en continua transformación no puede proporcionar un modelo estable, pues es constante auto-diferenciación. Así, el giro renaturalizante de Grosz no puede ser usado como un modelo normalizador, y no puede caer en la lógica esencialista que ha pretendido encerrar los cuerpos disidentes en la naturaleza, entendida como lo salvaje contrapuesto a la razón.

La renaturalización de la humanidad en sentido spinoziano que propone Grosz, y que recoge Sharp, nos exige comenzar a ser conscientes de que el ser humano no es un ser excepcional dentro de la naturaleza; no es un ente que, por estar dotado de razón, se desvía del camino natural y salvaje al que están abocados el resto de animales no humanos. Esta renaturalización de nuestra concepción del ser humano pasa por aceptarnos como parte de un continuo entre lo humano y lo no humano. Ahora bien, ¿qué política surge de la renaturalización de la humanidad. En el sentido en el que contempla a la humanidad como parte de un todo, como parte de un continuo con lo no humano, amplía nuestros marcos de referencia política: el poder político y la agencia individual han de ser analizadas más allá de las relaciones sociales. No hay que descuidar las relaciones sociales, sino entenderlas cómo interseccionan con las condiciones materiales de los cuerpos.

La política que propone Grosz, a partir de la renaturalización, es una política que atiende no a las agencias personales, sino a fuerzas, afectos y deseos que interaccionan entre sí. Grosz se posiciona contra toda política que se base en buscar el reconocimiento por parte de otros sujetos, pues considera que esto es una actitud servil. Las políticas identitarias tratan de prestar atención a las necesidades de cada

persona de transformar y desarrollar su auto-representación y sus propios significados culturales. Son, así entendidas, políticas personales, pues engloban las luchas de las personas por representarse en el espacio público.

Grosz es crítica con estas políticas centradas en las necesidades de los sujetos, y propone en cambio una política que se base no en saber quiénes somos, sino qué deseamos. La política renaturalizada no piensa en la agencia de los sujetos, sino en cómo podemos ampliar nuestro poder y nuestra libertad en comunidad. Para Grosz, no hay que centrarse en la visibilidad y en la legitimación social presupuesta por políticas identitarias, sino que hemos de fomentar políticas impersonales e imperceptibles, ajenas a conceptualizaciones humanas. En este sentido, las tácticas políticas de Grosz luchan en contra del reconocimiento por parte de la sociedad, y por ello son parecidas a estrategias *queer* radicales que luchan contra la normalidad y contra la inclusión en la cultura dominante. Para Grosz, la incapacidad de la cultura dominante por representarnos no ha de inquietarnos, sino que puede ser liberador: por ello se ha de aprovechar el potencial emancipatorio de la invisibilidad.

Lo que está proponiendo aquí Grosz es un difícil ejercicio de replanteamiento de la manera en la que se suele hacer política. Nos cuesta imaginar una forma de política que no esté centrada en los sujetos, en sus necesidades, en sus demandas de reconocimiento, en su ansia por recuperar espacios públicos. Sin embargo, Grosz cree que el feminismo contemporáneo necesita nuevos lenguajes, nuevos imaginarios, nuevas problemáticas y nuevas maneras de pensarnos como seres interconectados y materiales. Por ello, nos insta a cambiar de marcos teóricos para imaginar mundos diferentes y novedosas maneras de hacer feminismo fuera de los marcos teóricos tradicionales (binarios) y fuera de las maneras en las que se ha hecho política (basadas en el reconocimiento) de los sujetos por parte de otros sujetos.

Siguiendo a Ahmed, podemos acceder a maneras de pensar diferentes si dejamos que nuestros marcos de comprensión se deformen, transmuten o incluso se quiebren: “Things usually happen when the objects of our theoretical work fall apart, when things get messy” (Ahmed, 2008, p. 35). Cuando perdemos nuestros marcos de referencia y nuestros planteamientos se desordenan, nos vemos en la necesidad de crear otros nuevos que pueden dar cabida a realidades cuya presencia era antes inimaginable.

Grosz utiliza la imagen del salto cuántico (Grosz, 1999a, p. 428; Van der Tuin, 2011, p. 276) para presentar esta ruptura y creación de marcos teóricos que nos aleje de viejas formas de representación y nos abra a horizontes desconocidos. Este salto cuántico es un salto conceptual, un ejercicio de imaginación política para explorar las posibilidades de nuestra potencia y de llevar a cabo cambios sociales. Este salto cuántico filosófico nos permite imaginar nuevos sujetos que sean capaces de nuevas maneras de hacer ética y política en contextos diferentes, e incluso cambiantes.

Grosz nos sugiere abandonar los marcos de referencia estables en los que nos manejamos políticamente, y aventurarnos hacia lo desconocido, atrevernos a imaginar nuevos sujetos que sean capaces de construir nuevos mundos. Así, la idea de Grosz puede llevarnos a rediseñar la fórmula kantiana que se pregunta '¿Cómo es el ser humano, qué debe hacer el ser humano?' y, en cambio, osa cuestionar: '¿Cómo podría ser el ser humano, qué podríamos hacer entonces?'. Es ésta una invitación sugerente, que nos insta a revisar las categorías políticas tradicionales de una manera radical, y a reimaginarlas para que puedan dar cabida a nuevos sujetos, y puedan ser propiciadores de la aparición de nuevas comunidades y nuevas formas de convivencia.

Como ya hemos señalado anteriormente, la nueva forma de replantear lo humano que proponen estos feminismos materialistas pasa por el antihumanismo y la renaturalización spinozianas: el ser humano ha de dejar de pensarse como el centro del universo y ha de resituarse en el contexto natural y material del que forma parte. El reto que lanza este tipo de feminismo es el de pensar una teoría no humanista de los deseos y los afectos, un feminismo no humanista y no antropocentrista; un feminismo impersonalista que no olvide que lo personal es político, pero que evidencia que lo impersonal también lo es (Sharp, 2009; Balza, 2014: 24).

BIBLIOGRAFÍA

- AHMED, Sarah (2008). "Imaginary Prohibitions. Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the 'New Materialism'". *European Journal of Women's Studies*. Vol. 15, Iss. 1, pp. 23-39.
- BALZA, Isabel (2014). "Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 63, pp. 13-26.
- BARAD, Karen (2003). "Posthuman Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter". *Signs*, 28 (3), pp. 801-831.
- BRAIDOTTI, Rosi (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.
- BUTLER, Judith (2009). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Madrid: Paidós.
- CRENSHAW, Kimberle (1989). "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics" en *University of Chicago Legal Forum*, nº 14, pp. 538-54
- DELEUZE, Gilles (2001). *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.

- DERRIDA, Jacques (2001). *¡Palabra!* Madrid: Trotta.
- FEDERICI, Silvia (2011). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- FOUCAULT, Michel (1972). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- – (1988a). “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, 50 (3), pp. 3-20.
- – (1988b). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.
- FUSS, Diana (1999). “Dentro/Fuera” en CARBONELL, Neus y TORRAS, Meri (eds.), *Feminismos literarios*. Madrid: Arco Libros.
- GALCERÁN, Montserrat (2009). *Deseo (y) libertad. Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva*. Madrid: Traficantes de sueños.
- GATENS, Moira (2002). “El poder, los cuerpos y la diferencia”, en BARRET, Michèle y PHILLIPS, Anne (eds.). *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*. México: Paidós, pp. 133-150.
- GROSZ, Elisabeth (1999a). *Volatile Bodies: Toward A Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- – (1999b). “Darwin and Feminism: Preliminary Investigations for a Possible Alliance”. *Australian Feminist Studies*, 14 (29): 31-45.
- – (2002) “A Politics of Imperceptibility: A response to ‘Anti-Racism, Multiculturalism, and an Ethics of Identification’” en *Philosophy & Social Criticism*, vol. 21, nº 4, pp. 463-472.
- – (2004). *The Nick of Time: Politics, Evolution and the Untimely*. Durham: Duke University Press.
- HARAWAY, Donna (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- LAQUEUR, Thomas (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Ediciones Cátedra-Universitat de València, Instituto de la Mujer.
- NIETZSCHE, Friedrich (2003). *La genealogía de la moral*. Madrid: Tecnos.
- MACK, Michael (2010). *Spinoza and the Specters of Modernity: the Hidden Enlightenment of Diversity from Spinoza to Freud*. Nueva York: Continuum.
- SHARP, Hasana (2011). *Spinoza and the Politics of Renaturalization*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press.
- – (2009). “The Impersonal is Political: Spinoza and a Feminist Politics of Imperceptibility”. *Hypatia*, 24 (4): 84-103.

VAN DER TUIN, Iris y DOLPHIJN, Rick (2010). "The Transversality of New Materialism". *Women: A Cultural Review*, 21 (2), pp. 153-171.

VAN DER TUIN, Iris (2011) "New feminist materialisms". *Women's Studies International Forum*, 34, pp. 271-277.