



Judith Butler

**cueros
que
importantan**

Sobre los límites discursivos
del «sexo»

PAIDÓS

JUDITH BUTLER

CUERPOS QUE IMPORTAN

Sobre los límites materiales
y discursivos del «sexo»

PAIDÓS Biblioteca Judith Butler

Título original: *Bodies that matter, On the Discursive Limits of "Sex"*, de Judith Butler
Publicado originalmente en inglés por Routledge, Nueva York, 1993

1.^a edición, septiembre de 2022

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© 1993, Routledge, Nueva York
© de la edición en español, 2002, 2018 EDITORIAL PAIDÓS S.A.I.C.F.
© de la traducción, 2002, 2018 EDITORIAL PAIDÓS S.A.I.C.F.
Traducción de Alcira Bixio

© de esta edición,
Editorial Planeta, S. A., 2022
Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.
Avda. Diagonal, 662-664
08034 Barcelona, España
www.paidos.com
www.planetadelibros.com

ISBN 978-84-493-3977-6
Maquetación: Realización Planeta
Depósito legal: B. 11.377-2022
Impresión y encuadernación en Limpergraf, S. L.

Impreso en España – *Printed in Spain*



SUMARIO

Prefacio	7
Introducción	13

PRIMERA PARTE

1. Los cuerpos que importan.	47
2. El falo lesbiano y el imaginario morfológico.	87
3. Identificación fantasmática y asunción del sexo.	135
4. El género en llamas: cuestiones de apropiación y subversión	171

SEGUNDA PARTE

5. «Cruce peligroso»: los nombres masculinos de Willa Cather	201
6. Hacerse pasar por lo que uno no es: el desafío psicoanalítico de Nella Larsen	235
7. Discutir con lo real	263
8. Acerca del término <i>queer</i>	311

Agradecimientos.	339
Notas.	341
Índice onomástico	395

Los cuerpos que importan

Si lo he entendido bien, la deconstrucción no es exponer un error y, desde luego, no es exponer un error que habrían cometido otros. En la deconstrucción, la crítica más seria es la crítica de algo extremadamente útil, algo sin lo cual no podemos hacer nada.

GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, «In a Word»,
entrevista con Ellen Rooney

[E]s necesario «reabrir» las figuras del discurso filosófico [...]. Una manera de hacerlo es examinando las condiciones de posibilidad de la sistematicidad: lo que la coherencia del enunciado discursivo oculta de sus condiciones de producción, con independencia de lo que diga en el discurso. Por ejemplo, la «materia» de la que se alimenta el sujeto hablante para producirse, para reproducirse; la escenografía que hace posible la representación tal como es definida en filosofía, esto es, la arquitectura de su teatro, su encuadre del espacio y el tiempo, su organización geométrica, sus elementos accesorios, sus actores, las posiciones respectivas de estos, sus diá-

logos e incluso sus relaciones trágicas, sin olvidar el espejo, casi siempre oculto, que permite al logos, al sujeto, repetirse, reflejarse a sí mismo. Todos estos son elementos que intervienen en la escena y que, en tanto no se los interprete, aseguran su coherencia. Por lo tanto, tienen que volver a ser representados, en cada figura del discurso, desligados del valor de «presencia». En la obra de cada filósofo, empezando por aquellos que han determinado una época en la historia de la filosofía, es preciso señalar cómo se quiebra la contigüidad material (*il faut repérer comment s'opère la coupure d'avec la contigüité matérielle*), cómo se mantiene unido el sistema, cómo funciona la economía especular.

LUCE IRIGARAY, «Entrevista: poder del discurso,
subordinación de lo femenino»,
en *Ese sexo que no es uno*

En los últimos años, en algunos sectores de la teoría feminista se ha planteado la necesidad de recuperar el cuerpo de lo que suele caracterizarse como el idealismo lingüístico del posestructuralismo. Desde otro punto de vista, el filósofo Gianni Vattimo ha sostenido que el posestructuralismo, entendido como juego textual, marca la disolución de la *materia* como categoría contemporánea. Y alega que esta materia perdida es lo que debe ser reformulado hoy en día para que el posestructuralismo dé paso a un proyecto de mayor valor ético y político.¹ Los términos de este debate son complejos e inestables, pues no resulta nada fácil saber qué designa el término «posestructuralismo» ni qué se encuentra bajo el signo del «cuerpo». Sin embargo, para algunas feministas y algunos teóricos críticos, estos dos significantes son más bien antagónicos. Se suelen oír advertencias como la siguiente: si todo es discurso, ¿qué pasa con el cuerpo? Si todo es un texto, ¿qué hay de la violencia y del daño corporal? Para el posestructuralismo, ¿queda *alguna materia que importe?*

Creo que muchos han pensado que, para que el feminismo pueda desarrollarse como práctica crítica, tiene que basarse en la especificidad sexuada del cuerpo femenino. Aunque la categoría de sexo se reinscriba siempre como género, el sexo debe seguir siendo planteado como un punto de partida irreductible para las diversas construcciones culturales que ha llegado a albergar. Y este supuesto del carácter material irreductible del sexo es lo que, para algunos, ha servido de base y fundamento a las epistemologías y éticas feministas, así como a los análisis de género de diversa índole. A fin de desplazar los términos de semejante debate, quisiera plantear la pregunta de cómo y por qué la «materialidad» ha llegado a ser un signo de irreductibilidad, es decir: ¿cómo llegó a entenderse la materialidad del sexo como aquello que solo responde a construcciones culturales y, por lo tanto, no puede ser ella una construcción? ¿Cuál es el estatuto de tal exclusión? ¿Es la materialidad un sitio o una superficie que ha sido excluida del proceso de construcción, aquel sobre el cual y a través del cual se desarrollaría la construcción? ¿Es esta una exclusión constitutiva, habilitante, sin la cual no puede operar la construcción? ¿Qué ocupa el sitio de la materialidad no construida? ¿Y qué clases de construcciones quedan forcluidas por el hecho de representar ese sitio como un lugar exterior o que está por debajo de toda construcción?

En las páginas siguientes, no voy a presentar una teoría de la construcción cultural, sino más bien un análisis de la escenografía y la topografía de la construcción. Esta escenografía está organizada por y como una matriz de poder que no puede ser articulada mientras se entienda la construcción y la materialidad como dos nociones necesariamente opuestas.

Antes he mencionado la materialidad, pero también podríamos examinar otras premisas fundacionales que actúan como «irreducibles» políticos. En vez de enumerar las dificultades teóricas que se nos presentan al suponer que la noción del sujeto es una premisa fundacional, o de establecer una distinción permanente entre sexo

y género, me gustaría plantear la pregunta de si hay que recurrir a la materia y a la materialidad del sexo para poder establecer esa especificidad irreductible que, al parecer, sirve de fundamento a la práctica feminista. Aquí la cuestión no estriba en si debe hacerse o no referencia a la materia, del mismo modo que nunca se ha planteado si debe hablarse o no de «mujeres». Pase lo que se pase, estos discursos encuentran su lugar y, por razones feministas, es necesario que se desarrollen. La categoría de «mujeres» no se vuelve inútil merced a la deconstrucción de que es objeto, sino que se trata de una categoría cuyos usos ya no se reifican como «referentes» y que, además, puede ser abierta o, mejor dicho, llega a adquirir significados que ninguna de nosotras puede anticipar. Seguramente, debe ser posible usar el término, emplearlo tácticamente aunque una sea, por así decirlo, usada y posicionada por él; pero también puede ser sometido a una crítica que cuestione las operaciones excluyentes y las diferenciadas relaciones de poder que construyen y delimitan las invocaciones feministas del término «mujeres». Es decir, parafraseando la cita de Spivak que aparece al comienzo del capítulo, sería la crítica de algo útil, la crítica de algo sin lo cual no podemos hacer nada. En realidad, yo diría que es una crítica sin la cual el feminismo pierde su potencial democratizador al negarse a abordar —evaluar y transformarse por— las exclusiones que lo animan.

Algo semejante ocurre con el concepto de materialidad, que también podría ser algo «sin lo cual no podemos hacer nada». ¿Qué significa recurrir a la materialidad si desde el comienzo queda claro que la materia tiene una historia (en realidad, más de una), y que la historia de la materia está en parte determinada por la negociación de la diferencia sexual? Podemos intentar volver al concepto de materia como algo anterior al discurso para fundamentar nuestras afirmaciones sobre la diferencia sexual, pero al final veríamos que la materia está completamente sedimentada en los discursos sobre el sexo y la sexualidad, que prefiguran y restringen los usos que pueden dársele al término. Asimismo, pode-

mos recurrir a la materia para fundamentar o verificar una serie de ataques y violaciones, pero esto solo nos haría descubrir que *la materia misma está fundada sobre una serie de violaciones*, que sin querer se repiten en las invocaciones contemporáneas de dicho concepto.

De hecho, si puede mostrarse que la historia de la constitución de esta materialidad «irreductible» se encuentra gobernada por una matriz de género problemática, la práctica discursiva por la que se hace irreductible la materia confiere su ser a la propia matriz de género y, al mismo tiempo, la fija en su lugar. Y si se juzga que el efecto constitutivo de esa matriz es el fundamento indiscutible de la vida corporal, entonces parece que la genealogía de esa matriz queda completamente excluida del examen crítico. A la afirmación de que el posestructuralismo reduce toda materialidad a materia lingüística, hay que combatirla con un argumento que demuestre que deconstruir la materia no implica negar o desechar la utilidad del término. Y a quienes sostienen que la materialidad irreductible del cuerpo es una condición previa y necesaria para la práctica feminista, yo les diría que esa materialidad tan valorada podría ser constituida a través de una exclusión y una degradación de lo femenino que, para el feminismo, son profundamente problemáticas.

Llegados a este punto, hay que afirmar también que la teoría no está en modo alguno obligada a elegir entre la *presuposición* de la materialidad y la *negación* de dicha premisa. Mi intención es, precisamente, no hacer ninguna de las dos cosas. Cuestionar un supuesto no implica dejarlo de lado; más bien se trata de liberarlo de su encierro metafísico para poder comprender qué intereses garantiza ese emplazamiento metafísico y permitir, en consecuencia, que el término de la «materialidad» ocupe otros espacios y sirva a objetivos políticos muy diferentes. Problematizar la materia de los cuerpos puede provocar la pérdida de algunas de nuestras certezas epistemológicas, pero esto no es ni mucho menos una forma de nihilismo político. Al contrario, esa pérdida bien

puede indicar un cambio significativo y prometedor en el pensamiento político. Esta desestabilización de la materia puede entenderse como una manera de abrir nuevas posibilidades, de hacer que los cuerpos importen de otro modo.

El cuerpo postulado como anterior al signo es siempre *postulado* o *definido* como algo *previo*. Esta definición produce como *efecto* el cuerpo que ella misma, sin embargo y simultáneamente, pretende descubrir como aquello que *precede* a su propia acción. Si el cuerpo definido como anterior a la significación es un efecto de la propia significación, no se puede sostener el carácter mimético y representacional que se atribuye al lenguaje (la idea según la cual los signos seguirían a los cuerpos y son su reflejo necesario). Por el contrario, el lenguaje es productivo, constitutivo y hasta podríamos decir *performativo*, por cuanto este acto significativo delimita y circunscribe el cuerpo del que luego se afirma que es anterior a toda significación.²

Esto no equivale a decir que la materialidad de los cuerpos es sencilla y únicamente un efecto lingüístico que puede reducirse a un conjunto de significantes. Esta idea estaría pasando por alto la materialidad del propio significante. Además, un enfoque de este tipo no llega a comprender que la materialidad también es aquello que está unido a la significación desde el principio. Reflexionar sobre la indisolubilidad de la materialidad y la significación no es nada fácil, pues, a fin de cuentas, postular mediante el lenguaje una materialidad exterior a lo lingüístico no es sino una postulación de esa misma materialidad, y la materialidad así planteada conservará esa postulación como su condición constitutiva. Derrida zanja la cuestión de la alteridad radical de la materia con la siguiente observación: «Ni siquiera estoy seguro de que pueda haber un “concepto” de un exterior absoluto».³ Al tener un concepto de materia, se pierde la exterioridad que el concepto supuestamente establece. ¿Puede el lenguaje referirse simplemente a la materialidad? ¿O el lenguaje es también la condición misma para que pueda aparecer la materialidad?

Si la materia deja de ser tal en el momento en que se convierte en concepto, y si el concepto de exterioridad de la materia con respecto al lenguaje no puede ser nunca algo absoluto, ¿cuál es la condición de este «exterior»? ¿El discurso filosófico produce el exterior a fin de crear la apariencia de su propia sistematicidad exhaustiva y coherente? ¿Qué se deja fuera de la esfera filosófica para poder conservar y asegurar las fronteras de la filosofía? ¿Y cómo podría retornar lo repudiado?

CUESTIONES DE FEMINEIDAD

La asociación clásica entre femineidad y materialidad se encuentra ya en una serie de etimologías que vinculan la materia con los términos *mater* y *matriz* (útero) y, por lo tanto, con la problemática de la reproducción. El concepto clásico de la materia como lugar de *generación* o de *origen* se vuelve particularmente significativo cuando el análisis de lo que es y lo que significa un objeto requiere necesariamente el principio de su generación. Cuando no se la asocia explícitamente con la reproducción, la materia se plantea en términos generales como un principio de generación y de causalidad. En griego, *hyle* es la madera o leño a partir del cual se realizan diversas construcciones culturales, pero también un principio de origen, de desarrollo y de teleología, que es a la vez causal y explicativo. Este vínculo entre la materia, el origen y la significación es reflejo de la relación indisoluble entre las nociones griegas de la materialidad y la significación. Lo que importa en un objeto es su materia.⁴

Ni en latín ni en griego, la materia (*materia e hyle*) es una mera positividad o un simple referente en bruto; tampoco es una superficie o una pizarra en blanco a la espera de una significación externa. Siempre es algo, en cierto sentido, temporalizado. Esto también es así en el caso de Marx, cuando entiende que la «materia» es un principio de *transformación* que supone e induce un

futuro.⁵ La matriz es un principio originador y formativo que inaugura y sustenta el desarrollo de algún organismo o de algún objeto. Por ese motivo, para Aristóteles, «la materia es potencia [*dynamis*], la realización de la forma».⁶ En cuanto a la reproducción, se dice que la mujer aporta la materia y el hombre la forma.⁷ La *hyle* griega es la madera que ya fue cortada del árbol, instrumentalizada e instrumentalizable; es, pues, ya un objeto, disponible para su uso. En latín, el término *materia* designa la sustancia a partir de la cual se hacen las cosas, no solo la madera para construir casas y barcos, sino todo aquello que sirve para nutrir a los niños: los nutrientes que hacen las veces de extensiones del cuerpo de la madre. En la medida en que la materia se presenta como poseedora de cierta capacidad para originar y componer aquello a lo cual le suministra también el principio de inteligibilidad, queda claramente definida por un cierto poder de creación y por una racionalidad desprovista en buena medida de las acepciones empíricas más modernas del término. Hablar en estos contextos clásicos de «cuerpos sustanciales» (*bodies that matter*), de cuerpos que son a la vez materiales e importantes, no es un ocioso juego de palabras, porque ser material significa materializar y el principio de esa materialización es precisamente lo que «importa» (*matters*) de ese cuerpo, su inteligibilidad misma. En este sentido, conocer la significación de algo es saber cómo y por qué ese algo importa, pues aquí «importar» (*to matter*) significa a la vez «materializar» y «significar».

Como es natural, ninguna feminista alentaría un mero retorno a las teleologías naturales de Aristóteles para poder reconcebir la existencia material de los cuerpos. Sin embargo, me gustaría revisar la distinción que hace Aristóteles entre cuerpo y alma y hacer luego una breve comparación entre Aristóteles y Foucault a fin de plantear una posible reutilización de la terminología aristotélica en nuestros días. Al final de esta comparación, ofreceré una crítica moderada de Foucault, que luego nos llevará a una discusión más extensa sobre la deconstrucción de la materialidad del *Timeo*

de Platón propuesta por Irigaray. Espero dejar claro, en este segundo análisis, hasta qué punto hay una matriz de género que opera sobre la constitución de la materialidad (aunque también esté obviamente presente en Aristóteles) y por qué las feministas no deben ocuparse de la materialidad como concepto irreductible, sino más bien hacer una genealogía crítica de su formulación.

ARISTÓTELES Y FOUCAULT

Para Aristóteles, el alma designa la realización de la materia, entendida esta como algo en pura potencia y no realizado. Por lo tanto, en *Del alma*, sostiene que el alma «es la primera categoría de realización de un cuerpo naturalmente organizado». Y continúa diciendo: «De ahí que no quepa preguntarse si el cuerpo y el alma son una única realidad; igual que no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la forma que le da el sello y, en general, acerca de la materia (*byle*) de cada cosa y aquello de lo que es materia (*byle*)». ⁸ En el texto griego, no hay ninguna referencia a los «sellos», sino que la frase «la forma que le da el sello» queda resumida en el vocablo *schema*. El *schema* indica la forma, el molde, la figura, la apariencia, el exterior, el gesto, la figura de un silogismo y la forma gramatical. Si la materia nunca se presenta sin su *schema*, quiere decir que solo aparece con cierta forma gramatical y que el principio que la hace reconocible, su gesto o su apariencia habitual, es indisoluble de lo que constituye su materia.

En Aristóteles no encontramos ninguna distinción reconocible por los sentidos entre materialidad e inteligibilidad; y, sin embargo, por otras razones, Aristóteles no nos presenta el tipo de «cuerpo» que el feminismo procura recuperar. Instalar el principio de inteligibilidad en el desarrollo mismo de un cuerpo es precisamente la estrategia de una teleología natural que explica el desarrollo de la mujer apelando a razones biológicas. Sobre esta base se ha sostenido la idea de que las mujeres deben cumplir

ciertas funciones sociales o, incluso, que deberían limitarse a su papel reproductor.

Podríamos trazar la historia de la noción aristotélica de *schema* atendiendo a los principios culturalmente variables de formatividad e inteligibilidad. Si se comprende el *schema* de los cuerpos como una conjunción históricamente contingente de poder y de discurso, se llega a algo semejante a lo que Foucault describe en *Vigilar y castigar* como la «materialización» del cuerpo del prisionero. Este proceso de materialización se encuentra también en el último capítulo del primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, cuando Foucault incide en la necesidad de hacer una «historia de los cuerpos» que examine «la manera en que quedaron investidos de lo más material, lo más vital que hay en ellos».⁹

A veces parece que, para Foucault, el cuerpo tiene una materialidad que es ontológicamente distinta de las relaciones de poder que hacen de este cuerpo un lugar de investidura. Sin embargo, en *Vigilar y castigar*, nos ofrece una configuración diferente de la relación entre materialidad e investidura. Allí el alma aparece como un instrumento de poder a través del cual se cultiva y se forma el cuerpo. En cierto sentido, actúa como un *schema* cargado de poder que produce y realiza el cuerpo mismo.

Podemos entender las referencias al «alma» de Foucault como una reelaboración implícita de la formulación aristotélica. En *Vigilar y castigar*, Foucault define el «alma» como un ideal normativo y normalizador, de acuerdo con el cual se forma, modela, cultiva e inviste el cuerpo; es un ideal imaginario determinado históricamente (*idéal spéculatif*) que regula la materialización del cuerpo. Al considerar la teoría de la reforma del sistema penitenciario, Foucault escribe: «El hombre del que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento (*assujettissement*) mucho más profundo que él mismo. Un “alma” lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo».¹⁰

Este sometimiento, este *assujettissement*, no es solo una subordinación; también es una afirmación y una forma de mantener al sujeto, un modo de colocarlo en un lugar, de sujetarlo. El «alma da existencia [al prisionero]» y, de un modo bastante similar al planteado por Aristóteles, el alma es descrita por Foucault como un instrumento de poder que forma y modela el cuerpo, que lo sella y, al hacerlo, le da el ser. Aquí deberíamos escribir el término «ser» entre comillas porque el peso ontológico nunca se supone, sino que siempre se otorga. Para Foucault, esta adjudicación solo puede darse mediante una operación de poder. Esta operación produce los sujetos que somete; es decir, que los subordina a través de las relaciones preceptivas de poder que actúan como su principio formador. Pero el poder es aquello que forma, mantiene, sostiene y, a la vez, regula los cuerpos, de modo que, estrictamente hablando, el poder no es un sujeto que actúe sobre los cuerpos como sobre sus distintos objetos. La gramática que nos obliga a hablar de este modo nos impone una metafísica de las relaciones externas, en la cual el poder actúa sobre los cuerpos, pero no se considera que sea la fuerza que los forma. Esta visión del poder como una relación externa es justamente la que Foucault pone en tela de juicio.

Para Foucault, el poder actúa en la *constitución* de la propia materialidad del sujeto, en el principio que forma y, al tiempo, regula al «sujeto» de subjetivación. Foucault se refiere no solo a la materialidad del cuerpo del prisionero, sino también a la materialidad del cuerpo de la prisión. La materialidad de la prisión, escribe Foucault, se establece en la medida en que [*dans la mesure où*] es un vector y un instrumento de poder.¹¹ La prisión, por lo tanto, se *materializa* en la medida en que *está investida de poder*, o, para ser exactos en el plano gramatical, no hay ninguna prisión anterior a su materialización. Dicha materialización se establece al mismo tiempo que tiene lugar la investidura con relaciones de poder; la materialidad es, pues, el efecto y el indicador de dicha investidura. Por otra parte, la prisión solo llega a aparecer en el

campo de las relaciones de poder y, más específicamente, solo cobra existencia en la medida en que se cargue o sature de relaciones de poder, en que esa saturación sea constitutiva de su propio ser. Aquí el cuerpo no es una materialidad independiente investida con unas relaciones de poder exteriores a él, sino que es aquello por lo que son coextensivas la materialización y la investidura.

La «materialidad» designa un efecto del poder o, mejor dicho, *es* el poder en su efecto formador o constitutivo. En la medida en que el poder llegue a constituir el terreno de su objeto, un campo de inteligibilidad, una especie de dominio ontológico que se da por descontado, los efectos de su materialidad serán considerados como datos materiales o como hechos sustanciales. Esta positividad material aparece como algo *fuera* del discurso y el poder; sería su referente indiscutible, su significado trascendental. Pero, cuando se presenta tal positividad, es justo cuando más se disimula y más insidiosamente efectivo resulta el régimen del poder y el discurso. Cuando este efecto de la materia se toma como un punto de partida epistemológico, como una condición *sine qua non* de cierta argumentación política, estamos ante un fundacionalismo epistemológico que, al aceptar dicho efecto como un dato básico, entierra y enmascara las relaciones de poder por las que se constituye la materialidad.¹²

Dado que Foucault describe el proceso de materialización como una investidura del discurso y del poder, lo que hace es concentrarse en la dimensión productiva y formativa del poder. Pero nosotros debemos preguntarnos qué es lo que limita el campo de lo materializable y si hay *modalidades* de materialización, como sugiere Aristóteles, y Althusser se apresura a citar.¹³ ¿En qué medida está regida la materialización por principios de inteligibilidad que requieren e instituyen un terreno de *ininteligibilidad* radical que se resiste del todo a la materialización o que permanece radicalmente desmaterializado? El esfuerzo hecho por Foucault para trabajar conjuntamente las nociones de discurso y materialidad ¿no resulta ineficaz para explicar lo que queda *excluido*

de las economías de la inteligibilidad discursiva, pero también aquello que *tiene que ser excluido* para que tales economías funcionen como un sistema autosostenido?

Esta es la pregunta que plantea implícitamente el análisis de Irigaray sobre la distinción entre forma y materia propuesta por Platón. La versión más conocida de su argumentación es la del ensayo «La *hystera* de Platón», aparecido en *Espéculo de la otra mujer*, pero contamos con otra, particularmente mordaz, en un artículo menos conocido que lleva el título de «Una madre de hielo», publicado igualmente en *Espéculo*.

Irigaray no trata de superar la oposición entre forma y materia ni la distinción entre el cuerpo y el alma o entre la materia y la significación. Antes bien, procura mostrar que esas oposiciones binarias se han llegado a formular en virtud de la exclusión de un campo de posibilidades perturbadoras. Su tesis teórica es que, aunque estén conciliadas, estas oposiciones binarias forman parte de una economía falogocéntrica que produce lo «femenino» como su exterior constitutivo. La intervención de Irigaray en la historia de la distinción forma-materia consiste en destacar que la «materia» es el sitio al que se relega lo femenino que ha quedado excluido de las dualidades filosóficas. Dado que ciertas nociones fantasmáticas de lo femenino han estado tradicionalmente asociadas a la materialidad, estos no son más que efectos especulares que confirman un proyecto falogocéntrico de autogénesis. Y cuando aquellas figuras femeninas especulares (y espectrales) son consideradas como lo femenino, ello queda, según Irigaray, completamente eliminado por su propia representación. La economía que pretende incluir lo femenino como término subordinado de una oposición binaria entre lo masculino y lo femenino excluye en realidad a este último, produce lo femenino como aquello que debe ser excluido para que esa economía pueda operar. En las páginas siguientes consideraré, primero, la manera en que Irigaray aborda especulativamente los textos filosóficos y, luego, me centraré en la provocativa y vigorosa lectura que hace del análisis que aparece

en el *Timeo* de Platón sobre el receptáculo. En la última sección de este capítulo ofreceré mi lectura provocativa y vigorosa del mismo pasaje.

IRIGARAY Y PLATÓN

La amplitud y especulación de las afirmaciones de Irigaray siempre me han puesto un poco nerviosa y he de confesar que, aunque no puedo imaginar a ninguna feminista que haya leído y releído la historia de la filosofía con tanta atención como ella,¹⁴ creo que sus formulaciones tienden a imitar la grandilocuencia de los errores filosóficos que ella misma señala. Esta imitación es, por supuesto, táctica y su reformulación de los errores filosóficos nos obliga a aprender a interpretarla atendiendo a la diferencia que establece su lectura. ¿Resuena en ella la voz de su padre filósofo o es ella quien ocupa esa voz, quien se insinúa en la voz del padre? Si Irigaray está «en» esa voz por una u otra razón, ¿está también simultáneamente «fuera» de ella? ¿Cómo no entender el hecho de estar «entre» estas dos posibilidades como un «entre dos» espacializado que deja intacta la oposición binaria falogocéntrica?¹⁵ ¿Cómo resuena la diferencia con el padre filósofo en la imitación que parece reproducir tan fielmente la estrategia de Platón? Este no es, en modo alguno, un espacio entre el lenguaje del padre y el suyo, sino únicamente un *movimiento* de ruptura que socava toda pretensión topográfica.¹⁶ Al ponerse en el lugar de su padre filósofo, Irigaray no trata de asumirlo, sino que muestra que ese lugar *puede ser ocupado* y plantea la cuestión del coste y el proceso de esa asunción.¹⁷ ¿Dónde y cómo se establece el distanciamiento crítico frente a esa filiación que se ha producido en el curso de la recuperación de los términos platónicos? Si no se trata de una «lectura» fiel o apropiada de Platón, quizá sí sea una especie de lectura exagerada que imita y pone en evidencia los excesos especulativos de este. Me disculpo de antemano por re-

producir aquí semejantes excesos y, aunque no estoy del todo convencida de que deba presentar mis disculpas por ello, la verdad es que, cuando un daño ha permanecido durante mucho tiempo callado, hay momentos en que es necesario reproducirlo de manera hiperbólica.

Cuando Irigaray emprende la tarea de releer la historia de la filosofía, se pregunta cómo se fijaron sus fronteras: ¿qué debía excluirse de la filosofía para que la filosofía misma pudiera desarrollarse y cómo se logra que lo excluido constituya en sentido negativo una empresa filosófica que se supone fundada y constituida por ella misma? Irigaray aísla, pues, lo femenino como objeto de esa exclusión constitutiva, con lo cual se ve obligada a buscar la manera de hallar en el texto filosófico aquello que justamente este se niega a incluir. No es tarea fácil, porque ¿cómo puede uno leer en un texto aquello que *no aparece* en los propios términos del texto y que, sin embargo, constituye la condición ilegible de su propia legibilidad? O, más precisamente, ¿cómo podemos leer en un texto el movimiento de esa desaparición mediante la cual se constituye lo «interior» y lo «exterior» del texto?

Aunque, tradicionalmente, las filósofas feministas han procurado mostrar cómo se representa el cuerpo como femenino o cómo se asocia a las mujeres con la materialidad (ya sea inerte, siempre ya muerta, o fecunda, inmortal y procreadora), mientras que a los hombres se los vincula con el principio del dominio racional,¹⁸ Luce Irigaray sostiene que, en realidad, lo femenino es precisamente lo excluido de esa dualidad. Así pues, cuando en esta economía se representa a las mujeres se las sitúa precisamente en el lugar de su supresión. Irigaray apunta asimismo que, cuando en filosofía se describe la materia, se presenta como una sustitución y un desplazamiento de lo femenino. No se puede interpretar la relación de la filosofía con lo femenino por medio de las figuras que ella misma proporciona. Lo que hay que hacer, dice Irigaray, es considerar lo femenino como la condición indecible de la figuración, como aquello que, en realidad, *nunca* pue-

de ser representado en los términos de la filosofía propiamente dicha, pero cuya exclusión es la condición de posibilidad de la filosofía.

No sorprende, pues, que para Irigaray lo femenino aparezca solo en forma de catacresis, esto es, en aquellas figuras que funcionan de manera inapropiada, que realizan una transferencia inapropiada de sentido utilizando un nombre adecuado para describir lo que no se corresponde exactamente con él, que retornan para perturbar e incorporar el propio lenguaje del que fue excluido lo femenino. En cierto modo, esto explica la práctica de citación radical de Irigaray, su usurpación catacrítica de lo «apropiado» para propósitos completamente «inapropiados».¹⁹ Porque Irigaray imita la filosofía, como también hace con el psicoanálisis, y en esa imitación adopta un lenguaje que no puede pertenecerle, simplemente para cuestionar las reglas excluyentes del derecho de propiedad masculino que dominan el uso de ese discurso. Esta oposición a la propiedad y a lo apropiado es justo la opción que se le abre a lo femenino cuando es constituido como una impropiedad excluida, como lo impropio, lo incorrecto, lo que carece de propiedad. En *Amante Marine*, su obra sobre Nietzsche, Irigaray afirma que la «mujer ni es ni tiene una esencia» y que esto es así precisamente porque la «mujer» es lo que ha sido excluido del discurso de la metafísica.²⁰ Si ella adopta una denominación apropiada, incluso la denominación apropiada de «mujer», en singular, esto no es más que una especie de pantomima radical que trata de arrancarle al término sus supuestos ontológicos. Jane Gallop expone todo esto de una manera brillante en su lectura de los dos labios como sinécdoque y, a la vez, como catacresis; una lectura que interpreta el esencialismo biológico de Irigaray como una estrategia retórica. Gallop muestra así que el lenguaje de las figuras filosóficas que emplea Irigaray constituye lo femenino como una impropiedad lingüística que permanece en el lenguaje.²¹

Esta exclusión de lo femenino del discurso apropiado de la

metafísica se produce, según Irigaray, a través de la formulación de la «materia». En la medida en que el falogocentrismo establece una distinción entre forma y materia, esta se articula por medio de una materialidad adicional. En otras palabras, toda distinción explícita entre ambas tiene lugar en un espacio de inscripción que la distinción no puede contener. La materia como *sitio* de inscripción no puede ser tematizada explícitamente. Y este sitio o espacio de inscripción es, para Irigaray, una *materialidad* que no es equiparable a la categoría de «materia», cuya articulación condiciona y permite ella misma. Irigaray sostiene que, en una economía falogocéntrica, esta materialidad no tematizable se convierte en el sitio, el depósito, el receptáculo mismo de lo femenino. En un sentido nada banal, esta segunda «materia» no articulada designa el exterior constitutivo de la economía platónica; es lo que debe ser excluido para que tal economía pueda presentarse como algo internamente coherente.²²

Esta materia excesiva, que no puede contener la distinción entre forma y materia, opera igual que el suplemento en el análisis derridiano de las oposiciones filosóficas. Cuando en *Posiciones* examina la distinción entre forma y materia, Derrida plantea también que la materia debe ser duplicada, puesto que es al mismo tiempo un polo de una oposición binaria y aquello que excede esta dualidad, una figura de la imposibilidad de sistematizarla.

Consideremos la observación que hace Derrida en respuesta al crítico que trata de defender que la materia denota el exterior radical del lenguaje: «Por supuesto que sí, y en la medida en que, en esta economía general, *materia* designa, como decía, la alteridad radical (seré más específico: por relación a la oposición filosófica), lo que yo escribo podría ser considerado como “materiaalista”».²³ Da la impresión de que, tanto para Derrida como para Irigaray, lo excluido de esa oposición binaria es también *producido* por ella como exclusión y no tiene una existencia separada o plenamente independiente como exterior absoluto. Un exterior constitutivo o relativo está compuesto, obviamente, por un con-

junto de exclusiones que, sin embargo, son *internas*, insertas en el sistema como una necesidad propia no tematizable. Aparece, así, dentro del sistema como una incoherencia, un desbarajuste, una amenaza a su propia sistematicidad.

Irigaray insiste en que la exclusión que pone en marcha la dualidad forma-materia es la relación diferenciadora entre lo masculino y lo femenino, en la cual lo masculino ocupa los dos términos de esa dualidad, mientras que de lo femenino no puede decirse siquiera que sea un término inteligible. Podríamos entender lo femenino que se representa en esa oposición binaria como lo femenino *especular*; y lo femenino excluido y eliminado de esa dualidad, como lo femenino *excesivo*. Sin embargo, tales denominaciones no son válidas porque en el último modo lo femenino, estrictamente hablando, no puede nombrarse en absoluto y, en realidad, no es un modo.

Para Irigaray, lo «femenino» que no puede decirse que *sea* algo, que no participa siquiera de la ontología, queda sometido —y aquí la gramática no nos permite expresarnos como deberíamos—, conformado por una supresión, como la imposible necesidad que permite cualquier ontología. Lo femenino, para usar una catacreción, se domestica y vuelve ininteligible en un falogocentrismo que se pretende autoconstituyente. Rechazado, lo que queda de lo femenino sobrevive como el *espacio de inscripción* de ese falogocentrismo, la superficie especular que recibe las marcas de un acto significativo masculino solo para devolver un reflejo (falso) y garantizar la autosuficiencia falocéntrica, sin hacer ninguna contribución por sí mismo. En tanto que topos de la tradición metafísica, este espacio de inscripción se presenta en el *Timeo* de Platón en forma de receptáculo (*hypodochēion*), el cual es descrito también como *chóra*. Aunque Derrida e Irigaray han ofrecido unas profundas interpretaciones de la *chóra*, quisiera referirme aquí a un solo pasaje, el que aborda justamente el problema del pasaje: esto es, ese pasaje por el cual se puede decir que una forma genera su propia representación sensible. Sabemos que, para Pla-

tón, un objeto material solo llega al ser por el hecho de participar en una «Forma» que es su condición previa necesaria. Como resultado de ello, los objetos materiales son copias de Formas y solo existen en la medida en que ejemplifiquen Formas. Pero ¿dónde tiene lugar esa ejemplificación? ¿Hay un lugar, un sitio, en el que se produce esta reproducción, un medio a través del cual se produce la transformación de forma en objeto sensible?

En la cosmogonía desarrollada en el *Timeo*, Platón menciona las tres naturalezas que hay que tener en cuenta: la primera es el proceso de generación; la segunda, aquella en la que tiene lugar la generación; y la tercera, aquella en que la cosa generada es la semejanza naturalmente producida. Luego, como de pasada, dice también que «se puede comparar el receptáculo con una madre; el modelo, con un padre; y la naturaleza que queda entre ambos, con el hijo» (50d).²⁴ Antes de este pasaje, Platón se refiere al principio receptor como una «nodriza» (40b) y luego como «la naturaleza universal que recibe a todos los cuerpos» (según la traducción inglesa de Hamilton y Cairns). Pero esta última frase puede traducirse mejor como «la naturaleza dinámica (*physis*) que recibe (*déchestha*) a todos los cuerpos (*ta panta sómata*)» (50b).²⁵ De esta naturaleza omnirreceptora, «debemos decir que es siempre idéntica a sí misma, pues no cambia para nada sus propiedades. En efecto, recibe siempre todo, nunca se aparta de su propia naturaleza (*dynamis*) y nunca adopta ninguna forma (*eilephen*) semejante a nada de lo que entra en ella [...]; y tanto lo que entra en ella como lo que sale son siempre imitaciones de las realidades eternas modeladas a partir de sus propios patrones (*diaschematizómemon*)» (50c).²⁶ Aquí su función propia es la de recibir, *dechesthai*, tomar, aceptar, acoger, incluir y hasta abarcar. Lo que entra en este *hypodocheion* es un conjunto de formas o, mejor aún, de configuraciones (*morphé*); pero este principio receptor, esta *physis* no tiene una configuración o forma apropiada y no es un cuerpo. Como la *hyle* de Aristóteles, la *physis* no puede definirse.²⁷ En realidad, el principio receptor incluye potencialmente a todos los

cuerpos y se aplica, por tanto, de manera universal, pero no puede jamás asemejarse a aquellas realidades eternas (*eidos*) que en el *Timeo* prefiguran las formas universales y que entran en el receptáculo. Aquí se prohíbe la semejanza (*mímata*), porque de esta naturaleza no puede decirse que sea semejante a las formas eternas ni a las copias materiales, sensibles o imaginarias de tales formas. Esta *physis*, en particular, solo puede ser penetrada; ella nunca puede penetrar. En esta frase, el término *eisienai* denota un ir hacia algo o hacia dentro, un acercamiento o una penetración; pero también significa ir a un lugar, de modo que la *chóra*, en tanto recinto, no puede ser aquello que entra en otro recinto. En sentido figurado, y quizá no es una simple coincidencia, esta forma prohibida de penetración designa también el hecho de «ser llevado ante los tribunales», esto es, de ser sometido a las normas públicas, así como el acto de «ocurrírsele algo a uno» o de «comenzar a pensar en algo».

Aquí también se estipula que la *physis* «no asume una forma semejante a las que entran en ella». ¿Puede este receptáculo, pues, vincularse con un cuerpo como el de la madre o el de la nodriza? Según Platón, esta «naturaleza» no se puede definir, y conocerla por analogía es conocerla únicamente mediante un «pensamiento bastardo». El ser humano que lograra conocer esta naturaleza quedaría privado del principio del padre y sería desahuciado por este, sería un hijo nacido fuera del matrimonio, constituiría una desviación de la línea paterna y de la relación analógica que sustenta el linaje patronímico. Por lo tanto, si se ofrece una metáfora o una analogía, se está presuponiendo que existe una semejanza entre esa naturaleza y una forma humana. Para Derrida, que acepta esta aseveración de Platón, ese es el punto esencial para entender la *chóra*, pues nunca puede reducirse a ninguna de las formaciones a que da lugar. Por consiguiente, desde la perspectiva de Derrida, sería errado considerar la asociación de la *chóra* con la femineidad como una coincidencia decisiva.²⁸

En cierta medida, Irigaray asume también este argumento: las

figuras de la nodriza, la madre, el útero no pueden identificarse plenamente con el receptáculo, porque aquellas son figuras especulares que desplazan lo femenino en el momento en que pretenden representarlo. En el texto de Platón, el receptáculo no puede ser tematizado ni representado de manera exhaustiva, precisamente porque es aquello que condiciona —y escapa a— toda figuración y tematización. *Este receptáculo/nodriza no es una metáfora basada en la semejanza con una forma humana, sino que es una desfiguración que emerge en las fronteras de lo humano, como su condición misma y también como la insistente amenaza de su deformación; no puede adquirir una forma, una morphé y, en ese sentido, no puede ser un cuerpo.*

Cuando Derrida sostiene que el receptáculo no puede identificarse con la figura de lo femenino, Irigaray parece estar de acuerdo, pero avanza un paso más en el análisis y argumenta que lo femenino excede su figuración, igual que en el receptáculo, y que esta imposibilidad de tematización es lo que configura lo femenino como el fundamento imposible pero necesario de lo que sí puede ser tematizado y representado. Resulta significativo que Julia Kristeva acepte esta asimilación de la *chóra* con la figura materna y la nodriza, porque, como apunta en *La révolution du langage poétique*, el propio Platón nos introduce «en este proceso [del] espacio rítmico».²⁹ A diferencia de Irigaray, que rechaza la asimilación de la *chóra* con la figura maternal y lo femenino, Kristeva la defiende y presenta, además, su concepto de la semiótica como aquello que «es anterior» (pág. 26) a la ley simbólica: «El cuerpo de la madre es, pues, lo que sirve de vehículo a la ley simbólica que organiza las relaciones sociales y llega a ser el principio ordenador de la *chóra* semiótica» (pág. 27).

Mientras que Kristeva insiste en identificar la *chóra* con el cuerpo maternal, Irigaray se plantea la cuestión de cómo el discurso que realiza esa asociación produce invariablemente un «exterior», donde persiste lo femenino que *no* ha sido aprehendido por el espacio de la *chóra*. Aquí debemos preguntarnos lo siguien-

te: ¿cómo se puede designar un «exterior» femenino en el seno mismo del lenguaje? En el interior de todo discurso, y, por lo tanto, también en el de Irigaray, ¿no hay acaso una serie de exclusiones constitutivas que se producen inevitablemente por el hecho mismo de circunscribir lo femenino a aquello que monopoliza la esfera de exclusión?

En este sentido, el receptáculo no es una simple figura *que representa* lo excluido, sino que, en su calidad de figura, hace las veces de lo excluido y, por consiguiente, realiza o produce un nuevo conjunto de exclusiones de todo lo que no puede representarse bajo el signo de lo femenino, de todo aquello que en lo femenino se resiste a la figura del receptáculo-nodriza. En otras palabras, tomado como figura, el receptáculo-nodriza fija lo femenino como aquello que es necesario para la reproducción del ser humano, pero que en sí mismo no es humano y que en modo alguno puede interpretarse como el principio formativo de la forma humana, que, por así decirlo, se produce a través de dicho principio.³⁰

El problema no es que lo femenino se conciba como representación de la materia o de la universalidad, sino que se sitúa fuera de las oposiciones binarias forma-materia y universal-particular. No será ni lo uno ni lo otro, sino que constituirá la condición permanente e inmutable de ambos: aquello que puede ser entendido como una materialidad no tematizable.³¹ Esta será penetrada y producirá un ejemplo más de lo que la penetra, pero nunca se asemejará ni al principio de formación ni a lo que crea. Irigaray insiste en que es aquí donde la economía falocéntrica se apodera del poder femenino de reproducción y lo redefine como su acción exclusiva y esencial. En el momento en que la *physis* se articula como *chóra*, como ocurre en Platón, se suprime parte del dinamismo y de la potencia incluidos en la significación de la *physis*. En lugar de una femineidad que contribuye a la reproducción, se nos presenta una «forma» fálica que reproduce única y exclusivamente nuevas versiones de sí misma y lo hace a través de lo fe-

menino, pero sin su intervención. De manera significativa, esta transferencia de la función reproductiva de lo femenino a lo masculino lleva consigo la supresión topográfica de la *physis*, la simulación de la *physis* como *chóra*, como lugar.

En Platón, la palabra «materia» no hace referencia a la *chóra* ni a *hypodocheion* y, sin embargo, Aristóteles observa en la *Metafísica* que en esa sección del *Timeo* se plantea una formulación muy cercana a su propia noción del *hyle*. Retomando esta observación, Plotino escribe el sexto tratado de las *Enéadas*, «De la impassividad de los incorpóreas», en el cual explica la noción platónica de *hypodocheion* como *hyle* o materia.³² En una vuelta de tuerca rara vez encarada en la historia de la filosofía, Irigaray acepta y vuelve a dar curso a la tentativa de Plotino de interpretar a Platón a través de la «materia» aristotélica en un artículo que lleva por título «Una madre de hielo».

En ese ensayo escribe que, para Platón, la materia es «estéril» y que solo «es femenina en cuanto a la receptividad, no a la capacidad de procrear [...], castrada de ese poder fecundante que solo corresponde a lo inmutable masculino».³³ La lectura de Irigaray establece la cosmogonía de las formas del *Timeo* como una fantasía fálica de una patrilínealidad plenamente autoconstituida, y esta fantasía de la autogénesis o la autoconstitución se da a través de una negación y acaparación de la capacidad de reproducción de la mujer. Por supuesto, el «ella» que conforma el «receptáculo» no es ni universal ni particular y, como para Platón cualquier cosa que pueda nombrarse es o bien universal o bien particular, el receptáculo no puede ser nombrado. Tomándose una licencia especulativa e internándose en lo que él mismo llama «una indagación extraña e inusitada» (48d), Platón nombra, sin embargo, aquello que no puede ser nombrado apropiadamente invocando una catacreción que permita describir el receptáculo como un receptor universal de los cuerpos, aun cuando no pueda ser un universal porque participaría, por así decirlo, de aquellas realidades eternas de las que está excluido.