

Matrix
El género de la filosofía

Alejandra Castillo

A la memoria de Guadalupe Santa Cruz

¿Qué es una mujer? “*Tota mulier in
utero*”: es una matriz

Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*

Indice

Agradecimientos

Introducción

1.- Matrix

2.- Familia sentimental, contrato sexual, madre cívica

3.- Efecto de madre

4.- Aferramientos

5.- Suspirar, empeorar

6.- Crítica, matriz, secreto

7.- Lo diurno, lo cotidiano

8.- Lo simple, lo doble, la universidad

9.- Posición disyunta o el amor

10.- Dispositivo corporal

11.- El problema de género

12.- Salir de sí

13.- Feminismo, filosofía y un fragmento sobre la imagen

Bibliografía

Agradecimientos

A pesar que los criterios de indexación actuales pretendan establecer una lengua común a la hora de escribir un *paper* en filosofía, ciencias o arte, el conjunto de ensayos que reúne este libro se vio favorecida por la cercanía a conversaciones, trabajos e ideas que insisten, por el contrario, en la singularidad de la escritura como lugar de exceso y alteración del propio canon filosófico. Es por esta singularidad que la filosofía no pueda sino que *(im)pensarse*, escribirse, desde y con la literatura, la historia, el psicoanálisis y el arte.

Sin duda esta escena de la “escritura en filosofía” toma lugar en Chile con el singular libro *Sobre árboles y madres* de Patricio Marchant, un libro que improductivamente —para la cuantificación de la disciplina— pone en relación regímenes escriturales tan diversos como la poesía de Gabriela Mistral, el psicoanálisis húngaro y la deconstrucción. Conozco esta escena de la filosofía en Chile por las entusiastas conversaciones, talleres y coloquios que se organizaron con inusual regularidad en la Universidad ARCIS. Conversaciones sobre filosofía que nunca fueron una cosa distinta que “filosofía en Chile”. Imposible salir del “horroroso Chile”, diría Enrique Lihn. Y, no obstante, la propia operación filosófica propuesta en *Sobre árboles y madres*, si bien situada y local está muy lejana de ser etnocéntrica, nacional o filosófica.

En filiación a ese complejo juego escritural, que insiste de manera crítica en el propio lugar que busca desobrar, es Miguel Valderrama quien en su libro *Heterocriptas* me da la posibilidad de pensar un punto ciego en *Sobre árboles y madres*: el lugar de las mujeres, lo femenino en la filosofía chilena. Porque lo sabemos, Patricio Marchant no era feminista y su libro tampoco lo es. ¿Qué sería un libro de filosofía feminista? La pregunta o la cuestión demanda de nosotras una respuesta, el comienzo de un trabajo de elaboración de la tradición y el corpus filosófico.

En este ejercicio de filiaciones escriturales no puedo dejar de agradecer el modo en que Willy Thayer en *La crisis no moderna de la universidad moderna* plantea el problema de la filosofía —la universidad— en una paradójica sincronía epocal, pero en el destiempo propio de un aparato ideológico colonial/colonizado. Es en este lugar paradójico donde sitúo el problema de la filosofía y el feminismo. Un lugar que se trama intensamente en escrituras locales, pero intervenido, codificado, en y por un marco global/epocal. Agradezco a Thayer asimismo las innumerables conversaciones sostenidas en los últimos años, ya sea en la Universidad ARCIS, como en el Departamento de Filosofía de la UMCE.

Redactados originalmente como conferencias o artículos de seminario, estos ensayos encontraron muchas veces la interlocución lúcida y lúdica de Olga Grau, quien, en más de un modo, pone en movimiento la pregunta por el feminismo en filosofía. Agradezco su entusiasmo en la organización de coloquios, encuentros,

seminarios y grupos de investigación que han dado la posibilidad de encontrarnos a muchas en el paradójico colectivo de “filósofas feministas”. En estos encuentros e intercambios me beneficié de provocadores comentarios y sugerencias. Agradezco especialmente esos diálogos en los nombres de Alejandra Ciriza, Cecilia Sánchez, Giannina Burlando, Valentina Bulo y María Isabel Peña.

Introducción

Cada vez es más frecuente oír aquello de “todos, todas, todes” incorporando la diferencia sexual en el habla cotidiana. Cada vez es más frecuente ver en documentos universitarios la oportuna marca de los géneros (recordemos los sonoros él/ella, ellos/ellas). Cada vez es más frecuente encontrarse en los textos escolares la figura del cuerpo humano representada también en el cuerpo de las mujeres. Sin embargo, aún es posible sostener que a pesar de estas agregaciones y ampliaciones en el nombrar y el mostrar, no ha ocurrido una verdadera transformación de los métodos, genealogías y cánones con los que se produce y transmite el conocimiento. La razón de esta inercia en la transmisión de saberes se debe principalmente a que las distintas disciplinas que constituyen el corpus del saber universitario se han mantenido al margen, indiferentes, al momento de cuestionar seriamente los modos en que la diferencia sexual toma lugar en cada una de las áreas del conocimiento. Esta relativa indiferencia, esta impacible distancia, es reforzada por la creencia de que ese tipo de temas son propios de los “estudios de género” cultivados en fecha reciente en las universidades y, por tanto, representan un saber parcial, sesgado y lejano de la neutralidad valórica propia del saber que no sabe de cuerpos, ni menos de sexualidad. Cabe indicar que esta distancia en lo relativo al género, no quiere decir que ésta realmente exista. Muy por el contrario, las distintas áreas del saber reproducen, inercialmente, de cátedra en cátedra, de lectura en lectura, de canon en canon, un cuerpo sexuado, sus categorías y jerarquías.

La aparente distancia que las disciplinas mantienen en lo relativo a la diferencia de los sexos vuelve invisible la diferencia sexual tanto en las genealogías como en los cánones en los que se sustentan las mismas. Me gustaría destacar que esta invisibilidad no significa que la marca de la diferencia sexual no esté presente en cada una de las disciplinas y prácticas que conforman el modo de producción universitario de enseñanza e investigación actual. Siempre hay un cuerpo sexuado narrado en cada orden del saber, lo que ignoramos es cómo reconocerlo, cómo describirlo. Es a causa de esta ceguera, de este desconocimiento, que terminamos reproduciendo inadvertidamente el orden de un cuerpo sexuado en la práctica disciplinar, en la docencia y en la investigación.

¿Cuál es el cuerpo que no vemos en nuestra formación, pero reproducimos en nuestra práctica diaria? La respuesta no es una y no es sencilla. Este cuerpo no se deja ver como *un cuerpo* sino como un conjunto diverso de narraciones, técnicas y tecnologías que van constituyendo y describiendo lo masculino y lo femenino bajo las señas de la heteronormatividad reproductiva. A esta particular descripción de lo masculino y lo femenino es a lo que podríamos llamar “dispositivo de género”, cuya función es la de delimitar, visibilizar e invisibilizar funciones, roles y lugares de los cuerpos ahora descritos en la metáfora de la diferencia de los sexos entendida como “dos”: hombre y mujer.

La complicación de los sexos y la filosofía

Comencemos, tentativamente, por decir que el cuerpo se suele describir en la total exposición y, por ello, en su pura materialidad. O en la sustracción y, por ello, en su inmaterialidad. Esta descripción doble y antagónica, no cesa de narrar el cuerpo circunscrito a dos posibilidades disyuntas: mostración u ocultamiento; acción o pasividad; propiedad o impropiedad. ¿Qué ocurre cuando el cuerpo se narra en la diferencia sexual? ¿Cómo es narrada esta diferencia en filosofía?

Es habitual escuchar que la diferencia de los sexos no es un objeto filosófico. Tal afirmación posiciona en caminos paralelos el saber filosófico y la pregunta por el cuerpo sexuado: entendiendo a ese saber como reflexivo y caracterizando a esa pregunta como arbitraria.

¿Qué relación se podría establecer, entonces, si es que hay alguna, entre la diferencia sexual y la filosofía? Podríamos, sin duda, responder dicha pregunta negando toda relación. Negación que podría ser avalada por aquella aserción que indica que la diferencia sexual no es un objeto filosófico. Y quizás no lo sea debido a esa vocación diurna de la filosofía. Vocación que vuelve impertinente la nocturna pregunta por la especificidad de los cuerpos. Esta vocación por la claridad, que es también vocación filosófica por los afanes del día, no quiere decir, sin embargo, que la filosofía no promueva un cierto entendimiento de la diferencia sexual. Por el contrario, me gustaría establecer que la diferencia sexual se presenta en tanto principio oculto y ordenación nocturna de las marcas de los cuerpos en la narración filosófica. Ordenación nocturna, subterránea, que a la manera de la titánide *Métis* ha tomado diversas formas en el relato filosófico. Amor, androginia, matriz, madre, privacidad, intimidad, familia, contrato son algunos de los nombres con los que se ha nombrado la *diferencia sexual*.

La diferencia sexual se inscribe bajo el signo de una formulación doble que aúna en sí dos conceptos de distinta índole. El primero, la diferencia, dice de lo particular abstracto; el segundo, de lo particular concreto. Me gustaría destacar que esta formulación doble no nos habla, en primera instancia, de lo masculino o lo femenino sino de la posición de un cuerpo y de la marca de ese cuerpo en el espacio de las cosas comunes. Sin embargo, es habitual reducir rápidamente la formulación antitética de la “diferencia sexual” a la fórmula binaria de lo “masculino/femenino” o al sincretismo “femenino”. Y quizás esta reducción, que ha llegado a ser un mal entendido, se deba a que el concepto de “diferencia” evoca experiencias no signadas por el cuerpo, mientras que el concepto de lo “sexual” nos exige, por el contrario, poner atención sobre la existencia y contingencia de un cuerpo. La particularidad abstracta de la *diferencia* nos lleva al campo y a las escrituras de la filosofía, mientras lo *sexual* nos aleja hacia otros dominios, otros saberes, hacia otras escrituras. El mal entendido que subyace a esta singular reducción es reforzado, además, por cierta incapacidad del pensamiento de volver reflexivamente la mirada sobre sus propios supuestos.

La escritora francesa Monique Wittig devela esta incapacidad a partir de la siguiente pregunta: “¿Cuál es entonces este pensamiento que se niega a analizarse a sí mismo, que nunca pone en cuestión aquello que lo constituye en primera

instancia? Este pensamiento es el pensamiento dominante. Este pensamiento afirma que existe un ‘ya ahí’ de los sexos, algo que precede a cualquier pensamiento, a cualquier sociedad”¹. Tiempo antes, Simone de Beauvoir había notado el aparecer en “negativo” y “determinado” de lo femenino. En este sentido, escribía en *El Segundo Sexo*: “¿Qué es una mujer? El enunciado mismo del problema me sugiere inmediatamente una primera respuesta. Es significativo que me lo plantee. A un hombre no se le ocurría escribir un libro sobre la situación particular que ocupan los varones en la humanidad”².

Si a la imposibilidad del pensamiento dominante de nombrarse en tanto diferencia le agregamos que habitualmente tendemos a asociar las palabras relativas al sexo con las mujeres, tendremos que la formulación doble de la “diferencia sexual” quedará reducida en el mejor de los casos al *binomio* masculino/femenino y, en el peor, a los estudios de la mujer o de género. En esta figuración, la *diferencia* parecería signar cierto dominio de lo “masculino” y lo *sexual* trazaría sus contornos en la figura de lo “femenino”. Abstracción/concreción, idea/cuerpo, inteligible/sensible, masculino/femenino son valores antagónicos que anudados en la voz doble de diferencia sexual parecen atenuarse hasta ofrecernos un concepto sin fisuras. Aclaremos que dicha atenuación, que toma los visos del origen y la unidad, solo es posible por el desplazamiento metonímico de la diferencia sexual hacia otro concepto, llamado a ocupar el lugar de la totalidad. Desplazamiento que se universaliza en lo “femenino” y que adquiere las luces de lo particular en la voz “mujer”. La diferencia sexual se representaría, entonces, como otro nombre para la escritura a contrapelo de la filosofía: escritura nocturna, escritura de los cuerpos femeninos en filosofía. No obstante aquello, esa no es la única forma de enunciar la relación entre diferencia sexual y filosofía.

La diferencia sexual también se ha dicho en el cuestionamiento radical de la propia marca de lo masculino/femenino. Impugnación radical que ensaya un desdibujamiento de las fronteras y trabajos que la propia naturaleza parecía asignar a los sexos. Herencia de una agenda feminista que tiene en Simone de Beauvoir y en *El segundo sexo* uno de sus lugares de inscripción fundamentales, y que a finales del siglo XX será retomada bajo el rótulo de filosofías que reivindican para sí las figuras de la alteridad.

En filiación con estas herencias que se inscriben en la sospecha y el cuestionamiento de las certezas que parecen describir al cuerpo, Judith Butler ha llamado la atención con acierto sobre la categoría o dispositivo “género”, en cuánto expresión específica del poder³. Esta simple atención nos previene de dos equívocos. Primero, de la tentación de volver sinónimos “género” y “mujeres”. Segundo, de cierta ceguera que nos lleva a no advertir que si bien la categoría “género” no dice nada de la particularidad de un sexo, tampoco describe la partición de un cuerpo en dos, en el dos de la diferencia de los sexos: momento

¹ Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual*, trad. Javier Sáez y Paco Vidarte, Madrid, Egales, 2006, p. 24.

² Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, trad. Alicia Martorell, Madrid, Cátedra, 2005, p. 49.

³ Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, trad. Ana Boixo, Madrid, Paidós, 2002, p. 267.

doble de la marca de la diferencia entendida como lo masculino y lo femenino. Distinto a aquello, la categoría “género” como una modalidad específica del poder vuelve visible el orden heterosexual que le es propio, cuestionando el binarismo de lo masculino y lo femenino desde la posibilidad de inscripción de otros nombres y figuras para describir el cuerpo.

En el contexto actual de provocaciones feministas se vuelve necesaria, acaso urgente, la pregunta por la inscripción de los cuerpos y la diferencia sexual en la escritura de la filosofía en los tiempos de la complicación del binarismo de lo masculino/femenino. Este libro busca poner de manifiesto los modos en que el relato de la filosofía contribuye en la descripción del dispositivo de género heteronormado y reproductivo. Trabajo de escritura que busca volver explícito el cuerpo sexuado presente, pero siempre negado, del saber filosófico. Es por esta razón que la posición adoptada aquí no es otra que la desarrollada por la filosofía feminista: por sus temas, sus problemas y sus genealogías. Cada uno de los capítulos que forman parte del libro busca poner de manifiesto el modo, los modos, en que se plantea la diferencia de los sexos en algunos textos del corpus de la filosofía contemporánea.

Matrix

Lo femenino ha de descifrarse como inter-dicto: en los signos o entre estos, entre significados realizados, entre líneas..., y en función de las necesidades de (re)producción de una moneda sensata fálica, de la que puede inferirse enseguida que habrá de necesitar, a falta del concurso de otro/a, de su otro: una especie de alter ego invertido, o denegativo, también fotográfico, y por ende negro.

Luce Irigaray, *Espéculo de la otra mujer*

La fotología tiene que ver con la luz y con la sombra, con aquello que se ve, pero también con aquello que queda en penumbra. La fotología como nombre de una ciencia hace años que se volvió obsoleta, no así su objeto de estudio: la luz. Durante el día y la noche, la luz, artificial o no, parece ser el centro de las miradas. En el tiempo de las cámaras digitales y del resplandor, lo fotológico para ser el mejor nombre de un orden de dominio regido por la luz y ahora exacerbado al máximo por las tecnologías visuales. No obstante, el reino de la luz (y de su opuesto silente, la oscuridad) no surge con la era digital.

De antiguo, de libro en libro, se viene asociando la luz a la vida y la oscuridad a la muerte. Asimismo, letra a letra, lo femenino ha sido descrito como un enigma más cercano a lo lóbrego que a los rayos del sol. Es la filósofa francesa Luce Irigaray quien ha vuelto visible este dispositivo de género en la narración filosófica. Un particular dispositivo de género que es a la vez una escenografía sexual, un pequeño teatro que pone en escena lo visible y sus sombras. De manera más gráfica podría ser descrito como un teatro de espejos en el que se ponen en escena las coordenadas y categorías que rigen y enmarcan al pensamiento occidental. Una de ellas, sin duda, es la categoría de la diferencia sexual.

Para Luce Irigaray, la diferencia sexual no es una escena marginal en el guión del teatro de la filosofía. Por el contrario, la diferencia sexual encontraría su lugar en la matriz de la filosofía, en su origen. *Khôra*, *matrix* o *matriz*, nombres del origen que no son sino nombres de una materialidad incorpórea. Nombres de lo que antecede y constituye a un cuerpo. Esta materialidad paradójica no es “alma, ni inteligencia, ni vida, ni forma, ni razón, ni límite —pues es limitación— ni potencia —porque, ¿qué efecto produce?”⁴.

Este momento inaugural se anuda al nombre de Platón y a su escritura. En el excepcional libro *Espéculo de la otra mujer*, Irigaray indaga sobre la constitución del sujeto desde dos regímenes complementarios como lo son el

⁴ Luce Irigaray, *Espéculo de la otra mujer*, trad. Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2007, p. 153.

psicoanálisis freudiano y la filosofía platónica. Entre ambos se tramaría un orden falologocéntrico en el que la mujer representa un enigma: “El misterio que es la mujer constituirá, pues, el objetivo, el objeto y el invite de un discurso masculino, de un debate entre hombres, que no le interpelaría, no le incumbiría. Del que ella, en última instancia, no tendría que saber nada”⁵.

La mujer no sabe de ella, su único saber es el reflejo de lo femenino, una imagen que no proyecta. No hay mujer, salvo en el señuelo de lo femenino que toma su lugar. La mujer es objetivada en la figura de lo femenino⁶. Los movimientos de la mujer están circunscritos, fijos, en el relato del eterno femenino que no es distinto a la representación, al discurso y al deseo del/por el objeto materno perdido por las mujeres, pero apropiado por los hombres.

Si ya no hay ‘tierra’ que (re)primir, que trabajar, que representar(se), pero cuya apropiación tampoco, de nuevo y siempre, cabría desear(se), materia opaca que no se conocería, ¿qué zócalo subsiste para la ex-sistencia del ‘sujeto’? Si la tierra girara, girara sobre todo sobre sí misma, la erección del sujeto correría el riesgo de verse desconcertada en su elevación, y su penetración. Puesto que, ¿a partir de qué erigirse y sobre qué ejercer su poder? ¿En qué?⁷

La matriz. Esa es la respuesta que da Irigaray a aquellas preguntas. Matriz, origen, materia, nodriza, madre y también receptáculo. La matriz es, simultáneamente, máquina de proyección y aparato generador de formas, luz y materia. También es metáfora: la matriz es una nodriza, una madre y un receptáculo. La matriz es un complejo juego de sustitución. La matriz es además desplazamiento y diferimiento, no hay detención en este juego de intercambiabilidad infinita.

Él [el Padre] habrá visto de antemano la luz que nunca ha estado en la madre. Por ello, los nombres de lo femenino son umbríos, opacos, se asemejan más a cámaras oscuras, cajas de caudales, tierras-abismo⁸. A esos nombres sombríos, Irigaray les llama el enigma de la feminidad. No se debería recorrer estos nombres con ingenuidad, en la distracción de una mirada retenida en la claridad del día. Cada uno de estos nombres parece remitir a un misterio cuya clave de desciframiento se encuentra fuera de las tinieblas que estos mismos nombres describen. No es casual, por ello, la asociación entre lo femenino y la cámara oscura propuesta en *Espéculo de la otra mujer*. Distinto al destello de luz que se proyecta desde dentro hacia afuera, la cámara oscura alberga luz que no genera y proyecta imágenes que no produce. Todo en su quehacer parece consumarse en otra escena.

La matriz es modelo y posibilidad de repetición, pero también máquina de proyección —no lo olvidemos. La matriz, entonces, como dispositivo de luz y cámara de proyección de lo femenino. A la manera de una cámara oscura, lo

⁵ *Ibíd.*, p. 7.

⁶ *Ibíd.*, p. 119.

⁷ *Ibíd.* p. 119.

⁸ *Ibíd.*, p. 13.

femenino reproduce un orden que no le es propio. No habría que olvidar que la cámara oscura recibe luz por un pequeño orificio, mediante el artificio de un cristal es posible ver en el interior lo que hay fuera proyectando en la pared opuesta la imagen del exterior. ¿En qué lugar, adentro o fuera, está el cuerpo de la mujer?

Cómo podría ser de otro modo, si la sexualidad femenina ha sido pensada, siempre, a partir de parámetros masculinos⁹. De antiguo, esta matriz pone en escena lo femenino descrito como una bóveda oscura que guarda, que retiene, pero que no produce. El movimiento generatriz y la luz que lo anima no son, por extraño que parezca, del dominio de lo femenino. Su dominio es otro, la oscuridad. Caverna, caja, cofre y también abismo. Una metafórica que se organiza en las figuras del encierro, de lo incierto, del misterio, pero que no descuida aquellas otras de la joya, del tesoro y del caudal. Lo femenino como lo más extraño, pero a su vez lo máspreciado, y, quizás, por ello merecedor de guarda especial. No es casual que Irigaray asocie lo femenino con una caja de caudales: tesoro que esconder y alhaja que exhibir. Y no solo ello, también flujo y circulación como una moneda o mercancía.

La mujer es tradicionalmente valor de uso para el hombre, valor de cambio entre los hombres. Mercancía, pues. Lo que la deja depositaria de la materia, cuyo precio será estimado como arreglo al patrón de su trabajo y de su necesidad —deseo por unos ‘sujetos’¹⁰.

El movimiento va desde lo femenino como un signo ambiguo —claroscuro, cerrado y abierto— hacia lo femenino entendido en su materialidad, corporalidad: entonces, mujer. En el tránsito que este movimiento propicia amerita dar luz sobre esa otra acepción de matriz que vincula de manera férrea encierro, cobijo, tesoro, misterio, cuerpo y mujer: útero. Una parte que habla por el todo, una parte que se muestra en vez del todo. Un recorte del cuerpo que funciona como figura y nombre total de la mujer. ¿Qué sería una mujer sin matriz, sin soporte, sin historia? Esta pregunta no deja de enunciarse en los escritos de Irigaray.

¿Dónde ha comenzado el mal entendido? ¿Por qué confinar a lo femenino, a las mujeres, a la oscuridad, la reclusión, al caudal, la circulación y el intercambio? Leyendo a Irigaray se pueden identificar dos momentos, dos nombres. Uno tan lejano, e incierto, como el año 380 a. C, y el otro tan cercano, tan próximo, como comienzos del siglo XX. Platón y Freud son los nombres.

De acuerdo a la filósofa francesa, los diálogos de Platón enmarcan a la filosofía en una particular economía de la luz. Una economía que enseña a no mirar directamente por temor a perder la visión, y que tiene, quizás, su génesis en el saber popular que prohíbe mirar directamente al sol. A partir de ahí, momento en que letra y costumbre se anudan, la filosofía se propone como “una economía de la luz sin riesgo de combustión, de muerte en el deslumbramiento”¹¹. Al igual que el sol, la filosofía no puede ser vista de cara, acceder a ella implica tramarse en

⁹ Luce Irigaray, *Ese sexo que no es uno*, trad. Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2009, p. 17.

¹⁰ *Ibid.*, p. 23.

¹¹ *Ibid.*, p. 133.

una relación vicaria, suplementaria, cuyo dispositivo reflector es el alma que bien podría ser descrita como un “espejo”.

No podemos mirar de manera directa al sol, tampoco a la filosofía entendida como contemplación del Bien “rigurosamente imposible de contemplar por parte de un mortal”¹². Dirigir la mirada hacia la filosofía implica, por ello, un complejo juego de sustituciones, reflejos y diferimientos. Forma, Idea, razón, son algunas de aquellas sustituciones. La luz no tiene cuerpo, como tampoco lo tiene la filosofía. ¿No habría que preguntar, entonces, si la filosofía tiene sexo? La respuesta negativa no se dejaría esperar. En una variación inesperada, Irigaray ensaya otra réplica a esta pregunta en *Especulo de la otra mujer*. En una serie de sustituciones, Irigaray advierte que el sol no es la luz y la luz no es Idea y que ésta se organiza —establece sus coordenadas y jerarquías— en la lengua. La lengua es la palabra del Padre.

Y el sol en su incandescencia, el sol que conjugándose con un espejo ardiente —y que además, puede sostener la ficción de haberlo tragado, entrometido, siempre de antemano, en su autocombustión— prende fuego a la flota de todo un pueblo, debe perder su estatuto de modelo para la elaboración de las leyes eternas de la ciudad. Este “hijo” está aún demasiado cerca de la madre-tierra, demasiado atrapado en la órbita de su universo de pasiones, de aproximaciones, de contactos, para poder servir de patrón de las especulaciones ideales del padre¹³.

Las sustituciones mantienen el origen, se apropian del origen. La palabra del padre vuelta Idea se presenta como real en el lugar del origen. ¿Qué había antes de las sustituciones, en el principio? La respuesta de Irigaray no se demora: “ella”. *En el principio era ella*¹⁴. En el origen mater/materia, no obstante, sustituida mediante una matriz de apropiación: “Y lo que de antemano él connota como ‘natural’, ‘más’ natural es transformado —re-cuarteado, re-partido— por sus especulaciones”¹⁵. Desde el principio de la filosofía “Él” siempre estará en lugar de “Ella”, *en el lugar* de “Ella”. De tal suerte, las mujeres no solo no son parte del relato de la filosofía, sino que, por extraño que parezca, no son parte de la naturaleza.

En un conocido diálogo entre Sócrates y Timeo, este último afirma que dentro de las matrices, también llamados úteros, habitarían algo así “como” inquietos vivientes llenos de vigor para la procreación de niños¹⁶. Las mujeres no germinan, las mujeres no generan. Ni siquiera el hecho de la reproducción les es otorgado. No olvidemos que la pregunta que guía este dialogo platónico es el

¹² *Ibid.*, p. 133.

¹³ *Ibid.*, p. 134.

¹⁴ Luce Irigaray, *En el principio era ella. Un retorno al origen griego arcaico de nuestra cultura*, trad. Ramón Buenaventura, Elena-Michelle Cano y Íñigo Sánchez-Paños, Barcelona, Ediciones La Llave, 2016.

¹⁵ Luce Irigaray, *Especulo de la otra mujer*, op. cit., p. 136.

¹⁶ Platón, *Timeo*, 91c.

origen de las formas, del universo y el nacimiento del hombre¹⁷.

En este dialogo, la mujer no parece ser más que un receptáculo habitado por alguien que no es ella. O dicho de otro modo, habitado por alguien que está ahí para que “ella” sea. Una vez que este habitante todo amor se une al deseo —habitante-simiente del cuerpo masculino— se siembra la matriz. En un giro imprevisto y fantástico, se agrega: “De este modo nacieron las mujeres y todo el sexo femenino”¹⁸. Se agrega además, en este sorprendente dialogo entre Sócrates y Timeo, que este extraño habitante si no logra reproducirse, permaneciendo estéril, comienza a errar por el cuerpo-receptáculo-mujer causándole irritación e impidiendo la correcta respiración y por ello “poniendo así al cuerpo en dificultades extremas”, y provocando “otras enfermedades de todo tipo”¹⁹.

Habitualmente, este diálogo es leído e interpretado olvidando esta pequeña escenografía sexual que pone en evidencia Luce Irigaray. Se presenta como un diálogo sobre la formación de las formas (el cosmos, el mundo, el hombre), el gran hacedor o constructor y los elementos necesarios para aquella singular tarea. Los elementos son tres. El primero es el modelo divino al que el hacedor mira. Este modelo está compuesto por ideas y formas eternas e inmateriales pertenecientes a la esfera del pensamiento. El segundo elemento es el mundo físico que es copia del modelo divino. El tercer elemento es la *Khôra*, materia amorfa cuyo fin es la formación del mundo. Cada uno de estos elementos es comparado con el Padre, el Hijo y la Madre respectivamente. Desde este relato no hay cuerpo, sexos, ni mucho menos una escenografía sexual. La *Khôra* no es matriz, nodriza, madre, ni tampoco receptáculo. La *Khôra* se sustrae a toda determinación, no designa una esencia, no describe un cuerpo²⁰. Irigaray asume este nivel interpretativo, no descrea de él. No obstante, no cree que esta escena urdida en los nombres del padre, el hijo y la madre sean marginales al relato de la filosofía, muy por el contrario, es su *Khôra, matrix, matriz*: madre/materia siempre ausente para sí misma.

Es en la *Matrix* donde se anuda origen, idea, luz, inmaterialidad y útero. La *Khôra* es lo que alberga, lo que mantiene, lo que posibilita, germina y se sustrae. Es receptáculo. La madre como la primera materia, albergue y retirada. He ahí donde se da inicio al mal entendido de la filosofía, la diferencia de los sexos, lo femenino y las mujeres.

¹⁷ Platón, *Timeo*, 91 a.

¹⁸ Platón, *Timeo*, 91 d.

¹⁹ Platón, *Timeo*, 91 c.

²⁰ Jacques Derrida, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.