

JUDITH BUTLER

CUERPOS QUE IMPORTAN

Sobre los límites materiales
y discursivos del «sexo»

PAIDÓS Biblioteca Judith Butler

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 significante 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 (*hyle*) de cada cosa y aquello de lo que es materia (*hyle*)». 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