

# *Una propuesta posfundacional al debate feminista en torno a la khôra: ¿receptáculo, espacio, materia o vacío? Derrida, Irigaray, Kristeva y Butler*

## *A Post-Foundational Proposal to the Feminist Debate around Khôra: Receptacle, Space, Matter or Void? Derrida, Irigaray, Kristeva and Butler*

ADRIÀ PORTA CABALLÉ  
*Universidad de Barcelona*

Recibido: 31/12/2024 Aceptado: 5/10/2025

### RESUMEN

Desde Aristóteles hasta Heidegger –pasando por figuras tan diversas como Teofrasto, Simplicio, Plotino o Ficino–, la *khôra* del *Timeo* de Platón es uno de los temas filosóficos que mayor interés han causado, acompañado siempre de una igual confusión. ¿Se trataría del espacio, la materia, el vacío o de un receptáculo? Pareciera que ni el mismo Platón lo hubiera tenido claro, ni se hubiera decidido entre opciones en realidad tan distintas. Más recientemente, debido sin duda a las metáforas sexuadas que Platón utilizó, la *khôra* ha causado un gran debate en la filosofía francesa de la segunda mitad del s. XX. A veces vista como opresora, y otras como liberadora, la *khôra* ha despertado un enorme interés en pensadoras posestructuralistas y posfeministas de la talla de Derrida, Irigaray, Kristeva o Butler. En el presente artículo se propondrá una solución al problema de la *khôra* definiéndola como “vacía de forma, pero llena en cambio de espacio y materia”. Mediante esta tesis se intentará desarrollar un nuevo marco para un feminismo posfundacional “desde el inicio” que alumbre con una nueva luz cuestiones tan candentes actualmente como el aborto, la prostitución o la gestación subrogada.

## PALABRAS CLAVE:

PLATÓN, TIMEO, KHÔRA, RECEPTÁCULO, ESPACIO, MATERIA, VACÍO, DERRIDA, IRIGARAY, KRISTEVA, BUTLER, FEMINISMO, POSFUNDACIONALISMO

## ABSTRACT

From Aristotle to Heidegger –going through figures as diverse as Theophrastus, Simplicius, Plotinus or Ficinus–, Plato’s *khôra* in the *Timaeus* is one of the philosophical topics which have caused the greatest interest, always accompanied by an equal confusion. Should it be understood as space, matter, void or a receptacle? It seems that even Plato himself would not have decided between such different options. More recently, no doubt due to the sexed metaphors that Plato used, the *khôra* has caused a great debate in French philosophy in the second half of the XX<sup>th</sup> century. Sometimes seen as oppressive, others as liberating, the *khôra* has reawakened an enormous interest in post-structuralist and post-feminist thinkers such as Derrida, Irigaray, Kristeva or Butler. In the present article, we will propose a solution to the problem of *khôra* by defining it as “empty of form, but full instead of space and matter”. Through this thesis we will try to develop a framework for a post-foundational feminism “from the beginning” that shines a new light on such burning issues nowadays as abortion, prostitution or surrogacy.

## PALABRAS CLAVE

PLATO, TIMAEUS, KHÔRA, RECEPTACLE, SPACE, MATTER, VOID, HEIDEGGER, DERRIDA, IRIGARAY, KRISTEVA, BUTLER, FEMINISM, POSTFOUNDATIONALISM

“Cada época –según Heidegger– tiene una cuestión a pensar. Una solamente.  
La diferencia sexual es probablemente la de nuestra época”  
Irigaray, *Ética de la diferencia sexual*, (1984, p. 13)<sup>1</sup>

“La silueta de una ‘lógica’ que parece casi imposible de formalizar”  
Derrida, *Khôra* (2006, p. 38)

“La lengua que hemos heredado nos impide pensar.  
Nos ocurre a todos, hombres y mujeres, pero algunas mujeres y pocos hombres  
han alcanzado a sentir el vacío entre las ruinas de esta batalla insólita y milenaria.  
Sentir el vacío es de primera necesidad.  
Si eso no se llegase a sentir, todo estaría perdido de antemano”  
Llavadot, *Mi herida existía antes que yo* (2022, p. 26)

## I. FEMINISMO POSFUNDACIONAL (DESDE EL PRINCIPIO)

EL 2007 VIO NACER un nuevo marco teórico –el *posfundacionalismo*– que tiene la virtud de poder aglutinar a toda una serie de autores contemporáneos bajo un mínimo común denominador –la crítica a un fundamento *último*–, cuando de otra forma podría parecer que sus filosofías (sobre todo políticas) son tan

1 Todas las traducciones de textos originales son mías.

diferentes que en realidad guardarían poca, o incluso ninguna, relación entre sí. Estoy hablando, por ejemplo, de Lacan, Kristeva, Derrida, Irigaray, Deleuze, Foucault, Butler... entre muchas otras. Marchart fue capaz de aplicar este marco correctamente a la teoría política en su libro *Post-Foundational Political Thought* (2007), y recientemente ha salido un libro que hace lo mismo en el caso del arte, *Estética posfundacional* (2025). Sin embargo, ¿sería posible hacer lo suyo propio en el caso de los estudios de género? Como ya he argumentado en otro lugar, uno de los mayores problemas a los que se enfrenta actualmente el pos-fundacionalismo es demostrar que el prefijo “pos-” no remite a una *época cronológica sino a una condición estructural que estaría presente desde el inicio, aunque solo se nos revele hasta su máxima expresión en las actuales condiciones del capitalismo tardío*. A tal efecto, hemos elegido y nos concentraremos en analizar una de las primeras concepciones de la opresión patriarcal dentro de la historia de la metafísica occidental —la *χώρα* en el *Timeo* de Platón—, con tal de ver si este “fundamento contingente” (*Grund*) ya se resquebrajaba desde el inicio, abriendo un “abismo” (*Ab-grund*) por el que se pueda colar un *feminismo posfundacional*.

## II. KHÔRALOGÍA

Empezando por las furibundas críticas de su discípulo Aristóteles, hasta llegar a Heidegger —y pasando por figuras tan diversas como Teofrasto, Simplicio, Plotino o Ficino—, la *χώρα* del *Timeo* de Platón es uno de los temas filosóficos que mayor interés han causado, acompañado siempre de una igual confusión. Sin embargo, este diálogo platónico no representa en ningún caso un libro polvoriento, sino que ha provocado un tremendo debate en el pensamiento posestructuralista y posfeminista de Derrida, Irigaray, Kristeva y Butler. Pero ¿qué “es”, exactamente, la *χώρα*? ¿Se trataría de un receptáculo, del espacio, o de la materia? Y, más importante que nada: ¿estaría vacía o llena? Pareciera como si ni el mismo Platón lo hubiera tenido claro, ni se hubiera decidido entre opciones en realidad tan distintas.

La parte a la cual Sallis se refiere como “khôralogía” tiene *lugar*, propiamente hablando, en las secciones 48b-51b del diálogo *Timeo* de Platón. Prácticamente hacia la mitad del tratado, Sallis marca una “interrupción” en el discurso (1999, p. 91), una interrupción que marca a su vez “otro principio”, o un principio *Otro* (ἐτέραν ἀρχήν) (Platón 2010, 48b, p. 247) que nos lleva a una “especie de tiempo *antes* del tiempo, a un tiempo *cuando aun no* había tiempo” (Sallis 2005, p. 95). “Partiendo como antes del comienzo, comencemos de nuevo”, apunta Timeo, pero con “una división más pormenorizada que la anterior” (Platón, 2010, 48d-e, p. 247). Derrida tiene razón, en la última parte de su escrito sobre la *Khôra*, en señalar que esta retirada filosófica es preparada literariamente por una *mise en abyme* de hasta siete

ficciones (F1-7), como una serie de Matrioshkas, donde “cada narración es, pues, el receptáculo (*hypodokhè*) de otra. Sólo hay receptáculos de receptáculos narrativos” (2006, p. 75).

- F1: el diálogo del *Timeo* mismo
- F2: la conversación de la noche anterior (los estudiosos siguen discutiendo si se trata de la *República* o del *Político*)
- F3: el resumen actual, la descripción de la *politeia* ideal
- F4: la historia del joven Critias (el *Timeo* tenía que conformar una trilogía junto al *Critias* o de la *Atlántida*, y el *Hermócrates*, el cual al final nunca se escribió)
- F5: la historia del viejo Critias
- F6: una conversación con Solón
- F7: una conversación con un cura egipcio

Pero un punto que incluso Derrida no percibe –pero sí añade Kalkavage en una nota al pie en su edición crítica del *Timeo*– es que en 48b se dice que “temenos que retroceder”. El término griego es ἀναχωρητέον: “regresar a su lugar o *khôra*. El verbo ya anticipa el nuevo principio introducido en esta sección” (Platón 2016, p. 37, n. 71). Así que debemos *retirarnos* al “receptáculo” mismo, donde todos estos “receptáculos” literarios preparan la introducción del “receptáculo” filosófico: la *χώρα*.

Así pues, entre el Ser y el Devenir, entre el modelo y la imitación, entre lo inteligible y lo sensible, Timeo se ve obligado a parar, recular e introducir un “tercer género” (τρίτον γένος) (Platón, 2010, 48e, p. 249). Este es el caso del “receptáculo” (ὑποδοχὴν) (*ibid.* 49a, p. 249), el cual, como el “oro”, por poner un ejemplo, puede ser moldeado (*ibid.* 50b, p. 251). Por un lado, teniendo en cuenta que cae fuera del reino del Ser (ὄν), no puede en sí mismo tener un “aspecto” (εἶδος, ἰδέα), y por tanto debe ser “amorfo” (ἄμορφον) (*ibid.* 49d-51a, pp. 251-5). Por el otro lado, como tampoco acaba de formar parte del Devenir, no puede ser sensible, y debe ser por tanto “invisible” (ἀνόρατον) (*ibid.* 51a, p. 255). Finalmente, si ambos son el caso, *χώρα* pone en una encrucijada al “discurso”, del cual no puede haber, propiamente hablando, ni λόγος ni μίμησις, solo una especie de “razonamiento bastardo” (λογισμῷ νόθῳ), “como estando en un sueño” (ὄνειροπολοῦμεν) (*ibid.* 52b, p. 259). Por esta razón, en el punto álgido del falogocentrismo de Platón, que es lo que va a interesar a feministas como Derrida, Irigaray, Kristeva o Butler, como ahora veremos, la *χώρα* no puede ser asociada con la propiedad del “discurso” del Padre (el Ser), ni con la “imitación” del Hijo (el Devenir), sino solo con el de la “madre” (μητρί), o incluso el de una “nodriza” (τιθήνην) (*ibid.* 50d, 49a, pp. 253, 249). Este

es un breve resumen, aunque completo y exhaustivo, de todas las metáforas empleadas por Platón en el *Timeo* para describir la *χώρα*, que quizás valga la pena poner en una tabla, para simplificarlo:

Diferencia	Ni esto... Tanto esto...	Ni aquello... Como aquello...	“Tercer género”
Ontológica	Ser	Devenir	“espacio” “receptáculo”
Epistemológica	inteligible	sensible	“amorfa” “invisible”
Discursiva	lógos	mythos	“razonamiento bastardo” “como en un sueño”
Sexual	Padre	Hijo	“madre” “virgen” “nodriza”
Política	génos/éthnos que tienen un lugar	poetas imitadores sofistas	Sócrates guardianes comunidad de mujeres

Por todas estas razones, no es difícil de entrever a estas alturas por qué Derrida debió de elegir a la *χώρα* como una de sus “indecidibles” para su proyecto deconstructivo. No en vano su ensayo *Khôra* comienza con un revelador epígrafe del gran historiador francés de la mitología griega, Jean-Pierre Vernant, donde señala que “el mito pone por tanto en juego una forma de lógica que, a diferencia de la lógica de la no contradicción de los filósofos, puede denominarse lógica de la ambigüedad, del equívoco, de la polaridad. (...) El modelo estructural de una lógica que no sería el de la binaridad, el del sí o del no, una lógica distinta de la lógica del *lógos*” (1974, p. 250). En efecto, la *χώρα*, como el mito, desafía la lógica de la exclusión (ni esto ni aquello) y la lógica de la participación (tanto esto como aquello): “ni siquiera podemos decir que *no* es ni esto *ni* aquello, o que es *a la vez* esto y aquello (...) sino una alternativa entre la lógica de la exclusión y la de la participación” (Derrida 2006, p. 16). Por esto *χώρα* representa un “tercer género” no sólo más allá de la bipolaridad ontológica Ser/Devenir, sino también más allá de la oposición discursiva *mythos/lógos*, y quizá más allá de cualquier oposición bipolar en sí misma.

La conclusión ontológico-enciclopédica del *Timeo* parece recubrir el abismo abierto hacia la mitad del libro. Lo que recubriría entonces, cerrando la boca abierta del discurso casi prohibido sobre *la khôra*, sería quizá no sólo el abismo entre lo inteligible y lo sensible, entre el ser y la nada, el ser y el menos que ser, ni siquiera quizá entre el ser y el ente, ni siquiera entre el *lógos* y el *mythos*, sino entre todas estas parejas y un otro que ya ni siquiera sería su otro (Derrida 2006, p. 46).

Esta “inversión incesante de los polos” que propone la *χώρα* está claramente “más allá de las categorías, y sobre todo más allá de las oposiciones categoriales” (*ibid.*). Por eso sólo puede abordarse de manera aporética a través de formulaciones *negativas*. (La herencia e influencia de la teología negativa sobre la deconstrucción de Derrida es bien conocida, como han demostrado Conward y Foshay 1992). Pero Derrida quiere ponernos en guardia y problematizar nuestra descripción de la *khôralogía* a partir de “metáforas, imágenes o símiles”, aunque se supongan meramente “didácticas”, y como si sólo formaran parte de la misma “tradición retórica” que el propio Platón purgó de *La República*.

Con estas dos polaridades, el pensamiento de la *khôra* perturbaría el orden mismo de la polaridad, de la polaridad en general, ya fuera esta dialéctica o no. Al dar lugar a oposiciones, no se sometería a ninguna inversión. Y esto, otra consecuencia, no porque sea inalterablemente ella misma más allá de su nombre, sino porque, al llevar más allá de la polaridad del sentido (metafórico o propio), ya no pertenecería al horizonte del sentido, ni al sentido como sentido del ser (Derrida 2006, pp. 22-3)

Más tarde volveremos sobre esta mención crítica al “horizonte de sentido” como “horizonte del sentido *del ser*” en Heidegger. Por ahora, valga la pena solo notar que, justamente por esta dificultad del “discurso bastardo” no puede dejar de sorprender que Sallis acuñe el término *Chorology* para su libro cuando, si algo queda meridianamente claro, es que no hay ni puede haber, estrictamente hablando, un *λόγος* de la *χώρα*. Es justamente para tapar esta brecha que se vuelve necesario el recurso retórico a la figura literaria de la *mise en abyme*, así como la constante sucesión de “metáforas” semipoéticas. De hecho, si algo sorprende justamente de esta sección del tratado llamada por Sallis como “khoralogía” —cabe presuponer, que solo puede ser irónicamente—, es que podemos entrever al *Timeo* de Platón realmente *sufrir* por intentar sacar algo en *claro* de una temática tan “difícil y oscura”, a la vez que necesaria. Valgan las siguientes repeticiones a modo de ejemplo:

Ahora, sin embargo, el discurso parece obligarnos a intentar aclarar con palabras una especie difícil y oscura. (...) En cualquier caso lo dicho es verdadero, pero debemos hablar de él con mayor claridad, lo que no es fácil (...) Ya que rehúye y no admite la atribución de ‘esto’ o ‘aquello’, ni ninguna otra expresión que les designe como si fueran estables. (...) Pero hemos de intentar decir algo más claro aún sobre este tema (Platón 2006, 49a-50a, pp. 249-51).

La dificultad de aprehender la *χώρα* no emana de la finitud del conocimiento e inteligencia humanos en general, ni mucho menos de los de Platón o Timeo en particular, sino del estatuto *femenino* de la *χώρα* en sí misma. Como señala acertadamente Critchley discutiendo un problema parecido en la parte dedicada a “la fecundidad” de *Totalidad e infinito* de Levinas, aquello que conocemos como “filosofía” es el sueño, la fantasía autogenética, de que los hombres puedan dar a luz a un hijo sin pasar por la mujer. El “hombre”, traumatizado e impotente por el hecho de que no puede por sí mismo generar vida, y necesita y depende de una mujer para tal empresa –en la que es prácticamente irrelevante e inútil, sin duda una herida narcisista en su (omni)potencia– sublima, positivamente, sus instintos generadores en la Palabra mediante una interminable sucesión de “maestros” y “discípulos” en la filosofía. No solo esto, sino que también negativamente, la *χώρα* expresa el pánico y la angustia a que el receptáculo se vuelva en contra del contenido, deje una huella (en la forma) e imprima algo suyo, propio. Por eso es tan importante la formulación, repetida hasta la saciedad por el propio Platón, de que la *χώρα* “reciba todo, sin devolver nada a cambio”. Así, la “maternidad” se convierte meramente en un *mediador evanescente*. En las palabras del mismo Critchley, quien rastrea esta fantasía autogenética desde Platón hasta bien entrado el s. XX con Levinas, por ejemplo:

Eros es un momento de discontinuidad a través del medio de lo femenino, y lo femenino siempre se concibe, por así decirlo, clásicamente, como un medio, como mediación material. Por eso se necesitan mujeres, para que los hombres puedan continuar la vida inmaterial de la forma. Desgraciadamente, la continuación de la existencia formal, masculina, necesita pasar por el medio femenino de la materialidad. De lo contrario, los hombres sólo se reproducirían a través de la palabra, a través del *λόγος* (*logos*), que es la fantasía socrática que impulsa la filosofía en el *Fedro* y el *Banquete*: la reproducción de la belleza sólo a través de la palabra. Se trata siempre de una fantasía de padres e hijos. Se trata de padres reales y, aún más agudamente, de padres simbólicos, como los profesores de filosofía rodeados de sus hermosos muchachos, sus discípulos. Y por si alguien se lo preguntaba, las chicas también pueden ser chicos. No lo olvidemos. Podría decir mucho más sobre el tema, pero nos desviaríamos. La cuestión principal es que el eros permite un orden de sucesión patrilineal, pater-familiar (Critchley 2015, p. 97).



Aunque Critchley solo mencione aquí el *Fedro* y el *Banquete*, esta crítica irigarayana a Levinas se puede entrever en el *Timeo* mejor que en ningún otro diálogo platónico. La *χώρα* solo se hace inteligible como la ontologización de la posición femenina de la madre que, ubicada en un lugar ambivalente entre el Padre (el Ser) y el Hijo (el Devenir), y reducida a un mero “receptáculo espacial-material” *vacío de toda forma propia*, es capaz de recibir cualquier cosa, sin por eso imprimirle nada suyo en ella. Esta pura *pasividad* tiene que salvaguardar la sucesión patrilineal entre el padre y el hijo por medio de “la Palabra” *sola, única y exclusivamente*. Es de suponer que el *lógos* mismo tenga un Padre, como señala Derrida: “si el *lógos* tiene un padre, si sólo es un *lógos* asistido por su padre, es porque siempre es un ente (*on*) e incluso un género del ente (*Sofista* 260a), y más precisamente un ente vivo. El *lógos* es un *zōon*. Este animal nace, crece, pertenece a la *physis*. La lingüística, la lógica, la dialéctica y la zoología están entrelazadas” (1972, p. 97). Si el *lógos* no es solo un ente, sino un animal, es la lógica materna del “recibir todo, imprimir nada”, repetida hasta la saciedad por parte del propio Platón, la que atrae la atención de una feminista como Irigaray, que representa la primera que con más fuerza reintroduce este diálogo en el pensamiento francés contemporáneo. Si es algo, la última parte de *Speculum. De l'autre femme* es un extenso comentario del siguiente pasaje del *Timeo*:

La naturaleza que recibe todos los cuerpos. (...) Recibe siempre todo, y nunca en ninguna parte adopta una forma semejante a nada de lo que entra en ella, pues por naturaleza yace a todo como un soporte de inscripciones al ser movida y configurada por lo que entra en ella parece por esto diversa en distintas ocasiones. (...) Por el momento, con certeza, debemos concebir tres géneros: lo que deviene, aquello en lo que deviene, y aquello de cuya semejanza nace lo que deviene. Y particularmente además conviene comparar el receptáculo a una madre, aquello que se imita, a un padre, y la naturaleza intermedia entre los dos, a un hijo, y pensar asimismo que si la impronta ha de ser diversa y presentar a la vista toda la policromía, aquello que se va a colocar la impronta estaría bien preparado solo si fuera absolutamente amorfo de todas aquellas formas que hubiera de recibir de otro lugar. En efecto, si guardara semejanza con algunas de las cosas que se introducen en él, al recibir cosas de naturaleza contraria o completamente diferente a la suya, las imitaría mal, porque manifestaría asimismo su propio aspecto. Por lo tanto, es preciso que carezca de todas las formas aquello que recibirá en sí todos los géneros, lo mismo que sucede en la elaboración de los ungüentos perfumados artificialmente, donde primero se comienza de la misma base, para conseguir que los líquidos que han de recibir los perfumes sean lo más inodoros posible. Asimismo, los que intentan modelar figuras en alguna sustancia blanda no permiten que quede en absoluto ninguna figura en ella, y comienzan por aplanarla y dejarla lo más lisa posible.



De este modo, lo mismo sucede que debe recibir en toda su extensión, repetidas veces y bien, las imágenes de todos los seres eternos, conviene que por naturaleza carezca de todas las formas. Por lo tanto, decimos que la madre y receptáculo de lo que es generado, de lo que es visible y completamente perceptible, no es ni tierra, ni aire, ni fuego, ni agua, ni cuanto procede de estos ni aquello de lo que estos provienen. En cambio, si decimos que se trata de una especie invisible y amorfa, que recibe todo, que participa de lo inteligible de una manera particularmente paradójica y difícil de comprender, no nos equivocaremos. Y, en la medida en que sea posible, a partir de lo expuesto, acercarse a su naturaleza, uno podría decir de manera muy correcta lo siguiente: la porción de ella que está inflamada, se manifiesta en cada caso como fuego, la que está licuada, como agua; y como tierra y aire, en la medida en que puede recibir imitaciones de estos (Platón 2006, 50b-51b, pp. 253-5).

### III. PROPUESTA DE SOLUCIÓN AL PROBLEMA DE LA KHÔRA: VACÍA DE FORMA, PERO LLENA DE ESPACIO Y MATERIA

De este increíble pasaje del *Timeo*, tan bello como problemático, que da cuenta de la inmensa imaginación transcendental de Platón, podemos derivar que la χώρα “pura” –no reducida aun a un “aspecto” (εἶδος, ἰδέα)– solo se podría entrever en los “intersticios” (διάκενα) de materia que quedarían entre los sólidos platónicos (2006, 58b, p. 277)<sup>2</sup>. Solo en este sentido podríamos decir con toda propiedad que la χώρα está “vacía” (κενότητα), siempre que se entienda por este adjetivo única y exclusivamente el sentido preciso de *vacío de “forma”* (μορφή). En el otro sentido, principal y más “fuerte”, que domina jerárquicamente sobre el segundo, no se puede decir bajo ninguna clase de concepto que la χώρα no esté “llena”, pues representa justamente un “receptáculo espacial-material”, como un ungüento inodoro que sirve de base para un perfume o una sustancia blanda aplanada esperando un molde. En este sentido, ahora estamos en disposición de solucionar de una vez por todas el eterno debate acerca de la χώρα, que tantas tribulaciones y confusiones ha causado, fruto sin duda también de que ha ocasionado un enorme interés justamente por su naturaleza ambigua. Nótese, a modo de ejemplo, la formulación ambivalente de Nef: “sabemos que el concepto de khôra es platónico y que se ha retomado para designar un espacio que en parte contiene cuerpos y en parte está vacío” (2011, p. 102). *Pero la filosofía no puede detenerse ante la ambigüedad o la contradicción, sino que tiene que proceder hacia una ulterior clarificación, delimitación y concreción de en qué sentido exactamente algo es ambiguo o contradictorio.* ¿Qué es, entonces, la

<sup>2</sup> Recordemos que los poliedros regulares convexos son cinco: tetraedro, octaedro, icosaedro, hexaedro y dodecaedro.

χώρα? ¿En qué parte está llena, y en qué parte vacía? ¿Se trata de un receptáculo, del espacio o de la materia? Pues bien, es mi tesis fuerte en este artículo que *la χώρα está vacía de forma (μορφή), pero llena en cambio de materia (ὕλη) y espacio (τόπος)*. Creemos que esto también nos permite resolver qué aspecto de la χώρα es específicamente “kenótico”, como lo llama Hope (2015, p. 626, n. 7). La dilucidación definitiva de que el particular carácter ambivalente de la χώρα reside en su simultáneo “vacío de forma y lleno de espacio y materia” no es una cuestión meramente ontológica, filológica o historiográfica, sino que permite explicar también más exactamente por qué el posfeminismo francés de la segunda mitad del s. XX encontró en la particular formulación de “recibir todo (lleno), imprimir nada (vacío)” la diana a la que lanzar todos sus dardos. Y es que, tal y como critica Irigaray al pasaje anterior de Platón, hacia el final de *Espéculo de la otra mujer*:

*La madre, afortunadamente, no lo recordaría. Siempre virgen para las nuevas huellas del padre, que olvida sobre la marcha. Inestable, inconsistente, versátil, infiel, también se prestaría a recibir en sí a todos los seres. Sin guardar rastro de ellos. Sin memoria. Ella misma no tiene figura, ni rostro, ni forma propia, no sea que ‘ofenda con su propia apariencia’ a algunos de los seres que entran en ella, ‘reproduciéndolos mal’. No es, pues, nada, pero participa de todo (Irigaray 1974, p. 383).*

¡Cuántas veces podemos encontrarnos, a lo largo de la historia de la filosofía occidental, con esta particular lógica de algo que no es aparentemente nada pero pretende serlo todo (y viceversa)! Desde Dios, en Meister Eckhart, al “ser y la nada”, en *La ciencia de la lógica* de Hegel, pasando por el “tercer estado”, en Sieyès, hasta llegar al proletariado de Marx –para mencionar tan solo algunos ejemplos. En el caso de la mujer-madre que ahora nos ocupa, Irigaray remata: “ella está en exceso respecto a cualquier identificación con la presencia” (*ibid.* p. 384). Como decía, la discusión en torno a la χώρα en el *Timeo* de Platón no representa un objeto de anticuario, sino que más bien ofrece un punto privilegiado para dilucidar precisamente que la particular operación que ha ejecutado el falogocentrismo incluso hasta día de hoy es *la reducción de la “mujer” a un espacio material disponible, vacío en sí mismo de forma, Idea, lógos o inteligencia, disponible para la mirada masculina para su reproducción mediante la Palabra*. En nuestros términos, el machismo nunca ha operado reduciendo a la mujer a una “nada” absoluta –esta es una brocha gorda insoportable que oscurece y no permite escudriñar lo que realmente sucede– sino a *un cuerpo marialmente “lleno”, que sin embargo permanece vacío de un “aspecto” propio*. De hecho, es curioso como en las representaciones sexistas actuales de la mujer aun conviven igualmente una depreciación intelectual *a la vez* que una “voluptuosidad” excesiva e hipersexualizada. Como vengo repitiendo, la

“khôralogía” en el *Timeo* de Platón no representa un fósil arqueológico, sino que ofrece un lugar idóneo para clarificar que la *reducción de la “mujer” a un espacio material disponible (para el sexo o la reproducción)* es la palanca de Arquímedes que permite entender mejor toda una serie de opresiones machistas, así como su correlato en las demandas feministas: el aborto, la prostitución y la gestación subrogada. Detengámonos por un momento y cojamos a esta última para ver cómo la crítica irigarayana del *Timeo* de Platón permite clarificar y entender mejor una cuestión tan actual y candente. El presupuesto que subyace a los llamados “vientres de alquiler” es, justamente, la idea de que la gestación puede ser *subrogada*, porque *recibiendo* el no-nato en un *espacio material disponible para la reproducción* (el vientre), en sí mismo *no imprime ninguna forma propia* (ADN) en el futuro hijo. Como tal, en esta práctica aparentemente tan reciente sigue hablando el hilomorfismo milenario –indefectiblemente *marcado* por la diferencia sexual, donde el hombre representa la “forma”, y la mujer, la “materia”– que tiene uno de sus primeros puntos de partida en la “khôralogía” del *Timeo* de Platón. Sin embargo, la feminista Oksala, basándose en el padecimiento y la lucha de las trabajadoras gestantes en la India, saca a luz las problematizaciones de las propias mujeres a la hora de verse meramente como un “receptáculo vacío”:

En otras palabras, se entrena deliberadamente a la madre de alquiler para que adopte una nueva concepción de su cuerpo como un *espacio vacío* que no se utiliza y que, por tanto, puede alquilarse. Sin embargo, Pande también demuestra que las propias madres de alquiler cuestionan este punto de vista. No se limitan a aceptar pasivamente la descripción que hace el médico de su papel como *recipientes vacíos* y pasivos o vientres de alquiler. Aunque las mujeres entrevistadas por Pande reconocen, por ejemplo, que no tener ningún vínculo genético con el bebé facilita la justificación de su donación, subrayan que, puesto que son su sangre y su leche las que nutren al bebé, es evidente que comparten vínculos sustanciales con él. Como observó una de las madres de alquiler entrevistadas por Pande: ‘al fin y al cabo, es mi sangre, aunque sean sus genes’ (Oksala 2019, p. 898, las cursivas son mías)<sup>3</sup>.

Nótese como la metáfora del “receptáculo vacío” inevitablemente sale a luz, aunque ni Pande ni Oksala hagan explícitamente la vinculación con el hilomorfismo de Platón y Aristóteles. En la España actual, el libro que ha problematizado recientemente el retraso de la maternidad causada por las condiciones sociales precarias lleva por título, no por casualidad, *El vientre vacío*, de López Trujillo, donde hace confesiones como la siguiente: “cada vez más imagino mi *vientre vacío*. Como una *tumba* a la que algún día llevaré flores.

3 Véase también: Pande 2014.

Un trozo de tierra *yermo*, un lugar en el que nunca habrá *nada*, que siempre estuvo *muerto*. Una latitud de mi cuerpo que no la siento como propia porque *no crece en ella nada*, y yo querría” (López Trujillo 2019, p. 10, las cursivas son mías). Como hemos visto antes con la *χώρα*, al igual que el vientre, claro que el receptáculo está *lleno* de espacio y materia, pero, sin la introducción del ser de la Idea del Padre, y la imitación sensible del Hijo, *queda vacío de forma*. O al menos esta es la imagen falogocéntrica que nos está proponiendo Platón, y que permanecerá indisputada en el imaginario colectivo de occidente durante milenios hasta que estas trabajadoras precarias de la gestación subrogada de la India hagan notar que los niños y niñas están “*llenos* de su sangre y leche, aunque estén *vacíos* de su ADN”. ¿Por qué asumimos tan incuestionadamente que el único contenido capaz de otorgar maternidad biológica es el genético? Al poner de relieve otro tipo de intercambios materiales –que no por casualidad son *fluidos* y *líquidos*, como le hubiera gustado a Irigaray–, estas trabajadoras indias deconstruyen el hilmorfismo falogocéntrico de Platón y Aristóteles mostrando que, de hecho, no puede haber *forma sin contenido*, *ni contenido sin forma*.

Tanto por su formación psicoanalítica como por su compromiso feminista, Irigaray tiene el mérito histórico de haber sido la primera en poner sobre la mesa la cuestión de la *χώρα* en el pensamiento francés contemporáneo. Para Irigaray, como es bien sabido, aunque Platón la describa más bien como una “madre” o “nodriza”, la *χώρα* no representa lo “femenino” *tout court*, sino sólo lo “femenino” *desde el punto de vista de la mirada masculina*. La *χώρα* no es el nombre propio de la “mujer” (que quedaría radicalmente excluida de los diálogos de Platón), sino sólo la representación de lo que los hombres necesitan o esperan de la “mujer”, es decir, la reproducción por parte de un receptáculo vacío (de forma) y pasivo. De ahí el “*espéculo*” *de la otra mujer* que da título a su libro. Si seguimos su lectura de la *χώρα* de Platón, también encontraremos que lo “femenino” es aquello que queda justamente *fuera* de toda *ontología*, un receptáculo *vacío* “más allá” incluso de la diferencia sexual (patriarcal) hombre/mujer representada como el Ser y el Devenir, la forma (εἶδος) y la materia (ὕλη).

En segundo lugar, Kristeva toma prestado “el término *chora* en el *Timeo* para designar una articulación provisional, esencialmente móvil, constituida por movimientos y sus efímeras estasis. (...) En tanto que cargas ‘energéticas’ y marcas ‘psíquicas’, las pulsiones articulan así lo que llamamos una *chora*: una totalidad no expresiva constituida por estas pulsiones y sus estasis en una motilidad tan azarosa como regulada” (1974, p. 23). Para Kristeva, entonces, la *χώρα* designa una especie de “espacio rítmico” de las pulsiones freudianas (*Trieb*), que luego se ordenan según la condensación y el desplazamiento, pero que son estrictamente anteriores a lo Simbólico, a caballo entre el “re-

ceptáculo” material de Platón y el “ritmo” (ῥυθμός) democríteo atomista. En su *crítica a Lacan dentro de Lacan*, esto significa que la *χώρα* es *semiótica*: “nos encontramos aquí en una modalidad de significación en la que el signo lingüístico aún no se articula como ausencia de objeto y como distinción entre lo real y lo simbólico” (*ibid.* p. 25). De manera importante para nosotros aquí, la *χώρα* de Kristeva representa un “vacío” previo a la ausencia (de objeto), un “vacío” anterior a cualquier *falta*. Por esta razón, para Kristeva, al igual que Platón, el “cuerpo materno” representa una experiencia semiótica que raya con la “psicosis” –cuyo mecanismo es la “forclusión” (*Verwerfung*). “Podríamos decir, entonces, que es este cuerpo materno el que media la ley simbólica que organiza las relaciones sociales, y se convierte en el principio ordenador de la *chora* semiótica, en el camino hacia la destrucción, la agresión y la muerte. (...) Lugar de engendramiento del sujeto, la *chora* semiótica es para él el lugar de su negación, donde su unidad cede el paso al proceso de cargas y estasis que la producen” (*ibid.* p. 27). Y es en este espacio semiótico donde el sujeto se genera y se niega, al ritmo de la música y la poesía, en el cuerpo materno. Esto se debe a que la condición “pre-estética” de lo Simbólico implica la difuminación de las líneas de demarcación entre “madre” e “hijo”<sup>4</sup>. Recordemos que, seguramente uno de los momentos más radicales de Freud tiene lugar en uno de sus últimos manuscritos antes de morir, en los que intenta ponerse en la cabeza de un niño: “(yo) soy el pecho” –esta su conclusión (1938, p. 299).

En tercer lugar, y siguiendo la lista de feministas contemporáneas que han comentado la “khôralogía” del *Timeo* de Platón, tales como Irigaray o Kristeva, Bianchi añade también la problematización que propone Grosz desde el punto de vista del “espacio”, ya que: “el espacio, para Grosz, debe ser interpretado y construido de una manera que no dependa de una expropiación de la corporeidad femenina, y de la concomitante identificación de lo femenino con la espacialidad, como la condición estrictamente inconcebible de estar en el mundo” (Bianchi 2006, p. 215)<sup>5</sup>. No podemos olvidar que Platón no solo habla de un “receptáculo” (ὑποδοχήν) material sino también precisamente de un “espacio” (*χώρα*). Por si no ha quedado suficientemente claro a estas alturas, la “materia” (ύλη) y el “espacio” (*χώρα*, τόπος) no son dos conceptos inconexos entre sí, porque para los griegos significan “lo mismo” (τὸ αὐτός), y son prácticamente coextensivos, en tanto que “*ser*” es (ya siempre) *ocupar un espacio*. Platón no lo podría dejar más claro: “todo lo que existe está en un lugar y ocupa un espacio, y lo que no está en la tierra ni en ningún lugar del

4 Para un análisis más detallado de la *χώρα* como “*Madonna* del signo”, véase: Ponzo, 2024.

5 Véase también: Grosz 1995.

cielo no es nada” (*ibid.* 52b, p. 259)<sup>6</sup>. Los griegos aun no tienen el concepto cartesiano de *extensio* ni mucho menos el “espacio absoluto” de Newton y Kant que desarraigará definitivamente al ser del espacio, por eso para un griego *las cosas siempre están en “su” lugar*. Y debemos recordar que χώρα tiene un doble sentido en griego antiguo: por un lado, quiere decir “espacio intermedio, de tierra, trecho, intervalo, emplazamiento, sitio, lugar”, mientras que, por el otro, a su vez significa el “país natal, patria, tierra, suelo, territorio, campo, campiña, propiedad, finca, fundo, posesión rural” que queda más allá de la *pólis* (Pabón, p. 649). Bianchi encuentra acertadamente el punto de unión que comparten un sentido y el otro, que solo puede ser *político*:

Dicho de una mujer, *hypodechomai* significa quedar embarazada, haber recibido la semilla masculina, proporcionando el terreno fértil para la reproducción, la *genesis*. *Chora*, sin embargo, designa el campo por oposición a la ciudad, la esfera pública propiamente masculina de la *pólis*. Así pues, podemos discernir un punto en común entre *hypodochē* y *chora*, que aparentemente no guardan relación entre sí: ambos términos se sitúan más allá de la *pólis*, proporcionando límites internos y externos y condiciones de posibilidad para un ámbito idealmente transparente de discurso, comercio, socialidad y derecho masculinos (Bianchi 2006, p. 131).

En cuarto y último lugar, pero no por ello menos importante, Butler ofrecerá la que probablemente sea la interpretación más original y radical de la χώρα, porque impugnará la premisa básica que subyace tanto en Irigaray como en Kristeva: fundamentalmente, que el problema principal de la “khôralogía” no reside tan solo en la “maternidad”, sino también en *otras partes*. El problema de la χώρα no es sólo que la madre quede excluida de la autogénesis patrilineal (Irigaray), ni que la experiencia semiótica del cuerpo materno quede relegada en favor de la Ley Simbólica del Padre como Ser (Kristeva), sino en la reducción esencialista de lo “femenino” a la “maternidad” que también presuponen estas dos pensadoras feministas (Butler 2008, pp. 107-27). *Esto significa que existe una matriz heterosexual previa y anterior a la diferencia sexual que permanece incontestada*. Brillantemente, Butler pone el énfasis en la ambivalencia de un término que no ha recibido mucha atención (εἰληφεν), que significa tanto “recibir en la hospitalidad” como “tener una esposa (concebir)” (Butler 2011, p. 22). Visto así, la χώρα, que significa recibir todas las formas sin entrar en ellas, parece tanto una *prohibición de la penetración* como de la contribución femenina a la génesis del niño. “¿Podemos leer este tabú que moviliza los inicios especulativos y fantasmáticos de la metafísica occidental en términos del espectro del intercambio sexual que produce a través de su propia prohibi-

6 Véase también: Algra 1994.



ción, como un pánico sobre la lesbiana o, quizás más específicamente, sobre la falicización de la lesbiana?” (*ibid.* p. 24). Esta es la pregunta que se hace Butler, y su eficacia reside en el hecho de que es totalmente compatible con la estrategia mimética de Irigaray. De este modo, *χώρα* aparece, no sólo como el nombre propio de una opresión definida, sino como *el receptáculo vacío capaz de contener potencialmente todas las exclusiones perpetuadas por el falogocentrismo occidental*: mujeres y madres, sí, pero también homosexuales, niños, esclavos, extranjeros y animales (*ibid.* p. 21).

#### IV. DE OTRO MODO QUE SER O MÁS ALLÁ DE LA ESENCIA

Teniendo en cuenta toda esta perspectiva de género que revela, como dice Irigaray en otro tratado (invirtiendo el famoso *dictum* de Heidegger), que sería la diferencia sexual, y no la ontológica –si es que no son lo mismo, como acabamos de ver–, “la cuestión filosófica de nuestra época” (Irigaray 1984, p. 13), volvamos ahora a Derrida y al punto –que al principio dejamos entreabierto– de su crítica al “horizonte de sentido” como “horizonte del sentido *del ser*” en Heidegger. En efecto, la *χώρα* no tiene ni puede tener un lugar ahí, puesto que cae precisamente por fuera del Ser, y no puede por tanto inscribirse en ninguna de sus grandes *epoché*. No sólo eso, sino que *χώρα* desafía ese mismo esquema. En efecto, dirá más tarde Derrida: “decir, por ejemplo, situación o topología del ser, experiencia del ser o relación al ser, sería tal vez demasiado rápido para instalarse en el espacio abierto por la pregunta por el sentido del ser en su tipo heideggeriano. Ahora bien, en cuanto a la interpretación heideggeriana de la *khôra*, nuestras preguntas deben dirigirse también a algunas de las decisiones de Heidegger y a su horizonte mismo, a lo que forma el horizonte de la pregunta por el sentido del ser y sus épocas” (2006, p. 83). Ya queda suficientemente claro que la *χώρα* no encaja ni puede encajar en este cuadro. Por eso Derrida nos impulsa a ponernos en guardia contra las “proyecciones retrospectivas” y los “anacronismos teleológicos” de tipo heideggeriano, que subsumirían demasiado rápidamente el pensamiento de la *χώρα* en un horizonte al cual no le pertenece. Y esta no pertenencia de la *χώρα* al Ser no es una cuestión de esencia, sino estructural:

Esta ley estructural no parece haber sido abordada como tal por toda la historia de las interpretaciones del *Timeo*. Parecería ser una cuestión de estructura, no de alguna esencia de la *khôra*, puesto que la cuestión de la esencia ya no tiene sentido en su caso. ¿Cómo, sin esencia, podría la *khôra* ir más allá de su nombre? La *khôra* es anacrónica, ‘es’ la anacronía en el ser, o mejor dicho, la anacronía del ser. Anacroniza el ser (Derrida 2006, p. 25)



Ahora se entiende lo que pretende realmente Derrida con la *χώρα*. Por su parte, Heidegger intentó dominar y domesticar toda la historia del pensamiento occidental reduciéndolo monistamente a una única cuestión, a una única pregunta: la pregunta por el ser. Como una vez dijera Adorno sobre Hegel, “el sistema es el vientre hecho espíritu” (2018, p. 32): todo ente es engullido por el ser, cualquier cosa que parezca *otra* es reducida a *lo mismo* (τὸ αὐτό), toda diferencia es subsumida en la inigualable e indisputable “diferencia ontológica”. O, como también se desprende de la crítica de Adorno contra Heidegger en *La jerga de la autenticidad*, creer que la filosofía tiene *una única pregunta es ya un gesto proto-totalitario par excellence*. De manera análoga, Derrida pretende apuntar por lo menos a algo que se escape y no encaje con “La Historia del Ser”, así como con sus distintas *epoché*. Y Derrida lo encuentra en la *χώρα*, pues como el propio Platón dice que cae más allá del Ser —y del Devenir, y por tanto también del ente— el “receptáculo espacial-material” no puede ser reducido a un único “horizonte de sentido” como “horizonte de sentido *del ser*”. Cogiendo esta arma, que Derrida encuentra en la *χώρα*, Adorno en lo “no-idéntico”, o Levinas en el “Otro”, la *χώρα* “es” *out of joint* o anacrónica porque, recordémoslo, viene de un tiempo anterior al tiempo mismo, es un “fundamento” (ἀρχή) que solo puede estar al lado (no detrás o debajo) del Ser. La *χώρα* da espacio al Ser sin pertenecer a él y, como tal, desestabiliza su historia unitaria con sus horizontes y épocas. Ahora bien, si la *χώρα* anacroniza al Ser (ὄν), ¿sería posible que formara parte del No-Ser (μή ὄν)?

Dice Derrida que la *χώρα* “que por tanto no es, no pertenece a los dos géneros del ser conocidos o reconocidos. Ella no es, y ese no-ser solo puede anunciarse, es decir, no dejarse atrapar ni concebir a través de los esquemas antropomórficos del recibir o del dar. *Khôra* no es, sobre todo no es” (2006, pp. 28-9). La *χώρα* queda fuera del ámbito del Ser (ὄν), y por tanto también más allá del ámbito de los seres (ὄντα), y de cualquier posible “diferencia ontológica” *entre* los dos. Arfi incluso va tan lejos como para insinuar que la lógica de la *χώρα* permitiría hablar de “lo ontológico *sin* ontología” (2012, p. 192), o consumiría el proyecto de una “des-regionalización de la ontología”, como cree Rapaport (2008). Por eso Derrida a veces toma la decisión de no anteponer un artículo definido antes de *χώρα*, porque eso lo convertiría en un ente —una decisión que nosotros no preferimos a añadirle el artículo definido *femenino*, por todas las razones que hemos expuesto antes. Sin embargo, si algo queda claro, es que *χώρα es “algo”* que no es en sí mismo *una cosa*, un ente determinado con un orden de multiplicidades (concepto, palabra, nombre). En este preciso sentido, *no es*, propiamente hablando, ni puede llegar a ser, ya que no da nunca lugar a la “llegada” (*Ankunft*) de un ente —aunque a su vez es la condición de posibilidad de cualquier ente. Nos encontramos

con la problemática noción del *es gibt*: “hay *khôra*, (...) pero lo que hay no es” (*ibid.* p. 30). O, de nuevo, “lo que *hay*, además, no da nada” (*ibid.*). Es una forma problemática del *es gibt*, incluso para la teología negativa, porque no hay *envío* o *don* de tipo heideggeriano. La *χώρα* da espacio-material, sin imprimir nada propio. La lógica del “dar *nada*”, la asemeja a imágenes como la “luz” o el “desierto”, como señala Fathy (2009, p. 78). “El referente de esta referencia, sin embargo, no existe. No tiene los caracteres de un ser, entendiendo por tal un ser ontológicamente admisible, a saber, un ser inteligible o sensible. Hay *khôra* pero *khôra* no existe” (*ibid.* p. 32). Huelga decir, entonces, que si la *χώρα* queda fuera del ámbito del Ser, y tampoco es un ente, no puede formar parte de ninguna ontología, “fundamental” o de otra índole. La *χώρα* lo recibe todo, sin quedarse nada en cambio para sí, y es “esta muy singular impropiedad, que justamente no es nada, es lo que *khôra* debe, si podemos decirlo así, *guardar*” (*ibid.* p. 30). Y una última vez: “simplemente este exceso no es nada, nada que sea y pueda decirse ontológicamente” (*ibid.* p. 37). Habiendo clarificado, por tanto, que la *χώρα*, quedando por fuera del ámbito del Ser (*ôv*), tampoco acaba de permanecer del todo al del No-Ser (*μή ôv*) o del Devenir, sino al curioso y extraño espacio abierto *entre* los dos, Derrida escribe:

Y sin embargo, a mitad del cielo, ¿no abriría el discurso sobre *el khôra* un espacio aparentemente vacío —aunque sin duda no sea *el vacío*— dentre lo sensible y lo inteligible, que no pertenece a ninguno de los dos y, por tanto, ni al cosmos como dios sensible ni al dios inteligible? ¿Acaso no nombra una abertura, un abismo o una brecha? ¿No es a partir de esta brecha, ‘en’ sí mismo, que esta escisión entre lo sensible y lo inteligible, o incluso entre el cuerpo y el alma, puede tener lugar y ocupar su lugar? No nos precipitemos a equiparar esta brecha llamada *khôra* con el caos que también abre el abismo. Evitemos precipitarnos en el antropomorfismo y el patetismo del miedo. No para instalar en su lugar la seguridad de un fundamento, el ‘corresponsal exacto de lo que Gaia representa para toda criatura, desde el momento de su aparición, en el origen del mundo: un fundamento estable y seguro para siempre, que se opone a la abertura abierta y sin fondo del Caos’. Más adelante nos encontramos con una breve alusión de Heidegger a *la khôra*, no la del *Timeo*, sino, sin cita ni referencia precisa, la que en Platón designaría el lugar (*Ort*) entre el ser y el ‘ente’, la ‘diferencia’ de lugar entre ambos (Derrida 2006, pp. 44-6).

Primero de todo, nótese la particular ambivalencia, que Derrida de alguna manera registra, sobre la *χώρα* entendida como “un espacio aparentemente vacío —aunque sin duda no sea *el vacío*” (*ibid.*). Apter incluso recuerda que Derrida insistió, en su diálogo con el arquitecto Eisenman para *Chora L Works* (1997), que “*chôra* no debe tratarse como un sinónimo del vacío (...); tampoco

debe equipararse con la ausencia o la invisibilidad” (2005, p. 80). Nosotros ahora estamos en disposición de solucionar esta ambigüedad de una vez por todas con nuestra particular tesis de que la *χώρα* está *simultáneamente vacía de forma, pero en cambio llena de espacio-material*. En segundo lugar, en este pasaje queda meridianamente clara la preferencia de Derrida por las metáforas del “abismo”, el Caos o la diferencia frente a su simétrico desprecio por el “vacío”<sup>7</sup>. Sin embargo, como conclusión final a todo este viaje sobre la *χώρα*, ahora estamos en disposición de acometer un desplazamiento tan mínimo como radical a la teoría de la diferencia de Derrida, y es que *la diferencia ahora no aparece como un espaciamiento, sino como el vacío que abre ese mismo espaciamiento*. Por esta razón la diferencia *permite*, a la vez que se encuentra *más allá* de cualquier ontología, porque el “vacío” *no es*, propiamente hablando, si bien “es” lo único capaz de *separar* y *distinguir* a los entes entre sí. Por esto, en tercer lugar, aparece la referencia a Heidegger para mostrar el paso de la *χώρα* como “espacio” hasta *χωρισμός* como “separación” entre el ser y el ente en dos “lugares” distintos<sup>8</sup>.

V. CONCLUSIÓN: DEL ANTI-FUNDACIONALISMO DE “LA MUJER NO EXISTE”  
AL POS-FUNDACIONALISMO DE “LA MUJER ES KHÔRA”

En este artículo hemos descubierto varias cosas, algunas de ellas, importantes. En nuestro intento por construir un *pos-fundacionalismo* “desde el inicio” –convirtiendo una categoría aparentemente *cronológica* en otra de *estructural*–, hemos rebuscado en la *χώρα* del *Timeo* de Platón el “fondo-sin-fondo” (*Ab-Grund*) de una de las primeras y más influyentes concepciones

7 ¿De dónde saca Derrida sus fuentes? La mayoría de las veces, como es bien sabido, de Heidegger, aunque *no siempre* lo cite. Así, por ejemplo, la metáfora de la “boca entreabierta” que encontramos al principio para describir al caos, creemos que procede de las *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*: “pero *χαός* significa en primer lugar lo que se abre como un bostezo, la fisura abierta, el espacio abierto que se abre antes y en el que todo ha quedado engullido. La fisura impide cualquier apoyo que permita distinguir o fundar algo. Y, por eso, para toda experiencia, que no conoce sino lo mediato, el caos parece lo carente de distinciones y por ende la pura confusión. Pero lo ‘caótico’, en este sentido, no es más que el sinsentido o negación de la esencia de lo que significa el ‘caos’. Pensado desde la ‘naturaleza’, el caos sigue siendo esa fisura desde la que se abre el espacio abierto con el fin de que a cada cosa distinguida se le conceda su delimitada venida a la presencia (Heidegger 2005, p. 70).

8 Derrida sí que cita, en cambio, en su texto sobre la *Khôra* (p. 101, n. 2), las dos únicas menciones de Heidegger a este tema en el *Timeo* de Platón. La primera, en *Introducción a la metafísica* (pp. 66-7), donde se indica que la *χώρα* “prepara” (*vorbereitet*) la concepción del “espacio” como *extensio* cartesiana. La segunda, aun más interesante, es de *¿Qué significa pensar?* (p. 232), donde se relaciona la “separación” (*χωρισμός*) entre el ser y el ente con el hecho de que para Platón estén ubicados en dos “lugares” (*χώρα*) diferentes –pues ambas palabras tienen la misma raíz en griego antiguo.

de la opresión patriarcal. Gracias a Critchley, hemos descubierto que la “filosofía” puede ser entendida como *el sueño, el fantasma o la fantasía autogenética de que los hombres pudieran dar a luz a un hijo sin pasar por la mujer, mediante una secuencia patrilineal de maestros y discípulos*. A partir de la relectura del *Timeo* de Platón que acometen pensadoras posestructuralistas y posfeministas de la talla de Derrida, Irigaray, Kristeva o Butler, hemos descubierto que la *χώρα* es el *sitio de una ambigüedad*. A veces entendida como opresora, otras como liberadora, no hemos creído que la filosofía tuviera que detenerse en el reconocimiento de esta *ambivalencia*, sino que tenía que avanzar hacia una ulterior *clarificación, delimitación y concreción de en qué sentido exactamente la χώρα puede ser considerada como ambigua*. Finalmente, hemos encontrado nuestra conclusión en la tesis de que *la χώρα está vacía de forma (μορφή), pero llena en cambio de materia (ὕλη) y espacio (τόπος)*.

Lejos de ser simplemente una tesis filológica sobre un libro polvoriento, creemos que esta definición arroja una nueva luz sobre la particular opresión que sufre “*la*” *mujer* dentro del sistema patriarcal, y hemos puesto como ejemplo el caso de la gestación subrogada. Creemos, además, que esta propuesta *pos-fundacional* al debate feminista en torno a la *χώρα* provee una crítica más fina y atinada a la *anti-fundacional* disponible hasta ahora, más de “brocha gorda”, y consistente en repetir que “*la femme n’existe pas*”. Por supuesto, Lacan (1975, p. 68) no quería decir con esto que “las mujeres concretas no existan”, sino antes bien que “*la*” *mujer*, en tanto que vista por la mirada falogocéntrica masculina, *no existe* –poniendo el énfasis en el *artículo determinado*. Sin embargo, como sabemos por Marchart (2007, p. 2), la diferencia entre el anti-fundacionalismo y el pos-fundacionalismo estriba en que, mientras que para el primero no existiría *ningún tipo de fundamento*, el segundo reconocería que *los hay, aunque contingentes*. Como hemos visto, la *χώρα* es este tipo *fundamento (excesivamente) contingente* del sistema patriarcal. Para luchar contra *algo*, hay que especificar *contra qué* se lucha, y nosotros esperamos que la diferencia entre decir “*la mujer es khôra*” (*pos-fundacionalismo*) y “*la mujer no es nada*” (*anti-fundacionalismo*) suministre mejores armas para combatirlo. Por cierto, aquí habla también el “final/cumplimiento de la metafísica” (como técnica) que entiende a la “naturaleza”, la “materia” y el “espacio” como nada más que *material informe, siempre disponible para su explotación* según nuestro “marco” (*Ge-stell*). El vínculo entre la lucha ecologista y la feminista se haría patente en este punto, pero a esto le correspondería ya otro artículo. Sin embargo, en la parte de “vacío” que alberga la *χώρα* habla también *otra cosa* que apunta hacia *otro modo de ser o más allá de la esencia*.

## VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Th.W. (2014), *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Edición de Rolf Tiedemann. Madrid: ediciones Akal.
- ALGRA, K. (1994), *Concepts of Space in Greek Thought*. Leiden: E. J. Brill.
- APTER, Emily (2005). “En-Chôra”, *Grey Room*, No. 20, pp. 80-83.
- ARFI, Badredine (2012). “Khôra as the Condition of Possibility of the Ontological Without Ontology”, *Review of International Studies*, No. 38, pp. 191-207.
- BIANCHI, E. (2006), “Receptacle/Chôra: Figuring the Errant Feminine in Plato’s *Timaeus*”. *Hypatia*, Vol. 21, No. 4 (Autumn), pp. 124-146.
- BUTLER, J. (2008), *Gender Trouble. Feminism & Subversion of Identity*. London: Routledge.
- (2011), *Bodies That Matter. On the discursive limits of “sex”*. London: Routledge.
- CONWARD, H. y FOSHAY, T. (eds.) (1992), *Derrida and Negative Theology*. With a conclusion by Jacques Derrida. Albany: State University of New York Press.
- CRITCHLEY, S. (2015), *The Problem with Levinas*. Edited by Alexis Dianda. Oxford: Oxford University Press.
- DERRIDA, J. (1972), *La dissémination*. Paris: Seuil.
- (2006), *Khôra*. Paris: Galilée.
- y EISENMAN, P. (1997). *Chora L Works*. Edited by Jeffrey Kipnis and Thomas Leiser. New York: Monacelli Press.
- FATHY, Safaa (2009). “Khôra: luz y desierto. Revelación de lo oscuro”, *Estudios visuales*, No. 6, pp. 72-80.
- FREUD, S. (1938). “Findings, Ideas, Problems”. *SECW, Volume XXIII (1937-1939): Moses and Monotheism, An Outline of Psycho-Analysis and Other Works*.
- GROSZ, E. (1995), *Space, Time, and Perversion*. New York: Routledge.
- HEIDEGGER, M. (2005). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.
- (2010). *¿Qué significa pensar?* Traducción de Raúl Gabás. Madrid: editorial Trotta.
- (2014). *Introducción a la metafísica*. Traducción de Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa.
- HOPE, Alexander (2015). “Khôra – plus de métaphore / Khôra – More Than Metaphor, No More Metaphor”, *Textual Practice* 29, No. 4, pp. 611-630.
- IRIGARAY, L. (1974), *Speculum. De l’autre femme*. Paris: Les Editions de Minuit.
- (1984), *Éthique de la différence sexuelle*. Paris: Les Editions de Minuit.
- KRISTEVA, J. (1974), *La révolution du langage poétique*. Paris: Seuil.
- LACAN, J. (1975). *Le séminaire. Livre XX: Encore*. Texte établi par Jacques Alain-Miller. Paris: éditions du Seuil.
- LLEVADOT, Laura (2022). *Mi herida existía antes que yo. Feminismo y crítica de la diferencia sexual*. Barcelona: Tusquets.
- y VALLS BOIX, Juan Evaristo (2025). *Estética posfundacional*. Madrid: Dykinson (de próxima aparición).
- LÓPEZ TRUJILLO, N. (2019), *El vientre vacío*. Madrid: Capitán Swing.

- MARCHART, O. (2007). *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- NEF, F. (2011). *La force du vide. Essai de métaphysique*. Paris: Éditions du Seuil.
- OKSALA, J. (2019), "Feminism against Biocapitalism: Gestational Surrogacy and the Limits of the Labor Paradigm". *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. Volume 44, Number 4 (Summer), pp. 883-904.
- PABÓN, J.M. (2018), *Diccionario bilingüe. Manual griego clásico-español*. Madrid: Vox.
- PANDE, A. (2014), *Wombs in Labor: Transnational Commerical Surrogacy in India*. New York: Columbia University Press.
- PLATÓN (2010), *Timeo*. Edición bilingüe de José María García Calvo; notas y anexos de Luc Brisson. Madrid: Abada.
- (2016), *Timaeus*. Translated and edited by Peter Kalkavage. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- PONZO, Jenny (2024). "Khôra: A Semiotic Perspective on the Imagination of the Future." *Lexia. Rivista di semiotica*, No. 45-46, pp. 181-194.
- RAPAPORT, Herman (2008). "Deregionalizing Ontology: Derrida's Khôra", *Derrida Today*, No. 1, pp. 95-118.
- SALLIS, J. (1999), *Chorology. On Beginning in Plato's Timaeus*. Bloomington: Indiana University Press.
- VERNANT, J.-P. (1974), *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris: François Maspéro.

ADRIÀ PORTA CABALLÉ es Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona, con una tesis titulada: "La nada y el vacío. Una relectura a contracorriente de la historia de la metafísica occidental, a partir del concepto de "vacío", para una nueva definición de la democracia". Es miembro del proyecto de investigación "Pensamiento Contemporáneo Posfundacional" (PID2023-146898NB-I00), y sus líneas de investigación son: la ontología política, el posmarxismo, el populismo y el psicoanálisis.

*Publicaciones recientes:*

- PORTA CABALLÉ, ADRIÀ (2024). "Politics and Time: The Nostalgic, the Opportunist and the Utopian. An Existential Analytic of Podemos' Ecstatic Times". In: Andy Knott, *Populism and Time: Temporalities of a Disruptive Politics*. Edinburgh University Press, pp. 75-103.
- PORTA CABALLÉ, ADRIÀ (2023). "The deconstructive effects of combining discourses. A case study: Marxism and psychoanalysis". *Psychoanalysis, Culture and Society*, 28, pp. 411-429. <https://doi.org/10.1057/s41282-023-00394-5>

Email: [adriaportac@gmail.com](mailto:adriaportac@gmail.com)