

XII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2017.

CRÍTICA A LA RAZÓN HETEROSEXUAL A PARTIR DE LA CONFORMACIÓN DE CORPORALIDADES ABYECTAS.

Daniel Sicerone.

Cita:

Daniel Sicerone (2017). *CRÍTICA A LA RAZÓN HETEROSEXUAL A PARTIR DE LA CONFORMACIÓN DE CORPORALIDADES ABYECTAS*. XII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-022/322>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

CRÍTICA A LA RAZÓN HETEROSEXUAL A PARTIR DE LA CONFORMACIÓN DE CORPORALIDADES ABYECTAS

MSc. Daniel Alberto Sicerone

Eje Temático: Género, “Disidencias sexuales y representaciones socio-culturales”

CONICET-Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn” UBA

daniel.sicerone@hotmail.com

RESUMEN

El presente trabajo de investigación aborda la crítica de la razón heterosexual a partir de la conformación de las corporalidades abyectas que cuestionan, desde lo material, simbólico y performativo, el canon de normalidad que dicha razón instituye sobre el deber ser de las representaciones corporales. Para tal objetivo se interpretará la constitución de una racionalidad heterosexual que ordena los sexos y los géneros, y por tanto la representación de los cuerpos, mediante la gobernanza biopolítica y fármaco-pornográfica. En función de ello, se reconocerá el “ethos” crítico de la razón en Kant, y todo el proceso de consideración metafísico y trascendental, pero con una lectura cruzada entre Nietzsche y Foucault que pueda dar cuenta de una crítica a la razón heterosexual a partir de los cuerpos como “gran razón” y “topos” donde las relaciones de poder penetran y producen subjetividad. La crítica se materializará en la conformación de corporalidades, y por tanto, de subjetividades abyectas a los designios ordenadores del deber ser de las corporalidades normalizadas, reconociendo la subversión estética y política que lo constituye

Palabras claves: Cuerpo, heteronormatividad, razón, abyección, biopolítica

LA RAZÓN COMO DIOS

El pensamiento ilustrado que se desarrolla en la Europa de la Modernidad tiene como uno de sus principales pensadores a Kant, quien reflexiona desde los ámbitos éticos, gnoseológicos, estéticos e histórico-políticos sobre la posibilidad de fundar un horizonte humano que constituye sus certezas por fuera del misticismo. La tarea dracónica llevada a cabo por el filósofo prusiano tuvo como uno de los pilares fundamentales la constitución de la razón como aquel instrumento que no sólo funda el conocimiento posible, sino también la buena voluntad. Existe en el pensamiento de Kant una continuidad con el dualismo antropológico en clave platónica como lo desarrollará en el *Fedón*, *Fedro* y *Banquete*,¹ así como también en el diálogo de madurez que lleva por nombre *República*,² en cuanto para Kant el hombre es dualidad, se encontraría tensionado por dos mundos, el inteligible y el sensible, optando por la castración del segundo. Si para Platón habría una separación radical entre lo corporal (corruptible) y el alma (incorruptible), su opción se orienta hacia la segunda, hacia la vida inmutable, la de las ideas, a la cual el alma pertenecería por naturaleza. En cambio, en Kant, el dualismo es resuelto mediante la castración de las inclinaciones para la consolidación de una buena voluntad con la razón práctica como instrumento de ella.

La razón se dividiría en dos, en una razón práctica (ética) y otra teórica (gnoseológica), y ambas serían instrumentos para el buen conocer y para las buenas acciones independientes de las inclinaciones humanas, lo que significaría una ruptura con el orden de lo humano y sus determinaciones. Esta separación de la razón con respecto a las inclinaciones humanas, como los deseos y las pasiones, implica “hacer el bien, no por inclinación, sino por deber.”³ Este deber es la encarnación de la razón en las acciones humanas, en la posibilidad del comportarse por fuera de las determinaciones humanas, es decir, acciones contrarias o en conformación del deber, para mediar acciones por deber. La castración de lo mundano, de los deseos, de los apetitos, de voluntades terrenales como orientadoras de nuestras acciones morales implicaría la postulación de Dios como razón. El pensamiento de Kant es un pensamiento ilustrado que seculariza la noción de Dios para situarla en la idea de razón, idea que al igual que su sinónimo teológico deberá ser la guía de los hombres y justificación de rechazo de las inclinaciones que hacen a los hombres no dignos de una buena voluntad.

Es importante reconocer que para Kant “su objetivo es descubrir el fundamento interno y permanente de nuestros juicios, decisiones y acciones morales, mediante la identificación de la

¹ Platón. *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid, Gredos. 1988.

² Platón. *República*. Buenos Aires, Eudeba. 2015.

³ Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires. 1998. Pp. 32.

dimensión *a priori* (es decir, independiente de la experiencia) de la razón práctica.”⁴ El *a priori* representa el punto de ruptura con la experiencia que no es otra cosa más que nuestra existencia corporal y el conjunto de las pasiones, deseos y apetitos que son dejados de lado (castrados) en el ritual de alabar a la razón como Diosa. Acá puede leerse una continuidad con el pensamiento ético Aristotélico⁵ y en gran medida con el de Platón de *República*,⁶ ya que para el Estagirita el alma estaría dividida en dos partes, la racional y la irracional, quedando la parte racional como rectora de la irracional, es decir, de los apetitos. En su maestro, habría en la tripartición del alma una jerarquía de la parte racional, el *logostikon*, que tendría mayor grado frente al *thymoeides*, es decir, la parte impulsiva, fogosa y colérica, dejando por último el *alogostikon* o irracional.

En el desarrollo de la idea de razón y su relación con el dualismo antropológico platónico, además de la jerarquización de lo racional sobre lo irracional, Kant expone, en el marco de pensar su presente histórico, un *ethos* crítico que cuestiona la no imposición de límites para las acciones prácticas y teóricas. Kant se preocupa por establecer límites para la razón con la finalidad de reconocer hasta dónde se puede conocer y cuáles son las condiciones de posibilidad para una acción de carácter moral. En este aspecto, resalta el texto *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*⁷ Pensar el devenir histórico de la mano de Kant exige reconocer la necesidad de salir de la minoría de edad, lo cual representa un riesgo. La libertad no está separada de la responsabilidad, porque ella no actúa como abstracción de las determinaciones históricas, sino que actúa sobre ellas, en cuanto reconoce el uso público y sus diferencias con el uso privado de la razón. La razón, dentro de los límites establecidos por esta dicotomía, implica la constitución de una racionalidad articulada en la idea de progreso y de continua liberación de los lazos feudales que organizaban lo social a partir de un centro gravitacional, la idea de Dios. En el pensamiento de Kant esa idea es suplantada por la razón como garante del progreso, una razón que ordena la obediencia en el ámbito privado, pero una libertad ilimitada en el ámbito de lo público.

Esta razón que cumple el papel de guía de las conductas y ordenamiento de los cuerpos por fuera, castrando, las inclinaciones humanas, continúa con una tradición dualista que tiende a separar la conciencia de las determinaciones corporales. Desde una perspectiva ontológica, los hombres son reducidos a conciencia, a mera voluntad que necesita del instrumento de la razón para llegar a devenir buena voluntad. ¿Qué ha cambiado con respecto al modelo teocéntrico? ¿Si ya Dios no está en la escena, quién cumplirá el papel de fundamento último? ¿Ha sido Kant consecuente con la apertura crítica que él mismo estableció? La revolución copernicana que propone Kant no puede ser

⁴ Solé, Joan. *Kant. El giro copernicano de la filosofía*. Barcelona, Bonallettera Alcompas. 2015. Pp. 90.

⁵ Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Barcelona, Gredos. 1985.

⁶ Platón. *República*. Op. Cit.

⁷ Kant, Immanuel *¿Qué es la ilustración?*. Buenos Aires, Editorial Prometeo. 2010.

separada del contexto socio-histórico que funciona como condición de posibilidad, y siendo más específicos, hubo una transformación radical del mundo cerrado al mundo infinito, y es allí donde la razón kantiana inaugura la posibilidad de pensar los límites para el conocer y el actuar sobre ese infinito que va estableciéndose. En palabras de Koyré se puede reconocer las características de la revolución científica:

Es posible describir aproximadamente esta revolución científica y filosófica (en realidad resulta imposible separar en este proceso los aspectos filosóficos de los puramente científicos, ya que son independientes y están estrechamente conectados) diciendo que conlleva a la destrucción del Cosmos; es decir, la desaparición, en el campo de los conceptos filosófica y científicamente válidos, de la concepción del mundo como un todo finito, cerrado y jerárquicamente ordenado (un todo en el que la jerarquía axiológica determinaba la jerarquía y estructura del ser, elevándose desde la tierra oscura, pesada e imperfecta hasta la mayor y mayor perfección de los astros y esferas celestes, además, ese Cosmos se ve sustituido por un universo indefinido y aun componentes fundamentales y en el cual todos esos componentes están situados en un mismo nivel del ser. Todo esto, a su vez, entraña que el pensamiento científico desestime toda consideración basada sobre conceptos axiológicos, como son los de perfección, armonía, sentido y finalidad, así como, para terminar, la expresa desvalorización del ser, el divorcio del mundo del valor y del mundo de los hechos.⁸

En este paso de lo finito y cerrado a lo infinito, la razón kantiana parece ser un instrumento para conocer las condiciones de posibilidad, pero en el proceso de situar ontológicamente dicha razón se desprecia al cuerpo y se inventa un más acá divinizado, ya no en un ámbito metafísico que ocupaba Dios en el Medioevo occidental, sino como una razón que tiene la posibilidad de articular lo real. La ilustración, de la cual Kant ha sido clara expresión filosófica, quiere instaurar la liberación de los hombres del miedo, y en este proceso de ordenamiento de lo infinito nace una razón que intenta recomponer el caos mediante constitución de racionalidades de modos de vida. En dicho proceso los cuerpos serán enajenados por una razón que debe buscar la verdad sobre ellos, disponer de tecnologías de gobierno que operen sobre los cuerpos para la constitución de subjetividades adecuadas a las formas de inteligibilidad dominantes. No hay razón por fuera de las determinaciones sociales e históricas, ya que lo que ordena y compone es una episteme que jerarquiza saberes y prácticas, y por tanto los cuerpos entran en estos juegos de poder como *topos* o lugar de construcción de subjetividad. Pensar la razón de la ilustración es también pensar la constitución de una subjetividad con pretensión de ilustración, pero en dicha pretensión se conforma un mito⁹, un mito que es expresión de dominación totalitaria, que subsume parte de un afuera en un adentro, pero dejando parte de dicho afuera como lo otro, lo ingobernable, lo que fluye por fuera de los mecanismos de dominación, ya sean disciplinarios o de normalización.

⁸ Koyré, Alexandre. *Del mundo cerrado al universo infinito*. España, Siglo Veintiuno Editores. 1979. p. 6.

⁹ Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta. 2016.

La razón por sí sola no puede mantener existencia, y es por ello que se encadena al cuerpo, a discursos, a prácticas sociales, y por ende necesita de dichos encadenamientos para poder subsistir y ordenar el caos. La razón en la modernidad se encadena en la ciencia, en la historia lineal, en el progreso, en la noción de sujeto, por lo cual la razón articula un paradigma que relaciona estas ideas para reorganizar ese caos. Por tanto, la razón funciona como fundamento de un paradigma, y lo interesante de la propuesta de Kant no es que sólo es representativa del espíritu de la ilustración, sino que introduce un *ethos* crítico que más allá de divinizar a la razón y ubicarla como una facultad, ella hace posible plantear los límites del buen conocer y de las acciones valoradas moralmente buenas. La razón en Kant es facultad, instrumento, pero es también Dios, porque ordena aquello que se encuentra desordenado, el caos que es la vida. Ante esto, podemos reconocer que el proyecto de la Modernidad, proyecto que es totalitario, se orienta a gobernar la totalidad de lo viviente, posibilidad de surgimiento para un biopoder que actúe sobre la vida, partiendo de una tecnología de poder disciplinaria o anatomopolítica, pero también biopolítica, es decir, que opera sobre las poblaciones para gestionar la vida, para regularla.

Ante esto, siguiendo los lineamientos de Foucault,¹⁰ y los estudios críticos de Díaz¹¹ y Castro,¹² ¿es la heterosexualidad como régimen político una razón que ordena a los sexos? ¿Es posible hablar de una razón heterosexual? ¿Y si existe, desde dónde se podrá hacer una crítica a sus fundamentos epistémicos y políticos? Para poder aproximarnos a una crítica de la razón heterosexual es necesario reconocer en Kant, en su *ethos* crítico, la apertura de una crítica del presente histórico, pero limitada a sólo exponer los límites para que la razón se adapte a ellos, es decir, a las condiciones de posibilidad desde aspectos gnoseológicos y éticos. En cambio, desde Nietzsche hasta Foucault, se establecen elementos epistémicos de ruptura con la noción de una razón última que ordena, y no porque sea un mito, sino porque ella opera a partir de articulación de modos de vida, de tecnologías de poder que operan sobre el cuerpo.

LA CRÍTICA DE NIETZSCHE A LA RAZÓN KANTIANA

La crítica de Nietzsche a la razón kantiana, y al conjunto de la tradición filosófica occidental se puede centrar en una crítica a los fundamentos últimos de la realidad, fundamentos que fueron contruidos sobre aspectos metafísicos que operan como justificaciones últimas de todo lo existente. Pensar en clave nietzscheana es reconocer que dichos fundamentos son productos de una construcción conceptual que ha tendido a ordenar el caos de lo real a través de categorías que

¹⁰ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores. 2010

¹¹ Díaz, Esther. *La sexualidad y el poder*. Buenos Aires, Prometeo. 2014

¹² Castro, Edgardo. *Introducción a Foucault*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores. 2015.

operan tras lo aparente, por fuera de lo mutable, contingente y corruptible. En palabras de Nietzsche, la crítica puede apreciarse de la siguiente manera:

La tan tiesa como morigerada tartufería del viejo Kan, con la cual nos atrae hacia los tortuosos caminos de la dialéctica, los cuales encaminan o, más exactamente, descaminan hacia su «imperativo categórico» - esa comedia nos hace sonreír a nosotros, hombres malacostumbrados que encontramos no parca diversión en indagar las sutiles malicias de los viejos moralistas y predicadores de moral.¹³

El imperativo categórico, concepto madre en la filosofía moral kantiana, funda un determinado modo de vida, una constitución de juegos de conservación y existencia. De esta forma hay una voluntad en el pensamiento kantiano que instituye una determinada verdad, y por tanto un determinado régimen de verdad que funcionan como semillas de relaciones de poder, y por tanto, instituye modos de vida a partir de una autoridad, en este caso la razón pura. Nietzsche conforma un perspectivismo que afirma el carácter productivo de las formas de vida, considerando que no hay un fundamento último, dando pie a la existencia de diversos modos de vida. Las filosofías dualistas, entre las cuales Nietzsche se caracteriza por castrar las inclinaciones y el mundo de lo sensible, implican instauraciones de modos de vida que jerarquizan al alma y lo inteligible sobre lo corporal. Es por ello que Nietzsche apunta sus cañones críticos contra la perspectiva dualista del mundo verdadero y aparente, no apostando por uno de los polos de la tensión, sino por la negación de la razón metafísica que elimina en el mismo sentido a lo aparente. En este rumbo Nietzsche reconoce que “hemos eliminado el mundo verdadero: qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!”¹⁴

El dualismo se deconstruye mediante la negación de su conjunto, apelando en dicho movimiento a una crítica de la dialéctica que opera con superaciones o reafirma uno de sus polos. Al negar el mundo verdadero (inteligible) se negará de esta forma el aparente, es decir, la otra cara de la construcción metafísica. Para Nietzsche no habría una dualidad que funciona como tensión entre lo verdadero y lo falso, porque tanto lo uno como lo otro son ficciones, ya que detrás de toda verdad opera un conjunto de relaciones de poder que instituye un régimen de verdad. A partir de esta perspectiva crítica se puede reconocer en la metáfora de la muerte de Dios el perecer de estas ficciones ordenadoras de lo real. “«¿A dónde ha ido Dios?», gritó, «¡yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado –vosotros y yo!»¹⁵

Recorriendo el legado crítico de la filosofía nietzscheana sobre la razón y los fundamentos últimos, se podría recurrir a ella para fomentar una deconstrucción de una razón heterosexual que

¹³ Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Alanza Editorial. 1997. p. 27.

¹⁴ Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. p. 58.

¹⁵ Nietzsche, Friedrich. *La ciencia jovial*. Venezuela, Monte Ávila. 1999. p. 115.

ordena los sexos a partir de lo masculino y femenino, operando dicha distinción desde diferencias de genitalidad y desde los deseos. La razón heterosexual opera como una matriz heteronormativa que funda la heterosexualidad mediante la fijación de campos de normalidad y de abyección. Lo abyecto, es decir, aquello que es constituido como el más allá de lo normal, no encaja dentro del modelo que considera que cada sexo se corresponde con un género, y cada género poseería un deseo. Mediante la crítica nietzscheana se podría reconocer que la razón heterosexual instauro, bajo relaciones de poder, un régimen de verdad que instituye un modo de vida que ordena a los cuerpos a partir de la articulación de genitales, deseos y prácticas sexuales que operan como expresión de una matriz de inteligibilidad que tiende a la conformación de subjetividades. Estas subjetividades, masculinas y femeninas, son el producto de un modo de vida que excluye a otros modos de vida porque los instituye como el más allá de lo normal, como lo abyecto.

BIOPODER, BIOPOLÍTICA Y LA GESTIÓN DE LA SEXUALIDAD.

En la *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*,¹⁶ Foucault expone un primer proyecto que luego es abandonado en su giro ético para pensar las contra-conductas y las estéticas de la existencias en el mundo griego y helenístico, tal como se expresó en *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*¹⁷ y en *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*.¹⁸ Foucault se interesa e indaga sobre la constitución de un dispositivo de la sexualidad porque es allí donde se hizo presente la regularización de vida, es decir, un poder de normalización que opera como gestor de la vida. La intención de Foucault es “mostrar cómo, en las sociedades modernas, las categorías de ley y soberanía, en suma, la concepción jurídica del poder, no es suficiente y tampoco adecuada para comprender los mecanismos del poder disciplinario”¹⁹ En el análisis del dispositivo de la sexualidad opone la ley y la soberanía a la norma, porque la hipótesis represiva no permite dar cuenta del funcionamiento de la sociedad disciplinaria. De esta forma se desplaza de una hipótesis represiva a una hipótesis productiva del poder, donde la sexualidad será el lugar del poder de normalización, un poder que le dice que sí al sexo, que opera a partir de biopoderes y estrategias de poder.

Foucault va a establecer en *La voluntad de saber* unas distinciones entre una hipótesis represiva y otra productiva del poder a partir de ciertos elementos comparativos que tienen su influencia en la constitución de lo que hoy podemos llamar sociedades disciplinarias y biopolíticas, que toman al cuerpo individual (anatomopolítica) como centro de sus tecnologías de poder, como también será su centro las poblaciones (biopolítica) en el proceso de gestión y regularización de la

¹⁶ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Op. Cit.

¹⁷ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores. 2010.

¹⁸ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores. 2010.

¹⁹ Castro, Edgardo. *Introducción a Foucault*. Op. Cit. p. 95.

vida. Foucault reconocerá seis características acerca de su hipótesis productiva del poder, entre las cuales se puede distinguir la noción de crítica a la posición objetual del poder, la inmanencia de las relaciones de poder con otros tipos de relaciones, la direccionalidad del poder iría de abajo hacia arriba, las relaciones de poder son intencionales y no subjetivas, y la noción de que donde haya ejercicio de poder habrá resistencia. Esta perspectiva productiva del poder implica una relectura de las condiciones de posibilidad de transitar del orden de la soberanía y la ley (hipótesis represiva) para trascender hacia el orden de regularización de la vida mediante la norma.

Foucault en el capítulo quinto de *La voluntad de saber* estudia la constitución de un poder de vida que se diferencia de un derecho de muerte, es decir, va a analizar las transformaciones que dan pie al cambio de episteme soberana a la episteme disciplinaria-biopolítica. En la sociedad soberana se hacen presentes tres aspectos de una matriz negativa: relaciones asimétricas y de sustracción, la autoridad fundadora, y por último relaciones heterotópicas en términos heterotópicos.²⁰ El régimen soberano se caracteriza por presentar relaciones asimétricas que tiende a sustraer lo que transita por su territorio (cuerpos, armas, riquezas, etc.), así como también se funda el ejercicio del poder en una autoridad del pasado, además del rechazo a relaciones isomórficas, dando paso a una imposibilidad de traducir las relaciones de poder unas sobre otras. De esta forma, podemos hablar de un cuerpo para la muerte, ya que “el soberano no ejerce su derecho sobre la vida sino poniendo en acción su derecho de matar, o reteniéndolo; no indica poder sobre la vida sino en virtud de la muerte que puede exigir. El derecho que se formula como de “vida y muerte” es en realidad el derecho de *hacer morir* o *dejar vivir*.”²¹ En cambio, el biopoder que es un poder productivo, reemplaza a la tesis de hacer morir y dejar vivir, instaurando la noción de hacer vivir y dejar morir, haciendo posible que “la vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida.”²²

La preocupación de Foucault sobre la sexualidad radica en el hecho de que ella pasó a ser el lugar de la normalización, de la gestión y regularización de la vida, explicando que más allá que el sentido común indique que el sexo ha sufrido una serie de prohibiciones, lo que realmente ha pasado en la Modernidad ha sido una inflación de los discursos sobre el sexo y la sexualidad, en especial sobre la histerización del cuerpo de la mujer, la sexualidad en los infantes y la patologización de las prácticas sexuales que se desterritorializan del marco heteronormativo. En

²⁰ Noretto, Luciano. *Michel Foucault y la política*. Buenos Aires, UNSAM Edita. 2013.

²¹ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Op. Cit. p. 128.

²² *Ibíd.* p. 132.

este sentido Sade expresa esa inflación, en cuanto en *Las 120 jornadas de Sodoma*²³, expone una multiplicidad de prácticas sexuales que indican esa preocupación moderna sobre la sexualidad, la cual puede ser entendida como “un conjunto de prácticas, sobreentendidos, palabras, miradas, normas, reglas y discursos relacionados con el deseo, la genitalidad, los orificios, las eminencias y las mucosas”²⁴ De esta forma, podemos entender a la sexualidad como una noción de reciente construcción, cuestión que influyó en la investigación llevada a cabo por Foucault y su reversión en los dos siguientes tomos de *Historia de la sexualidad*, donde el filósofo francés terminó por introducirse en el mundo greco-romano con la intención de reconocer los juegos de verdad y los reconocimientos de sí mismos a partir de los deseos y placeres. Por ello sostiene lo siguiente:

¿A través de qué juegos de verdad se permite al hombre pensar su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo, como ser hablante y como ser que trabaja, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminar? ¿A través de qué juegos de verdad el ser humano se ha reconocido como hombre deseo?²⁵ (Foucault, 2010B: 13).

Esta posición de Foucault es criticada por Preciado, pero no en el sentido de que carezca de interés o de los resultados de hacer una genealogía de las prácticas de la *aphrodisia*, sino a partir del hecho de que Foucault deja de prestar atención a un conjunto de tecnologías de poder contemporáneas a su existencia que constituyen la subjetividad, tecnologías que operan desde estrategias de poder que habilitan múltiples modos de vida. En este sentido, Foucault sienta las bases para el desarrollo crítico de las tecnologías contemporáneas, pero dicho autor desperdicia la realización de una genealogía política que pueda dar cuenta de las transformaciones ocurridas desde la Segunda Guerra Mundial que tuvieron y tienen un impacto profundo sobre la subjetividad contemporánea. En este sentido, el filósofo español manifiesta lo siguiente:

Foucault parece pasar por alto un conjunto de transformaciones profundas de las tecnologías de producción de subjetividad que se suceden a partir de la Segunda Guerra Mundial y que nos obligan a conceptualizar un tercer régimen de subjetivación, un tercer sistema de saber-poder, ni soberano ni disciplinario, ni premoderno ni moderno, un régimen que tome en consideración el impacto de las nuevas tecnologías del cuerpo en la construcción de la subjetividad²⁶

El análisis de estas tecnologías de producción de la subjetividad implica la constitución de una tercera episteme denominada por Preciado como farmacopornográfica, la cual es presentada como un régimen somatopolítico por el hecho de producir corporalidades mediante la interacción de dos grupos diferenciados de tecnologías, el farmacopoder y el pornopoder. La gestión de la vida, y

²³ Marqués de Sade. *Las 120 jornadas de Sodoma*. Buenos Aires, Tusquets Editores. 2016.

²⁴ Díaz, Esther. *La sexualidad y el poder*. Op. Cit. p. 60.

²⁵ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*. Op. Cit. p. 13.

²⁶ Preciado, Paul. *Testo Yonqui*. Buenos Aires, Paidós. 2014.

por tanto de la sexualidad, opera a través de una serie de tecnologías que fugan del esquema anamatopolítico para devenir en una biopolítica de gestión de fluidos, orificios, biocódigos, moléculas, imágenes, sonidos, etc. De esta forma, la norma trabaja mediante el gobierno de los deseos, transformando la relación de exterioridad de la episteme disciplinaria, dando cuenta de una nueva relación en donde es el cuerpo quien desea el poder. En palabras de Preciado se puede reconocer esta matriz de las relaciones de poder:

En la era farmacopornográfica el cuerpo se traga el poder. Se trata de un control democrático y privatizado absorbible, aspirable, de fácil administración cuya difusión había sido tan rápida e indetectable a través del cuerpo social. No es el poder el que infiltra desde fuera, es el cuerpo el que desea poder, el que busca tragárselo, comérselo, administrárselo, metérselo, más, cada vez más, por cada orificio, por cada vía posible de aplicación.²⁷

La píldora es un ejemplo claro de este tipo de tecnología que tiende a asimilarse en los cuerpos y construir una determinada constitución genérica, respondiendo a un esquema binario propio de un régimen político heterosexual. Para poder pensar las formas de resistencias a dichas tecnologías de poder implica pensar la política desde los cuerpos, no sólo como lugares de disputa tanto de sentidos como de expansión de lo vital, sino también como un condicionante ontológico que implica un lugar (*topos*) sobre el cual las relaciones de poder operan. De esta forma, no es posible pensar la resistencia sin una referencia directa a los cuerpos, y a la constitución de cuerpos no normalizados, lo cual se podría abstraer en la categoría de abyección, recuperando el sentido performativo de la constitución de género²⁸, así como también de la sexualidad²⁹ unido al hecho de una constitución farmacológica de la genderización de los cuerpos. Por ello, abordaremos que la crítica a la razón heterosexual parte de la gran razón, el cuerpo, lo que permite situarnos en una esfera que funciona como condición de posibilidad para la constitución de corporalidades que fugan los diseños performativos, representativos y farmacológicos del género en clave binaria.

CORPORALIDADES ABYECTAS

La crítica a la razón heterosexual no se va a plantear en los términos de una razón no heteronormativa por el hecho de reconocer que toda posibilidad de crítica de la normatividad debe pasar por los modos de vida que dicha norma constituye. La heterosexualidad no es una esencia a la cual los sujetos se adaptan por decisión propia y voluntaria, sino que es el efecto de un conjunto estratégico de relaciones de poder que son inmanentes a tecnologías de producción de género. Lo que nos proponemos es deconstruir toda pretensión de establecer una razón que ordene los sexos en

²⁷ Ibid. pp. 149-150.

²⁸ Butler, Judith. *El género en disputa*. Barcelona, Paidós. 2007.

²⁹ Sprinkle, Annie. *Postporn Modernist*. San Francisco, Cleis Press. 1998.

un marco binario, y para ello es necesario acceder a los modos de producción de corporalidades abyectas que expresan formas de resistencia corporal a la instalación de modos de vida acordes al canon heteronormativo.

La condición de posibilidad de una crítica a la razón heterosexual a partir de la constitución de corporalidades abyectas resulta ser por un lado el *corpus* teórico crítico de Nietzsche que socaba toda pretensión metafísica de exaltar a la razón como desapegada de cualquier historicidad, devolviéndonos una razón devenida cuerpo, historia, materia. Desde este enfoque crítico podemos advertir la ficcionalidad de toda subjetividad por el hecho de no responder a una necesidad extra-histórica y de ningún ente metafísico que opere detrás de las sombras. Las puertas que abre Nietzsche permiten una crítica contemporánea al sistema de asignación biopolítica del género, y por ende, de la identidad, aspecto que ha sido retomado tanto por Foucault en la constitución de un marco teórico que explica que la subjetividad se encuentra producida por modos de subjetivaciones materializados en múltiples tecnologías de poder, como también por Butler en la constitución performativa del género. La filósofa norteamericana apunta a develar que el género no responde a un esencialismo que le otorgaría un estatus ontológico a la asignación de identidades sexuales, sino más bien a un sentido construido social e históricamente, pero a través de la performatividad, es decir, mediante actos repetitivos que le otorgan ficcionalidad a las identidades.

Lo que Preciado le critica a Butler será el hecho de que ella reduce la constitución genérica a los actos performativos, olvidando una serie de tecnologías contemporáneas como el farmacopoder y el pornopoder, ambos responsables de la representación política del cuerpo, aspecto que hace posible dar a entender la necesidad de mutar del concepto tradicional de cuerpo, más ligado a *corpus*, es decir, a algo cerrado, por la categoría de *somateca*, noción que da cuenta de lo abierto, mutable y posible de transformación que resultaría la corporalidad. Tanto el farmacopoder y el pornopoder resultan tecnologías de poder prostéticas del género, cuestión que no niega ni desvaloriza a los actos performativos que resultan imprescindibles para comprender los procesos de genderización de las corporalidades. Butler, siguiendo una lectura foucaultiana, critica en *El género en disputa* la ilusión de un antes prelingüístico, presimbólico y precultural, lo cual le permite escapar de la ley represora del psicoanálisis (hipótesis represiva), cuestión que decanta en la ley del discurso que no sólo tiene el poder de reprimir discursos y deseos (hipótesis productiva) sino también “ejerce su poder determinando qué tipo de disposiciones, prácticas o deseos podrán ser

pensados, y el exterior de este poder ser pensado no tendrá el estatuto de lo *reprimido* (y susceptible de ser «liberado»), sino el de lo ilegítimo, por indecible e ininteligible: el lugar de lo abyecto”³⁰

Ese abyecto es lo otro a lo normal, por lo que podemos presentar un dualismo normalidad-abyección, en cuento la segunda parte de la diada no deviene como un exterior absoluto, sino más bien como lo que no es posible asimilar por las prácticas normativas. Para poder aproximarnos a esta problemática, Preciado interviene criticando a Kant y dando pie a una lectura crítica de la producción del cuerpo moderno mediante Nietzsche y Marx, ya que según el filósofo español “la pregunta no es: ¿Cuáles son las condiciones trascendentales de posibilidad de la subjetividad humana?, sino, más bien: ¿Cuáles son las condiciones materiales de producción del cuerpo moderno?”³¹ Esta inversión de las condiciones trascendentales a las condiciones materiales hace posible no sólo pensar cómo se producen los cuerpos, sino también, y en relación al título de su artículo, cómo hacerse un cuerpo *queer*. De esta forma, la abyección no sólo es el efecto de tecnologías de producción de subjetividades normalizadas, sino también la posibilidad de un devenir a partir de la descodificación y desterritorialización de la heterosexualidad que desborda el ámbito meramente de lo corporal, llegando incluso a lo heterotópico, ya que se hace patente una desterritorialización del espacio, como también “una «descentralización del placer», de «regionalización de los placeres» y, por tanto, de fabricación de placeres e intensidades, lugares y filiaciones alternativas al modelo heterosexual”³²

Si lo abyecto tiene un doble estatus, como lo otro de lo normal, pero también como ficción política a partir de una desterritorialización del cuerpo, dicha distinción generaría la posibilidad de pensar lo abyecto como la identidad disidente de los marcos normativos de la heterosexualidad. Habría que aclarar que no se trata de una toma de conciencia por parte de ese otro de las implicaciones políticas de su ficcionalidad, ya que eso respondería a un modelo liberal de comprensión de la constitución de las identidades. Más allá que operen procesos racionales, que no son aquellos referenciados a la toma de conciencia o *conciencia para sí* en sentido marxista, hay un plano corporal que opera como base ontológica para poder pensar las prácticas políticas, como es el caso de la descentralización de las zonas de placer, la subversión de roles en las prácticas sadomasoquistas, así como también la constitución de una representación postpornográfica que descentralice a la genitalidad y las corporalidades normalizadas. Pensar el plano político de lo abyecto implica trazar cartografías de los agenciamientos políticos de las ficciones identitarias

³⁰ Pérez, Pablo. “Cuerpo y discurso en la obra de Judith Butler: políticas de lo abyecto” en *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Córdoba, Sáez y Vidarte (Editores). Barcelona, Egales. 2005. p. 136.

³¹ Preciado, Paul. “Devenir bollo-lobo o cómo hacerse un cuerpo queer a partir de *El pensamiento Heterosexual*” en *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Córdoba, Sáez y Vidarte (Editores). Barcelona, Egales. 2005. p. 121.

³² *Ibíd.* p. 122

disidentes de la razón heteronormativa, agenciamientos que son atravesados por prácticas éticas y estéticas de conformación de contra-conductas que son expresión de estéticas de la existencia.

De forma concluyente, la razón heterosexual como supuesto metafísico que ordena a los cuerpos en un marco binario que los distribuye entre dos identidades, masculinos y femeninos, se materializa en procesos performativos, farmacológicos y pornográficos que rompen cualquier pretensión de sustancialización, es decir, un ámbito prelingüístico, presimbólico y precultural que funcionaría como marco ontológico sobre el cual las identidades genderizadas deberían adecuarse. El proceso de normalización de los cuerpos conforma una otredad que es considerada como lo abyecto, aspecto que debe ser, en el sentido butleriano de la ley del discurso, como aquello que es ilegítimo, indecible e ininteligible, a partir de la puesta en escena de un ejercicio de poder en clave productivo. Pero lo abyecto es también posibilidad de una praxis política de los cuerpos que se desterritorializan de la norma heterosexual, desterritorialización que no opera primordialmente en el plano de las conciencias, sino en el plano corporal-material, en cuanto los placeres se descentralizan y pueden transitar por una nueva espacialización que refleja intensidades e incitaciones a contra-conductas que son apreciadas como estéticas de la existencia, porque rompen con la norma como base fundamental que operaría como imperativo. De esta forma, la razón heterosexual es deconstruida en su proceso de normalización a partir de la comprensión política de los cuerpos en sus procesos de construcción ficcional de sus identidades descodificadas y desterritorializadas.