

Una metafísica de lo *queer*: entre totalidad y resto

Daniel Alberto Sicerone (CONICET-Inst. de Filosofía Dr. Alejandro Korn-FFyL UBA)

Palabras claves: *Queer*, Totalidad, Resto

Introducción

El presente trabajo de investigación desarrollará una metafísica de lo *Queer* como crítica del régimen político de la heteronormatividad mediante las nociones metafísicas de totalidad y resto. Para tal desarrollo se analizarán las propuestas críticas de las nociones de totalidad en el pensamiento filosófico de Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig, Derrida, Cacciari y Agamben, con la finalidad de hacer patente cómo estas filosofías desarrollan una crítica a la categoría de totalidad a partir de la noción de resto, lo cual tiene una implicancia epistémica y ética, por el motivo de obturar toda posibilidad de cierre. En tales autores se visibilizará el tratamiento de la categoría de resto que impide pensar a la metafísica como un sistema que tiende a la totalización, y por ende al cierre, haciendo patente las grietas y fisuras que son propias del pensar metafísico occidental. No se comprenderá al resto como aquello que sobra o resta al finalizar el proceso de totalización, sino en cuanto éste implicará la obturación de la totalidad metafísica. Se valorará de estas propuestas la crítica a la metafísica occidental, así como también la cuestión de la diferencia como un elemento disidente y subversivo de las formas de totalización que tienden a la mismidad. A partir de estos desarrollos, se comprenderá a la heterosexualidad como un régimen político normativo, operando a partir de una concepción metafísica de la totalidad, haciendo que la diferencia sea comprendida no como un otro irreductible, sino como la confirmación de la mismidad a partir de su negación. Por tal motivo, se recupera el sentido de acontecimiento de lo *Queer*, rescatando una epistemología rizomática y anarquista de las rupturas onto-políticas de las identidades no-heterosexuales, principalmente en autores claves como Wittig y Hocquenghem, quienes desde agenciamientos políticos lesbianos y homosexuales han iniciado una crítica al régimen político heteronormativo y que luego será profundizado por pensadores de la Teoría Queer. Por último, se concluirá que es posible pensar una metafísica de lo *Queer* como crítica de la totalidad (heteronormatividad), reconociendo un papel onto-político de las identidades que

subvierten la metafísica de la mismidad, corporalizando la diferencia como elemento disruptor de la normalidad, apoyándose en autores contemporáneos como Preciado, Butler, Sedwick, De Lauretis, entre otros.

Metafísica del resto

Existe una definición tradicional de metafísica que hace expreso que “hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen” (Aristóteles, trad. 2014, p. 145). Sin entrar en el debate sobre la razón de concepto de metafísica en Aristóteles, lo que se puede ver en claro es la fundación de una disciplina filosófica preocupada por lo que es en tanto que es, es decir, una preocupación centrada en los fundamentos últimos. Esta noción de metafísica funda una metafísica de la totalidad, en cuanto puede haber una aprehensión de los primeros principios que gobiernan la totalidad de lo real, y por ende, es posible ser presentada a la razón como la visibilización de una estructura estable. Sin ir más lejos, reconocemos que detrás de nuestras formas de aprehensión de lo real opera una metafísica que ordena y garantiza lo que existe, metafísica que estructura no sólo lo que es posible conocer, sino también hasta nuestras formas de representar nuestra sexualidad. Indagar en ello es reconocer el carácter no natural de las fundamentaciones, pero implica también dar la razón a Kant (1984, 2007) y Heidegger (1990) cuando manifestaron que la metafísica es insuperable, ya sea por la pretensión natural a hacer metafísica según Kant o por la estrategia del paso atrás heideggeriano que permita centrarse en la diferencia ontológica.

La metafísica occidental se ha desarrollado a partir de la noción de totalidad, es decir, desde la construcción de una arquitectura metafísica fundada en un principio árfico. Este principio árfico resulta ser un principio de principio, ya presente desde el origen, y por ende se conforma como un centro gravitacional que opera como lo incondicionado de todo lo condicionado. Es importante remarcar este aspecto, en cuanto lo incondicionado no puede tener una causa externa de sí mismo, mientras que lo condicionado es condición de una causa. A partir de esta relación entre los sistemas árficos y la metafísica occidental es posible leer a la totalización como el efecto de una lógica de la mismidad, lógica que rechaza toda diferencia para reafirmarse por medio de lo propio. Por tanto, la totalización impide pensar la diferencia como un elemento constituyente, y sólo es leída desde la formulación de un principio de principios, es decir, mediante la

perspectiva que tiende al cierre, al impedimento de que la diferencia sea un elemento obturador de la totalidad.

¿Si la metafísica occidental tiende a la constitución de totalidades que son construidas desde la lógica de la mismidad, qué papel cumple la noción de resto? Una lectura no profunda sobre la noción de resto implicaría afirmarla desde la concepción de aquello que resta, que queda luego del proceso de totalización. Frente a esta concepción inocente sobre el resto, Cragolini manifiesta lo siguiente:

Se podría decir que en todos los sistemas filosóficos, y a pesar de los intentos de los autores de los mismos por contrarrestarlos, hay algo que resta. No es lo mismo “lo que queda” y “lo que resta”. El resto es aquello que en todo sistema obstruye la posibilidad del cierre (y no “lo que queda” después de algún proceso crítico o destructivo). Por ello, el resto “no viene” después (no es “lo que queda”, las ruinas de lo sido) sino que está allí “antes”, impidiendo la totalidad perfecta (Cragolini, 2013, p. 21).

El resto funciona como la patentización de la imposibilidad de forjar totalizaciones, por lo cual habría que leer el concepto derridiano de *restance* como la contracción del verbo francés *rester*, que es traducido como permanecer, y *résistance*, el cual indica resistencia en español. De esta forma, el resto no sólo es la patentización de la imposibilidad de la totalización, sino también es la resistencia al proceso de totalización, estando ya presente desde el mismo proceso de constitución de la totalidad, rechazando aquella lectura inocente que lo ubicaba como aquello restaba, que quedaba después del proceso de totalización. Nuestra hipótesis de trabajo considera que la heteronormatividad como régimen político que constituye la diferencia entre género masculino y femenino puede ser leída desde la perspectiva metafísica de la totalización, ya que tiende a constituir la diferencia sexual como la norma para la identificación del género. En función de ello, reconoceremos que aquello identificado con lo *queer* (en el sentido anglosajón del término) implica la patentización de la imposibilidad de cierre de la totalidad heteronormativa. Lo *queer* viene a marcar la resistencia a la heteronormatividad desde una lógica del acontecimiento que funciona como lógica deconstructiva en cuanto “la deconstrucción funciona de forma crítica desde adentro, atacando, agrietando y fisurando el principio árjico” (Cragolini, 2007, p. 17), por lo cual no sería comprendida como una resistencia desde un afuera, sino en el *entre*.

Pensadores del resto: Nietzsche, Rosenzweig, Heidegger, Derrida, Cacciari y Agamben

¿Qué sentido tiene rescatar a pensadores del resto metafísico en relación a la *Teoría Queer*? Claramente no son pensadores que hayan abordado directamente la temática de los estudios de género y feminismo desde una lectura post-estructuralista, post-colonialista y post-marxista, pero sí permiten establecer una crítica al orden metafísico de la totalidad, orden que se basa en la *ipseidad*, imposibilitando cualquier lectura de la diferencia como una diferencia constitutiva. La estrategia que proponemos es rescatar de forma acotada el carácter de resto en sus filosofías como modos de ejemplificación de la patentización de la imposibilidad de la constitución de totalizaciones. Se comprenderá a la heterosexualidad y su correspondiente heteronormatividad desde una perspectiva metafísica que tiende a la constitución de totalidades, por lo cual el rescate de los pensadores del resto permitirá patentizar la imposibilidad de constatar a la heterosexualidad como norma que organiza a los cuerpos en la clasificación de masculino/femenino y de allí plantear la organización social de los mismos.

Nietzsche resulta ser uno de los primeros pensadores en identificar el carácter nihilizante de la metafísica occidental, operando dicha estrategia crítica a partir de la noción de la muerte de Dios. Más allá de las lecturas anti-clericales de la famosa frase nietzscheana, lo que se pone en cuestión es que las totalizaciones (*monótono-teísmos*) ya llevan en sí a la nada, es decir, están constituidos por una nada desde su comienzo. Es aquí donde la noción de nihilismo, tema trabajado especialmente en *Así hablaba Zaratustra* (1998), se hace presente desde la noción de nihilismo decadente, integral y futuro. Podemos observar que la metafísica occidental ha tendido a constituirse como un nihilismo decadente, en cuanto postula frente al sinsentido de la existencia una totalidad que tiende a ser siempre la misma, y he allí donde se comprenderá el carácter del concepto de *monótono-teísmo*. Es por ello que frente al nihilismo decadente que postula un ente como fundamento de todo lo real, exalta la noción de nihilismo integral como una crítica a la decadencia de la metafísica, ya que se hace eco de la estrategia de la máscara, operando como una personificación que hace posible construir fundamentos provisorios frente al sinsentido de la existencia:

Así pues, una vez en que hube menester, me inventé también los «espíritus libres» a los que está dedicado este libro entre melancólico y osado con el título de *Humano, demasiado humano*, semejantes «espíritus libres» no los hay, no los ha habido, pero en aquella ocasión, como he dicho, tenía

necesidad de su compañía para que me aliviaran de tantas calamidades (enfermedad, soledad, exilio, acedia, inactividad) como valientes camaradas y fantasmas con los que uno charla y ríe cuando tiene ganas de charlar y reír y a quienes se manda al diablo cuando se ponen pesados. (Nietzsche, 1996, p. 36).

El *espíritu libre* que hace mención Nietzsche es una invención, no tiene un carácter entificado, dando cuenta de la utilización de mascarar que hacen posible construir fundamentos provisorios con los cuales afrontar el sinsentido de la existencia. Ya que el autor alemán rechaza toda posibilidad de remitir a fundamentos últimos, es necesaria la conformación de fundamentos provisorios que operen como errores útiles, a decir de Vaihinger (1990), como perspectivas que den cuenta que todo es del orden de la interpretación. Este mismo carácter crítico a la metafísica occidental es compartido por Rosenzweig, quien comparte el carácter crítico de las totalidades, asumiendo que ellas tienden a la eternización:

No queremos una filosofía que vaya en el cortejo de la muerte y con el acorde de su danza (Uno y Todo, Uno y Todo) nos haga olvidar el dominio perdurable de la muerte. No queremos engaño alguno. Si la muerte es Algo, en adelante ninguna filosofía ha de hacernos apartar de ellos la vista, afirmando que presupone Nada. Pero Miremos de más cerca esta afirmación. (Rosenzweig, 1997, p. 43).

La noción de resto en el pensamiento de Rosenzweig se hace patente cuando rechaza el carácter de la filosofía idealista que tiende a constituir totalidades que niegan la muerte y por tanto tratan de eternizarse. Frente a ello, Rosenzweig se va a centrar en la estrategia de afirmar a la muerte y a la nada como un algo, introduciendo la temporalidad en las totalidades de Dios, Alma y Mundo con la finalidad de hacerlas estallar. Lo que realmente le interesa al pensador judío es el modo de efectivización de dichas totalidades, y no el preguntarse por las esencias, forjando una filosofía narrativa que introduce a la figura del otros desde el *heme aquí*, es decir, como un otro que ya está presente en mí, contaminándome. A la par de este imperativo ético, Rosenzweig rechaza toda redención total, asumiendo el resto como una mesianicidad sin mesianismo, es decir, pensar la redención sin un programa político, tal como hace referencia Cacciari (2009) en el reconocimiento cabalístico de la filosofía del pensador judío.

Rosenzweig plantea la afirmación de la muerte como un algo frente al idealismo que la niega, por lo cual afirmar la muerte, y por tanto también la nada, implica encontrar en la muerte la patentización de la imposibilidad de pensar en totalidades, ya que al proyectarlas no habría nada fuera de ellas. La situación de la muerte permite un diálogo con Heidegger, otro de los pensadores del resto, quien esboza un proyecto hermenéutico-existencial. La muerte para el pensador alemán dejará de tener importancia óptica, y será analizada desde una perspectiva ontológica, en cuanto el *Dasein* es un ser finito, por lo cual la muerte es la posibilidad más propia. En *Ser y Tiempo* la gran paradoja que presenta es cómo puede ser pensado el *Dasein* desde la totalidad si la característica del mismo es ser un ser inacabado, es decir, tiene que ser en cada caso. Por tal motivo, Heidegger va a pensar a la muerte como un fenómeno ontológico-existencial, remarcando que “en lo que respecta a su posibilidad ontológica, se funda el morir en la cura” (Heidegger, 1991, p. 273).

La tensión entre totalidad y resto se expresa en el hecho que el ser del *Dasein* debe ser en cada caso dándose a sí mismo un fundamento, manifestándose como un ser total en cuanto *precura la muerte*, la cual es comprendida como la posibilidad de la imposibilidad de las posibilidades. En esta cuestión se funda el modo de ser de la cura en sentido propio, en oposición al modo de ser impropio que se expresa en el modo de ser medio, que se forja a partir de que el *Dasein* está en estado de yecto (arrojado al mundo), y se encuentra frente a otros entes. Lo que prima en la impropiedad es la dictadura del *Man*, es decir, del *se dice* (impersonal). La tensión entre totalidad y resto expresada como una paradoja permite comprender que dicho resto se expresa en la necesidad de darse a sí mismo un fundamento (tener que ser en cada caso), dando pie a un rechazo a la existencia de fundamentos últimos, pero recalando que la muerte como finitud del *Dasein* es condición de posibilidad de pensarlo como una totalidad, totalidad atravesada por el tener que ser en cada caso, a partir del *precurar la muerte*.

Derrida, quien ha elaborado su filosofía en la segunda mitad del siglo XX, es un claro exponente de las posturas filosóficas presentadas anteriormente, un pensador que se ubica en las fisuras y las grietas de la metafísica occidental para hacerlas implosionar. La deconstrucción en Derrida se hace presente en esta idea de que la crítica a la metafísica occidental no puede ser expuesta desde afuera, porque ya occidente se encuentra en un proceso de deconstrucción, siendo en sí misma una estrategia sin finalidad. Un concepto clave para pensar a Derrida es la categoría de *carnefalogofonocentrismo*, donde lo *carno* se entiende como el sacrificio de la carne

desde la soberanía del hombre viril, mientras que el *falo* da cuenta de la autoridad que funda la ley, teniendo la metafísica occidental un carácter patriarcal. El concepto de *logo* y *fono* está centrado en la idea del privilegio de la razón y la escritura sobre la voz, ya que la escritura es expresión explícita de la figura del autor (autoridad), mientras que la voz daría cuenta de una desestructuración de dicha figura.

Para Derrida no tiene sentido ir más allá de la metafísica ni ubicarse por fuera, pensando su crítica en la posición del *entre*, es decir, como crítica de la metafísica de la presencia. Ejemplo de esta posición es la que presenta en su texto *Dar el tiempo* (1995), donde piensa el resto en el paso del *quien* al *que*, ubicando a este último en la noción de lo neutro. En el orden político, Derrida plantea una crítica a la lógica atributiva desde la lógica del *sin*, manifestando que esta democracia por venir es autoinmune, ya que “se trata pues, efectivamente, de una auto-inmunidad, de un *double bind* de amenaza y oportunidad, no de alternancia en el por turno, de promesa y/o de amenaza *dentro* de la promesa misma” (Derrida, 2005, p. 106). Esta ubicación en el *entre* es la que hace posible la *solicitud* como forma de derrumbamiento de la metafísica occidental en el proceso de habitar sus fisuras y grietas. Derrida es expresión directa del pensamiento del resto como patentización de la imposibilidad de la totalidad, un pensador que expone una estrategia sin finalidad, es decir, sin plantearla en el marco de la metafísica de la presencia y la lógica atributiva.

Desde una clara perspectiva metafísica sobre lo político, es decir, sobre los fundamentos que hacen posible poder hablar de la política, el pensamiento de Massimo Cacciari se hace presente, ya sea en su versión más cruda sobre metafísica donde afirma en el *misterio de la cosa* (1999) la imposibilidad de dar cuenta de la cosa en sí, por el hecho de que no se puede acceder a la singularidad, una mirada de la metafísica occidental centrada en lo que resta. La perspectiva que se trabajará en el presente trabajo de investigación está relacionada con el papel de la tragedia en el marco de la discusión sobre la paz absoluta o la paz aparente, aspecto que remite a una analogía entre la diferenciación derridiana entre derecho y justicia. Uno de los núcleos duros del pensamiento de Cacciari resulta ser el reconocimiento de la diferencia como un valor por su propia diferencia frente a la asimilación, es decir, a la *ipseidad*. La diferencia es pensada desde lo político, tomando en cuenta que este filósofo participa directamente en la política institucional italiana, abordando la pregunta sobre cómo hacer política planteado que no hay fundamento.

Esta pregunta se hace presente su texto *Drama y duelo* (1989) donde explora una respuesta a la anterior pregunta desde una lectura de la obra de Hofmannsthal, tratando de pensar la cuestión desde el resto. Para Cacciari lo que estaría indicando la reversión de La Torre en Hofmannsthal es la crisis de la perspectiva teleológica, crisis que permite repensar las grietas y fisuras entre el orden del reino expresada por el rey (teocracia) y el orden salvaje expresada por Segismundo. Aquí se hace presente la noción de tragedia como la forma en la que el conflicto se hace permanente, afirmándolo sin plantear una escatología utópica. En esta línea plantea la diferencia entre la paz verdadera y la paz aparente, estando la primera en relación con la pretensión de superación del conflicto, deseando eliminarlo a la luz del símbolo, mientras que la paz aparente es del orden de la diferencia, atravesada por la ausencia de fundamentos últimos lo que marca la necesidad de forjar fundamentos provisorios que puedan dar cuenta de una logicización de las ruinas:

Por tanto, este orden mundano que realiza lo Político carece de fundamento trascendente. Su ceremonia no puede conservarse basándose en el valor del símbolo. La legitimidad de esta ley se conserva si tiene más *fuerzas real* que los temas que la acosan, que las otras figuras del *Trausepiel*. Este orden debe ser conservado por la ley vigente, puesto que, de otro modo, sería una selva impracticable –pero nunca podrá serlo en nombre del símbolo teológico en nombre del Orden Teo-lógicamente fundado y finalizado-. (Cacciari, 1989, p. 59).

El último de los pensadores del resto es Giorgi Agamben quien elabora su perspectiva sobre el resto desde una ontología negativa, es decir, no en los términos del ser como sustancia, sino en el marco del no ser, en el abismo (*Abgrund*). Pensar desde esta lógica es reconocer que el hombre está atravesado por la nada, imposibilitando el hecho de pensar a partir de totalidades. La idea de resto que se recuperará en Agamben será la que el autor italiano ha trabajado en *Bartleby o de la contingencia* (2001), donde plantea la noción de resto desde una relectura de la noción de potencia en Aristóteles, indicando que “toda potencia de ser o de hacer algo es siempre, de hecho, para Aristóteles, al mismo tiempo potencia de no ser o de no hacer” (Agamben, 2001, p. 98). De esta forma, centrarse en el paso de la potencia al acto significaría absorber la ambigüedad del hacer o no hacer en la noción de acto, de institución. Lo que intenta hacer Agamben es marcar como el hombre atravesado por la nada (*Abgrund*) representa la condición de posibilidad del resto como imposibilidad de la totalización desde el aspecto que la

potencia es potencia tanto de ser como de no ser, por lo que el acto no es necesariamente su fin.

Lo *queer* como resto

El apartado anterior daba cuenta de cómo ha sido trabajada la noción de resto en la metafísica por una serie de determinados filósofos que empleaban dicho término para hacer estallar las totalidades, haciendo patente su imposibilidad. ¿Cómo dar el paso de la discusión en el ámbito meramente metafísico al ámbito de las teorías de género y feminismo? ¿Podríamos hacer mención a la existencia de fundamentos últimos en la constitución de ciertas sexualidades? ¿Cómo se organiza la heterosexualidad? Estas y otras muchas preguntas pueden aflorar frente a la problemática de comprender a lo *queer* como un resto, como la imposibilidad de considerar a la heterosexualidad como un sistema natural de asignación de roles de género. Es imposible adentrarse en el estudio de la heterosexualidad sin ligar dicho concepto con el de norma, tomando en cuenta el tratamiento de la misma que elabora Butler:

Estas normas también nos *producen*, pero no en el sentido de que nos creen o determinen en sentido estricto quiénes somos. Lo que hacen más bien es dar forma a modos de vida corporeizados que adquirimos a lo largo del tiempo, y estas mismas modalidades de corporeización pueden llegar a convertirse en una forma de expresar rechazo hacia esas mismas normas, y hasta de romper con ellas (Butler, 2017, p. 36).

En la cita de la feminista norteamericana se hace presente una perspectiva nietzscheana, en cuanto se da primacía a la categoría de *modos de vida* en relación a la normas bajo un carácter productivo. Butler desarrolla el concepto de norma en relación a la lectura que hiciera Foucault (2014) sobre el poder como un poder productivo, dando cuenta de que lo que producen las normas son modos de vida que tienden a ser corporeizados, tanto en su carácter relativo a la dominación como en su vertiente de resistencia, rompiendo con el esquema de la circularidad entre poder y resistencia. Por ello, la heterosexualidad no puede ser comprendida como una elección de vida, sino más bien como el producto de unas determinadas tecnologías de poder que conforman modos de vida corporeizados a partir del binomio masculino-femenino en relación a la genitalidad. Siguiendo la línea teórica foucaultiana podríamos afirmar que existe una asignación biopolítica de la identidad sexual, asignación que en sus comienzos tiene un carácter performativo (la designación del deseo de tener un varón o una mujer antes del embarazo o la exclamación del médico a la hora del parto), lo cual indica que las palabras tiene un

carácter productivo. Volviendo a una perspectiva crítica en el ámbito de la metafísica, Cano va a sostener que la *Teoría Queer* es crítica de la *razón hetero-mono-occidental* en cuanto “la heterosexualidad ha funcionado como la “Norma”, o ratio, de inteligibilidad de los cuerpos, deseos, prácticas y modos de ser (o habitar) el mundo” (Cano, 2015, p. 106).

Es importante rescatar la perspectiva crítica del feminismo materialista de los años setenta, especialmente en el ambiente político francés, donde puede encontrarse a una precursora de la crítica a la heterosexualidad. Monique Wittig, quien escribe *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, manifiesta que “las lesbianas somos desertoras, esclavas fugitivas; las esposas desertoras están en la misma situación y existen en todos los países porque el régimen político de la heterosexualidad está presente en todas las culturas” (Wittig, 2006, p. 71). Entiende a la heterosexualidad como un régimen político que produce sujetos masculinos y femeninos, un contrato social del cual se puede desertar y ese es el papel de las lesbianas a las cuales no considera mujeres. En esta óptica que expresa Wittig hay que detenerse, ya que está operando bajo una lógica epistémica en la cual la heterosexualidad como contrato social y régimen político estaría conformado como dispositivo con sus fronteras visibles, temática que crítica Preciado como una guetización hetero:

Teniendo en cuenta la producción biopolítica de las identidades sexuales contemporáneas (ligada a la globalización del mercado y del consumo cultural), parece no solamente incoherente, sino también políticamente ingenuo, confinar la política lesbiana a la creación de una «exterioridad pura», más allá de los sexos y de los géneros, un paraíso negativo (en la medida en que se definirá mejor por el rechazo de los sexos y de los géneros que por la producción de nuevos códigos de significación), absolutamente independiente (lingüística, visual, técnicamente) de la cultura heterosexual dominante (Preciado, 2005, pp. 116-117).

La crítica que hiciera Preciado a la noción de heterosexualidad de Wittig va demarcando el carácter de concebir a lo *queer* como un resto que impide la totalización, ya que no se trata de habitar modos de vida alternativos a la heterosexualidad en un “paraíso negativo”, como si fuera posible una liberación total del régimen político que produce masculinidades y feminidades. Se trata más bien de comprender que dicho régimen tiene existencia en cuanto representa una reproducción permanente (performativa, farmacológica, médica, audiovisual, etc.), conformando una totalidad metafísica que

ordena los cuerpos y deseos (territorialización) en base a la identificación de la genitalidad como principio (aunque no el único) de la distribución de la identidad binaria. Es por ello que lo *queer* marca la imposibilidad de concebir a la heterosexualidad como una totalidad, ya que da cuenta de la lucha por la visibilización de identidades disidentes del régimen político de la heteronormatividad, identidades que resignifican la asignación biopolítica del género desde la conformación de corporalidades abyectas. Butler hacía mención de la univocidad de la heterosexualidad:

El género puede designar una unidad de experiencia, de sexo, género y deseo, solo cuando sea posible interpretar que el sexo de alguna forma necesita el género -cuando el género es una designación psíquica o cultural del yo- y el deseo -cuando el deseo es heterosexual y, por lo tanto, se distingue mediante una relación de oposición respecto del otro género al que desea-. Por tanto, la coherencia o unidad interna de cualquier género, ya sea hombre o mujer, necesita una heterosexualidad estable y de oposición. Esa heterosexualidad institucional exige y crea la univocidad de cada uno de los términos de género que determinan el límite de las posibilidades de los géneros dentro de un sistema de géneros binario y opuesto. Esta concepción del género no solo presupone una relación causal entre sexo, género y deseo: también señala que el deseo refleja o expresa al género y que el género refleja o expresa al deseo. Se presupone que la unidad metafísica de los tres se conoce realmente y que se manifiesta en un deseo diferenciador por un género opuesto, es decir, en una forma de heterosexualidad en la que hay oposición (Butler, 2007, pp. 80-81).

Para Butler habría una sustancialización del género, por lo cual la irrupción como acontecimiento de lo *queer* vendría a conformar una fisura en el régimen político heteronormativo, régimen que es considerado por Preciado como *farmacopornográfico*, en cuanto “en esta economía política del sexo, la normalización de la diferencia depende del control, de la reapropiación y del uso de esos flujos de género” (Preciado, 2014, p. 97). Comprender al régimen farmacopornográfico de la sexualidad como la circulación de flujos (semiótico, hormonales, digitales, visuales, etc.) permite percibir que lo *queer* puede irrumpir una diferencia que no es posible sustancializar, es decir, asimilar, y he allí donde cobra significado la traducción al español como *raro*. Como bien apunta Cano “uno de los grandes objetivos de estas raras teorizaciones ha sido denunciar, golpear, demoler a golpes de martillazos, o al menos debilitar, el régimen bio-político

que organiza nuestros cuerpos a partir de la normatividad heterosexual y cisexista” (Cano, 2015, p. 106). De forma concluyente, la heterosexualidad es concebida como una totalidad metafísica que se ve fisurada y agrietada cuando se visibilizan corporalidades abyectas que resignifican los flujos de género de la economía política farmacopornográfica, aconteciendo lo *queer* como la patentización de la debilidad de la norma. De esta forma, lo *queer* como resto rompe con la univocidad de la heterosexualidad centrada en la triada sexo, género y deseo, habilitando modos de vida inasimilables a la heteronormatividad.

Bibliografía

- Agamben, G. (2001). Bartleby o de la contingencia. En G. Deleuze, G. Agamben, J.L. Pardo, *Preferiría no hacerlo* (pp. 93-136). Valencia: Pre-textos.
- Aristóteles (2014). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- Cacciari, M. (2009). *Iconos de la ley*. Buenos Aires: La Cebra.
- Cacciari, M. (1999) "El misterio de la cosa" en *Pensamiento de los confines*, número 7, segundo semestre de 1999, Buenos Aires.
- Cacciari, M. (1989). *Drama y duelo*. Madrid: Tecnos.
- Cano, V. (2015). *Ética tortillera*. Buenos Aires: Madreselva.
- Cragolini, M. (2007) *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires: La Cebra
- Cragolini, M. (2013). *Nietzsche como pensador del resto*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras
- Derrida, J. (1995). *Dar (el) tiempo*. Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (2005). *Canallas*. Madrid: Editorial Trotta.
- Foucault, M. (2014). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Heidegger, M. (1990). La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en *Identidad y diferencia* (pp. 99-157), trad. H. Cortés y A. Leyte. Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, M. (1991). *Ser y tiempo*. México: FCE.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.
- Kant, I. (1984). *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. Buenos Aires: Editorial Charcas.
- Nietzsche, F. (1998). *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (1996). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Akal.
- Rosenzweig, F. (1997). *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme.
- Preciado, P. (2014). *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa.
- Preciado, P. (2014). Devenir bollo-lobo o cómo hacerse un cuerpo queer a partir de *El pensamiento heterosexual*. En Córdoba, D. Sáez, J. Vidarte, P. (Ed.), *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. (pp. 111-132). Barcelona: Egales.
- Vaihinger, H. (2003). *La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Madrid: Tecnos.
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.