

Recuperar el cuerpo contra las instituciones dialécticas: una posibilidad de resistencia

Ábner O. Sándigo Sándigo

Maestría en Filosofía, Universidad Iberoamericana

11061-E: Topologías del Capital

Profesores Edwin Culp Morando y Pablo Martínez Zárata

29 de noviembre de 2021

Recuperar el cuerpo contra las instituciones dialécticas: una posibilidad de resistencia

Recorro las gradas hacia la taquilla, viendo cada peldaño de mármol. Encerrada tras vidrio y concreto, una joven me pregunta de cuánto será la recarga. “Diez pesos”, le digo y deslizo una moneda por debajo del vidrio. “Gracias”. Me dirijo a los torniquetes y presento la tarjeta ante la máquina, cuya pantalla indica que solo me restan cinco pesos. Entro y camino con pasos sigilosos, como quien no quisiera ser descubierto en un acto ilícito. Llevo puesto el gorro de la chaqueta, a pesar de que el subterráneo puede ser más caluroso que la calle. Los pasillos que llevan hacia los andenes del metro son lúgubres, en especial aquellos que entraron en desuso tras el derrumbe de la línea doce, y en el camino se encuentran algunos policías que resguardan la zona e infunden temor. Me abro paso entre medio de ellos y me hundo momentáneamente en la oscuridad de los pasillos de conexión. Estas zonas son poco transitadas... me detengo un momento y me recuesto sobre la pared. Inhalo hondo, exhalo. Cierro los ojos. Inhalo, exhalo, como si me faltara el aire. “¡No rebase la línea amarilla!”, vocifera un policía, cual macho pelo en pecho, a la vez que sopla un pito que lleva atado al cuello. Salgo de la oscuridad y llego a la luz artificial del andén con dirección a Indios Verdes. El corazón me empieza a palpar más rápido y fuerte, ¡bum, bum!, ¡bum, bum!... y comienzo a transpirar. Sé que a mi extremo derecho está el vagón rosa reservado para las mujeres y que podría abordar el vagón inmediatamente anterior, como me enseñó una buena cristiana la primera vez que tomé el metro, quien también me advirtió de que, al otro extremo, en la “cajita feliz”, sucedían cosas indecorosas. Siento cómo el rubor aparece en mis mejillas y los movimientos involuntarios de mi rictus bajo la mascarilla cada vez se ejecutan con mayor fuerza. Es la cuarta vez que uso el metro; las veces anteriores no me atreví a caminar hacia mi izquierda, hacia la cajita feliz. Siempre las mismas manifestaciones físicas... siempre el temor a ser visto... siempre esa voz que me dicta lo que es correcto y lo que no: “¡Caminá hacia la derecha —me ordena—, Dios llama a los buenos a su derecha!”... siempre estas fuerzas viscerales que me hablan más fuerte, aunque no con palabras, y que me gritan, me empujan y me llevan a la acción... Ya no las puedo dominar.

Estoy caminando hacia la izquierda, directo al infierno. No hay más de cien metros, pero el camino se hace largo y tedioso. Gotas de sudor me recorren la frente, los brazos, las piernas... me suda el cuerpo entero. A cada paso que doy y en un intento por no llamar la atención, voy clavando la mirada al suelo, lo cual resalta el caparazón que se ha formado en mi espalda para autoprotgerme. Llego al final del andén. Levanto la cabeza. Hay un gran cartel con la foto de un perro y la inscripción: “Piénsalo dos veces, él te puede acompañar. Llámanos 800 911 2000”.

Recostados a la pared, hay algunos hombres aguardando la llegada de la serpiente naranja. Trato de cruzar miradas, pero hacen como que no me ven, aunque a mis espaldas me desnuden con los ojos. Me paro con las piernas abiertas frente a las vías del tren y ahí me quedo, contemplando la oscuridad abismal del carbón. Estoy inmóvil. A lo lejos observo las luces del metro que se acerca. El viento que produce me desestabiliza y muevo los pies hacia atrás de la línea amarilla. Se detiene frente a mí. Sus puertas escurridizas se abren; son pocos los que salen y varios los que entramos. No importa cuántos espacios vacíos haya en el último vagón, siempre en el extremo final habrá muchos cuerpos amontonados. Cuerpos en busca del efímero goce que produce una corrida o de la prolongación del deseo. Cuerpos que contravienen su Yo racional y también la Ley racional, desde fuerzas más internas, más primarias y quizás más pulsionales. Cuerpos deseantes: cuerpos que desean otros semejantes a los suyos, una experiencia prohibida, una mamada rápida sin llegar a conocer siquiera el nombre del otro, un apretón de culo, un roce de verga... Orígenes de Alejandría experimentó los mismos deseos viscerales y, en un intento por suprimirlos, se castró en nombre de Dios, ¡alabado sea!, y de la moral ascética. A Sócrates le gustaban las mamadas y el culo caliente de Alcibíades. Guy Hocquenghem, Michel Foucault y Ludwig Wittgenstein se la comían con todo el placer que producen sentir la dureza de una verga recorriendo la faringe, tragar semen o esperar arrodillado y con la boca abierta a que te decore la cara con su leche.

* * *

En este ensayo parto del supuesto de que la Iglesia, el Estado y el Capital son equivalentes topológicamente, puesto que operan según la tríada dialéctica: tesis, antítesis, síntesis. Esta operación dialéctica es especialmente evidente en la “inclusión” (síntesis) de la diferencia (antítesis), a través de varios mecanismos que, sin embargo, han terminado por subsumir al homosexual a sus estructuras; en otras palabras, dicha inclusión no es más que la continuación del despliegue de sus aparatos represivos. Por cuanto, me parece pertinente denominarlas “instituciones dialécticas”. Sostengo la hipótesis de que el cuerpo es un territorio sobre el cual se libran batallas entre el sí-mismo y los discursos ficticios altamente racionales y racionalizantes de las instituciones dialécticas. En este sentido, pienso el deseo homosexual como el sí-mismo en expresión, que se niega a ser ficcionalizado y “sintetizado” por dichas instituciones. Es necesario pensar este deseo que está incardinado al cuerpo no como carencia en el sentido psicoanalítico, sino como potencia en el sentido deleuziano. Esto resultará en que afirmar el deseo homosexual es afirmar la vida, es decir “sí” desde sí-mismo, desde el propio cuerpo. Mi ensayo está desglosado

en los siguientes temas que, de alguna forma, reconstruyen una genealogía topológica del cuerpo: (a) la homonegatividad como atravesamiento de la decadencia en el cuerpo, esto es, como negación del sí-mismo desde el Yo; (b) el cuerpo como territorio de batalla en el que hay fuerzas en tensión, pero que a la vez está traspasado discursivamente y es inseparable de su deseo; y (c) el deseo como incardinado en el cuerpo y expresión suya, como afirmación de la vida y no como carencia exógena.

Para abordarlo, recorro principalmente al materialismo simbólico de Nietzsche —¡el gran filósofo antidialéctico!—, aunque también es conveniente recurrir a algunas nociones de la *Necropolítica* de Achille Mbembe. De acuerdo con Ferrater Mora, en el s. XIX plantear un racionalismo simbólico era un escándalo, pues iba en contra del deber ser de la escritura filosófica: “Escribir como Nietzsche era un escándalo: el escándalo de la filosofía que se negaba a presentarse *comme il faut*”.¹ Este transgresor modo de presentarse de la filosofía nietzscheana constituye “un sistema desplegado en aforismos”,² el cual hace uso de símbolos que permiten la reunión o sutura de lo que fue escindido.³

El deseo homosexual es una de las escisiones por excelencia. Ha sido arrancado del cuerpo histórica e individualmente, mediante mecanismos desplegados en los ámbitos social, religioso, familiar y educativo.⁴ Y, sin embargo, es en el propio cuerpo donde persiste, no en forma de conciencia ni de palabras ni de manera racional. Un homosexual no entiende por qué es homosexual, por qué debe cargar con esa cruz en sociedades tan decadentes como las nuestras, que nos obligan a creer en un Yo dominador de sus pasiones y pulsiones deseantes. Un homosexual siente, experimenta esas pulsiones, ese deseo anal y fálico, pero sobre todo anal. El deseo homosexual se hace presente de manera indirecta ante el Yo domesticado y lo desestabiliza, mostrándole que no es lo más primario ni lo más originario, que piensa y luego existe solo y únicamente porque hay algo más radical: el sí-mismo. Mardones nos dice, sobre la racionalidad simbólica, que es un conocimiento indirecto y no sensible que se ocupa de la *relación* entre lo presente y lo ausente, esto es, entre lo manifiesto y lo oculto, a partir de cuya religación o sutura se desvela el sentido primigenio de la realidad.⁵ El deseo homosexual es lo ausente, lo que se manifiesta de manera inconsciente. Y si se manifiesta es porque está ahí: ausente para la conciencia, pero presente en el cuerpo. Considero que desde una racionalidad simbólico-material se puede

¹ José Ferrater Mora, *Modos de hacer filosofía*, 120.

² Ferrater Mora, *Modos...*, 121.

³ Mardones, “La racionalidad simbólica”, pp. 45, 64.

⁴ Guy Hocquenghem, *El deseo homosexual*, 21.

⁵ Mardones, “La racionalidad...”, p. 57.

suturar esta relación, recomponer el sí-mismo. Es así como los símbolos nietzscheanos podrían ayudarnos a decir eso que no podemos decir, pero sí sentir: el símbolo “hace aparecer un sentido secreto de eso indecible e irrepresentable”.⁶ ¿Cuáles son los símbolos que usaremos? ¿Por qué y contra qué hemos de usarlos?

De acuerdo con la lectura que Guy Hocquenghem, epígono de Gilles Deleuze, elabora de la noción freudiana de “perverso polimorfo”, para el psicoanálisis el deseo está fundamentalmente indiferenciando, no conoce distinción entre homosexualidad y heterosexualidad: es la bisexualidad constitutiva del hombre y la mujer.⁷ Sin embargo, esta postura nos deja ante un deseo como carencia, en términos de Hocquenghem-Deleuze, es decir, como constituido por algo exógeno, por una falta que me vendría desde fuera. De ahí que Deleuze, contra Freud-Lacan, piense el deseo como algo sin origen para afirmarlo como potencia. No creo que el deseo no tenga origen, por lo cual en este ensayo intento pensar el deseo homosexual como potencia constituida a través de fuerzas que batallan en el territorio corporal, pero sobre todo como afirmación de la vida desde el sí-mismo. Considero que esta reinterpretación sirve como desfundamento a la ficción semántico-metafísica del sujeto racional que exige del homosexual la autorrepresión. En este sentido, repensar el deseo homosexual nos llevaría a considerar cómo las instituciones dialécticas están inscritas en el cuerpo y pretenden subsumir al homosexual a sus estructuras, de tal forma que ya no constituya un “peligro”, sino la continuación del objeto sobre el que despliegan sus dispositivos de sometimiento.

Reprimo mi deseo porque soy esclavo

La autorrepresión del deseo homosexual se debe a una incardinación de la cultura decadente —*i. e.*, los discursos eclesial, estatal y capitalista— en el propio cuerpo; dicha incardinación toma la forma de un extractivismo sobre el cuerpo considerado como territorio. Algunos estudios recientes en psicología conductual han denominado este fenómeno como “homonegatividad”: la negación del homosexual que se es.⁸ Siguiendo las críticas de Chantal Mouffe, Ernesto Laclau,

⁶ Mardones, “La racionalidad...”, p. 59.

⁷ Hocquenghem, *El deseo...*, 51.

⁸ Aunque esta noción entraría en contradicción con aquellas posturas que se adhieren a la fluidez y que, desde mi perspectiva, no son opuestas. Por ejemplo, el filósofo Robin Dembroff en su artículo “What Is Sexual Orientation?” evidencia que ha habido una esencialización de la orientación sexual; pareciera que cierto discurso aboga por que la orientación sexual sea estable: o se es homosexual o se es heterosexual. Estas constituirían esencias invariables durante el transcurso vital de la persona.

Judith Butler y las propuestas de otros,⁹ me distancio de la distinción que elabora Foucault entre prácticas discursivas y prácticas no-discursivas y entiendo, por el contrario, que discurso y praxis están complejamente imbricados y se afectan mutuamente. El discurso constituye, entonces, una praxis: cuando el médico dice “es una niña”, al sostener por primera vez un cuerpo recién nacido, no solo está describiendo, sino que está dándole una realidad a la materialidad corporal. En este sentido, sostengo que los discursos eclesial, estatal y capitalista constituyen nuestra cultura decadente que prepondera el Yo racional, el cual debe dominar los deseos constitutivos del sí-mismo.

En su *Genealogía de la moral*, Nietzsche distingue entre la moral de los esclavos y la moral de los señores; la diferencia fundamental entre una y otra consiste en que los señores cetero minime se afirman y ulteriormente niegan para reafirmarse, mientras que los esclavos cetero minime niegan y luego se afirman a partir de esta negación.¹⁰ “Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un ‘fuera’, a un ‘otro’, a un ‘no-yo’; y ese no es lo que constituye su acción creadora”.¹¹ Decir “no” a un no-yo podría interpretarse como la negación de aquello que no es estrictamente racional y que habita el cuerpo o, mejor dicho, que es el cuerpo; todo aquello que no es el Yo —lo no-Yo— y que, sin embargo, es más grande: se trata de negar el sí-mismo, el cuerpo y sus deseos. Esta negación es uno de los síntomas a través de los cuales se manifiesta nuestra enfermedad nihilista incardinada, pero ¿cómo es que llegamos a estar enfermos, a negar el sí-mismo y afirmar ciegamente el Yo y su deber ser racional?

Es por medio de una inversión de los valores, de una rebelión de los esclavos que se da a partir del resentimiento. En la racionalidad simbólica nietzscheana, esta rebelión está bien retratada en la figura del pueblo judío, que es el pueblo sacerdotal del resentimiento por excelencia.¹² Es un pueblo de esclavos impotentes, por cuya impotencia “el odio crece en ellos hasta convertirse en algo monstruoso y siniestro, en lo más espiritual y más venenoso”.¹³ A partir de la inversión de lo bueno en malvado, a partir del triunfo del resentimiento heredado a través del cristianismo, se ha

⁹ Se pueden revisar los trabajos de Laclau y Mouffe, “Discurso y articulación” en *Hegemonía y estrategia socialista*, y de Butler, introducción a *El género en disputa*. Pero también los trabajos de J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras* y de Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*.

¹⁰ Cfr. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 168–170.

¹¹ Nietzsche, *La genealogía...*, 50.

¹² Nietzsche, *La genealogía...*, 68.

¹³ Nietzsche, *La genealogía...*, 46.

impuesto un odio en aquellos cuerpos que desean otros semejantes: es un odio exógeno, pero dirigido hacia sí mismos, hacia el sí-mismo: me niego a mí mismo, niego mi cuerpo, mis deseos y sus fuerzas constitutivas, y solo a partir de esta negación me afirmo. Esta negativa constituye la “acción creadora [de los esclavos]... la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, —su acción es, de raíz, reacción”.¹⁴ Aunque Nietzsche habla de un “mundo externo”, esta exterioridad bien puede ser interna y representada gráficamente como círculos concéntricos: el cuerpo sería el círculo más grande; el inconsciente, el mediano; y el Yo o la conciencia, el más pequeño. El inconsciente y el cuerpo serían el “mundo externo” al Yo, aunque este sea el círculo más pequeño y esté fundado en los anteriores. Es que el Yo es ingenuo y vanidoso.

De esta forma, por la incardinación de la cultura decadente, el cuerpo del homosexual se instaure como cuerpo en reacción: tiene una deuda que solo es posible pagar con la vida misma, pues a Dios se le debe la vida y Dios manda que los deseos sodomitas, las pulsiones anales y fállicas sean reprimidas. Es una reacción que, para ser activada, requiere de una afirmación del sí-mismo que no es posible desde nuestra mera tradición judeocristiana. Es una reacción que se vuelve contra el propio cuerpo convertida en resentimiento y ulteriormente en mala conciencia, en culpa, en remordimiento de conciencia.¹⁵ Sobre el resentimiento, Deleuze indica que tiene dos aspectos: uno topológico y otro tipológico: el primero “expresa la forma en que las fuerzas reactivas se sustraen a la acción de las fuerzas activas” y el segundo “expresa la manera en que toma forma el resentimiento... [es cuando] las fuerzas reactivas se oponen a las fuerzas activas y las separan de lo que pueden”.¹⁶ Esto es grave para nuestro problema: el cuerpo está compuesto tanto de fuerzas activas como reactivas; en el hombre del resentimiento hay una predominancia de las reactivas, que impiden a las activas de lo que pueden. Cuando las fuerzas activas son impedidas de lo que pueden mediante la gran ficción del deber ser o del Yo racional capaz de dominar al sí-mismo, estas se vuelven hacia dentro, contra sí mismas, contra el propio cuerpo. De esta manera, una fuerza activa se convierte en reactiva.¹⁷

¹⁴ Nietzsche, *La genealogía...*, 50.

¹⁵ Cfr. Nietzsche, *La genealogía...*, 102–105.

¹⁶ Deleuze, *Nietzsche...*, 175.

¹⁷ Cfr. Deleuze, *Nietzsche...*, 180.

Al hacerlo y al volverse contra sí misma, la fuerza activa se convierte en resentimiento, en mala conciencia: produce dolor. Es una producción de dolor multiplicada: “Multiplicación del dolor por interiorización de la fuerza, por introyección de la fuerza”.¹⁸ Esta mala conciencia es desarrollada a través del símbolo del sacerdote cristiano, porque logra redirigir el resentimiento no ya hacia los otros, sino hacia el cuerpo pecador, hacia el sí-mismo,¹⁹ por no poder dominarse, por ser tan débil ante los ojos de Dios. El homosexual en nuestra cultura decadente es constitutivamente un sí-mismo mutilado: se le exige reprimir desde su Yo ficticio sus deseos viscerales, anales; comportarse de tal manera que agrade a Dios y a su tradición; suprimir todo deseo, en una actualización de la castración de Orígenes; vivir en castidad, ya que no podría vivir en matrimonio. A través de la asimilación, incorporación o incardinación de los discursos, las instituciones dialécticas han operado un extractivismo sobre el territorio corporal: le han extraído su deseo homosexual y se lo continúan extrayendo. Esto será la materia prima para su posterior subsunción o “síntesis”: en la lógica dialéctica, la tesis se corresponde con el Yo racional o conciencia; la antítesis, con el deseo homosexual contranatural; y la síntesis, como el cuerpo ya domesticado, ya mutilado, ya objeto de extracción.

Por ello, es imperativo recuperar el cuerpo y explorar las posibilidades de afirmación del sí-mismo *desde* la decadencia incorporada, puesto que no podemos de una desincardinar estos atravesamientos discursivos. Es una búsqueda de resistencia.

* * *

Una vez a bordo, comienza el juego. Cruce de miradas; mordidas de labio; apretones de verga sobre el pantalón, a modo de tentación para quien quiera tocar; miradas insistentes; guiños; alzamiento coqueto de cejas; movimiento horizontal de ojos lascivos que invitan a posicionarse al lado del otro... Toda una orgía simbólica. Cierro los ojos, quiero no-ver y, en cambio, sentir: la mirada es el punto de vista de la metafísica de la presencia y de la representación. Con la mano derecha alzada al techo del vagón para no caerme, siento que un cuerpo se posiciona detrás del mío. A la vez que me roza el culo por encima del pantalón, su erección se va haciendo más dura; abro las piernas, en posición de macho. Él toma mi mano izquierda y la guía hacia su verga: puedo sentir la textura de un *jogger* a través del cual aprieto suavemente la forma y el contenido de la carne dura, erecta, erguida como Zapata y Sandino; le acaricio los huevos, vuelvo a su verga,

¹⁸ Deleuze, *Nietzsche...*, 181.

¹⁹ Deleuze, *Nietzsche...*, 185.

estimulo su glande y siento que filtra humedad. Su movimiento de caderas coincide con vaivén del tren. Cada que me roza o que agarro su pito, me sonrojo: es la vergüenza incorporada por no poder contener estas pulsiones viscerales que recorren mi cuerpo cual tropel de caballos. Sin darme cuenta, tengo una erección que oculto de inmediato, soltando el glorioso péndulo del otro. No puedo abrir los ojos. Es más fácil así. Repentinamente siento la mano de un tercero que toma mi reata por encima de la cremallera. Después de acariciarla un rato, el tren se detiene... ¡Y todo se detiene! Salen algunos cuerpos y entra más. Al iniciar su tránsito nuevamente, vuelven la mano a mi verga y la verga del otro a mi culo. El tercero introduce su brazo por la pretina de mi pantalón, hasta que su piel entra en contacto directo con la mía: me acaricia suavemente, me retrae el escroto y frota mi propio líquido preseminal sobre mi glande.

Extrae su mano de dentro de mi pantalón y desliza sus dedos sobre el zíper, bajándolo y dejando libre mi carnosidad. Siento cómo se arrodilla frente a mí y posa sus manos sobre mis caderas. Mi gordo pito entra en contacto con una cavidad húmeda y caliente. Su lengua roza divinamente desde la base púbica hasta el glande. Me pregunto por qué morder la cola de la serpiente cuando se pueden morder muchas colas eternamente... En el último vagón, las estaciones del metro se cuentan en erecciones o punzadas anales: la línea tres recorre exactamente veintiún “paradas”, es decir, veintiún erecciones o punzadas anales. Cada que se detiene, la acción también lo hace; cada que se mueve, la acción fluye. El tren se detiene nuevamente. Me siento acuerpado por el cuerpo del tercero, de tal forma que no hay necesidad de guardar mi erección. No he abierto los ojos. He sentido con mi cuerpo un fluir de fuerzas, de sensaciones y pulsiones que van desde la punta del glande hasta las terminaciones nerviosas de mi esfínter, extendiéndose por todo el cuerpo. La vergüenza, el resentimiento y la culpa se han ido... me he apropiado de mi sí-mismo que fluye, que no dice yo, pero hace yo.

* * *

Este cuerpo, este sí-mismo suturado

En el cuerpo está incardinado el deseo homosexual, que no es una cosa distinta del cuerpo, sino el cuerpo mismo expresándose. No hay algo así como una carencia externa que constituya al deseo (psicoanálisis), pero tampoco hay algo así como un deseo inoriginado. El deseo es el cuerpo expresándose. La escisión entre el cuerpo y el deseo homosexual —esto es, el extractivismo operado sobre el cuerpo— se da solo desde una metafísica de los esclavos: la misma que exige la represión del deseo y la exaltación de un Yo que puede reprimirlo. Nietzsche considera que

del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un hacer, como la acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que fuera dueño de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza.²⁰

La metafísica de los esclavos le dice al cuerpo que no es nada, que sus deseos son contrarios al deber ser, son contranaturales y, por tanto, debe reprimirlos. Le impide al cuerpo que se exprese, lo separa de su deseo, como si detrás del segundo hubiera un sustrato metafísico, un sujeto que no es más que una seducción del lenguaje: es una ficción que tiene serias implicaciones políticas.

Pensar en el Yo como dominador de los deseos del cuerpo es una ficción que han elaborado las instituciones dialécticas, herederas de la moral de los esclavos. Para mostrar sus implicaciones políticas, consideremos que Schmitt en *El concepto de lo político* establece que la esencia de lo político reside en la distinción entre amigos y enemigos, y define al enemigo como un otro que *representa* la negación del modo de ser del pueblo. El enemigo se constituye a partir de la *posibilidad real* dada por la realidad efectiva; en otras palabras, la realidad efectiva del otro funda la posibilidad real —léase “discursiva”— de constituirlo como enemigo. En la *Necropolítica* mbembiana, el derecho de matar ya sea social o biofísicamente se enraíza en la *ficcionalización* del enemigo, es decir, en su posibilidad real de constituirse como enemigo. Mbembe afirma que uno de los imaginarios modernos de la soberanía es “la percepción de la existencia del Otro como un atentado a mi propia vida, como una amenaza mortal o un peligro absoluto cuya eliminación biofísica reforzaría mi potencial de vida y de seguridad”.²¹ Esta cita da cuenta del desplazamiento que Mbembe ha operado con respecto de Schmitt: nuestros problemas contemporáneos nos exigen dimensionar la noción de soberanía y extenderla hacia lo personal, la vida privada, la soberanía del territorio corporal.²² ¿Quién ejerce esta soberanía y a través de qué mecanismos?

Podría pensarse que esta discusión entró en desfase desde la liberación sexual del s. XX. Sin embargo, las mismas instituciones dialécticas han encontrado los mecanismos más innovadores, más ventajosos y compasivos para ejercer el extractivismo sobre el cuerpo, ahí donde pareciera que hay más deseo/placer que nunca. Por ello, considero pertinente complejizar esta discusión introduciendo los nuevos mecanismos de control desarrollados por el capitalismo y las

²⁰ Nietzsche, *La genealogía...*, 59.

²¹ Mbembe, *Necropolítica*, 24.

²² Se puede observar un desplazamiento más claro en la noción de cuerpo-territorio de Rita Segato.

llamadas nuevas tecnologías: ¿hasta qué punto las herramientas tecnológicas, desarrolladas específicamente para “ligar”, convierten nuestros cuerpos en mercancías? ¿De qué formas sublimes operan los algoritmos de estas aplicaciones y sitios web? ¿Sobre qué noción de *cuerpo* fueron establecidos estos mecanismos de control; acaso suponen una escisión entre mente y cuerpo o trabajan sobre una noción fisiológica? ¿Cómo es que en el sistema heterocapitalista la desublimación —esto es, la redirección de la energía libidinal hacia un objeto de deseo sexual— se convirtió en un instrumento para *sujetar al sujeto* y para subsumir la diferencia? Aunque estas preguntas resultan muy interesantes, solamente me limito a plantearlas para ampliar el panorama de las consecuencias que trae consigo el extractivismo del deseo a partir de la ficcionalización del Yo.

El cuerpo en Nietzsche es central para su crítica a la metafísica. Es a través de la recuperación y reivindicación del cuerpo que las trampas del sujeto racional y, por ende, de la conciencia se vuelven contra sí misma. Deleuze aclara que Nietzsche, quizás por la influencia de Spinoza, recupera el cuerpo y desestabiliza la conciencia, el sujeto racional: “Llamar a la conciencia a la necesaria modestia es tomarla por lo que es: *un síntoma*, nada más que el síntoma de una transformación más profunda y de la actividad de unas fuerzas que no tienen nada que ver con lo espiritual. ‘Quizás cualquier desarrollo del espíritu se reduce únicamente al cuerpo’”.²³ El cuerpo es fuerzas en actividad, un territorio de batalla:

un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad —más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y mal entiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un “sujeto”.²⁴

Así, un cuerpo se define por la relación de fuerzas irreductibles que en él se da: “No hay cantidad de realidad, cualquier realidad ya es cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza, ‘en relación de tensión’ unas con otras. Cualquier fuerza se halla en relación con otras, para obedecer o para mandar. Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas”.²⁵ En nuestras sociedades judeocristianas, sociedades del resentimiento, el cuerpo homosexual está atravesado por dichas fuerzas, que pueden ser activas o reactivas. La

²³ Deleuze, *Nietzsche...*, 59. El énfasis es mío.

²⁴ Nietzsche, *La genealogía...*, §13, 66–67.

²⁵ Deleuze, *Nietzsche...*, 60.

sublimación del deseo libidinal es la victoria de las fuerzas reactivas sobre las activas, sin embargo, habría que preguntarnos con S. Žižek en qué medida la desublimación se vuelve represiva, esto es, en qué medida las instituciones dialécticas terminan por beneficiarse de la desublimación —que aparentemente es liberadora—, particularmente de la desublimación del deseo homosexual y cómo, a consecuencia de esta, el homosexual ha perdido su potencia política para integrarse al sistema.

Por el momento, nos interesa otro fenómeno: cómo conviven en el cuerpo las fuerzas activas y reactivas. Deleuze asevera que “el cuerpo es un fenómeno múltiple, al estar compuesto por una pluralidad de fuerzas irreductibles; su unidad es la de un fenómeno múltiple, ‘unidad de dominación’. En un cuerpo, las fuerzas dominantes o superiores se llaman *activas*, las fuerzas inferiores o dominadas, *reactivas*. Activo y reactivo son precisamente las cualidades originales, que expresan la relación de la fuerza con la fuerza”.²⁶ El cuerpo homosexual se encuentra atravesado discursivamente por las instituciones dialécticas. Se le exige la represión de su deseo, ya sea mediante la falsa inclusión católica (“¿quién soy yo para juzgar?”, “¡Dios ama al pecador, no al pecado!”); mediante la heteronormalización del homosexual ejecutada por el Estado a través de la institución matrimonial y otros mecanismos, que exige de diversas formas la autorrepresión (monogamia, fidelidad, amor eterno...); o mediante su capitalización (consumo masivo de poppers, aplicaciones de ligue, turismo de *gay parades*, etc.). La moral del resentimiento se hace más explícita en el atravesamiento religioso: prepondera, en tanto que institución dialéctica, el Yo racional que debe dominar las fuerzas activas libidinales del cuerpo para salvar el alma en el más allá, para no perecer en el infierno y ser llamado a la derecha de Dios Padre Todopoderoso.

Pero el cuerpo se resiste, porque las fuerzas que lo estructuran son deseantes y volentes. Su razón puede más que las falsas razones del sujeto resentido: “El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor... Dices ‘yo’ y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más grande, en la que tú no quieres creer —tu cuerpo y su gran razón—: esa no dice yo, pero hace yo”.²⁷ El cuerpo se resiste solo porque es más radical que el Yo: este pertenece al cuerpo y no a la inversa... es un producto del cuerpo. Los agobios, la impotencia y el dolor que sufren los cuerpos homosexuales no son producto de su deseo “contranatural”, sino de la incardinación de una moral de esclavos que le exige lo que no puede: suprimirse a sí mismo. El deseo está incardinado en el cuerpo, es el cuerpo mismo expresándose;

²⁶ Deleuze, *Nietzsche...*, 61.

²⁷ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 78.

borrar el deseo implicaría borrar el propio cuerpo entendido como sí-mismo. Cuando el deseo homosexual aflora es el sí-mismo expresándose:

El sí-mismo domina y es el dominador también del yo. Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido — llámese sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo... El sí-mismo dice al yo: “¡Siente placer aquí!”. Y el yo se alegra y reflexiona sobre cómo seguir gozando a menudo —y justo para ello *debe* pensar.²⁸

Afirmar el propio deseo, el propio cuerpo, el sí-mismo es arraigarse a la vida y afirmarla también a ella; es atenerse a la realidad corpórea sin recurrir a los excesos de la ficción metafísica del Yo; es religar esas escisiones que nos han causado dolor, que nos han vuelto resentidos y que nos prometen un más-allá cuando ya tenemos un más-acá. Afirmar el sí-mismo es afirmar la inmanencia, es soltar el espíritu de la pesadez y abrazar el de la ligereza. Lo que más quiere hacer el sí-mismo, el cuerpo mismo es crear por encima de sí y, quizás, recrearse. Es afirmar la vida a través de la creación desde sus potencias. Por ello, Zaratustra vocifera contra los despreciadores del cuerpo: “¡Yo no voy por vuestro camino, despreciadores del cuerpo! ¡Vosotros no sois para mí puentes hacia el superhombre!”.²⁹ El camino al superhombre nietzscheano es la afirmación de la vida y del cuerpo en toda su complejidad, que es también afirmación de la voluntad de poder.

* * *

Abro los ojos y por la mirada ya descentralizada descubro la mirada de los otros. No hay reproche ni culpa ni resentimiento ni carencia. Es una mirada aprobatoria: con sus ojos afirman mi deseo, el de los otros y el suyo propio, afirman mi cuerpo deseante... se expresan a sí mismos en afirmación. Pero no es un decir “sí” exógeno. No afirmo mi cuerpo/deseo a partir de su afirmación, sino que su afirmación solo es posible porque he afirmado ceteriormente mi cuerpo/deseo. Los miro y me miran con orgullo. Son cuerpos amotetados, reunidos como en la Última Cena —pero en vez de vino hay leche, y en vez de pan hay cuerpos transfigurados—, de diferentes orígenes y con distintos atravesamientos. En su mirada no solo encuentro orgullo y afirmación, también (re)unión. Es nuestra condición de atravesados que nos ha (re)unido, es nuestro deseo, nuestro cuerpo que se resiste a la dominación imperial del Yo.

²⁸ Nietzsche, *Así habló...*, 79.

²⁹ Nietzsche, *Así habló...*, 80.

Son cuerpos que están fluyendo. Su fluir es afirmativo, afirmativo del sí-mismo y sus deseos. Es a partir de este fluir que afirman la vida como un complejo de fuerzas, como una inmanencia.

El tren llega a su destino. Afuera, el andén espera ser recorrido. Los cuerpos abandonan la cajita feliz. Salgo como ellos, detrás de ellos, entre medio de ellos. Los guardias siguen vigilantes, gritando y pitando. Esta vez no clavo la mirada al suelo ni la alzo a los montes, pues mi auxilio ya no viene de Dios, sino que la sostengo de frente y con firmeza, contemplando y viviendo la vida en el fluir de los cuerpos que se vuelven borrosos al alejarse, como el mío. Me doy cuenta de que no estoy encorvado, sino erguido: el caparazón con el que cargaba por protección se disuelve a mi paso. “Esto es bueno”, pienso: he dado los primeros pasos en el baile con cadenas.

* * *

Conclusión

Las instituciones dialécticas extraen, por medio de diferentes mecanismos, el deseo homosexual del territorio corporal. En tiempos pretéritos, esta extracción era más evidente; en la actualidad, se ha solapado con discursos de falsa inclusión que, como toda operación dialéctica, a la vez que incluye o sintetiza algunas diferencias, termina por excluir otras—las menos útiles al Capital, a la Iglesia o al Estado—. En manos de la Iglesia, esta falsa inclusión toma las formas de “¿quién soy yo para juzgar?” y “Dios ama al pecador, no al pecado”; en las del Estado, toma la forma del matrimonio igualitario que pretende edipizar (o heteronormar) al homosexual, hacerlo funcional y útil en una sociedad heteronormada y capitalista; en las del Capital, toma la forma de una desublimación permanente y represiva: consumo excesivo de drogas, aplicaciones de ligue, alquiler de vientres subrogados, etc. Cada una de estas formas, a la vez que falsamente “incluye” al homosexual, excluye otras diferencias. Ante este panorama de subsunción o sintetización del homosexual a las estructuras dialécticas, me he preguntado a lo largo de este ensayo cómo es posible la resistencia.

Quizás repensar el deseo homosexual como el propio cuerpo en expresión nos abra camino hacia una resistencia que no sea fagocitada por las grandes maquinarias dialécticas. Considero que pensarlo así nos pone ante la realidad, que debemos reconocer, de que nuestro cuerpo está ya estructurado, atravesado, traspasado por los discursos de la decadencia, que ha sido objeto de un extractivismo o mutilación. Se trata de reconocer las propias cadenas a las que hemos estado y estamos atados, y de las cuales sería imposible liberarnos por completo. Quizás debamos, como

sugiere Nietzsche, aprender a bailar encadenados. Y quizás esto suene poco liberador, pero es porque la liberación que ofrece no se asienta sobre el “encadenados”, sino sobre el “bailar”: es la recuperación del propio cuerpo como centro de gravedad, la afirmación de los deseos que son el propio cuerpo expresándose. No se trata de un hedonismo perpetuo, sino quizás, como sugiere Deleuze, de un deseo prolongado, en el cual podamos articularnos, aunque momentáneamente, con otros cuerpos deseantes. Pero la propuesta de Deleuze nos remite a un deseo sin origen. Afirmar el deseo como incardinado al cuerpo es darle un origen —aunque no como carencia— sin restarle potencia. De hecho, considero que habría más potencias en el deseo incardinado; solo habría que explorarlas.

Referencias

- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía* (5.^a ed.). Barcelona: Anagrama, 1998.
- Ferrater Mora, José. *Modos de hacer filosofía*. Barcelona: Editorial Crítica, 1985.
- Hocquenghem, Guy. *El deseo homosexual* (G. Huard de la Marre, trad.). España: Melusina, 2009.
- Mbembe, Achille. *Necropolítica*. España: Melusina, 2011.
- Mardones, José María. “La racionalidad simbólica”. En B. Solares y M. C. Valverde (coords.), *Sym-bolom. Ensayos sobre cultura, religión y arte*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral* (3.^a ed.) (A. Sánchez Pascual, trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- . *Así habló Zaratustra* (3.^a ed.) (A. Sánchez Pascual, trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.