

Formas y fuerzas: un acercamiento sobre el juicio reflexionante y el problema del afecto.

M^a Fernanda de los Ángeles Cruz Aguado*
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Recibido: 22/11/2021 Aceptado: 09/12/2021

Resumen: El artículo explora la relación entre el juicio reflexionante y el afecto a través de la performatividad del lenguaje. Se propone que el vínculo entre esta forma del pensamiento y la dimensión afectiva puede entenderse como un entrelazamiento de dos registros diferenciados: uno de formas (interpretaciones sobre el mundo) y otro de fuerzas (los afectos que resisten la captura del lenguaje y lo social). El objetivo que se persigue es la restitución del cuerpo y sus afectos para el trabajo de pensamiento y la acción política, a la vez que la problematización de la comunicación entre la protesta feminista y la academia.

Palabras clave: Juicio, afecto, lenguaje, performatividad, cuerpo.

Forms and Forces: an Approach about the Reflective Judgment and the Problem of Affect

Abstract: The article explores the relation between the reflective judgment and the affect through the language performativity. It is supposed that the link between this form of thinking and affective dimension can be understood as an intertwining between two differentiated records: one of them about forms (interpretations about the world) and the other about forces (the affects that resist the capture of language and the social). The objective pursued is the body restitution and its affections for the work of thought and political action, and, at the same time, the problematization about the communication between the feminist protest and the academic work.

Keywords: Judgment, affect, language, performativity, body.

* feer.cruz78@outlook.es

El presente escrito es resultado del diálogo inacabado que ha tenido lugar, los últimos dos años, en el seminario adscrito al proyecto de investigación: *Una teoría del juicio para la comunidad política. Desde lo común hacia la articulación lingüística de lo político* coordinado por la Dra. María Teresa Muñoz Sánchez. Agradezco a las compañeras y los compañeros de ese espacio por los comentarios críticos, pero siempre amables sobre el texto.

Se recomienda ampliamente acompañar la lectura, en especial el cuarto apartado, con la siguiente *playlist*: https://youtube.com/playlist?list=PL_FYry0BTqH3QJSJ9Udg-ONLKD8qo-Roft

1. Introducción

Es el tiempo de la cuarta ola, suena a reggaetón y se baila perreando. Tanto el género musical como su (ya) clásica danza están acompañando a los movimientos feministas a lo largo y ancho de Latinoamérica, bien conformándose explícitamente como herramienta de protesta, bien siendo una de las vías para la expresión de y la permanente insistencia en temas transversales de la agenda y cambios fundamentales en nuestra vida cotidiana, como el consentimiento, las sexualidades femeninas y no hetero-normadas, la reconexión con la corporalidad y la ruptura con los mandatos de la castidad y el “buen gusto”. Como en otros momentos el rock, el punk o el ska, el reggaetón hoy es música de protesta (feminista y queer) en un amplio sentido, desde su apropiación en la pista de baile hasta la producción intencionada de piezas que recogen y promueven la revolución feminista. Con todo, y todavía más, tomando en consideración las molestias que el género y su baile llamativo siguen provocando, cabe hacer la pregunta: ¿dónde radica su potencia política?

Quisiera, además de señalar el punto anterior y en sintonía con él, llamar la atención sobre el reggaetón y el perreo a propósito del quehacer filosófico desde la academia, esto es, recurrir a un contraste entre estos dos ámbitos y sus formas de comunicación para intentar enfatizar sus puntos de encuentro y desencuentro. Tengamos en cuenta que la cuarta ola también trae aparejado un *boom* en los estudios feministas, queer, de género y de la sexualidad. Hay, pues, un conjunto de esfuerzos en el ámbito educativo encaminados a profundizar los cuestionamientos en torno al sistema sexo-genérico jerárquico que sigue vertebrando nuestras vidas, así como en sus transformaciones en pro de la igualdad, el respeto a las diferencias y la pluralización de las concepciones sobre el mundo. Dicha academia, actualmente y por las mismas razones, tiene un papel de suma relevancia, tanto en lo que corresponde a los debates feministas propiamente dichos (como pueden ser el referido a la reglamentación o abolición del trabajo sexual, o bien, aquel que se ha dado en torno a las identidades y corporalidades trans), así como en cuanto a la transformación de las instituciones y a la difusión de estos discursos y sus implicaciones en nuestras sociedades. Así pues, propongo un segundo cuestionamiento que se anuda al de la potencia política del reggaetón y el perreo, a saber: ¿qué tienen para decirse uno a otro?, esto es, ¿qué puede decirle la protesta feminista reggaetonera y perreadora a la academia feminista y, a la inversa? En suma, ¿por qué es importante insistir en la comunicación entre los dos ámbitos y espacios, pero también mantener claras sus diferencias y distancias?

Para articular estos dos (o tres) cuestionamientos, me serviré de una revisión y reinterpretación del planteamiento sobre el juicio reflexionante kantiano, según la veta inaugurada por Hannah Arendt al llevarlo del plano estético al terreno de la política. Para Arendt, la facultad de juzgar y, específicamente, su forma reflexionante resultan pertinentes para hacer referencia a la acción política que es contingente y no está determinada de antemano por ninguna regla.¹ Sin embargo, hay un aspecto de esta interpretación del juicio que no queda totalmente esclarecida en la lectura de la pensadora política y es la relación entre entendimiento y sensibilidad que dicha facultad tiene en su núcleo. En breve, hay un factor sensible y, por ende, corporal claramente implicado en el ejercicio del juicio. Este aspecto no es ignorado u omitido por Arendt, pero tampoco encontramos, propiamente dicha, una explicación del lugar que ocupan las sensaciones de placer/displacer en su apropiación política del aporte kantiano, especialmente si se

¹ A diferencia del juicio determinante, donde sí hay un concepto o principio ya dado que reúne y organiza de antemano la recepción que procede de la sensibilidad.

tienen en cuenta algunas de sus afirmaciones sobre lo perjudicial que resultarían ciertas pasiones (o emociones) para el ámbito político.²

De esta manera, pareciera que la facultad de juzgar pierde un elemento fundamental: el lugar de la sensibilidad y del cuerpo. En ese sentido, considero necesario anudar dicha interpretación del juicio que destaca su contingencia y la intersubjetividad del pensar en el terreno de la acción política, a una filosofía sobre el cuerpo que, al mismo tiempo, opere una ruptura sustancial con la visión dicotómica y jerárquica de la relación que aquel guarda con la mente o el pensamiento, es decir, que permita reformular el dualismo cartesiano mente-cuerpo para reposicionar el carácter híbrido de la facultad de juzgar: el vínculo intrínseco entre sentir y pensar que constituye el corazón de esta capacidad.

Una filosofía sobre el cuerpo como la requerida podemos encontrarla en Judith Butler. La ontología social del cuerpo que esta pensadora propone constituye, por tanto, el otro eje de mi reflexión y, todavía más, en cuanto dicha ontología se dirige a los afectos, es decir, las relaciones libidinales que se dan en torno a los acontecimientos políticos. En este sentido, a la veta arendtiana del juicio político se unirá la perspectiva feminista y psicoanalítica que está en el fondo del pensamiento de Butler.

Ahora bien, me gustaría precisar que dado que el proyecto del juicio político de Hannah Arendt quedó inacabado, me serviré de una de sus recepciones, a saber: el trabajo de la filósofa mexicana María Pía Lara (2009) en su texto *Narrar el mal*. Lo anterior no sólo porque profundiza la propuesta de Arendt, sino sobre todo debido a la concepción del lenguaje que opera en su formulación del juicio reflexionante, la cual pone el acento en su fuerza ilocucionaria, es decir, su performatividad y, también, por el lugar que otorga a quienes hacen un uso creativo del lenguaje con el objetivo de operar esa fuerza ilocucionaria (Pía Lara, 2009, p. 17). Lo que sostendré, en correspondencia con Pía Lara, es que *nuestros conceptos políticos* y sus problematizaciones, tarea que en muchas ocasiones lleva a cabo el ámbito académico, *son la forma del afecto*,³ esto es, canales de transmisión de los afectos cuyo éxito (y fracaso) radica en que moldean y contornean (o pretenden moldear y contornean) dichos afectos. Al mismo tiempo, la ontología social del cuerpo que recojo del trabajo de Butler está relacionada con la fuerza del lenguaje para realizar lo que nombra o producir efectos a partir de ello, es decir, la performatividad. Para la filósofa feminista, el lenguaje permite el ajuste entre normas sociales y cuerpos-subjetividad, esto es, la emergencia social en correspondencia con dichas regulaciones y, al mismo tiempo, reconoce el desbordamiento del cuerpo respecto de las mismas. Es decir, el fracaso en la captura y moldeamiento del cuerpo por la norma social. En ese sentido, se encuentra un punto de diálogo sumamente importante entre ambas autoras, pues las dos recuperan la dimensión de la fuerza para realizar lo que nombra propia del lenguaje.

Bajo esta perspectiva, entonces, el cuerpo y la sensibilidad están condicionados por el lenguaje a la vez que lo rebasan y lo interrumpen. Desde mi lectura, la cual se detiene, como punto intermedio entre el juicio y la sensibilidad corporal, en la herencia psicoanalítica y derridiana del planteamiento de Butler, esa potencia del cuerpo y sus afectos, entendidos estos como vínculos libidinales, radica en la dimensión de la *fuerza*, es decir, de interacciones entre cuerpos que no son lingüísticas, pero que no pueden desanudarse del lenguaje, que lo rebasan, lo interrumpen o desestructuran y, al tiempo, le

² En *Sobre la revolución*, Arendt (2006, pp. 114-155) dedica un comentario crítico a los peligros que acarrea la compasión, por cuanto mantiene los asuntos políticos anclados a una visión acotada de quien padece y, en consecuencia, impide la discusión o tratamiento general de los asuntos que conciernen al vivir juntos, tal como sostiene en *La condición humana*.

³ Retomo esta idea del planteamiento de Linda Zerilli (2015), quien en la misma línea que sigue este texto, apunta a transformar el dualismo mente-cuerpo, destacando la interrelación que hay entre el trabajo del pensamiento (la conceptualización) y la sensibilidad o la dimensión afectiva que está implicada en dicho trabajo. Así pues, la autora propone que el *concepto es la forma del afecto*.

permiten seguir funcionando. Desde la dimensión psicoanalítica que vertebra la obra de esta pensadora, argumentaré a favor del afecto para entenderlo como *fuerza* y, en la imposibilidad de desligarlo de los procesos de significación, sostendré que *el afecto es la fuerza del concepto*. En este punto intermedio entre ambos planteamientos, daré un paso atrás en cada caso para recuperar las formulaciones en torno a la sensibilidad y el entendimiento en Kant; las pulsiones en Freud; y la inscripcionalidad en Derrida. Tales elementos constituyen el punto de arranque de nuestras autoras.

Posteriormente, exploro las maneras en que estas fuerzas afectivas están siendo activadas y transmitidas en el reggaetón y el perreo que los movimientos y corporalidades femeninas, feministas, queer y de la disidencia sexo-genérica operan como forma de protesta. Apropiándose de las piezas musicales en el contexto del #NiUnaMenos o en las celebraciones post-despenalización del aborto para el caso argentino. O bien, en los diversos y cotidianos espacios donde estas revoluciones también tienen lugar: las bocinas en la casa a todo volumen con las canciones de Ms Nina que escandalizan a nuestras familias; las colectivas y colectivos donde hay talleres de *twerk* en sus muy diversas modalidades hasta la *Desculonzación*; o los bares de las ciudades donde el “Yo perreo sola” de Bad Bunny es prácticamente un himno que lleva la cola al más allá del piso, hasta los cimientos mismos del patriarcado y la matriz heterosexual.

Así pues, entre estas dos proposiciones: 1. el concepto es la fuerza del afecto y 2. el afecto es la fuerza del concepto, hay una relación, no dialéctica ni de oposición, sino *quiásmica*, retomando los términos de Judith Butler, para quien “... el acto de habla es un acto corporal, y ... la fuerza del performativo nunca se puede separar completamente de la fuerza corporal: en esto consiste el quiasmo... como un acto de habla al mismo tiempo corporal y lingüístico” (2004, p. 231). Y, teniendo en cuenta que el juicio opera, precisamente, en ese vínculo entre cuerpo y lenguaje, propongo considerarla, una facultad *quiásmica*, donde la producción de sentido y el afecto no pueden desanudarse, pero tampoco reducirse uno a otro.

Sin más preámbulo, comenzaré abordando el planteamiento de María Pía Lara sobre el juicio reflexionante, su relación con la fuerza ilocucionaria del lenguaje y el lugar que ocupa la academia en la constitución del espacio público-político. Posteriormente, me referiré al reggaetón y el perreo como herramientas de las protestas feministas y queer, y los modos en que los afectos (las fuerzas afectivas) emergen y se movilizan a través de ellos para poner en jaque al lenguaje mismo. Finalmente, apuntaré al hecho de que pensar el juicio como una facultad *quiásmica*, por cuanto reúne los procesos de significación y los afectos, puede ser potencialmente habilitador en el trazado de estrategias de lucha multilaterales feministas y *queer*, esto es, potencialmente emancipatorias.

2. El juicio reflexionante o un acercamiento a la idea de la *forma*: lo político y el lenguaje

En sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Hannah Arendt (2003) sostiene que el juicio puede ser considerado como una facultad eminentemente política. En consonancia con su propia ontología política, de acuerdo con la cual el espacio público-político se constituye a partir de y en el interregno de la acción discursiva, tiene como base la condición humana de la pluralidad y es el espacio para la libertad (Arendt, 2009), el juicio reflexionante (a diferencia del determinante) se plantea como un modo de referirse a la acción política. Esto debido a que, siguiendo el planteamiento kantiano en la *Crítica del Juicio*, su punto de partida es la intersubjetividad (ya no el sujeto trascendental e individual) y guarda la contingencia, esto es, no hay un principio o concepto a priori que determine o subsuma el hecho particular. Además, la función que

cumple la imaginación en el juicio, permite concebirlo como un pensar ampliado y representativo, ya que quien juzga puede “ir de visita” a otras perspectivas sobre el acontecimiento o acción juzgado (representarlas en su ausencia).

Para Arendt, la pertinencia del juicio radica en concebirlo como una forma del pensamiento que, en tanto se dirige a la particularidad de la acción política, hace posible la comprensión de sus efectos en la constitución del mundo que habitamos. Al operar en ausencia de principios o conceptos dados, la facultad de juzgar reflexivamente se encamina en la búsqueda de aquellos y, en esa misma vía, problematiza los términos ya establecidos del discurso y el ámbito políticos. En esa medida, el juicio es una forma de pensamiento crítico (Arendt, 2003: 76). Insistamos: para Arendt, el espacio público-político se constituye en virtud de la acción discursiva y concertada de los sujetos y es, por tanto, un ámbito cuyos cimientos se encuentran en el lenguaje. El espacio político es un espacio constituido lingüísticamente (Jerade, 2021, p. 52). Así pues, si el juicio es la facultad que cuestiona los términos que establecen los límites de dicho espacio, entonces el juicio mismo conforma lo político.

Junto a las consideraciones anteriores, también hay que tomar en cuenta dos planteamientos de la filosofía política y del lenguaje contemporáneas, según los cuales: 1) los conceptos y las categorías propias del discurso político son disputables, al no haber una correspondencia sustancial entre el significante y el significado, o bien, entre el concepto y la realidad que nombra (Jerade, 2018, p. 38); y 2) que el debate en torno a la definición de los términos políticos (des)articula lo político (Muñoz Sánchez, 2004, p. 99). Bajo dichas perspectivas, la co-implicación tan particular que la pensadora reconoce entre la acción y el discurso, ha permitido que su concepción del espacio público-político se interprete como una operación performativa. Es decir, que el lenguaje, en virtud de su fuerza, crea las realidades que enuncia o desencadena consecuencias a partir de ello. Es en esta vía donde el aporte que nos ofrece María Pía Lara resulta pertinente, ya que incorpora al lenguaje y su dimensión performativa.

Para la filósofa mexicana, el proyecto arendtiano del juicio está inspirado en la búsqueda de formas de construir un sentido de comunidad con el apoyo de recursos expresivos. En breve: el uso creativo del lenguaje que podemos encontrar en ciertas narraciones, descripciones o conceptos sobre acontecimientos políticos permite generar lazos sociales, precisamente en tanto dichas formas expresivas fracturan los márgenes establecidos del espacio público-político y, por ello mismo, lo abren a otras perspectivas que no habían sido contempladas antes. En sus propias palabras: “Las narrativas ponen en movimiento el proceso plural de la comprensión, ya que dan la posibilidad de presentar muchas perspectivas para ser debatidas en la misma dinámica de su exposición pública” (Pía Lara, 2009, p. 83).

Esta apertura del espacio político es lo que Pía Lara reconoce como el efecto ilocucionario o develatorio del lenguaje. Dado que su trabajo se centra en cómo las formas literarias o conceptuales permiten acercarse a acciones crueles del pasado, dicho efecto de apertura se halla ligado con la dimensión moral. En este sentido, afirma: “Utilizaré el término de «fuerza ilocucionaria» para distinguir el momento reflexivo en que *la conexión entre la expresión lingüística y su articulación simbólica* crean el marco moral a través del trabajo productivo de la imaginación develatoria y pueden emitir una narración o expresión «ejemplar» sobre el mal” (Pía Lara, 2009, p. 114. Las cursivas son mías). Es decir, que el uso creativo del lenguaje produce formas significativas que permiten comprender el mal o las acciones crueles.

Según las consideraciones de esta pensadora, la actividad emprendida por historiadores, escritores y filósofos en torno a la exploración de las posibilidades del lenguaje ha sido fundamental para comprender el daño moral que eventos, como los

campos de concentración, tienen en su núcleo. Esto es, han hecho posible un acercamiento a eso que Kant llamó el “mal radical”, y que había permanecido tan inaccesible al pensamiento. Así, las *formas* significativas o expresivas a que la autora se refiere: la obra literaria de Primo Levi, la noción de *banalidad del mal* de Arendt, y el concepto de genocidio de Lemkin, han permitido acercarse a las acciones que producen daño moral, es decir, aquellos actos crueles dirigidos a la destrucción o mutilación (física o emocional) de otros seres humanos (Pía Lara, 2009, p. 53).

En efecto, las interpretaciones históricas, literarias y conceptuales sobre el campo de concentración, han puesto el acento en la conexión entre el sufrimiento que provocan los actos de crueldad y la responsabilidad de quienes los realizan. Y es éste el punto que a nuestra filósofa le interesa poner de relieve, a saber: que la comprensión de la crueldad humana pasa por la consideración crítica de las condiciones en que fue posible y el reconocimiento de la responsabilidad de quien la ejecuta. Esto, a su vez, produce una reconciliación con el pasado y nos abre a la posibilidad de transformar nuestro mundo para evitar su repetición (Pía Lara, 2009, p. 47). En suma, las *formas significativas* desestabilizan las nociones familiares del discurso político y, al tiempo, lo re-articulan en conformidad con las perspectivas novedosas que se ponen en circulación con ellas.

Bajo este panorama, el lugar ocupado por el ámbito académico es el de una mediación: entre la acción o acontecimiento político y su comprensión por el público en general. Según la misma autora:

Cuando una figura pública o un historiador emite un juicio que le permite nombrar un evento histórico bajo una particularidad concreta, ese evento se convierte en un ejemplo de juicio reflexionante. La capacidad de convertirse en una descripción ejemplar concreta -su perspectiva de apertura- queda establecida cuando el público la empieza a utilizar porque el término devela una dimensión que se ha abierto hacia la mirada de esos espacios que antes permanecían ocultos. (Pía Lara, 2009, p. 57)

Este encuentro entre, por un lado, quienes emiten una interpretación sobre un acontecimiento con vistas a su comprensión en general y, por el otro, el público que asiente o no a dicha interpretación, es fundamental. Pues sólo en esa reunión se puede decir que el juicio ha tenido lugar: sólo cuando la realidad nombrada por el autor o autora *se materializa* a la vista de quien se encuentra con tal interpretación. Así pues, el juicio no sólo procede de la academia, sino que debe poder reestructurar nuestras concepciones compartidas sobre el mundo. No obstante, cabe insistir en un punto: según este planteamiento, no hay tal cosa como una posesión exclusiva de la facultad de juzgar por parte de quienes se desenvuelven en el ámbito académico, pero sí se reconoce que ahí hay posibilidades de exploración de la plasticidad del lenguaje que juegan a su favor como lugar intermedio entre la acción y su comprensión.

En este punto, quisiera llamar la atención en torno los feminismos y su desdoblamiento como teoría y acción política. Más precisamente, en cómo las teorizaciones feministas y *queer* están, desde un inicio, íntimamente entrelazadas con la acción política. Tomemos un ejemplo: los círculos de autoconciencia feminista durante las décadas 60 y 70 del siglo pasado y el concepto de “patriarcado”. Los círculos eran encuentros entre mujeres que, en principio, compartían sus experiencias personales y, por esa vía, comenzaron a reconocer la existencia de una vinculación entre cada experiencia particular y condiciones sociopolíticas más abarcadoras en las que todas estaban insertas. En breve, en dichos encuentros empezó a gestarse la idea que había una forma de habitar el mundo que promovía lo que sus experiencias personales enunciaban, a saber: la desigualdad frente a los varones. Estos círculos de autoconciencia fueron la base del

concepto de “patriarcado” acuñado por Kate Millett en su *Política Sexual* (1995), el cual pretendía resolver el problema de la vinculación entre lo personal y la desigualdad generalizada. En este sentido, la pensadora feminista (estudiosa de la literatura y en el contexto de su tesis doctoral) propuso que las situaciones enfrentadas por las mujeres se articulaban a partir de una estructura política cuyo núcleo es la subordinación de las mujeres frente a los varones (Millett, 1995, pp. 67-70).

Tal concepto permitió desestabilizar los términos del discurso político habitual, así como los márgenes establecidos del espacio público-político en dos sentidos. Por una parte, el ámbito político dejó de ser concebido en su equivalencia con las instituciones estatales exclusivamente y se amplió la mirada sobre el mismo; un deslizamiento que situó el foco de atención sobre las *relaciones de poder* en todos los ámbitos de la vida y no sólo en el proceder institucional de los gobiernos. Por la otra, las cuestiones o demandas feministas comenzaron a posicionarse de otra manera, como asuntos que debían resolverse desde la colectividad y, por tanto, no quedaban reducidos al ámbito de lo privado-doméstico. En suma, este concepto, junto con el activismo de los movimientos feministas y *queer*, reestructuró el espacio de lo político al develar (para retomar el vocabulario de Pía Lara) o materializar ante un público más amplio, otra forma de concebir las relaciones entre sujetos generizados.

Ahora bien, el origen de dicho concepto, con todo, no determinó su uso. En otras palabras, a pesar de que la inspiración de Millett estuvo, en gran medida, situada en las experiencias particulares de las mujeres reunidas en aquellos círculos, esto no significó que tal concepto se mantuviera restringido a aquellas. Ni siquiera el contexto de la sociedad estadounidense logró agotar su potencial develatorio. Muy por el contrario, el concepto de “patriarcado” se *repite* a lo largo y ancho del globo develando las formas de desigualdad y la subordinación de género. Hasta la fecha, “patriarcado” es vigente para referirnos a procesos particulares (personales, locales, nacionales, regionales) tanto como a su conexión general (entendido como estructura o sistema de relaciones de poder). Y en cada re-inscripción contextual particular, su potencia explicativa a nivel general se reafirma.

Así pues, como bien indica María Pía Lara, la narración, descripción o concepto debe *repetirse* para confirmar que, efectivamente, ha develado una nueva perspectiva (Pía Lara, 2009: 36). Y por ello mismo, estas *formas expresivas* nos muestran que son, a la vez, disputables políticamente y que sus problematizaciones (des)articulan los márgenes de lo político mismo. Veamos nuevamente esto en el caso del concepto de “patriarcado”. Su apertura a la disputa política es doble, por un lado, tal concepto sirve para enfrentar otras visiones que relegan al género como no-político (como el caso paradigmático de los teóricos del contrato social o, más recientemente, las reacciones de derecha que buscan reencauzar las perspectivas biologicistas sobre la familia y la sexualidad). Por el otro, es un término que se mantiene abierto ante la particularidad,⁴ lo cual le permite inscribirse en contextos diferentes y también enfrentarse a otros términos políticos que, dados esos

⁴ Como se mencionaba, tales particulares pueden ir desde lo personal hasta lo nacional o regional. Por ejemplo, Carole Pateman en su *Contrato sexual* (2019), reconoce la existencia de dos formas particulares de patriarcado para occidente y, más precisamente, para la región euroatlántica entre los siglos XVI y XVIII: el patriarcado *tradicional* centrado en el poder del *pater familias* y los monarcas; y el patriarcado *contractual* o moderno que se articula en torno al contrato social. En épocas más recientes, el concepto ha sido repensado por el feminismocomunitario de Bolivia (Paredes y Guzmán, 2014), para entender cómo en América Latina se da un proceso de articulación entre patriarcados: el europeo y el ancestral a partir de la colonización. Esto sólo por mencionar dos ejemplos concretos del vínculo entre particularidad y generalidad que este concepto opera.

contextos particulares, resultan más develatorios que aquel, como es el caso de la noción “sistema sexo-género”.⁵

Esta apertura de las *formas expresivas* o *significativas* del discurso y el ámbito políticos es lo que me interesa destacar, el cual aparece muy bien articulado en el planteamiento de Pía Lara en torno a la conexión entre el juicio reflexionante y los procesos de significación. Asimismo, su recuperación del efecto performativo (ilocucionario) del lenguaje, permite producir un acercamiento sumamente productivo entre la filosofía de Hannah Arendt y Judith Butler que, en lo que sigue, resultará fundamental para avanzar en el proceso de construcción de la proposición según la cual *el concepto es la forma del afecto* y a la que nos referiremos enseguida, partiendo del problema de la sensibilidad en relación con el juicio.

3. Intermedio: el concepto es la forma del afecto y el tránsito hacia el afecto es la fuerza del concepto. El problema de la sensibilidad y el cuerpo

En continuidad con la revisión del trabajo de María Pía Lara, ahora me concentraré en ese elemento que ella denomina: *sentimiento de daño moral*. Como ya se ha mencionado, el daño moral ubica la conexión entre el sufrimiento que la crueldad produce y la responsabilidad de quien la realiza. El *sentimiento de daño moral* es la respuesta que se experimenta cuando se produce el encuentro con aquellas *formas expresivas* que develan estos aspectos del daño moral. Es la sacudida o el *shock* que el enfrentamiento con la interpretación develadora provoca (Pía Lara, 2009, p. 30), alerta sobre la des-articulación de nuestras perspectivas sobre el mundo ya establecidas por la vigencia del discurso político.

Aunque en su texto nuestra autora no habla en estos términos, considero que su idea del *sentimiento de daño moral* puede ubicarnos en un registro o dimensión diferente a la de las *formas significativas*, aquella de los *afectos* o *fuerzas afectivas*. Para hacer tal desplazamiento, comenzaré recuperando las acepciones que la Real Academia Española reconoce para la palabra “shock”: encuentro violento entre una cosa y otra; contienda o disputa; estado anímico depresivo que se da a raíz de conmociones intensas; emoción o impresión fuertes (Real Academia Española, 2020a). Asimismo, sobre la “sacudida” o el verbo “sacudir”: mover violentamente algo; golpear o agitar algo con violencia; apartar algo violentamente; conmocionar o alterar el ánimo; apartar o rechazar algo con firmeza (RAE, 2020b).

Tales definiciones nos sirven, por un lado, para reconocer que el *sentimiento* apuntado por nuestra autora está íntimamente entrelazado con lo que sucede en un cuerpo o sujeto (espectador o escucha) ante la interpretación develatoria. Además, permiten ubicar a cabalidad la dimensión de la *fuerza* en la que quisiera concentrarme, y de la cual las referencias a la violencia, el rechazo o la contienda, permiten identificar bastante bien. Pero antes de avanzar por ese camino, es necesario recuperar la conexión entre sensibilidad y entendimiento que está en el núcleo del juicio estético según la *Crítica del juicio*, modelo que inspira el juicio político de Arendt. Así pues, para Kant la relación entre ambas facultades se plantea como sigue:

Las facultades de conocer, puestas en juego por esta representación [interpretaciones sobre el acontecimiento particular], se hallan aquí en *libre* ejercicio, puesto que ningún concepto determinado las somete a una regla particular de conocimiento. *El estado del espíritu* en esta representación *no*

⁵ La idea del “sistema sexo-género” fue una respuesta crítica de Gayle Rubin (2013) ante el planteamiento de Kate Millett, por considerar que “patriarcado” tenía resabios de universalidad y ahistoricidad.

debe ser otra cosa, pues, que el sentimiento del libre ejercicio de las facultades representativas, aplicándose a una representación dada, para sacar de ella un conocimiento general. Por donde, una representación en que es dado un objeto, para llegar a ser un conocimiento general, supone la imaginación que reúne los diversos elementos de la intuición, y el entendimiento que da unidad al concepto, que junta las representaciones. (Kant, KU, §IX, p. 51)

La calificación de “libre” que Kant otorga a esta reunión entre el entendimiento, la sensibilidad y la imaginación es el punto que debe ser recuperado, pues se refiere, precisamente, a la ausencia de determinación de los conceptos sobre la sensibilidad. Es decir, el espacio para la actividad de juzgar que ya estaba señalado al inicio de este trabajo. Sin embargo, a ese espacio se le agrega una dimensión que no había aparecido antes en nuestra reflexión, a saber: que la libre asociación entre facultades se produce como un sentimiento. En otros términos, el juicio ha de ser *sentido*, o bien, se reconoce que el juicio ha tenido lugar sólo a través de un *sentimiento* (el de la libre asociación entre facultades).

Ahora bien, al tratarse de juicios estéticos hemos de ubicarnos en las sensaciones de placer o displeacer que el sujeto experimenta (Kant, KU, §1, p. 39). Así pues, el juicio estético no es objetivo y lógico, sino subjetivo: da cuenta del estado del espíritu en la asociación libre de las facultades. No obstante, su carácter subjetivo no lo restringe a la particularidad de un individuo, sino que la convocatoria de un asentimiento general que el *sensus communis* posibilita y sostiene, lo dota de una universalidad-subjetiva.⁶ Para decirlo con Pía Lara, la circulación pública de la interpretación propuesta por las y los intelectuales sobre un acontecimiento, permite que ésta sea validada por los demás al repetirse en contextos diferentes, es decir, en cuanto se produce su «efecto ilocucionario» de apertura ante otras perspectivas.

Lo que quiero enfatizar ahora con la breve recuperación del juicio estético según Kant es que los *sentimientos* aludidos por él (sentimiento del espíritu) y por María Pía Lara (sentimiento de daño moral), nos remiten a ese otro registro de *fuerzas* más que de formas, que ya se mencionaba. Una dimensión donde la sensibilidad o las sensaciones de placer y displeacer no pueden desconectarse del cuerpo, sino que llaman la atención sobre el mismo. La noción de “fuerza” aparece ligada al sentimiento de daño moral en el trabajo de la filósofa mexicana, cuando ella se refiere a que las *formas expresivas* o *significativas* develatorias permiten acercarse a, y comprender aquello que Kant llama lo sublime y que, en recepciones contemporáneas que se sirven del psicoanálisis (como el caso de Žižek o Kristeva), se entiende como aquello que *resiste* a la simbolización o la significación (Pía Lara, 2009, pp. 125-129).

La noción de *resistencia* es del registro de la *fuerza*. En esa medida, para avanzar un paso en la argumentación, diríamos que las sensaciones de placer y displeacer, o bien, el sentimiento de daño moral, nos permiten acercarnos a ese registro que *resiste* a la significación, pero que mantiene un lazo estrecho con ella. Este doble rasero de la *fuerza de resistencia*, en tanto ligada pero diferenciada de la significación es lo que Derrida reconoce como propio de la *inscripción* o *huella mnémica*. Planteamiento al que nos acercaremos ahora.

En el contexto de su lectura del aparato psíquico freudiano como máquina de escritura, Derrida propone pensar dicho aparato constituido por complejos de huellas mnémicas o

⁶ El *sensus communis*, según Kant, es la capacidad que todo ser humano tiene para integrarse en una comunidad y es lo que hace posible la comunicabilidad de los juicios, su publicidad. De ahí la posibilidad de una universalidad-subjetiva, es decir, un punto de encuentro entre el juicio particular y la convocatoria de un asentimiento general ante el mismo por parte de los demás (Kant, KU, §6, p. 46; §VIII, p. 48).

inscripciones. Las cuales se refieren a los procesos de impresión y resistencia a la misma que se producen con el enfrentamiento a estímulos del mundo:

La *Bahnung* [apertura de un surco o trazado de una vía] implica un proceso dinámico; ese surco que se abre responde a la dificultad de marcarse o inscribirse dada la *resistencia* o defensa que el aparato psíquico impone por su propio diseño. La *apertura* de esta vía *implica* siempre *resistencia* y *violencia*. La memoria corresponde, entonces, a la *diferencia entre la fuerza de resistencia y la fuerza del estímulo* que irrumpe en el aparato psíquico; y esa diferencia es una *huella...* mnémica, una inscripción. (Martínez Ruiz, 2007, p. 34. Las cursivas son mías)

El diseño del aparato es conservador, es decir, se apega a las rutas o inscripciones ya existentes y, por ello mismo, la producción de la *diferencia* implica violencia y resistencia. Violencia por el choque y la sacudida del estímulo; resistencia a que el estímulo genere otra huella y, con ello, se opere una reorganización del complejo mnémico (una nueva ruta a transitar lo altera). Hablamos, entonces, de *fuerzas* que chocan, que se sacuden unas a otras en su enfrentamiento: una *fuerza* que pugna por imprimirse y otra que *resiste* a tal impresión y, al hacerlo, se alteran mutuamente. Bajo el panorama de la inscripcionalidad, por tanto, las sensaciones de placer-displacer o el sentimiento de daño moral que nuestros autores refieren a propósito del juicio reflexionante han de ser leídos como lo que acontece entre los cuerpos-sujetos en dichos encuentros entre *fuerzas* que pugnan por imprimirse (movilizadas por las interpretaciones develatorias y novedosas) por un lado y, por el otro, *fuerzas* que resisten a la impresión (sostenidas por las concepciones sobre el mundo y los acontecimientos ya establecidas).

Cabe preguntarse en este punto, ¿cómo puede haber una correspondencia entre el planteamiento de la *inscripcionalidad* y la sensibilidad kantiana en su acepción de placer-displacer? Pues bien, la respuesta se halla en el punto de arranque de Derrida, a saber: la economía de las pulsiones de Freud, esto es, los procesos de enfrentamiento entre dos tipos de fuerzas, las eróticas y las tanáticas. Unas que se esfuerzan por sostener y complejizar la vida y otras, que se esfuerzan por un retorno al estado inanimado (Freud, 1920/1992, p. 43). Siguiendo la idea de la inscripción, Eros o las pulsiones que conservan la vida, se plantean como una *fuerza que resiste* frente a los estímulos que vienen del mundo y de nuestras interacciones con otras personas; mientras que Tánatos o la pulsión de destrucción tiende al paso directo y sin mediación del estímulo.

En *Más allá del principio de placer*, Freud especula sobre el origen de la vida y su relación con la tendencia originaria a la muerte:

En algún momento, por una intervención de *fuerzas* que todavía nos resulta enteramente inimaginable, se suscitaron en la materia inanimada las propiedades de la vida. Quizá fue un proceso parecido, en cuanto a su arquetipo, a aquel otro que más tarde hizo surgir la conciencia en cierto estrato de la materia viva. La *tensión* así *generada* en el material hasta entonces inanimado *pugó después por nivelarse*; así nació la primera pulsión, la de regresar a lo inanimado. En esa época, a la sustancia viva le resultaba todavía fácil morir: probablemente tenía que *recorrer sólo un breve camino vital*, cuya orientación estaba marcada por la estructura química de la joven vida. Durante largo tiempo, quizá, la sustancia viva fue recreada siempre de nuevo y murió con facilidad cada vez, hasta que decisivos *influjos externos se alteraron* de tal modo que *forzaron a la sustancia* aún sobreviviente *a desviarse* más y más respecto de su camino vital originario, y *a dar muchos rodeos* más y más complicados, antes de alcanzar la meta de la muerte. Acaso

son estos rodeos para llegar a la muerte, retenidos fielmente por las pulsiones conservadoras [Eros], los que hoy nos ofrecen el cuadro de los fenómenos vitales. (Freud, 1920/1992, p. 38. Las cursivas son mías)

Se puede reconocer cómo el registro donde las *fuerzas* se encuentran produce alteraciones en ambas caras del proceso. El estímulo externo se nivela, esto es, se conserva una parte de la energía que aquel inyecta a la materia, esa nivelación equivale a la emergencia de la vida, y en el símil que Freud hace entre este proceso y el origen de la conciencia, diríamos que también nos permite entender la emergencia de la vida psíquica. Cuando se producen otros *rodeos*, otras rutas para el tránsito de la energía, la vida se complejiza, pues se conserva por más tiempo y se generan (re)uniones entre organismos. Estos *desvíos* de la ruta directa hacia la muerte son lo que para Freud constituye la vida (psíquica): las pulsiones de conservación de la vida nivelan o filtran los estímulos externos. Esto es, *resisten* frente a la tendencia originaria de retorno al estado inanimado, aunque nunca la superen como tal, pues la muerte acontece inevitablemente.

En este punto, resulta necesario señalar que las pulsiones de conservación de la vida se rigen por el principio de placer, es decir, la tendencia del aparato psíquico hacia la ganancia del mismo y la evitación de su contrario, el displacer. Al tratarse de un modelo energético, estamos hablando de la nivelación de los estímulos externos: el placer consiste en la descarga de la energía, en el deshacerse de la sacudida que produce el enfrentamiento con el mundo y los demás. Su diferencia respecto de la pulsión de muerte o destrucción (que también apunta hacia la expulsión total de la energía), es que el principio de placer opera por *desvíos* o *rodeos*: pospone la descarga y nivela la cantidad de energía. Se retarda la muerte en cada ocasión, a este proceso Freud le llama principio de realidad (Freud, 1920/1992, p. 10).

La vida es, entonces, la *tensión* que se produce por el enfrentamiento violento entre estas dos fuerzas. Sin embargo, el léxico de la vitalidad no debe tomarse en su acepción biológica, sino que siempre ha de considerarse la vida como vida social, política, económica y cultural. En otras palabras, Eros es siempre una relación entre sujetos y cuerpos, entre el *yo* y la *alteridad*, entre *nosotros* y *ellos* (Martínez Ruiz, 2018, p. 45). Encuentros que se experimentan como enfrentamientos o choques: el encuentro con la alteridad modifica mi relación con el mundo y a las partes implicadas. Esas alteraciones y las complejidades que llevan aparejadas, según el planteamiento freudiano que acabamos de revisar, es el proceso mismo de vivir: mantenerse en la tensión irreductible entre *fuerzas*, en las sacudidas que produce el encuentro y que impiden la fusión entre uno y otro, o la exclusión. Como bien apunta Rosaura Martínez a propósito de la lectura derridiana sobre el aparato psíquico freudiano:

Primero, lo uno necesita oponer cierta fuerza pues, de otra manera, lo otro lo suplantaría y, segundo, aunque se trata de un mismo fenómeno, esta oposición debe ser de una magnitud que permita el paso “economizado” de lo otro, puesto que lo uno, digamos, “se alimenta” de lo otro. Esto es, nada es uno si no hay lo otro porque, en este ecosistema, no hay “autosustentabilidad” radical. La sobrevivencia de la singularidad depende de esta diferencia, pende entonces de la solicitud de lo otro múltiple. Si la resistencia de lo uno a la alteración es igual o mayor (aquí el resultado es el mismo) a la fuerza que la excede, no hay vida, no hay nada. (Martínez Ruiz, 2018, p. 44)

Con todo, hablar de pulsiones no es entrar en el terreno de lo biológico, sino en el de la articulación entre lo social y lo corporal. Pulsión es un concepto límite (como principio y fin) entre ambas dimensiones, un “representante psíquico de los estímulos que provienen

del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal” (Freud, 1915a/1992, p. 117). Así pues, el dinamismo entre Eros y Tánatos se experimenta en el cuerpo, se *siente* en él, no como un asunto privado, sino como un proceso de interacción entre aquello que se concibe como individual y lo social donde ambos *se afectan* mutuamente, se alteran.

Es por ello que bajo este diálogo entre la sensibilidad kantiana del juicio estético en su acepción de placer-displacer y el planteamiento de Freud sobre las pulsiones, la relación entre el registro de las *fuerzas* y la dimensión de *formas significativas* que ya hemos comentado en el apartado anterior, puede vislumbrarse desde otro lugar, uno donde la base es su implicación recíproca, y no de condicionamiento de uno sobre otra. De modo más preciso, lo que quiero considerar ahora es la manera en que, teniendo en cuenta que el lenguaje (los procesos de significación) es un vehículo de regulaciones sociales, éste se encuentra con el cuerpo y, por ese camino, ambos se alteran sin quedar reducidos uno en otro. Y sobre todo, cómo el registro de las *fuerzas* se clarifica ahí donde el cuerpo *resiste* a la significación, es decir, es sacudido a la vez que sacude las *formas* y, en ese choque, se produce lo que llamamos *afectos*: relaciones de ligazón y/o repulsión entre sujetos-cuerpos y el mundo.

Para seguir por este camino, mencionaré lo que Freud entiende por *libido* y, luego, revisaré brevemente la ontología social del cuerpo que propone Judith Butler en correspondencia con el psicoanálisis y la performatividad del lenguaje. Lo anterior me permitirá transitar hacia la segunda proposición que vertebra esta reflexión: *el afecto es la fuerza del concepto*.

4. Resistir a la significación: cuerpo y afecto

Los procesos de alteración que tienen lugar en el encuentro entre sujetos-cuerpos y el mundo, es lo que Freud estudia a lo largo de su obra. Cuando cierta parte de la energía que mantiene el funcionamiento del aparato psíquico se liga con un objeto del mundo (una persona, un ideal, una cosa), se le llama *libido*, una energía que inviste dicho objeto. En “Duelo y melancolía”, por ejemplo, Freud nos dice que el segundo de tales mecanismos se explica de la siguiente forma:

Hubo una elección de objeto, *una ligadura de la libido* a una persona determinada; por obra de una afrenta real o un desengaño de parte de la persona amada sobrevino un sacudimiento de ese vínculo del objeto. El resultado no fue el normal [duelo], que habría sido un quite de la libido de ese objeto y su desplazamiento a uno nuevo, sino otro distinto... la libido libre no se desplazó a otro objeto sino que se retiró sobre el yo [melancolía]. Pero ahí no encontró un uso cualquiera, sino que sirvió para establecer una *identificación* del yo con el objeto resignado. (Freud, 1915b/1992, p. 243. Las cursivas son mías)

Estas transformaciones y desplazamientos de la energía o *libido*, es lo que podemos reconocer como la *afectividad* en la obra de Freud. Según Yannis Stavrakakis (2010), lo que desde hace unas décadas se ha denominado como “afecto”, es lo que Freud llama *libido* o energía psíquica, es decir, las relaciones alterables y de alteración entre sujetos, o bien, sujetos y mundo (p. 124). Y como tal constituye un límite (como principio y fin) del discurso y los procesos de producción de sentido. Es decir, se trata de una dimensión diferenciada respecto del discurso, pero siempre articulada con él. Recuperando los aportes lacanianos sobre el afecto y, más en general, la recepción que algunos teóricos

postestructuralistas han hecho del psicoanálisis, Stavrakakis nos otorga una clave fundamental para entender el entrelazamiento entre *formas significativas* y *fuerzas afectivas*: el afecto no es algo que se agregue a la significación, sino su fuerza misma, lo que la hace posible y constituye su límite:

... lo que la retórica puede explicar es la *forma* que adquiere el investimento sobredeterminante [la relación libidinal], pero no la *fuerza* que explica el investimento como tal y su perdurabilidad. Aquí debemos traer algo más a escena. Toda sobredeterminación requiere no sólo condensaciones metafóricas sino también investimentos catécticos. Es decir, que algo que pertenece al orden del *afecto* tiene un rol primario en la construcción discursiva de lo social. Freud ya lo sabía: el vínculo social es un vínculo libidinal. Y el afecto, ... no es algo *agregado* a la significación sino consustancial a ella. De modo que si considero que la retórica es ontológicamente primaria en explicar las operaciones inherentes a la construcción hegemónica de la sociedad y las formas que ésta adopta, considero que el psicoanálisis es el único camino válido para **detectar las pulsiones detrás de esa construcción...** (Laclau, 2004, p. 326, citado en Stavrakakis, 2010. El resaltado es mío)

Forma y *fuerza*, por tanto, no son dimensiones separadas. Todavía más, no están jerarquizadas ni pueden desanudarse. Mantienen una relación que, en correspondencia con Judith Butler, calificaré como *quiásmica* más adelante: no es una oposición, sino la diferenciación entre ambos registros que permite su entrelazamiento. Sobre el registro del *afecto* entendido en términos de *fuerzas*, hay que destacar su estrecha vinculación con el cuerpo, como ya el concepto de pulsión ha establecido. El *afecto* acontece en y a través del cuerpo.

Con todo, para Stavrakakis la recuperación de lo que él llama los límites *afectivos* del discurso ha implicado un problema fundamental, a saber: que el cuerpo sigue pareciendo un lastre, debido a que en el psicoanálisis (lacaniano) no se había producido un desprendimiento respecto de su consideración en tanto sustancia o esencia (Stavrakakis, 2010, p. 96). Así pues, cabe preguntar: ¿de qué manera recuperar el cuerpo en el entramado de nuestra reflexión sobre el juicio reflexionante, el lenguaje y su dimensión performativa, para evitar el problema del esencialismo? Se requiere, pues, una concepción del cuerpo diferente, una que no lo considere un *a priori* histórico o un dato natural.

Tal es el caso de los aportes de Judith Butler. La noción de materialidad corporal que atraviesa y vertebrata la obra de esta pensadora, se entiende en términos de procesos de materialización, esto es, producción del cuerpo en correspondencia con las normas sociales y regulatorias (Butler, 2002, p. 28). De tal manera que el cuerpo o la subjetividad sólo adquiere existencia social en tanto se corresponde con los términos que le vienen de fuera. El caso paradigmático es el del género, es decir, los modos en que las regulaciones sobre lo masculino, lo femenino y la sexualidad, funcionan como soportes para la emergencia subjetiva, que es a la vez e inevitablemente una existencia corpórea. Hablamos, por tanto, de que dichas normas actúan *sobre* el cuerpo para moldearlo. Sin embargo, Butler también reconoce que los cuerpos desbordan las normas sociales, es decir, no se adecúan totalmente con ellas y, en esa medida, producen fracturas en las mismas. Tal desbordamiento o ruptura, es concebida por nuestra autora como el espacio de la agencia o potencia del cuerpo-sujeto (Butler, 2017a, p. 23). Así, además de la actuación de la norma *sobre* el cuerpo, también hay una actuación *del* sujeto frente a la norma.

Estos procesos de materialización o corporeización de las normas de género, se dan - siguiendo a Butler- en virtud de la performatividad del lenguaje. En otras palabras, como vehículo de las regulaciones sociales, el lenguaje produce al cuerpo gracias a su fuerza para ejecutar lo que nombra o desencadenar efectos a partir de ello: lo moldea para que se adecúe a ciertos requerimientos sociales. “Por tanto, cuando decimos que el género es performativo, en lo que estamos incidiendo es en su puesta en acto: el género sería una clase determinada de práctica; ...” (Butler, 2017b, p. 39). Esto es, los sujetos actúan, practican, la norma y, es por ello, que ésta se concreta en su materialidad corporal. Sin embargo, tales regulaciones se enfrentan a una *resistencia* ante dicho moldeamiento y, paradójicamente, su éxito coincide con su fracaso: los cuerpos no pueden adaptarse punto por punto a la norma, no pueden practicarla a cabalidad, por ende, su repetición se produce en su diferencia: “La temporalización del poder [o las normas] provocada por la reiteración señala el camino por el cual se modifica e invierte la apariencia del poder, pasando de ser algo que está siempre actuando sobre nosotros desde fuera y desde el principio a convertirse en lo que confiere sentido de la potencia a nuestros actos presentes y al alcance futurario de sus efectos” (Butler, 2017a, p. 27).

El espacio que se abre con la repetición en diferencia es, de hecho, el de la agencia o potencia de los cuerpos-sujetos. Es decir, la posibilidad de una resignificación y desplazamiento de las regulaciones que el lenguaje vehicula. Es a lo que la autora se refiere con la *inversión*: cuando la norma social deja de actuar *sobre* el cuerpo exclusivamente y también el cuerpo actúa *frente* a ella, se produce una sacudida en el discurso. La materialización de las normas de género es, en consecuencia, constitutivamente inestable: el cuerpo “no puede definirse ni fijarse completamente mediante la labor repetitiva de esa norma” (Butler, 2002, p. 29).

Así, en la misma línea del psicoanálisis y la conexión entre pulsión y cuerpo, para Butler este último opone una *fuerza de resistencia* ante la significación. Hay, entonces, un desdoblamiento del proceso de materialización de las regulaciones sociales cuyo vehículo es el lenguaje, a saber: por un lado, las *formas significativas* que pretenden (y fracasan en) contener el cuerpo, moldearlo; por el otro, las *fuerzas* que impulsan la repetición de ese intento de captura. *Fuerzas* que hemos de entender como *afectos*: los choques que se producen en las relaciones o encuentros entre cuerpos, o cuerpos y mundo.

La presencia del registro *afectivo* en la obra de Butler (2012) es patente desde su tesis doctoral, donde sostiene la relevancia del *deseo* para el trabajo de auto-conocimiento y auto-constitución subjetiva (p. 37). Esto es, la emergencia subjetiva debe entenderse como un proceso vertebrado por el *deseo de reconocimiento*. Posteriormente, en sus reflexiones sobre los *mecanismos psíquicos del poder*, esta conexión se refuerza y el *deseo* o *libido* se piensa en consonancia con las regulaciones sociales que sobre el mismo se construyen.⁷ Se trata, por tanto, de reflexiones encaminadas a la exploración del modo en que, junto a la tesis freudiana según la cual el vínculo social es un vínculo libidinal, se sitúa aquella referida al vínculo libidinal como vínculo social: regulado, moldeado, pero en *resistencia*.

De esta manera, la significación o producción de sentido y la materia corporal no pueden separarse, sino que están en una relación que Butler interpreta como quiásmica, ya que “nunca son completamente idénticos ni completamente diferentes”, es decir, “plenamente inmersos uno en el otro, profundamente conectados en su interdependencia, pero nunca plenamente combinados entre sí, esto es, nunca reducido uno en el otro...”

⁷ Siguiendo en el camino de la problematización de las regulaciones de género y de la sexualidad, Butler analiza la gestión política propia de la heterosexualidad, la cual se sustenta en la prohibición radical de los vínculos libidinales homosexuales (Butler, 2017a, pp. 151-152).

(Butler, 2002, p. 111). La figura del quiasmo permite, como ya apuntaba Stavrakakis, reconocer la diferenciación como entrelazamiento de los registros de las *formas significativas* y las *fuerzas afectivas*. El cuerpo, en este sentido, es “un ámbito ‘exterior’ a lo que constituye el discurso, pero no se trata de un ‘exterior’ absoluto, una ‘externalidad’ ontológica que excede o se oponga a las fronteras del discurso, como ‘exterior’ constitutivo, es aquello que sólo puede concebirse -cuando puede concebirse- en relación con ese discurso, en sus márgenes y formando sus límites sutiles” (Butler, 2002, pp. 26-27).

Teniendo en claro estos planteamientos, la primera proposición: el concepto es la *forma* del afecto, ha de entenderse en términos del moldeamiento o pretendida captura por el lenguaje (y a su vez, por las regulaciones sociales vigentes o interpretaciones ya establecidas del mundo) del cuerpo y sus afectos; modos de vehicular ciertas *fuerzas* y obstruir otras. La segunda parte de este trabajo, expresada en la proposición: el afecto es la *fuerza* del concepto o de las formas significativas, da cuenta de las *resistencias a la significación* que los afectos suponen desde su procedencia psicoanalítica y cuyo soporte es el cuerpo.

Así pues, la exploración de ese segundo momento puede muy bien hacerse desde las apropiaciones feministas y *queer* del reggaetón y su ritual dancístico: el perreo. Desde la rabia y la indignación por los feminicidios que acontece en una reapropiación por el movimiento #NiUnaMenos del éxito mundial “Despacito”,⁸ hasta el regocijo y la confianza que encontramos en los aportes musicales de cantantes como Chocolate Remix, Ms Nina o Tomasa del Real. El género del reggaetón ha permitido a toda una gama de sujetos y corporalidades otrora excluidxs y silenciadxs, encontrar modos de visibilización y acción política que, además, colocan en el centro de nuestra atención aquellos aspectos somáticos que ni la política tradicional e institucional y la academia (hasta hace muy poco) consideraban parte fundamental de los acontecimientos políticos y del trabajo del pensamiento, como la inevitabilidad de la carne en la experiencia y las fuerzas que se movilizan en ella. Como bien apunta Rodrigo del Río en un intento/fracaso por poner en palabras lo que en el reggaetón acontece:

El dembow trae un resabio de ataque y acometida porque nació de fuerzas centrífugas. El reguetón mueve la cólera jaranera que no pretende emancipar, pero que sí desarma viejas sujeciones. Combinada con el dembow, la retórica del reguetón muestra un deseo sin metáforas..., o las somete a rimas e imágenes de un fracasado refinamiento... Se afirma onomatopeya gutural... y el eufemismo evidente... Es así que el reguetón responde con letras rencorosas, sin sospecha, que muestran la cruda presencia de su deseo. La poesía cortesana goza en la polisemia, disemina sus ruidos para que adopten distintos significados; el reguetón, en cambio, insiste en la intimidad tan cercana entre el ruido y su sentido que la palabra pareciera volverse acción. (Del Río Joglar, 2020, p. 163)

Entre el ruido y el sentido, la acción. Acción performativa: la palabra se vuelve acción. Una acción concertada que Arendt no podía imaginar porque excluyó del espacio político al cuerpo que nos mantiene en vínculos deseantes, afectivos (Butler, 2017b, pp. 80-81). Pero que la crítica feminista y *queer* ha reivindicado. No es casual que esta dimensión necesariamente encarnada y afectiva de la acción política encuentre en este género

⁸ La canción es una colaboración entre Luis Fonsi y el reggaetonero Daddy Yankee, que en el año de su lanzamiento (2017) se convirtió en la más escuchada de la historia hasta ese momento, contando con alrededor de 4,600 millones de reproducciones en el videoclip albergado en la plataforma YouTube (Redacción, 2017, 19 de julio).

musical y, de manera especial, en sus rituales dancísticos, un mecanismo efectivo para situar en primer plano estas fuerzas deseantes. Y es que, recordemos, el *perreo*, el *twerking* o los bailes que tienen como eje el rebote de nalgas, demandan la puesta en marcha de fuerzas insospechadas en otros momentos históricos.

Un baile centrado en la pelvis, las caderas y el trasero, esto es, zonas corporales históricamente marcadas por la exclusión, la represión y la atribución de peligrosidad. “¿Y qué pasa cuando no puedes ver ni nombrar algo? lo desapareces, lo silencias, lo matas, lo escondes, te apenas, lo odias, etc.” (Granado, 2021a). Zonas cargadas de estigma social que hoy revientan estereotipos con base en la diseminación de estas fuerzas centrífugas. Interrupciones somáticas que activan nuevos sentidos, inesperados, que demandan la apertura de ese espacio público-político a racionalidades corporeizadas, múltiples y en disenso. Que hablan y escriben desde otro registro: el registro del afecto, un pensar con el cuerpo. Jenny Granado, creadora del proyecto *Desculonización*, encaminado a la recuperación de la memoria de corporalidades históricamente marginalizadas y subordinadas por el interregno de la danza centrada en el culo, reflexiona en torno la *resistencia* que el cuerpo opone frente al discurso y las regulaciones sociales y que constituye su fuerza. Al respecto nos dice:

La investigación la hago sobre todo mientras la hago ¿me entiendes? Mientras sucede la experiencia, es activando el cuerpo o escuchando música que me van cayendo los veintes y las cosas van siendo resignificadas, se van actualizando... La *Desculonización* es una práctica, un proceso, y no un fin en sí mismo. Se utilizan las caderas, los ligamentos, los músculos, la grasa, las tripas y las vísceras para empezar a mapear y sentir la travesía y activar la memoria. Esta técnica habita un orden de los saberes que se transmite a través del cuerpo... Es concebir que el cuerpo posee su propia grafía, una escritura incorporada, sus universos, sus memorias. (Granado, 2021b)

A propósito de esta relación entre la *fuerza* (del reggaetón) frente a las *formas significativas* (que la academia busca generar), bien podríamos considerar los apuntes críticos que, en el contexto del psicoanálisis, nos ofrece Yannis Stavrakakis (2010): “Algo persiste en el seno de nuestro mundo sociosimbólico, un residuo que resurge en gran variedad de formaciones situadas en las fronteras del discurso aceptable: en el lenguaje íntimo de los amantes [tan cercano al de quienes se frotan perreando], en algunas versiones del discurso poético y profético, en el lenguaje paroxismal de la magia (¿qué significa “abracadabra”?)” (p. 117). Esas fronteras son patentes en el reggaetón, donde ese lenguaje paroxismal es recurrente: ¿Qué significa *mamarre*? Esa palabra pegajosa y cargada de afectividad que se popularizó con la intervención musical de Guaynaa, “ReBoTa” (Guaynaa, 2019). Una experiencia corporal y afectiva que resiste su captura por el lenguaje:

Con una voz distorsionada, ni macho ni hembra, ni niña ni adulta, dice cuatro veces la palabra nueva, sin significado pero cargada, *mamarre* (que hace sentir *mamá* y *amarre* y *amar*). Al fondo, el pulso que ya queda dicho (¿cómo lo digo, si no sé nombrar las estructuras rítmicas? Tengo que decirlo también con palabras sin significado: *Ña parán ña. Tu tuntún tu*). En la pantalla, el impulso: unas mujeres bailan como se baila el reguetón, moviendo el culo hacia delante y hacia atrás y en círculos, como hacemos las hembras humanas cuando queremos llevarnos al orgasmo con una verga -u otra cosa-dentro o junto. Es, después de tantos bailes de la seducción y la rigidez y el drama, el impuro baile del placer femenino. Se llama *perreo*: las mujeres que

giran sobre el eje de su vientre son el perro, las perras: la animalidad en la civilización. (Sanín, 2020, p. 192)

En estas intervenciones corporeizadas de los espacios que acontecen en el reggaetón y el perreo, lo que se producen son aperturas del espacio público-político. Son acciones políticas encarnadas y afectivas que desestabilizan las perspectivas ya establecidas sobre lo político y, al hacerlo, operan un reacomodo de nuestras concepciones en torno al vivir juntos:

... cuando el cuerpo *habla* políticamente, no lo hace solo de manera oral o escrita. La persistencia del cuerpo en su exposición pone esa legitimidad [del *statu quo*] en tela de juicio, y lo hace precisamente a través de una performatividad específica del cuerpo. Tanto los actos corporales como la gestualidad significan y hablan, y lo hacen por cuanto adoptan la forma de actuaciones y exigencias... Cuando la legitimidad estatal es cuestionada justamente por esa forma de aparecer en público, el cuerpo en sí mismo ejerce un derecho que ha sido activamente combatido y destruido por las fuerzas militares y que, al resistirse a dicha fuerza, expresa su modo de vida, mostrando tanto su precariedad como su derecho a la persistencia. (Butler, 2017b, p. 87)

Se trata, en breve, de un efecto ilocucionario, pero que en su diferencia frente al trabajo (académico) de pensamiento e interpretación, enfatiza el registro de la *fuerza* y no de las *formas*. Acciones que ponen en el centro de nuestra atención los *afectos* que nos sacuden y, a la vez, nos permiten seguir movilizándonos en y a través del discurso.

Para Butler (2004), que la *fuerza* esté en una relación tan estrecha con el estatuto corporal del habla, muestra su inapropiada interrelación: “hay un exceso en el habla que debe leerse junto con -y a veces contra- el contenido proposicional de lo que se dice” (p. 246). Hemos insistido en que la diferencia entre una y otra de estas dimensiones no equivale a su separación o exterioridad absoluta, sino que se mantienen entrelazadas. En una relación que se ha calificado como quiásmica. Para cerrar, quisiera realizar un conjunto de apuntes sobre este aspecto para trazar la posibilidad de concebir el juicio como una facultad quiásmica, puesto que en dicha facultad acontece esa relación tan particular (libre) entre los procesos de significación y la sensibilidad, o bien, entre las *formas* y las *fuerzas afectivas*.

La noción de quiasmo recuperada por Butler procede de la fenomenología de Merleau Ponty, en el capítulo de “El entrelazo” al final de *Lo visible y lo invisible*, donde la base del argumento está constituida por el quiasmo óptico: la reunión que se produce, en *una* imagen, de las ondas de luz recibidas por *los dos* globos oculares. El juicio, según la interpretación que he presentado hasta aquí, opera precisamente a la manera del quiasmo: reúne dos dimensiones diferenciadas: el afecto y el lenguaje. Sin embargo, dicha reunión no está determinada de antemano, sino que es libre -tal como señala Kant. Lo que nuestras autoras y autores, a través de la exploración del vínculo entre lenguaje y afectos, nos permiten entender es que el modelo representacional del lenguaje ha de sufrir un desplazamiento importante, a la luz del reconocimiento de su *fuerza* performativa.

Recuperando nuestra revisión del trabajo de María Pía Lara, el efecto ilocucionario del lenguaje que la facultad de juzgar produce, puede interpretarse como un proceso de *materialización*, es decir, de realización de lo nombrado. En ese sentido, su planteamiento encuentra un punto de arranque para un diálogo importante con el trabajo de Butler, para quien los procesos de *materialización* de lo que se dice, producen y dan forma (o pretenden producir y formar) al cuerpo, lo contienen y moldean. Si tal como nuestro acercamiento a la procedencia psicoanalítica y derridiana de la ontología social del cuerpo

que esta pensadora nos ofrece nos ha mostrado, el cuerpo es el soporte y el lugar de la emergencia y movilización de las *fuerzas afectivas*, entonces podemos comenzar a entrever una forma diferente (a la de Kant o Arendt) de concebir la relación entre el pensamiento y la sensibilidad. Una concepción que, en cuanto remarca el quiasmo producido entre lenguaje y afecto, permite potenciar el diálogo entre ámbitos de la vida social que, en ocasiones, no encuentran puntos de convergencia. Como es el caso de la academia, su actividad de comprensión de la acción política, y la acción política misma.

El contexto de la cuarta ola, donde las reapropiaciones feministas y *queer* del reggaetón y el perreo repuntan una y otra vez en diferentes geografías, así como la gran apertura de espacios académicos que se dedican a la revisión crítica de las asimetrías de género y de la sexualidad, es lo que constituye el punto de partida de esta reflexión. La pregunta por la potencia política del reggaetón y el perreo ha permitido delinear un diálogo entre Kant y Freud leído por Derrida, que, finalmente, ha hecho posible el establecimiento de un vínculo entre el juicio reflexionante en el trabajo de Pía Lara y la filosofía del cuerpo que hallamos en la obra de Butler. La motivación teórico-política que se halla a la base de este complejo e inacabado entramado de argumentos, ha sido la búsqueda de: por una parte, un modo de resituar el lazo entre lenguaje y afecto desde la filosofía postestructuralista y, por la otra, la generación de un encuentro que provoque una sacudida en nuestro proceder académico a través del reconocimiento de la potencia que hay en el reggaetón y el perreo. En suma, un llamado al diálogo crítico entre activistas y espectadoras de la acción política que, en el proceso de una mutua alteración, permitan el trazado de estrategias emancipatorias multilaterales.

5. Bibliografía

- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Butler, J. (2012). *Sujetos del deseo. Recepciones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J. (2017a). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Cátedra.
- Butler, J. (2017b). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.
- Del Río Joglar, R. (2020). Tres dembow fuera del Caribe. En P. Salinas y J. P. Ruiz Núñez (Eds.). *Vamos pal perreo. Historias, argüendes, poemas y dibujos sobre reguetón*, México: UNAM-Fruta Bomba, pp. 161-172.
- Freud, S. (1915a). *Pulsiones y destinos de pulsión*. En *Obras completas* (Vol. XIV, pp. 105-134). Trad. de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Freud, S. (1915b). *Duelo y melancolía*. En *Obras completas* (Vol. XIV, pp. 235-255). Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Freud, S. (1920). *Más allá del principio de placer*. En *Obras completas* (Vol. XVIII, pp. 1-61). Trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Granado, J. (2021a). Descolonización y otros órdenes de saberes desde el baile. Segunda Parte / Entrevista por C. Lamoyi [en línea]. *Revista sentimental*. <https://bit.ly/3p0XHhw>

- Granado, J. (2021b). Descolonización y otros órdenes de saberes desde el baile. Primera Parte / Entrevista por C. Lamoyi [en línea]. *Revista sentimental*. <https://bit.ly/3nLLdLx>
- Guaynaa. (2019). *ReBoTa*. Youtube. <https://youtu.be/mmKAn1MeB04>
- Jerade, M. (2018). *Violencia. Una lectura desde la deconstrucción de Jacques Derrida*. Santiago: Metales Pesados.
- Jerade, M. (2021). Constitución y exclusión. Performatividad y espacio público en Hannah Arendt y Frantz Fanon. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, (24), 45-66.
- Kant, I. (1876). *Crítica del Juicio*. Madrid: Francisco Iruveda.
- Martínez Ruiz, R. (2007). Psicoanálisis freudiano: una lectura desde la inscripcionalidad derridiana. Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México. Repositorio institucional UNAM. <https://bit.ly/3d0UTM9>
- Martínez Ruiz, R. (2018). *Eros. Más allá de la pulsión de muerte*. México: Siglo XXI - UNAM.
- Millett, K. (1995). *Política Sexual*. Madrid: Cátedra.
- Muñoz Sánchez, M. T. (2004). El discurso político. Notas para un acercamiento wittgensteiniano. *Signos Filosóficos*, VI(12), 93-115.
- Pía Lara, M. (2009). *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Gedisa.
- Paredes, J., Guzmán, A. (2014). *Tejiendo fino. ¿Qué es el feminismocomunitario?* La Paz: comunidad Mujeres Creando.
- Pateman, C. (2019). *El contrato sexual*. Madrid: Ménades.
- Real Academia Española (2020a). Choque. Diccionario de la lengua española, 23.^a ed., [versión 23.4 en línea]. <https://dle.rae.es/choque#58zNlhM> [Consultado en noviembre de 2021].
- Real Academia Española (2020b). Sacudir. Diccionario de la lengua española, 23.^a ed., [versión 23.4 en línea]. <https://dle.rae.es/sacudir#Wy83HVH> [Consultado en noviembre de 2021].
- Redacción, (2017, 19 de julio). El récord mundial que “Despacito”, de Luis Fonsi, rompió ra-pi-di-to [en línea]. BBC Mundo. Recuperado en noviembre de 2021 de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-40655055>
- Rubin, G. (2013). Tráfico de mujeres: notas para una economía política del sexo. En M. Lamas (Comp.). *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 35-96). México: PUEG-Miguel Ángel Porrúa.
- Sanín, C. (2020). Elogio del reguetón. En P. Salinas y J. P. Ruiz Núñez (Eds.). *Vamos pal perreo. Historias, argüendes, poemas y dibujos sobre reguetón* (pp. 189-201). México: UNAM-Fruta Bomba.
- Stavrakakis, Y. (2010). Laclau con Lacan sobre la jouissance: negociar los límites afectivos del discurso. La izquierda lacaniana. *Psicoanálisis, teoría, política* (pp. 85-128). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zerilli, L. (2015). *The Turn to Affect and the Problem of Judgment*. *New Literary History*, 46(2), 261-286.