

La pervivencia de lo afectivo: la emoción como concepto antropológico fundamental de la modernidad occidental¹

Nicolás Ferioli²

Universidad Nacional de San Martín (Buenos Aires, Argentina)

RESUMEN

La voz *emoción*, que hace menos de doscientos años no existía, circula por nuestro lenguaje cotidiano de modo casi intuitivo dándole la certeza de una existencia polisémica capaz de ser interpretada. Este concepto fundamental para el lenguaje científico moderno contiene y sintetiza experiencias históricas diversas que nos proponemos indagar en el presente artículo. Para ello utilizamos el enfoque de la historia conceptual de Koselleck que, con su proceder semasiológico y onomasiológico, nos permite investigar la densidad histórica e identificar los estratos semánticos que los conceptos conservan y movilizan. Desde esta perspectiva observamos cómo la búsqueda por alcanzar respuestas al fenómeno afectivo transita épocas y atraviesa fronteras disciplinarias, permitiéndonos identificar en la emoción una categoría que refiere a una estructura antropológica básica a tener en cuenta para toda historia posible: el ser corpóreo-afectivo del hombre.

Palabras clave: Emoción, Giro afectivo, Historia conceptual.

The survival of the affective: emotion as a fundamental anthropological concept of western modernity.

ABSTRACT

The word *emotion*, which did not exist less than two hundred years ago, circulates in our everyday language almost intuitively, giving it the certainty of a polysemic existence capable of being interpreted. This fundamental concept for modern scientific language contains and synthesizes diverse historical experiences that we propose to investigate in this article. To do so, we use Koselleck's conceptual history approach which, with its semasiological and onomasiological approach, allows us to investigate the historical density and identify the semantic strata that concepts preserve and mobilize. From this perspective, we observe how the search for answers to the affective phenomenon goes through epochs and crosses disciplinary boundaries, allowing us to identify in emotion a category that refers to a basic anthropological structure to be taken into account for any possible history: the corporeal-affective being of man.

¹ El manuscrito deriva de los avances de investigación "La pervivencia de lo sensible. Una historia conceptual del miedo, la esperanza y el cambio social", realizados por el autor para la presentación de su tesis de Maestría en Historia Conceptual en la Universidad de San Martín, Argentina.

² Licenciado en Ciencia Política (UNSAM) y estudiante de Maestría en Historia Conceptual (UNSAM), Buenos Aires, Argentina. Código ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-6029-8415>. Correo electrónico: nicoferioli@hotmail.com.

Keywords: Emotion, Affective turn, Conceptual history.

DOI: 10.25074/07198051.41.2540

Artículo recibido: 10/09/2023

Artículo aceptado: 14/12/2023

INTRODUCCIÓN A NUEVOS CAMINOS

Lucien de Rubempré, un joven poeta de provincias, se lanza a las peripecias de conquistar los esplendores de París. Tras saborear las mieles del poder y la gloria retorna a su pueblo natal hundido en la absoluta miseria y perseguido por deudas contraídas a nombre de su familia. Su hermana, Eve, notificada de que las ilusiones de Lucien le pueden costar la libertad a su marido, se ve invadida por un profundo descontento hacia su hermano. Pese a ello, el reencuentro de los protagonistas se da entre sonrisas tímidas. Balzac (2015) se pregunta si la emoción del encuentro se debe a razonamientos, causas físicas o cuestiones vinculadas al alma; si son las miradas, los gestos o la simple presencia de Lucien lo que aplaca las disposiciones hostiles de Eve y despierta en su corazón ofendido, disgustado y maltratado, vestigios de ternura. ¿Es la emoción un fenómeno universal en la medida en que todos, por ejemplo, hemos sentido y sentiremos miedo o, más bien, expresa singularidades que varían de acuerdo con el tiempo y el espacio y, por lo tanto, no todos sentimos ni sentiremos los mismos miedos? ¿Se trata de algo ubicable entre las personas o refiere a la interioridad de la psiquis humana? ¿Es la expresión biológica de reacciones corporales instintivas, preconscientes, o está atravesada por mediaciones culturales, por el razonamiento y la intencionalidad? ¿Representa modos de actuar o de ser pasivo? Estas preguntas transitan épocas y atraviesan fronteras disciplinarias estructurando un debate en el que la literatura, la música, la medicina, la psicología, la teoría política, la filosofía y la historia, entre otras, se han aventurado.

Este debate incluye palabras como sentimiento, pasión, fervor, afecto, sensibilidad, apetito y temperamento. Bajo la premisa de que las palabras, en diferentes momentos históricos, conforman conceptos que amalgaman la totalidad de un contexto de significados sociopolíticos determinados, el presente artículo propone indagar en la voz *emoción* en el entendido de que en la actualidad esta contiene y sintetiza experiencias históricas diversas, lo que la convierte en un concepto fundamental del lenguaje científico moderno que circula por nuestra habla cotidiana de modo casi intuitivo, adquiriendo una existencia polisémica capaz de ser interpretada. Mientras que las palabras son definidas de modo más o menos preciso, la inherente polisemia de los conceptos hace que estos solo puedan ser interpretados (Koselleck, 2009). En esta línea, la historia conceptual [*Begriffsgeschichte*], en su proceder semasiológico y onomasiológico, busca identificar el cúmulo de significados y la diversidad de experiencias históricas que los conceptos captan

(Koselleck, 1993). Cabe aclarar que esta no es una historia de las palabras, de los términos o del lenguaje porque los conceptos en sí no tienen historia, sino que contienen historia (Koselleck, 2001). Por lo tanto, para dar cuenta de las experiencias históricas que estos captan, no alcanza con un análisis genealógico de transformaciones semánticas, sino que este debe complementarse con un enfoque sincrónico que apunta su mirada hacia la historia social. Sincronía y diacronía determinan la posibilidad de alcanzar una representación general del concepto. Esto diferencia la propuesta de análisis que aquí realizamos de la historia de las ideas de Lovejoy (2001), que descompone la evolución histórica del pensamiento en núcleos permanentes de sentido [*unit ideas*] extrapolables longitudinalmente a la historia. Entendemos que nada es tan parecido, ni permanente en esta. A su vez, se diferencia de la nueva historia intelectual de Skinner (2000) y de la Escuela de Cambridge que consideran que todo texto es un acto lingüístico que debe comprenderse develando las intenciones originales del autor. Pero, ¿estamos seguros que al escribir tenemos tan clara nuestra propia intención? ¿Somos perfectamente conscientes de cómo utilizamos el lenguaje? En palabras de Koselleck, “lo que se expresa lingüísticamente es siempre más o menos aquello que está o estuvo presente en la historia real. Y lo que la historia contiene es siempre más o menos lo que puede ser dicho lingüísticamente” (2004, p. 39).

Siguiendo estas premisas señalamos que es posible rastrear históricamente a partir de la palabra griega *pathos* la expresión lingüística que refiere a la experiencia afectiva. Esta diacronía nos permitirá identificar posibles estratos semánticos que conservan voces actuales que no tenían lugar en antiguas doctrinas filosóficas. Cabe señalar que el neologismo *emotion* surge recién entre 1800 y 1950, atravesado por el desarrollo de las ciencias naturales y desplazando nociones como afecto y pasión ligadas a discursos teológicos y filosóficos. Nuestra pregunta por la emoción surge por el interés que en la actualidad genera el denominado *giro afectivo* en las ciencias sociales y humanas, que recurre a esta categoría como variable inherentemente explicativa de los fenómenos políticos y sociales. Conceptos como la emoción se refieren a lo que podríamos denominar como los fundamentos antropológicos básicos que sustentan las perspectivas teóricas con las que analizamos los sucesos. Es posible de comprender el “giro” teórico que reincorpora lo afectivo al análisis de la vida social como una reacción ante pruebas tomográficas que proporcionaron información fidedigna acerca de la actividad cerebral ligada a la producción de emociones. Es decir, al igual que el surgimiento de la voz emoción, proponemos aquí que el giro afectivo puede entenderse en estrecho vínculo con el desarrollo de las ciencias naturales, en particular de las neurociencias. Sin embargo, sostenemos que el uso que este hace de la emoción moviliza estratos semánticos y estructuras temporales que ponen en tensión el predominio biologicista del concepto. Consideramos necesario, entonces, someter estas categorías analíticas a la investigación; es decir, analizar el propio lenguaje científico teniendo presente que la historia conceptual es un instrumento al servicio de una teoría de la historia [*Historik*], cuya tarea, en tanto ciencia teórica, consiste en desarrollar categorías para comprender y esclarecer las condiciones de posibilidad de las historias (Oncina, 2003). Es así que consideramos que el

giro afectivo no solo expresa una reacción de las ciencias sociales y humanas frente a los avances de las ciencias naturales, sino que contiene el germen para un retorno de lo reprimido por la modernidad que nos permite reflexionar sobre las propias posibilidades de la historia, puesto que la emoción, en tanto remite al ser corpóreo-afectivo del hombre, constituye una estructura antropológica a largo plazo que contiene y conserva las condiciones de posibilidad de las historias particulares del sentir. En otras palabras, la emoción, articulada de modo diverso en la historia fáctica, nos permite comprender por qué acontecen y esclarecer cómo discurren estas historias.

DE PASIONES, AFECTOS Y EMOCIONES

Es posible rastrear históricamente el problema de la afectividad a partir de la palabra griega *pathos* (Didi-Huberman, 2016). Para Aristóteles, el orador debía tener un conocimiento detallado de las pasiones³, cuál es cada una de ellas y de qué naturaleza, y cuáles son las causas que las producen y en qué forma para conmover a los oyentes a través del discurso:

Pues lo más útil para las deliberaciones reside en que el orador aparezca con cierto estado anímico, y, para los juicios, que el oyente esté de algún modo afectado; porque las cosas no son vistas de igual manera por los que aman y por los que odian, ni por los que están airados y los que se hallan serenos, sino que, o lo ven enteramente distintas o de diversa magnitud. (Aristóteles, 2019, p. 157).

Para el autor, las pasiones, dimensión constitutiva de la antropología humana, deben ser tenidas en cuenta a la hora de argumentar o de construir la ciudad. Según indica Boeri en la introducción al texto *Acerca del alma* de Aristóteles (2015), las emociones o estados afectivos *-páthe-* ejemplifican la tesis aristotélica de que el alma no es un cuerpo, pero que esta no se da si no es a través de este. Las pasiones, en tanto, que constituyen la naturaleza corporal y anímica del hombre, no son concebidas como oleadas irreflexivas o enfermedades del ser humano, sino como modos de discernir los objetos y hacer variar nuestros juicios, tal como podemos observar en la definición de temor que hace el autor:

Entendamos por temor una pena o turbación ocasionada por la representación de un mal inminente, capaz de causar destrucción o pena. [...] Si el temor consiste en esto, es necesario que lo cause todo aquello que parezca poseer un gran poder en orden a la destrucción o a la producción de daños que tienden a ocasionar una gran pena. Por lo cual, también causan temor los indicios de esto (Aristóteles, 2019, p. 171).

3 Granero aclara que ha adoptado el término pasión como equivalente a *páthe*. Sin embargo, indica que “en realidad la traducción tradicional de *páthe* por *pasiones* no es acertada, ya que se trata de afecciones momentáneas del alma, casi de accidentes, de *emociones* (como otros traducen), de lo que le *pasa* a *ésta*. *Pathos*, por lo tanto, es lo que el alma experimenta, los cambios que en ella se operan motivados por circunstancias exteriores, a los que también denominamos *sentimientos*” (en Aristóteles, 2019, p. 45).

El temor supone un elemento valorativo respecto al futuro para Aristóteles, quien considera que la valoración, fundamento de la pasión que sobreviene, puede ser modificada y por ello la importancia de la retórica. El orador puede inculcar nuevas creencias que generan nuevas expectativas en torno a objetos que son de su incumbencia. Las pasiones aristotélicas contienen elementos inteligentes y perceptivos que guían aspectos del pensamiento y la acción. Sin embargo, Didi-Huberman (2016) indica que Aristóteles deducía la palabra griega *pathos* de lo que se llama, en gramática, la forma pasiva de un verbo. Según el autor, esta estructura gramatical explica por qué el fenómeno afectivo ha tendido a emparentarse históricamente a la imposibilidad de actuar y ha sido mayoritariamente considerado como debilidad, defecto o impotencia, hasta alcanzar, con el desarrollo de la psicología y la psiquiatría moderna, un estatus patológico vinculado a cuadros clínicos.

Ahora bien, no encontramos argumentos sólidos para identificar en Aristóteles el fundamento de una noción que luego adquiere su potencia semántica como contraconcepto de razón y acción. Por el contrario, las pasiones en la *Retórica* están vinculadas a la acción –de un orador– que busca afectar y disponer –a los destinatarios– a llevar adelante otras acciones –emitir juicios–. Por lo tanto, el modo de ser pasivo, de ser movido o verse afectado por las pasiones expresa un tipo particular de relación donde la tríada acción, pasión y juicio, lejos de constituirse como categorías dicotómicas y mutuamente excluyentes, se nos presentan de modo interdependiente y co-determinado (Ueding, 1998). Así, Nussbaum (2003) identifica en Aristóteles un antecedente histórico de la perspectiva cognitivista en el estudio moderno de las emociones.

En pos de evitar anacronismos cabe aclarar que la voz emoción surge muy posteriormente en lengua inglesa entre 1800 y 1950 (Dixon, 2003). Allí, las discusiones respecto a fenómenos como el miedo, la esperanza, el amor y el odio dejan de referirse a estos como pasiones, afecciones del alma o sentimientos, para pasar a denominarlos emociones. En línea con ello, Frevert et al. (2014) destacan que la enciclopedia de *Chambers* de 1859, la de *Zedler* de 1731, así como la primera edición de la *Encyclopaedia Britannica* de 1768 no tenían entrada propia de *emotion –Gefühl–*, sino que lo incluían en *feeling –Fühlen–* y hacían referencia a uno de los cinco sentidos externos. En lengua española observamos que previo a la fecha indicada por Dixon para la lengua inglesa, la entrada “emoción” registra solo cuatro casos en tres documentos, mientras que entre 1800 y 1950 asciende a 3.371 casos en 708 documentos (CORDE)⁴. El vocablo emoción, procedente del francés *émotion*⁵, se incluye por primera vez en los diccionarios generales de español en la novena edición del Diccionario de la Real Academia Española (DRAE) de 1843 con una única acepción: “Agitación repentina del ánimo. *Animi perturbatio*”. Según Štrbáková (2019), esta

4 Disponible en: <https://corpus.rae.es/cordenet.html>.

5 Según el DRAE (edición 23), la voz emoción proviene del latín *emotio*. Štrbáková (2019) disiente e indica que la forma *emotio* no se utilizaba en el latín clásico. Sostiene que el Oxford English Dictionary, en consonancia con otros importantes diccionarios históricos, indica que la denominación surge en francés como *émotion* a partir del verbo *émouvoir* “poner en movimiento”, “conmover”, procedente del latín *ēmovēre* formado de *ex* “hacia afuera” y *movere* “mover”, “poner en movimiento”.

definición establece diferencias con sus primeras apariciones en francés, inglés o italiano, que percibían la emoción vinculada a un movimiento, sacudida o convulsión del cuerpo físico y moral.

Ahora bien, la emoción adquiere centralidad con la secularización de la psicología, es decir, el giro desde la religión hacia las ciencias naturales (Dixon, 2003; Frevert et al., 2014). La transformación semántica refleja la transición de una visión medieval del mundo, en donde Dios ocupaba un lugar central, hacia una visión antropocéntrica, donde el hombre que experimenta las emociones adquiere mayor relevancia en detrimento de las fuerzas externas que actúan sobre él (Štrbáková, 2019). Así, el neologismo *emotion* ganó su fuerza persuasiva como categoría que busca superar la diferencia entre *affection* y *passion* registrada en el discurso teológico y filosófico. Lo afectivo dejó de tratarse como algo ubicable entre las personas y pasó a constituir un fenómeno biológico relacionado con la psiquis humana que, también de modo novedoso, era concebida en estrecha conexión con el cerebro (Pernau, 2019). Con ello, las ciencias naturales comienzan a reclamar para sí el carácter omnicomprendido del hombre. La medicina, en particular, aunque aún centrada en el tópico de las pasiones, acomete una colonización de la afectividad y el psiquismo con el fin de que los médicos sean parte de su estudio y regulación (Novella, 2010).

Entre 1750 y 1850 son publicados, solo en Francia, ciento treinta tratados dedicados al estudio de las emociones (Moscoso, 2017). En su mayoría son autores jóvenes, estudiantes de medicina, cirujanos militares o ayudantes en asilos u hospitales que buscan comprender la influencia de las emociones en la salud o en la enfermedad, así como sus potenciales efectos terapéuticos. La creciente consideración de lo afectivo como algo enteramente natural y biológico, frente a la concepción tradicional que lo vinculaba a eventos anímicos o espirituales, devino en una progresiva medicalización y proliferación de perspectivas higienistas que buscaban diferenciar, aunque de modo difuso, voces con las que nominar el fenómeno:

La voz *pasión*, que según su etimología, indica un padecimiento, o a lo menos una *emoción* causada en nosotros, bien por una impresión del exterior, bien por un impulso engendrado en nuestro interior. En ambos casos, esta *emoción* afecta más o menos el cerebro, órgano intermedio entre el alma y el cuerpo, y del cerebro irradia a todos los puntos del organismo por medio de numerosos conductores llamados nervios. [...] Las *emociones* son excitaciones más o menos vivas de nuestra sensibilidad: son agradables o penosas. En ambos casos, pueden llegar al extremo de lastimar los resortes del organismo; y entonces obran a la manera de las *pasiones* violentas, y se constituyen, por el hábito, *pasiones* verdaderamente tales (Descuret, 1841, p. 1).

Las diferenciaciones, solapadas unas con otras, se enmarcan dentro de un esquema dualista del hombre compuesto por dos sustancias –cuerpo y alma– que instauran una lucha incesante entre necesidad y deber, órganos e inteligencia, carne y espíritu. En este esquema de pensamiento las pasiones y las emociones son formas de expresar el funcionamiento orgánico e instintivo del cuerpo. No obstante, la efervescencia teórico-

conceptual conduce a una polivocidad respecto a un objeto polémico del que no se comparte siquiera una definición común. El campo semántico de la discusión refleja una pluralidad de puntos de vista. Los términos son intercambiables dependiendo del contexto y la conveniencia de su uso. En muchos casos, las disputas terminológicas se entremezclan con problemas derivados de la posible localización anatómica de las emociones.

El miedo, escribía el alienista Esquirol, abate las fuerzas musculares y con frecuencia conduce a la parálisis de los órganos excretores. El terror, que concentra las fuerzas desde el exterior hacia el centro, conduce la sangre hacia los grandes vasos, debilitando el organismo. Los tratados de medicina se hacían eco del caso de una mujer arrogante que, a la muerte de su marido, había sido sometida a tantos desprecios y humillaciones que se le ulceró el corazón, se le estrechó la garganta y comenzó a padecer convulsiones (Moscoso, 2017, p. 55).

El debate conduce a un paulatino desplazamiento epistémico que superpone el pensamiento médico-biológico y político-social. El uso de la voz emoción para referirse principalmente a procesos psicofisiológicos vinculados a manifestaciones corporales del sistema vasomotor genera el descrédito de la voz pasión ligada a eventos anímicos. El debate que motiva el surgimiento de la emoción conlleva una incipiente teorización de lo que luego será la perspectiva somática en el estudio moderno de las emociones:

Mientras que la perspectiva cognitiva sostiene que nuestras emociones están esencialmente constituidas por algún tipo de creencia o juicio proposicional, y en efecto, quedan explicadas en referencia a tales creencias, la perspectiva somática hace foco en los patrones de cambios corporales: las emociones son respuestas más bien de tipo reflejas, subpersonales y no cognitivas (Melamed, 2017, p. 116).

Si la perspectiva cognitivista puede, en cierto modo, remontarse a Aristóteles, Vigotsky (2018) descubre que el pensamiento filosófico implícito en las teorías naturalistas y fisiológicas de la vida afectiva (la perspectiva somática u organicista) que surgen con la voz emoción encuentran sus orígenes en el dualismo cartesiano. Una de las principales tesis de esta perspectiva sostiene que las emociones no podrían existir sin sus atributos físicos: “suprimid en el miedo los síntomas físicos, devolved la calma al pulso agitado, a la mirada su firmeza, a la tez su color normal, a los movimientos su rapidez y seguridad, a la lengua su actividad, al pensamiento su claridad, y ¿qué quedará del miedo?” (Vigotsky, 2018, p. 18). De modo similar, la teoría darwinista sostiene que la expresión facial y corporal es la base para el análisis de las emociones innatas, universales, reconocibles y hasta compartidas entre hombres y animales.

Darwin, en su libro, quería demostrar que el hecho de llorar es un acto primitivo. A su juicio, esto consiste en expresar, por ciertos movimientos musculares de la cara y por ciertas secreciones (las lágrimas), un dolor físico o una emoción interior. [...] Darwin compuso todo un capítulo sobre las emociones y sensaciones dolorosas entre los monos, de manera que el bebé lloroso, en la iconografía del libro, sigue directamente a la imagen de un chimpancé decepcionado y de mal humor (Didi-Huberman, 2016, p.19).

Este abordaje naturalista y universalista selló la discusión sobre las “emociones básicas” (miedo, alegría, asco, sorpresa, ira y tristeza) (Ekman, 1994). Allí, lo “básico no refiere a una naturaleza simple, sino que apunta a enfatizar el rol que tuvo la evolución en el moldeado tanto de las características peculiares como de los rasgos comunes que exhiben estas emociones, así como también de su función” (Melamed, 2017, p. 17). Ahora bien, uno de los fundamentos principales de la perspectiva somática u organicista destaca la reacción vasomotora y la percepción consciente de la excitación corporal como fuente esencial del proceso emocional. Esto es, en el fondo, una traducción a la psicología moderna de la fórmula cartesiana (Vigotsky, 2018), en el entendido que Descartes define las pasiones como percepciones, sensaciones o emociones del alma provocadas, mantenidas y fortalecidas por la actividad de espíritus que

... no son sino cuerpos, y no tienen otra propiedad que la de ser cuerpos muy pequeños y la de moverse muy de prisa, como las partes de la llama que sale de una antorcha; de modo que no se detienen en parte alguna y que, a medida que entran unos en las cavidades del cerebro, salen otros por los poros que hay en su sustancia, los cuales los conducen a los nervios, y de allí a los músculos, por medio de los cuales mueven en los cuerpos de todas las diversas formas que pueden ser movidos (Descartes, 2017, pp. 32-33).

Esta concepción fisicalista de aprehender lo afectivo mediante nociones espacializadas de movimiento y reposo, rapidez y lentitud, se replica en Hobbes, quien señala que el *sentido* “no es, en ningún caso, otra cosa que una imagen originaria, causada (como dijimos) por la presión, esto es, el movimiento, de las cosas exteriores sobre nuestros ojos, oídos y demás órganos predispuestos a este fin” (Hobbes, 2019, p. 15). Las presiones externas, si bien se debilitan con el alejamiento del objeto que las genera, perduran como impresiones corporales y conforman la imaginación. Esta última es el nexo que unifica los movimientos externos –del orden natural– con los movimientos internos –del orden humano–. En Hobbes, al igual que en Descartes, las pasiones conducen estos pequeños comienzos del movimiento voluntario que, antes de volverse acciones visibles en los cuerpos, reciben el nombre de *conato*. Este puede convertirse en apetito o aversión; es decir, en movimientos que llevan a los cuerpos a acercarse o apartarse de los objetos que los generan. Hobbes señala que, al tratarse de movimientos, la mejor expresión de las pasiones no se encuentra en el lenguaje, sino en los cuerpos y las acciones de los hombres.

A diferencia de Hobbes, donde las fuerzas externas que actúan sobre el hombre conservan relevancia, en Descartes existe una visión más antropocéntrica en la que el hombre que experimenta las pasiones es más importante. Tal es así que su hipótesis psicofísica más importante formula la existencia de un elemento orgánico excepcional, la glándula pineal. Este órgano del alma situado en la base del cerebro constituye el lugar en el que los movimientos de los espíritus animales se transforman en sensaciones y percepciones del alma. Vigotsky (2018) sostiene que en Descartes el problema de las pasiones, al igual que el problema de la interacción del alma y el cuerpo, es, ante todo, una cuestión fisiológica; mientras que en Spinoza, en cambio, el mismo problema es desde el principio el de la relación existente entre el pensamiento y el afecto, entre el concepto y la pasión. Por lo

tanto, el autor aboga por una perspectiva plenamente consciente de su naturaleza filosófica que reconozca en Spinoza la antítesis del paralelismo psicofísico y, por consiguiente, del dualismo cartesiano.

Cuerpo y alma⁶ son en Spinoza (2012) dos modos en los que se expresan los únicos atributos –*extensión y pensamiento*– que los seres humanos somos capaces de reconocer entre una infinitud de otros que modifican a una sola y misma sustancia; es decir, Dios, o sea, la Naturaleza, entendida como potencia infinita e indeterminada, existente en acto, causa de sí misma y de todas sus modificaciones. Este ordenamiento causal necesario parte de *Dios*⁷ encadena la producción de la realidad en la que “nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto”⁸. Según Jaquet (2016), la unidad sustancial de Spinoza se refleja en su teoría de los afectos que

... analiza correlativamente la realidad corporal y la realidad mental del hombre sin que ninguna preceda ni proceda de la otra. Los afectos⁹ (*affectibus*), por definición, expresan la unidad de la potencia de obrar, ya que suponen una relación tanto con el cuerpo como con la mente e invitan a estudiarlos en su conjunto. [...] el afecto comprende una realidad física (ciertas afecciones del cuerpo) y una realidad mental (las ideas de esas afecciones). Las mantiene unidas y al mismo tiempo las engloba. El afecto expresa la simultaneidad, la contemporaneidad de lo que pasa en la mente y en el cuerpo. En efecto, no hay primero una afección del cuerpo de la que luego la mente tomaría conocimiento haciéndose una idea de ella. El cuerpo no es la causa de las ideas como tampoco la mente produce afecciones físicas (pp. 44-45).

Preguntarse por la emoción desde Spinoza implica pensar qué puede un cuerpo y, al mismo tiempo, qué puede la mente humana. Las emociones, en cuanto afectos, contienen una estructura de reflexividad que refiere a una modificación del cuerpo; es decir, son mente vuelta sobre sí, o bien, dicho de otro modo, son al mismo tiempo ideas, entendidas bajo el atributo del pensamiento, así como modificaciones del cuerpo que aumentan o disminuyen la potencia de actuar, entendidas desde la óptica de la extensión¹⁰ (Misrahi, 2007; Espinosa Antón, 2007). Tal es la unidad sustancial, así como la sincronía del alma y el cuerpo que

6 La traducción utiliza la palabra “alma”, pero Spinoza escribe “*mens*” y no “*anima*”. Vidal Peña (2012) señala que si bien la traducción *mens* por alma no es ajustada, ya que con *mens* Spinoza busca evaporar connotaciones espiritualistas presentes en la voz “alma”, la traducción por “mente” tampoco le satisface, ya que en castellano “mente” permanece demasiado adscrita a contenidos cerebrales, y esto tampoco es el caso de la *mens* spinoziana “que es forma o idea del cuerpo, y no –o no sólo– representación cerebral” (p. 46). Es por ello que, a riesgo de mantener connotaciones espiritualistas y a falta de cosa mejor, sigue traduciendo *mens* por alma.

7 *Ética*, I, Def. 6: “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (Spinoza, 2012, p. 10).

8 *Ética*, I, Prop. 36 (Spinoza, 2012).

9 *Ética*, III, Def. 3: “Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones” (Spinoza, 2012, p. 114).

10 *Ética*, III, Prop. 2. Esc: “el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden o concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo tal atributo, ya bajo tal otro, y, por consiguiente, que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones del alma” (Spinoza, 2012, p. 117).

emprende el estudio *de la naturaleza y el origen del alma* partiendo de una definición del cuerpo¹¹. Esto conviene, ya que “el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión existente en acto, y no otra cosa”¹² (Spinoza, 2012, p. 69).

Si bien los estratos semánticos de antiguas doctrinas filosóficas que contienen y movilizan el concepto de emoción nos llevan hasta Descartes, Hobbes y Spinoza, es indudable que la voz emoción, desde su surgimiento, está en indisociable vínculo con el desarrollo de las ciencias naturales. Aun así, esto no soslaya la existencia de una tradición teórica clásica en la que indagar sobre los fenómenos políticos implicaba indefectiblemente reflexionar acerca de los asuntos humanos; y, allí, el estudio de las pasiones era de vital importancia (Ansart, 1997; Bodei, 1995). Hirschman (2014) describe este clima intelectual al destacar la popularidad que durante el siglo XVII tuvo el principio de la pasión compensatoria; es decir, la idea de diseñar el progreso social a partir de establecer una lucha inteligente de pasiones contrapuestas. Sin embargo,

Es como si el nacimiento de las disciplinas sociológicas en el siglo XIX se hubiese producido olvidando que toda la filosofía social de los siglos anteriores se había escrito en forma de tratados sobre las pasiones. A partir del siglo XVII, con las grandes composiciones donde clasificaban las diferentes pasiones, los filósofos de la Ilustración se esforzaban por comprender un mundo que se consideraba, en aquella época, dominado por una tensión afectiva. Los afectos eran un dispositivo de relación con los demás, la materia de base de lo social. En efecto, lejos de tratar las pasiones como características de sentimientos internos del sujeto, estos filósofos, en general, consideraban las emociones como fenómenos esencialmente sociales (Surrallés, 2005, p. 4).

Esta suerte de olvido teórico explica, en parte, por qué las ciencias naturales llevan la delantera en el debate actual sobre las emociones. Bjerg (2019) indica que recién a principios del siglo XX la sociología nuevamente problematiza el fenómeno afectivo. Weber, junto a Simmel, son de los primeros en volver a destacar la importancia tanto de la acción afectiva en el análisis sociológico, así como de las relaciones sociales en el destino de las emociones (Kalberg, 2013).

Es evidente que, en la realidad, la obediencia de los súbditos está condicionada por muy poderosos motivos de temor y de esperanza (temor a la venganza del poderoso o de los poderes mágicos, esperanza de una recompensa terrena o ultraterrena) y, junto con ellos, también por los más diversos intereses (Weber, 1979, p. 86).

El actual giro afectivo en las ciencias sociales y humanas da cuenta de la forma en que se estructura este debate: por un lado, una perspectiva entiende a las emociones como un fenómeno biológico previo a intenciones, razones, significados y creencias; y, por otro lado,

11 *Ética*, II, Def. 1: “Entiendo por cuerpo un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como una cosa extensa” (Spinoza, 2012, p. 55).

12 *Ética*, II, Prop. 13 (Spinoza, 2012).

un enfoque ve en las emociones prácticas sociales y culturales que articulan lo corporal, lo discursivo y lo social (Arfuch, 2015). Moscoso (2015) crítica este binarismo que reproduce la inconducente dicotomía naturaleza-cultura. El autor propone una posición más integral que reconoce que las emociones no son ni completamente naturales ni enteramente construidas, sino que cuentan con las dos dimensiones. Si bien podemos ligarlas al cerebro y las neuronas, es decir, si bien podemos aceptar que se trata de fenómenos biológico-universales, no por ello refieren a estados fijos e inmutables que encontramos en la unidad de la especie humana (Le Breton, 2012). Por el contrario, las emociones son modos diversos de relacionarnos con el mundo y, por lo tanto, en cierto modo, al igual que los conceptos, expresan singularidades que varían de sociedad a sociedad y de época en época. Más aún, los acontecimientos y las cosas con las que están relacionadas se modifican con el tiempo y, de hecho, existen registros de emociones que se han perdido en la historia (Frevert, 2011).

Ahora bien, el dominio de las ciencias naturales respecto a la emoción es tal que la centralidad de las neurociencias es un tópico recurrente a la hora de explicar el giro afectivo. El énfasis en los afectos, la materialidad y la corporalidad es entendido como una reacción ante pruebas tomográficas que han proporcionado información fidedigna acerca de la actividad cerebral ligada a la producción de emociones (Arias Maldonado, 2016; de la Nuez y Wences, 2016). El diálogo interdisciplinario, si bien resulta interesante, también encuentra reparos entre quienes señalan los problemas teóricos que supone recurrir a ámbitos de reflexión que nos son por completo ajenos y que sostienen que sería necesario volverse lo suficientemente ilustrado en la investigación biológica sobre las emociones a fin de determinar si el trabajo al que uno hace referencia va a resistir o no el paso del tiempo (Plamper, 2014). A su vez, otros advierten que el énfasis en las neurociencias puede derivar en una repsicologización de las ciencias sociales, un extremo retorno teórico al individuo y, por consiguiente, un desinterés por las estructuras, las instituciones y las relaciones sociales (Lordon, 2018). Por lo tanto, proponen reflexionar acerca del poder de las emociones estableciendo un diálogo directo con la filosofía, ya que las ciencias sociales y humanas hablan la lengua de los conceptos.

Lo paradójico es que desde la propia disciplina neurocientífica se propone hablar esta lengua. Barrett et al. (2007) reconocen esta necesidad en el estudio de la experiencia emocional, dado que las discusiones sobre su naturaleza siempre se basan, aunque sea implícitamente, en perspectivas filosóficas. Por su parte, Damasio (2018) reconoce el error de Descartes en su planteo dualista e identifica en Spinoza una suerte de precursor de la neurobiología moderna (2014). El autor sostiene que si bien el problema del dualismo de sustancia entre mente y cuerpo perdió atractivo para la ciencia y la filosofía actual, dado que ya no se cuestionan los datos científicos de la neurobiología moderna que revelan que los fenómenos mentales son estrechamente dependientes de la operación de sistemas específicos del circuito cerebral; no obstante, persiste una concepción dualista en la que "mente y cerebro van juntos, por un lado, mientras que el cuerpo (es decir, el organismo entero menos el cerebro) va por otro. Ahora la división separa el cerebro y el cuerpo

propriadamente dicho” (Damasio, 2014, p. 208). El autor aboga por una perspectiva donde la mente surge de, o en, un cerebro que está situado en un cuerpo que, a su vez, se encuentra en un ambiente con el que interactúa constantemente:

Desde mi perspectiva actual, decir que la mente está constituida por ideas de nuestro cuerpo es equivalente a decir que nuestra mente está construida de imágenes, representaciones o pensamientos de nuestras propias partes de nuestro propio cuerpo en acción espontánea o en el proceso de modificaciones causadas por objetos del ambiente. [...] A partir de los descubrimientos de la neurobiología moderna, podemos no sólo decir que las imágenes surgen en el cerebro, sino también aventurar que una enorme proporción de las imágenes que surgen en el cerebro están modeladas por señales procedentes del cuerpo propriadamente dicho (Damasio, 2014, p. 234).

Si bien esta recuperación de Spinoza es indicadora de los estratos semánticos que movilizan los conceptos, es importante remarcar que a partir del surgimiento de la psicología como disciplina moderna el lenguaje cotidiano de la emoción se basa en una presunción de interioridad de un “yo” que tiene sentimientos y los expresa hacia afuera, o bien que absorbe sentimientos de afuera hacia adentro. Estos modelos de la emoción “de adentro hacia afuera” o “de afuera hacia adentro” dan por sentada la objetividad de la distinción entre el adentro y el afuera, entre lo individual y lo social, entre el “yo” y el “nosotros” (Ahmed, 2017). Esto no puede escindirse de la representación anatomofisiológica del cuerpo que admitimos en nuestras sociedades occidentales contemporáneas y que “implica la ruptura del sujeto con los otros (una estructura social de tipo individualista), con el cosmos (las materias primas que componen el cuerpo no tienen ninguna conexión con el afuera) y con él mismo (tener un cuerpo en lugar de ser un cuerpo)” (Le Breton, 2021, p. 17). Así, reproducimos una perspectiva posesiva e individualizada donde “mi cuerpo” es recinto del sujeto, lugar que impone límites, diferencias y libertades en el entendido que

El cuerpo contemporáneo, que es el resultado del declive de las tradiciones populares y del advenimiento del individualismo occidental, establece la frontera entre un individuo y otro, así como el cierre del sujeto sobre sí mismo. [...] La especificidad del vocabulario anatómico y fisiológico, que no encuentra ninguna referencia, ninguna raíz, fuera de su esfera, refleja también la ruptura ontológica entre el cosmos y el cuerpo humano. Uno y otro quedan instalados en una exterioridad radical (Le Breton, 2021, p. 33-34).

El fenómeno afectivo, a partir del creciente uso de la voz emoción, lejos de constituirse cooriginariamente con el mundo parece encapsularse en la persona, su cuerpo, su cerebro y su conciencia. El cuerpo y el cerebro emergen como productores de emociones desplazando el lugar que ocupaba el alma y el espíritu respecto de las pasiones. Si bien las perspectivas neurobiológicas contemporáneas, Spinoza mediante, abogan por la unidad sustancial entre cuerpo y mente, entre hombre y mundo, entendiendo el cuerpo como “un fragmento de naturaleza”, replican cierto encapsulamiento al señalar que es una naturaleza “adecuadamente cercada por la frontera de la piel” (Damasio, 2014, p. 230).

Ahora bien, ¿qué implica este fragmento de naturaleza para las ciencias sociales y humanas? ¿Qué idea tenemos acerca de aquello que, según Spinoza, constituye el principal objeto de la mente humana? ¿Son los cuerpos-cosas que debemos anatomizar al detalle preguntándonos por el rol específico de la cabeza, el cerebro, cada porción del cerebro, el corazón, las venas, cada vena, un trozo de la vena, la sangre, cada glóbulo de la sangre?; o bien, ¿podemos considerar el ser corpóreo-afectivo como una estructura antropológica básica que hace a las condiciones de posibilidad de la historia?

EL SER CORPÓREO-AFECTIVO COMO ESTRUCTURA ANTROPOLÓGICA BÁSICA

Si los afectos en Spinoza son a la vez mente y cuerpo, pero la mente es la idea del cuerpo, entonces, “un análisis elemental de las maneras en que los seres humanos entran en relación con el mundo, cómo lo experimentan, lo perciben, actúan y se orientan en él, no puede eludir comenzar con el cuerpo” (Rosa, 2020, p. 67)¹³. Esta premisa no implica suponer que solo luego haya lugar para que se desarrollen vínculos emocionales y cognitivos. Los vínculos con el mundo se encuentran siempre ligados y entretnejidos en una relación procesual y dinámica que no admite contraposiciones en tanto “a la conciencia sólo puede manifestársele un mundo a través del cuerpo y, a la inversa, la conciencia misma debe ser pensada como corporal. [...] No hay mundo sin cuerpo vivo ni cuerpo vivo sin mundo. [...] El cuerpo físico es el órgano o médium que posibilita la percepción y la vivencia del mundo, como también, a la vez, el medio e instrumento a través del cual el sujeto se expresa en el mismo e influye en él actuando” (Rosa, 2020, p. 114). Si bien remarcar como punto de partida la experiencia concreta de estar parados en el mundo puede parecer una premisa simple por lo evidente, sucede que

Las ciencias humanas se han ocupado muy poco de esto, atadas a la convicción suprema de que el afecto, la emoción y la consideración de las sensibilidades significaban una alteración del conocimiento. Con frecuencia, la(s) ciencia(s) ha(n) despreciado la “carne humana” y todo lo que pudiera parecerse a una forma ordinaria y modesta de sentir las cosas, olvidando que las ideas atraviesan los cuerpos y están insertas dentro de complejos sistemas de apropiación y negación donde conviven, a diario y sin dejar nada de lado, el asombro, la sorpresa, el entusiasmo, el asco, etc., sentimientos que fundan y gobiernan el acto de comprender y actuar (Farge, 2008, pp. 15-16).

El giro afectivo en las ciencias sociales y humanas busca revertir esta dinámica teórica. El contexto generalizado de inquietud intelectual alcanza a la historia conceptual. Fernández Sebastián sugiere que

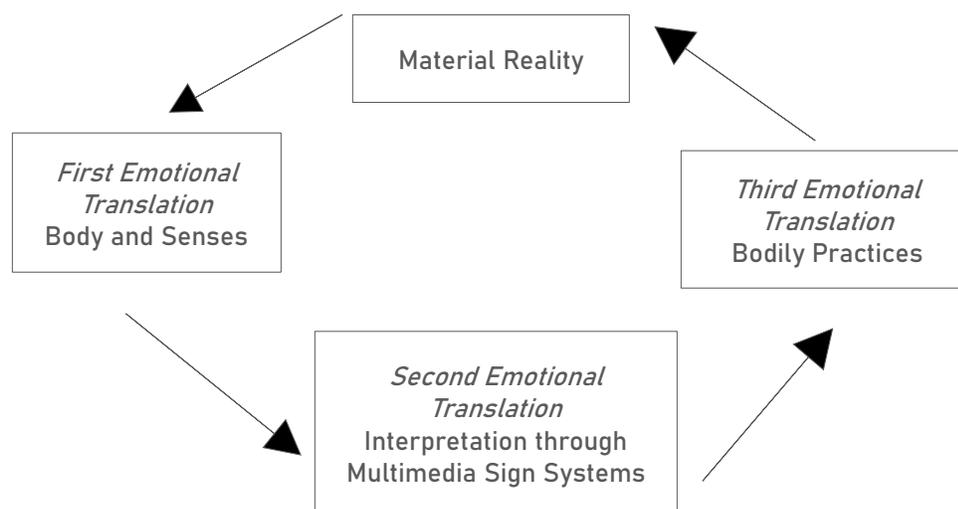
... la psicología y la neurociencia más reciente están poniendo de manifiesto la importancia del factor emocional en el origen mismo de la racionalidad y

13 Según Rosa, la apertura hacia el mundo “está prefigurada en términos corporales, en la medida en que desde la primera respiración todo ser vivo procesa el mundo, literalmente, a través de sí mismo, y luego, por supuesto, lo incorpora y lo secreta en la ingestión de alimentos” (2020, pp. 55-56).

de la conciencia [...]. El tradicional menosprecio de la filosofía occidental hacia las emociones, consideradas durante largo tiempo casi únicamente como *pasiones*, esto es, como fuerzas ciegas e irracionales que nublan la razón y perturban el juicio, choca en este sentido con aquellas investigaciones recientes que tienden a rehabilitar las emociones y a reconocer en ellas una faceta cognitiva, en íntima relación con las normas sociales y las creencias colectivas (2009, pp. 9-10).

En este sentido, Pernau y Rajamani (2016) proponen un modelo de “traducción emocional” que perfecciona la proposición fundamental de la historia conceptual que sostiene que los conceptos son índice de una realidad dada y, a su vez, factor de su cambio. Las autoras investigan las formas en que realidad material e interpretación son cocreadas involucrando cognición y emoción. Pernau (2019) nos recuerda que su modelo sigue la suposición central de Koselleck que sugiere que la experiencia del mundo no es primariamente lingüística y, que si bien lo decible constituye lo factible, lo decible se basa, a su vez, en lo sensorialmente sentible. En efecto, las autoras proponen tres fundamentos: en primer lugar, que la realidad material puede ser interpretada solo a través de la intermediación del cuerpo y los sentidos, que están involucrados desde un principio en el proceso de dar forma conceptual a la percepción del mundo. En segundo lugar, que la interpretación no es solo a través de conceptos lingüísticos, sino que lo visual, lo auditivo, lo táctil y lo olfativo en su conjunto conforman la multisensorialidad desde la que se percibe el mundo y, por ende, que existe una red semántica multimodal que compone el proceso de interpretación conceptual. En tercer lugar, que es a través de la traducción en prácticas corporales que los conceptos impactan y son factores de cambio de la realidad material. Pernau y Rajamani (2016) ilustran su propuesta con el siguiente diagrama (p. 48):

Figura 1.



Este bucle interpretativo no debe leerse en términos temporales bajo la lógica lineal del antes y el después, ya que no existe una realidad material que pueda ser entendida como el origen de la percepción corporal que no sea ya un resultado de la interpretación, y viceversa. Este modo de traducir la experiencia afectiva es análogo a diversos autores. Ahmed (2017) recurre al ejemplo de la psicología clásica para explicar el miedo a partir de un encuentro fortuito entre una niña y un oso. Si bien podría ser la primera vez que ocurre el encuentro, la niña ve al oso, se asusta y huye. ¿De qué huye? ¿Qué ve la niña cuando ve al oso?, se pregunta la autora. Un enfoque biologicista y evolucionista señalaría que es una reacción instintiva y adaptativa que tiene la función de proteger a la niña del peligro y asegurar su subsistencia. Sin embargo, Ahmed sostiene que el oso representa una imagen moldeada por historias culturales y recuerdos. Es decir, la niña, al encontrarse con el oso ya tiene una construcción afectiva del mundo e impresiones corporales que advierten los riesgos del encuentro. Por lo tanto, no es que la realidad material del oso sea temible por sí misma y produzca un impacto sensitivo que genera la huida, sino que el encuentro está culturalmente moldeado por historias anteriores de contactos que posibilitan que el oso sea aprehendido e interpretado como temible.

Rosa (2020) observa cómo la investigación neurocientífica demuestra que ver una Ferrari puede producir una activación de los centros del deseo y el placer en el cerebro de jóvenes varones. Esto es resultado de procesos de socialización que le adjudican a determinado objeto –la Ferrari– ciertas características –riqueza, prestigio, potencia, velocidad, etc.– que determinan su apetencia: “el hecho de que una Ferrari roja provoque una activación significativa de muchas áreas del cerebro en los hombres jóvenes no obedece a determinaciones biológicas innatas ni neurológicas; antes bien, es producto del aprendizaje sociocultural” (Rosa, 2020, p. 196). Le Breton aporta otro ejemplo ilustrativo: “un hombre es asustado por un ruido extraño en su casa, avanza con miedo, pero se tranquiliza al ver una ventana abierta por el viento. Pero el miedo vuelve cuando se acuerda de haber cerrado la ventana anteriormente y descubre que el picaporte está forzado. De un razonamiento al otro, la emoción cambia radicalmente de forma” (Le Breton, 2012, p. 72). Al igual que la niña y el oso, el hecho de que sobrevenga el miedo al ver el picaporte forzado no indica un fenómeno meramente biológico, instintivo y adaptativo. Otro hombre y otro picaporte pueden conducir a otra reacción emocional, puesto que la emoción –el miedo– no es propiedad de quien ve la ventana abierta, ni mucho menos del picaporte forzado, sino producto del modo según el cual un picaporte forzado puede ser percibido como algo temible vinculado a, por ejemplo, una posible irrupción violenta en la casa. Este modo de traducir el fenómeno afectivo presupone el sí mismo y el mundo como entidades que toman forma en el devenir del bucle relacional. Allí, los procesos interpretativos no son de una realidad material inmediatamente dada, sino de un mundo coconstituido por prácticas e instituciones de la sociedad fijadas en palabras, conceptos e impresiones corporales:

Las emociones no están ni “en” lo individual ni “en” lo social, sino que producen las mismas superficies y límites que permiten que lo individual y lo social sean delineados como si fueran objetos. [...] Las emociones crean las superficies y

límites que permiten que todo tipo de objetos sean delineados. Los objetos de la emoción adoptan formas como efectos de la circulación. Al sugerir que las emociones circulan, no estoy ofreciendo un modelo de la emoción como contagio. [...] Sugiero que lo que circula son los objetos de la emoción, y no tanto la emoción como tal. Mi argumento explora cómo es que las emociones se mueven a través del movimiento o circulación de los objetos, que se vuelven “pegajosos”, o saturados de afectos, como sitios de tensión personal y social (Ahmed, 2017, pp. 34-35).

Así, las emociones, entre cuerpos y textos, tienen un rol crucial en los procesos de interpretación y cambio conceptual. Dada su naturaleza, un foco exclusivo en el lenguaje no permitiría capturar la riqueza de las expresiones de la emoción que se desarrollan no solo en textos, sino en imágenes, en sonidos, en la organización del espacio y en los movimientos de la gente. Es en la mirada, en el modo de caminar, en la sonrisa, en la postura de la cabeza y en los hombros donde puede leerse el modo en que un sujeto está colocado en el mundo. Es la voz la que expresa y hace perceptibles los estados de ánimo. Una serie de pruebas psicológicas demuestran que “con independencia de la cultura a la que pertenecen, los seres humanos pueden diferenciar rostros sonrientes o felices de caras angustiadas o adustas” (Rosa, 2020, p. 95). Somos capaces de distinguir los gestos de la emoción. Según Didi-Huberman (2017), “el miedo tiene ojos grandes [...] cejas dementes, frentes tensas, cabellos despeinados y manos crispadas” (p. 251). Sin embargo, el principio biológico-universal no es transparente, sino que marca un cruce de caminos donde “las mismas lágrimas pueden indicar el abatimiento y, súbitamente, el sobresalto; el desánimo y, de inmediato, la rabia (y luego, el coraje); el renunciamiento y, muy rápidamente, el inicio de una acción de justicia, la soledad dolorosa y, finalmente, el sobresalto colectivo” (Didi-Huberman, 2017, pp. 445-446). Si seguimos la idea del bucle no existe emoción, ni gesto de la emoción puro en su esencia o en su temporalidad:

La base biológica no es, sin embargo, sólo responsable por las similitudes: es lo que provee también la variación. Es la naturaleza específica de la biología humana compartida la que hace posible la enorme variedad en los lenguajes, culturas y patrones sociales humanos. No obstante, incluso aquí la variación no es infinita y un construccionismo social liberado de asunciones cognitivistas podría llevar hacia el reconocimiento de que también las sociedades comparten muchas características y que estas similitudes, como las diferencias sociales, probablemente sean sentidas en el cuerpo. Semejante visión explica ampliamente algo de ese peculiar sentido de familiaridad íntima en medio de lo extraño, de extrañeza íntima en medio de la familiaridad (Leavitt, 1996, p. 524)¹⁴.

Didi-Huberman (2017) ilustra esta extrañeza y familiaridad. El autor cuenta que hace unos años falleció su padre y, por supuesto, estaba verdaderamente triste, pero consideraba que la emoción era más grande que su única y personal tristeza. A partir de la muerte de su padre tuvo que hacer elecciones, adoptar actitudes y realizar gestos que no le concernían

14 Traducción de Deborah Daich para “Seminario de antropología social: La emoción en la investigación antropológica”, profesoras Mariana Sirimarco y Ana Spivak L’Hoste, Universidad de Buenos Aires.

solo a él; es decir, más allá de toda soledad en su emoción tuvo que actuar en la sociedad –comenzando por su comportamiento frente a su propio hijo, su hermana, los amigos de su padre, etc.–. En su relato remarca un dato curioso respecto a las emociones que envuelven los entierros y funerales:

... incluso cuando quienes participan son jóvenes, uno percibe que tienen gestos muy, muy antiguos, mucho más antiguos que la misma gente. Esto significa que las emociones pasan por gestos que efectuamos sin percatarnos de que vienen de muy lejos en el tiempo. Estos gestos son como fósiles en movimiento. Tienen una muy larga –y muy inconsciente– historia. Sobreviven en nosotros, aunque seamos incapaces de observarlo claramente en nosotros mismos (Didi-Huberman, 2016, p. 39).

Son técnicas corporales que hay que considerar tanto desde lo fisiológico y lo psicológico como de lo social. Lamentar, llorar, reír, gritar, etc., son acciones que desarrollamos bajo ciertas formas relacionales que constituyen un “montaje fisio-psico-sociológico”.

Esto no quiere decir que lo fisiológico, lo psicológico, lo sociológico “son lo mismo”. Ni tampoco que se combinan en una lógica de causa-efecto lineal. Indica más bien que no pueden tomarse por separados los rasgos materiales de la fisiología, los trazos de las texturas psíquicas y las consistencias del estar social. Esa continuidad es tanto ontológica como histórica y por ende metodológica: ni precedencia de lo individual-psicológico sobre lo colectivo-social; ni precedencia de lo biológico sobre lo cultural; ni separación ontológica entre vida corporal, material, extensión/vida psíquica, emocional, pensante/vida social, relaciones intersubjetivas (Bardet, 2019, pp. 105-106).

CONCLUSIONES

En síntesis, nos preguntamos por la emoción teniendo presente que la historia conceptual [*Begriffsgeschichte*] es un instrumento al servicio de una teoría de la historia [*Historik*] que, como ciencia teórica, no se ocupa tanto de las historias mismas, sino del desarrollo de categorías que permiten comprender y esclarecer las condiciones de posibilidad de las historias (Koselleck, 1997). Estas categorías “ponen a la historia en movimiento sin que el contenido o la dirección de tales movimientos sean por eso comprendidos de algún modo” (Koselleck, 2021, p. 35). Las mismas se desprenden de un programa de investigación que se desliza desde la identificación de estructuras formales del tiempo [*Sattelzeit*] hacia la búsqueda de fundamentos antropológicos básicos. Entre estos últimos, Koselleck (1997) sugiere el par antitético central heideggeriano “estar arrojado” y “precursar la muerte” como determinación fundamental de la finitud y la historicidad del hombre. Si bien esta finitud tensada entre el nacimiento y la muerte nos impulsa a actuar y a preservar lo actuado con la narración histórica, es insuficiente para derivar de ella los tiempos históricos. Por lo tanto, el concepto de antropología que Koselleck adopta designa un programa en construcción que permite ser ampliado y reinterpretado (Oncina, 2003).

A partir de un análisis de la voz emoción buscamos ampliar este programa identificando en el ser corpóreo-afectivo del hombre una estructura antropológica a largo plazo que contiene y conserva las condiciones de posibilidad de las historias particulares del sentir. Con ello, abrimos el camino para construir determinaciones duraderas formales que puedan ser articuladas de modo diverso en las historias particulares fácticas y que permitan comprender por qué acontecen y esclarecer cómo discurren las experiencias históricas. Estas categorías metahistóricas refieren a “condiciones de posibilidad de la historia que no están a nuestro alcance pero que, al mismo tiempo, en tanto que condiciones de nuestra acción, se convierten en desafíos para la actividad humana” (Koselleck, 2001, p. 99). Si metahistóricos son la tierra y el mar, las costas y los ríos, las montañas y los llanos, ¿por qué concebir al hombre en la naturaleza como un imperio dentro de otro imperio? Si Koselleck nos recuerda que la historia siempre ha concebido la naturaleza y el mundo humano en unidad y que las condiciones naturales de nuestras vidas siguen presentes en mayor o menor medida, entonces, ¿por qué no pensar metahistóricamente el ser corpóreo-afectivo del hombre? A partir de este interrogante buscamos descubrir la mirada “hacia una metahistoria que no investiga el movimiento, sino la movilidad, que no investiga el cambio en sentido concreto, sino la mutabilidad” (Koselleck, 2021, p. 35). La mutabilidad es un elemento característico de la emoción que no puede ser considerada algo sedentario en la historia; es decir, que no tiene un lugar fijado hoy y para siempre. El nomadismo de la emoción la torna susceptible de combinaciones, asociaciones y montajes. Las emociones y sus gestos nunca son unilateralmente de hoy, sino que siempre están asociados a otra cosa. Es decir, abreva sedimentos culturales inconscientes que inscriptos en nuestros cuerpos como estratos geológicos no pertenecen a un período en particular, sino que concentran distintas temporalidades y dan cuenta de la contemporaneidad de lo no contemporáneo. Por lo tanto, consideramos que la emoción no es, sino que circula, deviene y se desarrolla. Con esto buscamos evitar disputas estériles por alcanzar definiciones últimas y detalladas de la emoción. En cambio, proponemos centrarnos en describir históricamente los múltiples factores que hacen al devenir emocional teniendo presente la contingencia radical de cualquier configuración afectiva.

Ahora bien, por más que tenemos presente el carácter heterónimo de los cuerpos que están integrados a una multitud de otros cuerpos –naturales y sociales– a los que afecta y por los que se deja afectar, así como damos cuenta de que las emociones, en cierto modo al igual que los conceptos, varían de sociedad en sociedad y de época en época, es decir, aun a sabiendas de que las singularidades coyunturales de la relación contingente con el mundo circundante transforman los cuerpos afectivos, consideramos que las modificaciones se componen al interior de un marco de universalidad que las estructura y posibilita. En otras palabras, si bien no todos tenemos los mismos cuerpos y afectos, todos tenemos cuerpos y afectos que no podemos suprimir, que han existido, existen y, bajo diferentes conceptualizaciones, continuarán existiendo. A través de una *Begriffsgeschichte* de la voz emoción buscamos demostrar que si bien cada época tiene sus propios conceptos “hay en todas partes fenómenos recurrentes. [...] En nuestra historia del tiempo presente

hay estructuras que no pertenecen únicamente a nuestra historia del tiempo presente. Hay constelaciones repetibles, efectos a largo plazo, actitudes arcaicas que perviven, regularidades en la serie de los acontecimientos, acerca de cuya actualidad un historiador del tiempo presente puede informarse a partir de la historia” (Koselleck, 2001, pp. 132-133).

En definitiva, la emoción es un concepto antropológico fundamental del lenguaje científico moderno que amalgama la totalidad de un contexto de significados determinado. Este refiere a una parte constitutiva e inseparable de la existencia humana. El ser corpóreo-afectivo del hombre constituye una estructura antropológica básica que revela el nexo entre lo único y lo duradero. Los rasgos de universalidad que hacen a las condiciones naturales del ser corpóreo-afectivo, así como los aspectos variables relacionados a la singularidad propia de los cuerpos, la conciencia humana y su modificabilidad por el entorno, hace que derivemos de la emoción una condición de posibilidad a tener en cuenta para toda historia posible. Dicho de otro modo, consideramos que la historia concreta, que a decir Koselleck se madura en el medio de determinadas experiencias y expectativas, es posible descubrirla en la preponderancia relativa de determinadas emociones.

REFERENCIAS

- Ahmed, S. (2017). *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Arfuch, L. (2015). El giro afectivo: Emociones, subjetividad y política. *DeSignis*, 24, 245-254.
- Ansart, P. (1997). *Los clínicos de las pasiones políticas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Arias Maldonado, M. (2016). *La democracia sentimental: Política y emociones en el siglo XXI*. Barcelona: Página Indómita.
- Aristóteles (2015). *Acerca del alma*. M. D. Boeri (Trad.). Buenos Aires: Colihue.
- Aristóteles (2019). *El arte de la retórica* (2ª ed, 4ª reimp.). E. I. Granero (Trad.). Buenos Aires: Eudeba.
- Balzac, H. (2015). *Las ilusiones perdidas*. Barcelona: Penguin Random House.
- Bardet, M. (2019). Hacer mundos con gestos. En A. Haudricourt (Comp.), *El cultivo de los gestos: Entre plantas, animales y humanos*. Buenos Aires: Cactus.
- Barret, L. F. et al. (2007). The experience of emotion. *Annual Review Psychology*, 58, 373-403.
- Bjerg, M. (2019). Una genealogía de la historia de las emociones. *Quinto Sol*, 1, 1-20.
- Bodei, R. (1995). *Geometría de las pasiones: Miedo, esperanza y felicidad: Filosofía y uso político*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Damasio, A. (2014). *En busca de Spinoza: Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Buenos Aires: Paidós.
- Damasio, A. (2018). *El error de Descartes: La emoción, la razón y el cerebro humano*. Booket.
- Descartes, R. (2017). *Tratado de las pasiones del alma*. E. Frutos (Trad.). Barcelona: Planeta.
- Descuret, J. B. F. (1841). *La medicina de las pasiones o las pasiones consideradas con respecto a las enfermedades, las leyes y la religión*. Barcelona: Librería de D. Juan Oliveres.
- Didi-Huberman, G. (2016). *¿Qué emoción! ¿Qué emoción?*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Didi-Huberman, G. (2017). *Pueblos en lágrimas, pueblos en armas*. Santander: Shangrila Textos Aparte.
- Dixon, T. (2003). *From passions to emotions: The creation of a secular psychological category*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Ekman, P. (1994). All emotions are basic. En P. Ekman y R. J. Davidson (Eds.), *The nature of emotion: Fundamental questions*. Nueva York: Oxford University Press.

Espinosa Anton, F. J. (2007). La razón afectiva en Spinoza. En E. Fernández García y M. L. de la Cámara García (Coords.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (pp. 57-66). Madrid: Trotta.

Farge, A. (2008). *Efusión y tormento: El relato de los cuerpos: Historia del pueblo en el siglo XVIII*. Buenos Aires: Katz.

Fernández Sebastián, J. (2009). Conceptos y metáforas en la política moderna: Algunas propuestas para una nueva historia político-intelectual. En J. Canal y J. Moreno Luzón (Eds.), *Historia cultural de la política contemporánea*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Frevert, U. (2011). *Emotions in history: Lost and found*. Budapest: Central European University Press

Frevert, U. et al. (2014). *Emotional lexicons: Continuity and change in the vocabulary of feeling 1700-2000*. Oxford: Oxford University Press.

Hirschman, A. O. (2014). *Las pasiones y los intereses: Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*. Madrid: Capitán Swing.

Hobbes, T. (2019). *Leviatán*. C. Balzi (Trad.). Buenos Aires: Colihue.

Jaquet, C. (2016). *La unidad del cuerpo y de la mente: Afectos, acciones y pasiones en Spinoza*. Córdoba: Encuentro.

Kalberg, S. (2013). La sociología weberiana de las emociones: un análisis preliminar. *Sociológica*, 78, 243-260.

Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

Koselleck, R. (2001). *Los estratos del tiempo: Estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós.

Koselleck, R. (2004). Historia de los conceptos y conceptos de historia. *Ayer*, 53, 27-45.

Koselleck, R (2009). Un texto fundacional de Reinhart Koselleck: introducción al Diccionario histórico y conceptos político-sociales básicos en lengua alemana. *Anthropos*, 223, 92-105.

Koselleck, R. (2021). *El concepto de Estado y otros ensayos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Leavitt, J. (1996). Meaning and feeling in the anthropology of emotions. *American Ethnologist*, 3, 514-539.

Le Breton, D. (2012). Por una antropología de las emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 10, 69-79.

Le Breton, D. (2021). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Prometeo.

- Lordon, F. (2018). *La sociedad de los afectos: Por un estructuralismo de las pasiones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Lovejoy, A. O. (2001). *The great chain of being: A study of the history of an idea*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Melamed, A. F. (2017). *¿Dónde viven los monstruos? Un análisis filosófico de las emociones en las ciencias de la mente*. (Tesis doctoral inédita). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Misrahi, R. (2007). La reflexividad de los afectos y la libertad. En E. Fernández García y M. L. de la Cámara García (Coords.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (pp. 119-132). Madrid: Trotta.
- Moscoso, J. (2015). La historia de las emociones: ¿De qué es historia?. *Vínculos de Historia*, 4, 15-27.
- Moscoso, J. (2017). *Promesas incumplidas: Una historia política de las pasiones*. Madrid: Taurus.
- Novella, E. J. (2010). La medicina de las pasiones en la España del siglo XIX. *Dynamis*, 31, 453-473.
- Nuez, P. de la y Wences, I. (2016). El paradójico regreso de las emociones. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 792, 42-58.
- Nussbaum, M. C. (2003). *La terapia del deseo: Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós.
- Oncina, F. (2003). Historia(s) e histórica: Reinhart Koselleck en conversación con Carsten Dutt. *Isegoría*, 29, 211-224.
- Pernau, M. y Rajamani, I. (2016). Emotional translations: Conceptual history beyond language. *History and Theory*, 55, 46-65.
- Pernau, M. (2019). Nuevos caminos de la historia conceptual. *Conceptos Históricos*, 8, 12-47.
- Plamper, J. (2014). Historia de las emociones: Caminos y retos. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 36, 17-29.
- Rosa, H. (2020). *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo*. Buenos Aires: Katz.
- Skinner, Q. (2000). Significado y comprensión en la historia de las ideas. *Prismas, Revista de Historia Intelectual*, 4, 149-191.
- Spinoza, B. (2012). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Buenos Aires: Apebe.

Štrbáková, R. (2019). Historia de la palabra emoción en perspectiva comparativa (español, francés, italiano, inglés). *Philologia*, 1(22), 55-80.

Surrallés, A. (2005). Afectividad y espiemología de las ciencias humanas. *Revista de Antropología Iberoamericana*, núm. especial, 1-15.

Ueding, G. (1998). Rethorica Mover: acerca de la genealogía retórica del pathos. *Anuario Filosófico*, 31, 567-579.

Vigotsky, L. (2018). *Teoría de las emociones: Estudio histórico-psicológico*. Madrid: Akal.

Weber, M. (1979). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.