

# ESTUDIOS, NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

## AFECTO Y SENTIDO

FLOR EMILCE CELY

Universidad El Bosque (Bogotá)

LAURA MOJICA

Universidad El Bosque (Bogotá)

Universidad Autónoma Metropolitana (Ciudad de México)

**RESUMEN:** En este texto defendemos que todo lo que adquiere sentido, significado, es afectivo. Nuestras operaciones mentales y acciones en el mundo están orientadas afectivamente. En la primera sección discutimos la forma en que sentido y afecto han sido entendidos bajo las concepciones de mente y cuerpo en el debate tradicional. En la segunda, proponemos una concepción de sentido público, corporizado y constituido por el afecto. Para ello, nos apoyamos en la sintonía en torno a la concepción de sentido y afecto que puede encontrarse en las propuestas filosóficas de L. Wittgenstein y M. Merleau-Ponty. Finalmente, en la tercera sección discutimos las implicaciones de nuestra propuesta; señalamos allí algunas diferencias importantes con propuestas cercanas a la nuestra, así como algunas objeciones a las mismas.

**PALABRAS CLAVE:** sentido; afecto; corporeidad; Wittgenstein; Merleau-Ponty

### *Affect and Sense*

**ABSTRACT:** In this paper, we defend that what is meaningful and sensible to us is also affective. Our mental operations and actions in the world are affectively oriented. In the first section, we discuss how sense and affect have been conceived of under traditional conceptions of mind and body. In the second section, we propose a conception of sense as public, embodied and constituted by affect. To this purpose, we rely on the commonalities on sense and affect that can be found on the philosophies of L. Wittgenstein and M. Merleau-Ponty. Finally, in the third section, we discuss the implications of the idea we have defended; we will discuss some important differences with approaches similar to ours and some objections to them.

**KEY WORDS:** sense; affect; corporeality; Wittgenstein; Merleau-Ponty

Afecto y sentido (o significado) parecen ser dos esferas distintas, distantes y opuestas. Tanto las concepciones tradicionales del lenguaje y sentido, particularmente en la filosofía del lenguaje analítica, como las concepciones tradicionales de los afectos, en particular de las emociones, se comprometen con una concepción de mente y cuerpo fundamentalmente escindida. Si bien la tradición analítica abandonó la concepción cartesiana de la mente —una concepción solipsista, que postulaba un acceso privilegiado a sus contenidos y, por ende, un escepticismo respecto al contenido de las otras mentes y de la existencia del mundo exterior—, su concepción de mente y sentido sigue siendo descorporizada. Esto significa que, aunque se avanzó hacia una concepción pública del significado, aún es una

concepción que poco o nada tiene que ver con la constitución de los sujetos como corporalidades experienciales y dinámicas. Este alejamiento además le ha permitido suponer que se puede entender el sentido sin tener en cuenta en absoluto la esfera del afecto. De otro lado, en el estudio de los afectos el debate ha oscilado entre posturas, como la somática, en las que se considera que las emociones no tienen una relación constitutiva con el sentido, y posturas, como la cognitivista, en las que se considera que las emociones o uno de sus componentes hacen sentido solo en la medida en que son, al menos parcialmente, una clase de actividades mentales. Dentro de estas dos posturas no se han entendido a los sujetos como cuerpos vividos que tienen experiencias subjetivas particulares de sí mismos, de sus afectos y de un mundo que habitan y comparten de manera intersubjetiva. Aunque estas posturas no agotan el estudio de los afectos, sí han sido predominantes, y han contribuido a la idea de que el aspecto corporal de los afectos no hace parte de lo que hace sentido.

En las últimas décadas, sin embargo, han ido ganando terreno las propuestas que invitan a entender una afectividad con contenido, o una intencionalidad afectiva, y que apuntan a reconocer la constitución corporizada del sujeto; es decir, que consideran que la afectividad dirigida hacia el mundo es simultáneamente una actividad corporal y de constitución de sentido. El propósito de este texto es defender una versión actualizada de esta última idea: todo lo que adquiere sentido, significado, es afectivo. Lo que es significativo para nosotros lo es porque nos importa en un sentido afectivo. Nuestras operaciones mentales y acciones en el mundo están orientadas afectivamente; esto es, dirigimos nuestros pensamientos y nuestras acciones con especial fuerza a aquello que nos interesa, que nos importa, que nos mueve, pero, en general, todo aquello que tiene sentido está afectivamente cargado.

En la primera sección discutiremos la forma en que sentido y afecto han sido entendidos bajo las concepciones de mente y cuerpo en el debate tradicional. En la segunda sección propondremos una concepción de sentido público, corporizado y constituido por el afecto. Nos apoyaremos, para ello, en la sintonía en torno a la concepción de sentido y afecto que puede encontrarse en las propuestas filosóficas de L. Wittgenstein y M. Merleau-Ponty. Finalmente, discutiremos en la tercera sección las implicaciones de nuestra propuesta; señalaremos allí algunas diferencias importantes con propuestas cercanas a la nuestras, así como algunas objeciones a las mismas.

## 1. CONCEPCIÓN TRADICIONAL DE MENTE

La escisión entre lo afectivo y el sentido tiene a la base una imagen de lo mental como un reino privado, interno y fundamentalmente distinto del reino de lo extenso y lo corpóreo. Nuestra propuesta de afecto y sentido debate directamente con esta concepción tradicional de mente. En esta sección mostraremos sus rasgos característicos.

La mente, se supone, es esencialmente distinta al cuerpo. (i) Lo mental es definido en términos de estados o procesos internos, v.g., representaciones y actitudes

hacia esos estados (creer algo, saber algo, esperar algo); en oposición, lo corporal es definido en términos de estados físicos cuyas propiedades son únicamente materiales, inertes y aintencionales. Los intentos en filosofía por reconciliar estas dos esferas se han enfocado en abandonar la idea de que hay dos esferas distintas a las que mente y cuerpo pertenecen respectivamente. Para ello la tradición analítica ha argumentado que existe solo una, la esfera material, cuya configuración da lugar a que emerjan, en el caso de los humanos, propiedades mentales. De ahí que se abogue con ferocidad por una aproximación naturalista a los problemas filosóficos, o que se proponga, por ejemplo, concebir lo mental como análogo o incluso idéntico al software de un computador y lo corporal, al hardware en donde se instancia materialmente el software abstracto<sup>1</sup>. (ii) Bajo esta concepción, lo mental y lo corporal responden a diferentes niveles de descripción de una misma realidad. Por un lado, la descripción de lo corporal se agota en la descripción de las propiedades materiales, inertes y aintencionales de los cuerpos en tanto objetos, y por ello los cuerpos se consideran objetos de estudio de las ciencias naturales. Por su parte, la descripción de lo mental busca instanciaciones de propiedades abstractas en el funcionamiento o configuración material del cuerpo, en especial, del cerebro. Estas propiedades suelen corresponder a propiedades y funciones lógicas y proposicionales, puesto que se asume que un rasgo característico de lo mental es el dominio del lenguaje, y las capacidades de representación e inferencia lógica. (iii) De estas concepciones de mente y cuerpo se sigue una imagen de nuestra interacción con el mundo como algo lineal y cuyo orden es a grandes rasgos el siguiente: por un lado, hay primero un evento en el mundo que causa efectos físicos en nuestro cuerpo, lo procesamos, y finalmente nos hacemos una representación mental; y, por otro lado, tenemos un pensamiento o representación mental, a partir de ella tomamos alguna decisión consciente que finalmente causa que nuestros cuerpos actúen. Bajo esta imagen de nuestra interacción con el mundo, nuestra relación con los otros es el resultado de un largo proceso de representaciones mentales de esos otros y de procesos mentales de toma de decisiones para actuar frente a ellos.

Esta imagen de mente y cuerpo se ha asumido sin discusión, al menos dentro de la tradición analítica; y dentro de tal imagen se ha asumido también que captamos sentido solo con nuestras mentes. Ya sea que captemos las condiciones de verdad de los enunciados<sup>2</sup>, que hagamos sentido de nuestras experiencias sensibles y de las expresiones del lenguaje como interpretaciones dentro de nuestra red de creencias<sup>3</sup>, que hagamos sentido del uso de lenguaje de otros según reglas pragmáticas<sup>4</sup> o que

<sup>1</sup> PICCINI, G., «Computation without representation», en: *Philosophical Studies*, 137 2008, 205-241; PINKER, S., «So How Does the Mind Work?», *Mind and Language*, 20 2005, 1-24; PUTNAM, H., «The Nature of Mental States», en: H. PUTNAM (Ed.) *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, pp. 429-440.

<sup>2</sup> FREGE, G. «Sobre sentido y referencia», en: *Estudios sobre semántica*, Ariel, Barcelona 1973; KRIPKE, S., *El nombrar y la necesidad*, UNAM, México 1995; PUTNAM, H., «The Meaning of "Meaning"», en: *Mind, Language and Reality*, *Philosophical Papers Vol. 2*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.

<sup>3</sup> DAVIDSON, D., *De la verdad y de la interpretación*. Gedisa, Barcelona 2009; QUINE W. V. O., *Palabra y objeto*, Herder, Barcelona 2001.

<sup>4</sup> GRICE, H. P., «Lógica y conversación», en: *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid 1975 pp.511-530.

inframamos el sentido de los símbolos del lenguaje mediante funciones o procesos computacionales<sup>5</sup>, hacer sentido ha sido considerado predominantemente como un estado o una actividad mental cuya descripción solo apela a la materialidad como el lugar en que se instancian o al que supervienen propiedades abstractas que son las realmente características de lo mental. El lugar de la vida afectiva, sin embargo, tradicionalmente no ha sido tan claro como el lugar del sentido.

El estudio de los afectos ha estado marcado indudablemente por la influyente propuesta de James<sup>6</sup>, en la que se entienden fundamentalmente como reacciones corporales<sup>7</sup>. Esta línea de estudio, que a veces se la denomina enfoque somático, reconoció el papel esencial tanto de las reacciones corporales internas como de los movimientos y conductas observables en la definición de nuestra naturaleza afectiva. Esta concepción además reforzó en parte la idea tradicional de que la parte afectiva del ser humano es impulsiva e irracional, y de ahí que se la haya contrapuesto al sentido. Como es bien sabido, a este enfoque respondió fuertemente el enfoque cognitivo de las emociones (v.gr. Solomon, Nussbaum), que se opuso a una definición en estos términos somáticos, y que puso las evaluaciones o juicios cognitivos en el centro de la definición de las emociones. Bajo su propuesta, el aspecto irracional de las emociones corresponde a lo somático, mientras que lo que hace sentido en ellas corresponde a lo mental. De manera tal que las concepciones predominantes de afectos no le han hecho justicia a la idea de que el sentido se hace en las experiencias vividas de sujetos corporizados.

A pesar de la ubicuidad de estas concepciones de mente y de cuerpo existen propuestas en el debate sobre los afectos que no presuponen que la forma de estudiar lo mental y lo corporal sean distintas, y que a su vez implican concepciones de significado que van en este mismo sentido. Las propuestas de autores como J. Slaby<sup>8</sup>, Colombetti<sup>9</sup> o Maiese<sup>10</sup> defienden posturas en esta línea, y resaltan además la interdependencia entre lo afectivo y lo cognitivo a través de una concepción de cuerpo distinta a la tradicional. Dentro del espectro de estas posturas, la tesis que propondremos es radical: el afecto es constitutivo del sentido y viceversa, de manera que el uno es imposible sin el otro. Defenderemos esta idea en la siguiente sección, y para ello nos apoyaremos en la concepción de mente y lenguaje del Wittgenstein tardío, y en la concepción de ser-del-mundo corporizado de Merleau-Ponty (M.-P. en adelante).

<sup>5</sup> CHOMSKY, N., *El lenguaje y el entendimiento*. Seix Barral, Barcelona 1971; FODOR, J., *El lenguaje del pensamiento*, Alianza, Madrid 1985.

<sup>6</sup> JAMES, W., «¿Qué es una emoción?» en: *Estudios de Psicología*, 21 1985, 57-73. (Originalmente publicado en *Mind*, 9, 1884, 188-205).

<sup>7</sup> Según cierta interpretación estándar de la clásica propuesta de este autor. No obstante, hay autores que defienden que, para James, el afecto hace parte de la intencionalidad (ver, por ejemplo, RATCLIFFE, M., «William James on Emotion and Intentionality», en: *International Journal of Philosophical Studies*, 13 (2) 2005, 179-202.).

<sup>8</sup> SLABY, J., «Affective intentionality and the feeling body», en: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 7 (4) 2008, 429-444.

<sup>9</sup> COLOMBETTI, G., «Enaction, Sense-Making, and Emotion», en: J. STEWART, O. GAPENNE y E. A. DI PAOLO (Eds.), *Enaction: Toward a New Paradigm for Cognitive Science*, Londres: MIT Press, Cambridge 2010, pp. 145-164.

<sup>10</sup> MAIESE, M., *Embodiment, Emotion, and Cognition*, Palgrave Macmillan, Hampshire, Nueva York 2011.

## 2. SENTIDO PÚBLICO Y CORPORIZADO: EL LUGAR DEL AFFECTO

M.-P. y Wittgenstein tienen en común la crítica a las concepciones dualistas de lo mental según las cuales pensar, y a veces sentir, es exclusivamente una actividad de la mente y no del cuerpo. El aspecto anti-dualista de Wittgenstein surge de su concepción del lenguaje como uso y se muestra evidentemente en sus aforismos sobre la imposibilidad de un lenguaje privado; el de M.-P., en la idea de ser corporizado del mundo. A partir de allí propondremos en esta sección una concepción de sentido público y corporizado que no sólo rechaza la concepción tradicional de mente, sino en la que el papel de los afectos es constitutivo del sentido.

### 2.1. *Sentido público*

La filosofía del Wittgenstein tardío se enmarca dentro de la tradición analítica de mediados del siglo xx porque se compromete, por un lado, con hacer público el sentido que durante la modernidad se supuso privado, y por otro lado con la idea de que solo a través de una explicación del lenguaje puede explicarse el pensamiento. En ese contexto, su filosofía puede interpretarse como el compromiso radical con la concepción de significado como uso<sup>11</sup>. Tanto el lenguaje como la acción son significativos sólo en la medida en que las acciones concretas y los usos situados del lenguaje tienen sentido para otros dentro de la comunidad de la que uno hace parte. El significado no pertenece a una esfera interna y privada, sino a nuestras actividades públicas y compartidas. La razón es que el significado necesita criterios de corrección disponibles para todos los hablantes, es decir, criterios que nos permitan a todos actuar y hablar significativamente, y reconocer lo que tiene sentido y cuál es su sentido en contraposición de lo que no lo tiene. Si las ideas privadas de cada individuo o las ideas en algún sentido metafísico existieran, no estarían disponibles para todos los hablantes; ocurre lo mismo con las reglas de la lógica formal o cualquier lenguaje abstracto, puesto que su disponibilidad depende de la educación en ciencias formales que es más bien impopular entre todos los hablantes. Por eso ninguna de estas extendidas propuestas puede constituir el núcleo del significado o su criterio último, y por eso la propuesta de Wittgenstein se distancia de la tradición analítica. En cambio, todos los hablantes compartimos prácticas cotidianas en las que nuestros actos y usos del lenguaje son reconocidos como significativos. Solo cuando logramos actuar con el lenguaje en situaciones específicas con otros podemos decir que entendemos un lenguaje. Por ende, las actividades que compartimos con otros y que están sedimentadas en nuestra cotidianidad, es decir, nuestros hábitos, son el núcleo del significado o su criterio último.

En el famoso argumento del lenguaje privado<sup>12</sup>, Wittgenstein se enfrenta a un caso en el que aparentemente el significado no proviene de nuestras prácticas compartidas sino de una ocurrencia mental indudablemente privada: las sensaciones. Si aceptáramos que nuestras expresiones de dolor son significativas en virtud de que se refieren a un estado mental interno y privado, admitiríamos que el

<sup>11</sup> WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones Filosóficas*, Instituto de investigaciones filosóficas UNAM, México 2003 §§ 7, 38, 43, 390. Se citará como IF en adelante.

<sup>12</sup> IF, §§ 243-272.

significado de tales expresiones es sólo accesible para un único individuo: quien padece el dolor. Pero si este fuera el caso, no sólo los otros sino el individuo mismo no tendría forma de corroborar si se está refiriendo o no a la misma sensación que supuestamente dio significado originalmente a la expresión, entonces no existirían criterios del uso correcto de tales expresiones, y en esa medida estaría embarcado en un pseudo-juego sin reglas y, por ello, sin sentido<sup>13</sup>. Apelar a las circunstancias o a las expresiones corporales, como regularmente hacemos, es apelar a criterios públicos, y es esto lo que nos permite dar sentido a nuestras propias sensaciones y a las de los otros. De manera que apelar a un fenómeno interno y privado o a un significado metafísico no juega ningún papel en la configuración de sentido ni para otros ni para nosotros mismos.

Esta concepción de significado tiene, sin duda, consecuencias radicales para la manera en que se conciben los fenómenos mentales. Wittgenstein mismo señaló lo inadecuado que es asociar nuestras actividades llamadas intelectuales, por ejemplo, seguir un razonamiento lógico, escribir, hacer una operación matemática, con pensamientos que las deben acompañar: «...la existencia de las palabras “pensar” y “pensamiento” junto a las palabras que denotan actividades (corporales), tales como escribir, hablar, etc., nos hace buscar una actividad, diferente de éstas, pero análoga a ellas, que corresponda a la palabra “pensar”»<sup>14</sup>. Nuestras actividades de pensamiento tienen sentido, v.gr., una operación matemática, sólo cuando son reconocidas como tales dentro de una comunidad en cuyas prácticas se acostumbra a hacer matemáticas; el reconocimiento de esos otros es finalmente el criterio último que le da sentido a lo que hace un individuo como un ejercicio de pensamiento y no como una alucinación o un comportamiento azaroso. El pensamiento, así como el dolor y el resto de nuestra vida mental, está constituido por las actividades mismas que son habituales para nosotros y para la comunidad a la que pertenecemos, y tiene sentido solo cuando otros pueden reconocerlo; en esa medida, sólo dentro de nuestras prácticas compartidas las expresiones «pensar» y «pensamiento» tienen significado.

## 2.2. *Sentido corporizado*

Aceptar que el significado se configura en nuestras actividades compartidas pone de manifiesto el papel constitutivo no solo del reconocimiento de la comunidad en dicha configuración (como acabamos de mostrar) sino también del cuerpo; esto dado que las actividades cotidianas que compartimos con otros son fundamentalmente actividades corporizadas. En esta sección defenderemos que un rasgo de nuestras prácticas es que los sujetos que las configuran deben ser entendidos como cuerpos vividos; esto significa, por un lado, que a los sujetos que reconocemos como miembros de nuestras mismas prácticas los identificamos como tales cuerpos; y, por otro lado, que la forma en que ellos hacen sentido del mundo es corporizada; por ende, hacer sentido es un ejercicio activo y corporal del sujeto, y no un puro ejercicio pasivo de recepción de impresiones del mundo.

<sup>13</sup> IF, §§ 244, 258, 261, 268.

<sup>14</sup> WITTGENSTEIN, L., (1976) *Cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid p. 34.

Podríamos identificar dos familias<sup>15</sup> de prácticas que nos hacen fundamentalmente humanos: las prácticas de lo que pensamos y las prácticas de lo que sentimos. Estas prácticas son las actividades compartidas y habituales en las que reconocemos y somos reconocidos como sujetos que piensan o sienten, es decir, como sujetos capaces de creer, saber, dudar, predecir, imaginar, etc.; y capaces de sentir dolor físico, tristeza, amor, etc. Para nosotros, no tiene sentido reconocer como humano a aquello que no entra dentro de estas familias de prácticas.

Un rasgo fundamental de ambas familias de prácticas es que el reconocimiento dentro de ellas depende, no solo en tanto condición material sino también de posibilidad, de que el otro sea un cuerpo que reaccione de formas similares a las nuestras. Dentro de la cotidianidad de nuestras prácticas no tenemos compasión por objetos inertes ni dialogamos con ellos. En nuestros contextos cotidianos es un sinsentido reaccionar ante lo inerte como si tuviera pensamientos o sensaciones escondidas<sup>16</sup>; en palabras de Wittgenstein:

«¡Mira a una piedra e imagínate que tiene sensaciones! —Uno se dice: ¿Cómo se puede siquiera llegar a la idea de adscribirle una *sensación a una cosa*? ¡Igualmente se la podría adscribir a un número!— Y ahora mira una mosca retorciéndose y al momento esa dificultad ha desaparecido y el dolor parece poder *agarrar* aquí, donde antes todo era, por así decirlo, *liso* para él.»<sup>17</sup>

Piedras y moscas interactúan de formas cualitativamente distintas con el mundo: el comportamiento de las moscas es, como el nuestro, expresivo y espontáneo; las piedras en cambio no reaccionan así. Percibimos las reacciones expresivas de las moscas en circunstancias dolorosas porque concuerdan en alguna medida con las nuestras, y por ello nos es posible reconocer inmediatamente su dolor.

Así mismo, no tenemos nada de qué agarrarnos para adscribir pensamiento ante un cuerpo que no reacciona como nosotros lo haríamos en las circunstancias en que solemos pensar o reconocer que alguien piensa. Esta idea puede rastrearse en la discusión sobre entendimiento y habilidades de Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*<sup>18</sup>. Cuando alguien entiende, v.gr., una serie de números, lo característico de su entendimiento no es un proceso mental particular, sino su habilidad para reaccionar de la forma en que nuestra comunidad considera correcta; y esto es posible para un sujeto si sus reacciones y habilidades concuerdan con las habilidades que los seres humanos suelen tener, como reconocer patrones y discriminar aspectos diferentes<sup>19</sup>. De manera que entender es ser reconocido como alguien que

<sup>15</sup> El uso del término «familia» es deliberado y se refiere al uso que da Wittgenstein al mismo término: las prácticas en las que adscribimos pensamiento y sensaciones comparten rasgos entre sí tal como los miembros de una familia comparten rasgos entre sí. Estas dos familias pertenecen a su vez a la familia de prácticas en las que adscribimos mente (IF, §§65-67).

<sup>16</sup> Una excepción es el trato que le damos a las caras y figuras humanas inertes como los muñecos, las pinturas y las esculturas. Estos objetos son particulares y merecen, para muchos, un trato distinto porque capturan rasgos de la expresividad posible de los seres humanos.

<sup>17</sup> IF, § 284.

<sup>18</sup> IF, §§ 143-155.

<sup>19</sup> BACKER, G. P., HACKER, P. M. S., *Wittgenstein: Understanding and Meaning: Volume 1 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Part II: Exegesis* §§ 1-184. Wiley-Blackwell, Oxford 2005 p. 306.

entiende, y es un sinsentido admitir la posibilidad de que alguien entienda algo sin ser capaz nunca de actuar inteligiblemente en ese respecto para otros.

Reconocer que un sujeto piensa y siente de determinada manera consiste en que lo percibamos como un sujeto que reacciona como nosotros y en las circunstancias en que nosotros lo haríamos. Estas reacciones con su espontaneidad y expresividad son posibles solo para cuerpos vivos. Por ello, «[n]uestra actitud hacia lo vivo no es la misma que hacia lo muerto [o inerte]. Todas nuestras reacciones son diferentes»<sup>20</sup>.

Ser humano y agente que hace sentido es crucialmente ser un cuerpo vivo, y este es el caso no solo en nuestro reconocimiento de otros sino en la constitución de nuestra propia capacidad de hacer sentido: desde la perspectiva de primera persona, hacer sentido es una relación primariamente corporizada con el mundo.

Puesto que el sentido se constituye en nuestras prácticas sociales, es decir, en nuestros hábitos compartidos, en cada situación en la que nos encontramos nuestro cuerpo se dirige hacia el mundo y la forma de su intencionalidad está dada por sus hábitos: los hábitos se sedimentan en nuestros cuerpos y se expresan en cómo habitamos corporalmente el mundo. Y esto es así porque los hábitos consisten no solo en patrones de comportamiento usuales, sino en una forma de percibir el mundo. Nuestros hábitos orientan la direccionalidad de nuestros actos intencionales en la percepción, esto es, percibimos los aspectos del mundo que se destacan y que se acoplan de alguna manera con nuestras acciones habituales. El mensajero en bicicleta de cualquier gran ciudad percibe inmediatamente los reducidos espacios por donde puede pasar en medio de los carros, así como el rango de tiempo que tiene para hacer una maniobra riesgosa de adelanto. Esa «espacialidad de situación»<sup>21</sup> lo llama, le solicita un curso de acción habitual y su corporalidad responde arrojándolo literalmente hacia esos estrechos pasajes en el tiempo adecuado, sin la mediación de pensamientos, planes o representaciones mentales.

Nuestra corporalidad es siempre, en ese sentido, un estar dirigido al mundo continuamente. Como defendimos en la sección anterior, nuestros hábitos tienen sentido en tanto formas de estar y relacionarse con el mundo solo en la medida en que son compartidos con otros en prácticas sociales, y estos hábitos compartidos son el criterio último del sentido. Esto implica que aquello a lo que nos orientamos en el mundo, es decir, lo que tiene sentido para nosotros, es aquello con lo que tenemos la capacidad de interactuar corporizadamente y estas capacidades son constituidas por el reconocimiento dentro de prácticas.

Específicamente, la relación corporizada que nos conecta con el mundo es, en términos de M.-P., una «intencionalidad motriz»: nos dirigimos al mundo solo gracias a nuestras capacidades motrices adquiridas mediante el hábito, y gracias a ello fluimos corporizadamente tanto con el mundo como con otros sujetos corporizados; nuestro habitar e interactuar consiste en movimientos inmediatos y espontáneos que manifiestan nuestras capacidades adquiridas dentro de nuestra comunidad. Por ejemplo, si yo le pido a alguien que levante su brazo izquierdo, esta persona no lo hará en razón de que puede, primero, representarse la orden y

<sup>20</sup> IF, § 284.

<sup>21</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, Planeta-Agostini, Barcelona 1985 sección III de la primera parte. Se citará como FP en adelante.

el movimiento que deberá realizar y luego, gracias a una conexión entre el estado mental y el movimiento (conexión que sigue siendo misteriosa, pero que se pretende causal), logra levantar efectivamente el brazo. Lo que se pone en juego allí más bien es «una anticipación o una captación del resultado asegurada por el mismo cuerpo en cuanto potencia motriz, un “proyecto motor” (*Bewegungsentwurf*) una “intencionalidad motriz”»<sup>22</sup>. De ahí que en el ejemplo anterior tendríamos que agregar información adicional de la situación específica para poder comprender la acción de levantar el brazo que efectivamente lleva a cabo la persona. Si se trata de un militar en un contexto militar, sus movimientos estarán caracterizados por una rigidez propia de los hábitos adquiridos en la vida militar; por lo que probablemente levantará el brazo izquierdo de forma severa y esto gracias a unas habitualidades y una orientación hacia el mundo y a los otros impuesta no tanto por una intencionalidad judicativa, sino motriz: una parte de su cuerpo se mueve casi automáticamente y con cierto aire particular adquirido gracias al hábito.

Esta idea de intencionalidad motriz le permite a M.-P. poner el acento en que nuestra primigenia orientación, la originaria direccionalidad de nuestra conciencia hacia el mundo, es una orientación permitida por nuestras capacidades motrices. Y, agregamos nosotras, es una orientación afectiva, pues percibimos la realidad y actuamos guiados por lo que nuestra afectividad nos impone. En el ejemplo del levantar el brazo podemos pensar en el despliegue de toda una gama de afectos en circunstancias distintas, a veces más intensamente evidente como en el caso de quien levanta el brazo para oponerse a una boda o como señal de victoria; pasando por el estudiante que levanta el brazo nerviosamente para participar en clase, hasta una afectación más pálida de quien sigue la instrucción de levantar el brazo en el laboratorio. Esta concepción de sentido corporizado nos permitirá mostrar en la siguiente sección en qué sentido el afecto es constitutivo del hacer sentido.

Nuestro cuerpo es una unidad armónica, y como tal es el medio de nuestra comunicación con el mundo<sup>23</sup>. El despliegue de ese cuerpo en el mundo se da mediante el desarrollo de hábitos que desde cierta perspectiva no son hábitos individuales aislables, sino que llevan la impronta de las prácticas sociales en las que se encuentra inmersa la persona desde el mismo momento en que nace rodeado y cuidado por otros. Esto último nos debe llevar a reconocer que el «moldeamiento» de nuestras formas de-ser-del-mundo es impuesto desde el marco de interacciones intersubjetivas, de prácticas sociales o de hábitos compartidos, que dan pie a la emergencia del sentido público y compartido. Ahora bien, nada de esto puede tener lugar si no entendemos que la comunidad, que posibilita la formación de significados públicos, es una comunidad formada por seres corporizados y afectivos y, en ese sentido las significaciones dependen del cuerpo. El cuerpo es el que muestra, el que habla, el que siente y el que entiende. Para poder expresar el pensamiento o la intención, el cuerpo se vuelve, deviene, pensamiento o intención:

«[el cuerpo es] el movimiento de expresión, lo que proyecta hacia fuera las significaciones dándoles un lugar, lo que hace que ellas se pongan a existir como cosas, bajo nuestras manos, bajo nuestros ojos.»<sup>24</sup>

<sup>22</sup> FP, 127.

<sup>23</sup> FP.

<sup>24</sup> FP, 163.

### 2.3. *Afecto y sentido*

Que hacer sentido sea una relación afectiva se sigue de que es una relación primariamente corporizada con el mundo. De manera que en esta sección empezaremos por analizar en más detalle en qué consiste dicha relación corporizada, y elaboraremos posteriormente la concepción de afecto que defendemos que está en juego cuando hacemos sentido. Empezaremos por subrayar que la forma en que uno vive y se relaciona con su propio cuerpo no es la misma ni es análoga a la relación que tenemos con cualquier otro cuerpo en el espacio. En esto coinciden tanto Wittgenstein como Merleau-Ponty.

En las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein señala el sinsentido de equiparar la manera en que vivimos nuestras experiencias corporales con el conocimiento que tenemos de los fenómenos del mundo y de las experiencias de otros: «De mí no puede decirse en absoluto (excepto quizá en broma) que sé que tengo dolor. ¿Pues qué querrá decir esto, excepto quizá que *tengo* dolor?»<sup>25</sup>. Cuando decimos que sabemos algo, existe la posibilidad de que dudemos de ello y podemos dar cuenta de aquello que sabemos con evidencia; pero de nuestro dolor no podemos dudar y tampoco requerimos de evidencia ni de observaciones para hacer tal afirmación. De esto no se sigue que el «conocimiento» de nuestro dolor tenga un carácter especial; se sigue que el uso normal de las expresiones «dolor» y «saber» son diferentes: cuando decimos que tenemos dolor manifestamos nuestro dolor de la misma forma que cuando lloramos; en cambio, cuando decimos que sabemos algo, significamos que tenemos la capacidad de observar el mundo, de dar cuenta de nuestras observaciones, de mostrar su evidencia, que no dudamos de lo que sabemos aunque fuera posible, etc.

En general, la manera en que accedemos y nos relacionamos con nuestra propia vida afectiva no puede caracterizarse en términos de conocimiento: nuestros gestos y movimientos corporales en las circunstancias en que ocurren manifiestan en el mundo nuestra vida afectiva, y tales manifestaciones situadas son además la manera en que nos relacionamos significativamente con el mundo. Tenemos prácticas que constituyen directa y explícitamente nuestras relaciones afectivas: las manifestaciones y circunstancias en las que tiene sentido sentir emociones, estados de ánimo y sensaciones particulares están explícitamente constituidas entre nosotros. En nuestras prácticas compartidas no sólo se constituye el significado de nuestros «haceres» corporales como manifestaciones para otros, sino también la manera en que nosotros mismos vivimos tales manifestaciones como significativas en nuestra experiencia en primera persona; después de todo el sentido es público incluso desde una perspectiva de primera persona. Sin embargo, las demás prácticas en las que nuestra vida afectiva pareciera no jugar ningún papel configuran también nuestros afectos: nuestros gestos y movimientos son propios de cuerpos vividos en tanto que, por un lado, encarnan nuestra vida afectiva, la vuelven real en el mundo, y por otro, son nuestra forma fundamental de hacer sentido o, lo que es lo mismo, relacionarnos significativamente con el mundo. Nuestros gestos y movimientos son

<sup>25</sup> IF, § 246.

expresivos y significativos para nosotros y para la comunidad porque son manifestaciones del cuerpo vivido<sup>26</sup>.

La relación entre el sujeto y el mundo se configura a partir del sujeto como cuerpo vivido, y parte constitutiva de esta relación es nuestra capacidad de afectar al mundo y ser afectados por este. La fenomenología describe esta relación en tanto que es nuestra experiencia de mundo cotidiana y significativa, y evita los prejuicios del lenguaje mentalizado y del lenguaje científico. A partir de este proyecto de descripción de la experiencia, que toma en cuenta lo que significa para el sujeto tener la experiencia de cierta sensación, ciertos movimientos, ciertos afectos, etc., entran en escena juegos del lenguaje que, en ocasiones, pueden incluir términos o expresiones algo atípicas, sin que con ello se esté defendiendo una clase de lenguaje privado. Por ello, nos apoyamos en la fenomenología para caracterizar el papel del afecto en la constitución de sentido; en particular, tomamos la caracterización de Merleau-Ponty del «sentir», puesto que captura la forma en que nosotras defendemos el afecto como parte de esa relación:

«El *quale* puro solamente nos sería dado si el mundo fuese un espectáculo y el propio cuerpo un mecanismo del que tomaría conocimiento una mente imparcial. El sentir, al contrario, reviste a la cualidad de un valor vital, la capta, primero, en su significación para nosotros, para esta masa pesada que es nuestro cuerpo, y de ahí que el sentir implique siempre una referencia al cuerpo».

...

«El sentir es esta comunicación vital con el mundo que nos lo hace presente como lugar familiar de nuestra vida. A él deben objeto percibido y sujeto percceptor su espesor. Es el tejido intencional que el esfuerzo del conocimiento intentará descomponer.»<sup>27</sup>

El mundo con sus objetos y sucesos no se nos presenta como un espectáculo que presenciamos de manera pasiva, y nuestros cuerpos no son simples mecanismos guiados por los cálculos de una mente interna; por el contrario, mente, cuerpo y mundo están constantemente codefiniéndose. El sentir es el que hace posible que el sujeto en tanto corporizado capte significaciones, porque tanto la direccionalidad de la intencionalidad como la respuesta a aquello a lo que nos dirigimos son tejidas por ese sentir; en otras palabras, lo que nos afecta del mundo y cómo afectamos al mundo determina a qué y de qué manera se dirige nuestra intencionalidad. Como defendimos arriba, incorporarse a las prácticas sociales de una comunidad es acogerse a su normatividad y ésta es la que constituye el sentido. Esta normatividad determina qué es un objeto susceptible de nuestra intencionalidad y cómo reaccionar a éste; así que la manera en que afectamos y somos afectados por el mundo es formada dentro de las prácticas a las que pertenecemos.

El ejemplo que propone M.-P. de un niño que se quema con una bombilla ilustra bien este punto. Aunque M.-P. no se refiere específicamente a los afectos, y su

<sup>26</sup> No desconocemos acá que el concepto de «cuerpo vivo» en WITTGENSTEIN y el de «cuerpo vivido» de MERLEAU-PONTY no son equivalentes, pero defendemos que son dos aproximaciones al mismo fenómeno.

<sup>27</sup> FP, p. 73.

ejemplo se dirige a la relación entre la percepción visual y el sentido<sup>28</sup>, claramente esta situación es ejemplar de la manera en que asignamos significación afectivamente y de manera intersubjetiva a las cosas en el mundo en todo momento: una vez el niño se quema con la bombilla, ese objeto ya no volverá a ser el mismo para él. La significación de ese objeto para el niño le fue dada a través de su cuerpo, el dolor que es la sensación corporal desencadenada por el contacto con el objeto y la manera en que sus cuidadores reaccionan al objeto y al dolor del niño en el evento (sus explicaciones, cuidados, etc.) determinan de manera fundamental el significado que ese objeto tendrá para él de ahí en adelante.

Específicamente, el sentido afectivo particular que adquiere la bombilla para el niño es un sentido señalado por los otros quienes lo introducen en el juego de lenguaje de expresar las sensaciones con palabras. Para señalar este punto, Wittgenstein se pregunta, ¿cómo aprendería un niño a usar las palabras de las sensaciones, por ejemplo, de «dolor»?:

«Las palabras se conectan con la expresión primitiva, natural, de la sensación y se ponen en su lugar. Un niño se ha lastimado y grita; luego los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde oraciones. Ellos le enseñan al niño una nueva conducta de dolor.»<sup>29,30</sup>

Esto implica que no aprendemos a usar el término examinando primero la propia vivencia privada y luego asociándola a éste, y que tampoco debemos primero observar, buscar manifestaciones conductuales del dolor (o, inclusive, preguntarles a los otros si «lo ven muy adolorido») para sentir dolor. Se aprende de manera pública el significado de «tengo dolor», i.e., como manifestación de su experiencia, y siempre en circunstancias específicas; esto hace posible que podamos captar de inmediato que sentimos dolor por un aspecto particular de esas circunstancias, que reconozcamos cuando alguien más tiene dolor; o que, en nuestro propio caso, nos entiendan sin ambigüedad cuando manifestamos tener dolor. En ese sentido las expresiones de llanto y de «tengo dolor» no requieren una observación previa ni de lo interno ni de lo externo, sino que son manifestaciones constitutivas de nuestra experiencia de dolor, es decir, la hacen presente en el mundo.

Que la sensación y los términos del lenguaje con los que la expresamos conformen una unidad inseparable tiene la consecuencia que le interesó subrayar a Wittgenstein: si bien solo yo puedo sentir mi dolor, no hay nada privado respecto al significado de las sensaciones porque el lenguaje con el cual las manifestamos es público; en esa medida somos seres eminentemente intersubjetivos. Pero también tiene otra consecuencia que es la que nos interesa aportar aquí: en el caso del dolor, el sentido está permeado de la afectividad que le va del cuerpo; somos seres

<sup>28</sup> «La visión está ya habitada por un sentido que le da una función en el espectáculo del mundo, lo mismo que en nuestra existencia», FP, p. 73.

<sup>29</sup> IF § 244.

<sup>30</sup> El propósito de Wittgenstein en este párrafo y en otros parecidos no es defender una teoría del aprendizaje ni del desarrollo del lenguaje. Estas son posibilidades cuyo valor es que muestran rasgos fundamentales de nuestros juegos del lenguaje. Después de todo, al Wittgenstein tardío le interesó hacer una investigación conceptual y no una empírica. DROMM, K., «Imaginary Naturalism: The *Natural and Primitive* in Wittgenstein's Later Thought», en: *British Journal for The History of Philosophy*, 11 (4) 2003, pp. 673-690.

afectivos, seres fundamentalmente corporizados cuya constitución está determinada de una manera igualmente esencial por sus tendencias afectivas hacia el mundo.

Nuestro análisis de las sensaciones a través del dolor es generalizable a nuestras emociones y estados de ánimo en dos sentidos. En primer lugar, nuestras expresiones verbales y corporales de emociones y estados de ánimo en situaciones específicas conforman una unidad inseparable con nuestra experiencia de ellas en primera persona: los gestos, posturas y acciones lingüísticas hacen nuestras emociones y estados de ánimo presentes en el mundo; no tiene sentido imaginar, por ejemplo, que alguien siente miedo o ansiedad si sistemáticamente sus expresiones son irreconocibles como expresiones de ello. En segundo lugar, tanto las emociones como los estados de ánimo están imbuidos de afecto y sentido constituidos en nuestras prácticas. El aspecto afectivo es evidente en tanto que la forma en que afectamos y somos afectados por el mundo es constitutiva en las emociones y estados de ánimo: estar ansioso por la posibilidad del fracaso académico consiste en, por un lado, afectar al mundo en una familia de formas que manifiestan ese estado de ánimo —por ejemplo, escribir compulsivamente, buscar relacionarse con pares académicos exitosos o rechazar los espacios y personas que perpetúan ciertos estándares académicos y buscar otros activamente—; y, por otro lado, consiste en manifestar de formas específicas cómo el mundo académico lo afecta a uno —por ejemplo, hacer un gesto de angustia o repugnancia ante la posibilidad de hacer una ponencia en la que nadie formule preguntas relevantes, mover nerviosamente las manos o los pies antes, durante y después de un examen académico, etc.—. A estas formas de afecto les es inherente un hacer sentido del mundo y de los otros: el ansioso de nuestro ejemplo ve con un sentido particular a otros académicos y sus espacios, se le presentan como una amenaza o los percibe como perpetuadores de prácticas que atentan de alguna manera contra sus valores más importantes. Así que tanto el sentido como el afecto son inherentes a nuestras experiencias sensoriales, emocionales y anímicas, y esas experiencias son públicas en tanto que se hacen presentes en el mundo por nuestras expresiones corporales (verbales y no verbales) siempre reconocibles para nuestra comunidad: la expresión corporal del afecto es el fundamento del sentido de nuestras experiencias afectivas que se construye siempre en el reconocimiento de otros dentro de prácticas compartidas.

En la esfera de la experiencia corporizada se podría hablar entonces de algo así como «usos públicos de lenguajes corporales»; tampoco allí hay lenguaje privado. Así como Wittgenstein nos invita a reconocer los usos comunes del lenguaje, así mismo podemos reconocer la esfera del sentido que se despliega de una manera corporizada, dinámica y afectiva, y que hace posible que nos entendamos y resonemos con otros. Constitutivamente nuestra subjetividad se ha debido<sup>31</sup> orientar corporal y espacialmente hacia los otros o hacia aspectos del mundo que habitamos,

<sup>31</sup> Afirmando que «ha debido» porque podemos pensar en casos límites o excepcionales en los que no nos orientamos corporal y espacialmente hacia los otros. Ciertas patologías ocasionan para el sujeto dificultades inimaginables relacionadas con el control de su propio cuerpo, su orientación espacial e intersubjetiva. Estas dificultades se convierten, en últimas, en conflictos existenciales, puesto que el sentido del mundo y de los otros se desvanece cuando para el sujeto es imposible interactuar fluida y corporizadamente con ellos. Para un análisis detallado y paradigmático de un caso como este ver el caso de Schneider en FP de Merleau-Ponty (en la sección 3 de la primera parte «El cuerpo»).

como en una danza de movimientos coordinados en la que nos reconocemos unos a otros y en la que vivimos y actuamos en el mundo que nos es familiar. Para la vida de todos los días, contamos con un cierto sentido de «orientación intersubjetiva»<sup>32</sup> que hace que todo fluya de manera inmediata, y esto gracias a que nuestra corporalidad es «experta» en cuanto a rutinas de interacción con otros y con el mundo: compartimos con otros un fluir de la misma, y nos entendemos en este sentido puesto que hablamos la misma lengua verbal y corporalmente.

Hemos tomado hasta ahora por su claridad ejemplos de experiencias paradigmáticamente afectivas para defender que afecto y sentido son aspectos inseparables de un mismo fenómeno corporizado. Pero incluso actividades paradigmáticamente intelectuales, como hacer álgebra, son también actividades corporizadas y atravesadas por el afecto. Hacer álgebra, en primer lugar, es una actividad corporal en un nivel básico y quizá trivial: requerimos de la capacidad de expresarnos en el lenguaje del álgebra, es decir, nuestro cuerpo debe aprender a expresar los símbolos de manera escrita y hablada, y tanto el habla como la escritura son habilidades que debemos aprender corporalmente. En segundo lugar, nuestro criterio para atribuir a alguien la habilidad de hacer álgebra depende completamente de sus patrones de respuesta, y sus respuestas siempre son, al menos en un primer momento, reacciones corporales —v.g. cuando se le pide a alguien que sume esperamos que cuente con los dedos, que tome un papel para escribir ciertos números y símbolos en un cierto orden, o que haga un gesto y luego diga o escriba la respuesta, pero no esperamos que salga corriendo o que se eche a reír, y ese hacer (decir o escribir «8») junto con una familia de actividades aceptables es lo que constituye su habilidad de sumar. Como mostramos en la segunda sección de este artículo, solo en nuestros criterios de atribución o de reconocimiento de otros surge el sentido, y por ello, nuestras habilidades; de manera que atribuir entendimiento a otro *es* que el otro entienda. En otras palabras, el significado de tener la habilidad de hacer álgebra es la habilidad de responder corporalmente de formas que nosotros en nuestras prácticas consideramos adecuadas: así como nuestro criterio para saber si un niño ya aprendió a contar son sus reacciones corporales y nada más, también lo es para reconocer que alguien tiene la habilidad de hacer álgebra.

Hacer álgebra es también una actividad atravesada por el afecto en dos sentidos. El sentido más ampliamente reconocido es que aprender y practicar álgebra requieren que estemos afectivamente motivados para involucrarnos con esa actividad. De ahí que las diferencias en la motivación con la que las niñas se involucran con la práctica del álgebra —y de las matemáticas y la lógica en general— en comparación con la motivación de los niños resulte en diferencias evidentes en el éxito con que hombres y mujeres practican estas disciplinas abstractas<sup>33</sup>. A pesar de su indudable importancia, este no es el sentido que nos interesa señalar, sino el segundo: dentro de la práctica misma del álgebra es necesario que respondamos afectivamente a ciertos aspectos y no a otros —nos deben importar ciertas diferencias entre los símbolos, en ocasiones nos debe importar su orden, no deben importarnos las

<sup>32</sup> STERN, D., «Intersubjectivity», en: PERSON, E., COOPER, A. & GABBARD, G. (Eds.). *The American Psychiatric Publishing Textbook of Psychoanalysis*, American Psychiatric Publishing, Washington 2005 pp. 77-92.

<sup>33</sup> Cf. GARCÍA, S. y PÉREZ, E. *Las mentiras científicas sobre las mujeres*, Catarata, Madrid 2017.

texturas de las marcas sobre el papel, etc. En la medida en que tales aspectos nos importan respondemos a ellos: tanto los pasos que seguimos como la respuesta que damos expresan que los aspectos relevantes del ejercicio nos afectan de la manera adecuada. En ese sentido, nuestras reacciones a los símbolos dentro de la práctica del álgebra son manifestaciones de la forma en que éstos nos afectan. Por supuesto, la concepción de afecto que aquí está en juego no es la de afecto como sensación, vivencia emocional o estado de ánimo, sino el sentido que defendimos arriba como comunicación vital con el mundo. De manera que cuando somos afectados por los símbolos del álgebra y respondemos de manera experta a ellos los sentimos: resonamos con sus aspectos importantes y esto nos embarca en una danza fluida que nos lleva a la respuesta o en una interacción torpe en la que nos sentimos frustrados o irritados. De ahí que los símbolos hablen a los expertos y los inviten a actuar, y que para los otros se sientan como grafías o sonidos mudos y quizá atemorizantes.

No es cierto entonces que en tareas tan abstractas como los ejercicios de álgebra el cuerpo y el afecto no jueguen ningún papel más allá de lo contextual. No hay sentido sin afecto, es nuestra tesis central. Y hay afecto porque en esencia somos cuerpos vividos que responden a otros semejantes insertos en la misma comunidad y que responden al mundo de maneras que los otros reconocen y con las que, en esa medida, interactúan. Por ende, el aprendizaje y la ejecución de ejercicios de álgebra deben entenderse como una actividad del cuerpo vivido. De ahí que si para alguien tiene sentido hacer ejercicios de álgebra, estos también le afecten; y esa corporeidad afectiva se manifiesta en el arrojarse a hacer los ejercicios con ahínco; en el placer que genera la amable explicación de un compañero o maestro; o en la sensación de gozo al lograr por fin resolver un problema; en el miedo que provoca la proyección de un posible fracaso en matemáticas (con su consecuente reafirmación de sesgo de género en el caso de las mujeres, por ejemplo), etc.

### 3. DISCUSIÓN

Se puede decir que nuestra propuesta tiene un aire de familia con teorías que han rescatado el aspecto intencional o cognitivo de las emociones (cf. Nussbaum<sup>34</sup>) y que se alinea de alguna manera con las propuestas contemporáneas que ponen al cuerpo, el movimiento y la agencia en el centro de nuestra relación intencional con el mundo (Slaby, Colombetti). Quisiéramos en esta última parte destacar la particularidad de nuestra tesis, y mostrar que puede enfrentar mejor algunos problemas que se desprenden de dichas teorías, en particular, la de Nussbaum.

Para Nussbaum, «...las emociones siempre suponen la combinación del pensamiento sobre un objeto y el pensamiento sobre la relevancia o importancia de dicho objeto; en este sentido, encierran siempre una valoración o una evaluación»<sup>35</sup>. En su propuesta, las evaluaciones cognitivas o juicios que hacemos sobre el mundo son operaciones de «la mente», y se diferencian de movimientos y tendencias

<sup>34</sup> NUSSBAUM, M., *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Paidós, Barcelona 2008.

<sup>35</sup> *Ibid.* p. 45.

corporales. Su propuesta se apoya en la dualidad mente-cuerpo, y responde a la contraparte en términos de «no, las emociones no son solo respuestas viscerales, son también evaluaciones cognitivas sobre el mundo, y por ello, no son solo fenómenos corporales ciegos, sino son también fenómenos mentales». Esto como respuesta a un adversario que defendería la importancia del cuerpo en las emociones mediante la reducción de sus «...componentes intencional-cognitivos a movimientos corporales involuntarios»<sup>36</sup>. A pesar de que esta propuesta tiene la virtud de reconocer que las emociones son intencionales y que cuando tenemos una emoción también hacemos sentido del mundo, tiene dos problemas. Por un lado, los términos en los que debate con otras posiciones desconocen que tal adversario ya ni siquiera subsiste hoy en día, y por otro lado, se apoya en una concepción de cuerpo limitada en la que es inconcebible que la corporalidad pueda hacer sentido. Para Nussbaum, las emociones deben estar «acompañadas» de un componente cognitivo o evaluativo, puesto que el ámbito de lo afectivo en general necesita de este acompañante para «adquirir» sentido, y ser propio de un sujeto racional.

Si bien no es cierto que las emociones sean producto de reacciones viscerales incontrolables que nos arrebatan de manera absoluta y que nos dejan sin control alguno sobre ellas, tampoco constituye la mejor descripción de las mismas el afirmar que *es necesario un acompañamiento* de evaluación cognitiva en el despliegue de las mismas<sup>37</sup>. Sin embargo, de acuerdo con Nussbaum, para sentir determinada emoción es necesario tener además ciertas creencias: si no creo que lo que está en frente mío me hará daño, no voy a sentir miedo; para sentir ira debo creer que se me ha hecho un perjuicio<sup>38</sup>. Por ello, aunque critica a aquellos que separan la creencia de la emoción, no se da cuenta de que ella misma parte de dicha separación: afirma que la emoción y la creencia son dos elementos diferentes y que para tengamos alguna emoción debe añadirse a lo corporal y visceral un componente cognitivo. Con ello perpetúa los errores del dualismo.

Como hemos tratado de defender aquí, la forma en que nos entendemos unos a otros depende de que somos seres corporizados y afectivos que viven en el sentido, como una unidad. En la mano del hombre que se arroja a coger la mano de la mujer deseada hay un arrebató en el que es imposible distinguir mente y cuerpo: no se trata de una emoción simplemente desplegada en forma de un manojo de reacciones viscerales descontroladas, ni de un «acompañamiento» cognitivo en la forma «me palpita el corazón, ella me gusta, alcanzaré su mano».

«En el gesto de la mano que se levanta hacia un objeto se encierra una referencia al objeto, no como objeto representado, sino como esta cosa muy determinada hacia la que nos proyectamos, cerca de la cual somos por anticipación, a la que nosotros acosamos»<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> *Ibid.* p. 47.

<sup>37</sup> Tal como parece ser explícito por Nussbaum en algunos lugares: «De nuevo, estas creencias son esenciales para la identidad de la emoción: por sí mismo, el sentimiento de agitación no me indicará si lo que estoy experimentando es miedo, aflicción o compasión. Sólo un examen de los sentimientos puede discriminar entre estas emociones.» (*Ibid.* p. 52).

<sup>38</sup> *Ibid.* p. 45.

<sup>39</sup> FP 155.

De igual manera sucede con la asociación que hace Nussbaum de los valores con la evaluación cognitiva de las emociones. El objeto de la emoción es valorado solo en cuanto es *importante*, y este es el caso solo cuando cumple un papel en la vida de la persona. Nussbaum ilustra este punto con la muerte de su propia madre. «[L]o que lleva a la emoción a centrarse en esta madre en particular, entre la multitud de personas y madres maravillosas del mundo, es que se trata de mi madre, de una parte de mi vida»<sup>40</sup>. Sin embargo, dicha valoración no se trata de un ejercicio de evaluación cognitiva puramente como Nussbaum defiende. De acuerdo con nuestra propuesta, se trata del afecto propio de la relación corporizada e intersubjetiva con nuestras madres a la que estamos habituados y que por ende se ha sedimentado en nuestros cuerpos; así que la intensidad del dolor depende de la intensidad y duración de la vinculación corporizada con los seres queridos, y no con valoraciones cognitivas acompañadas de reacciones corporales. De ahí la sensación desesperante y sumamente corporal del despecho amoroso, y de ahí la sensación de vacío total con la pérdida de la madre (o cuidador), esa persona a la que se está apegado -literalmente- desde el nacimiento.

#### CONCLUSIONES

Nuestro modo de ser en el mundo está determinado fundamentalmente por la intencionalidad afectiva. Se trata de la misma intencionalidad operante que Husserl<sup>41</sup> distinguió como aquella que nos arroja hacia las cosas en el mundo. El énfasis que hicimos es que ese arrojarse está guiado, direccionado, por los afectos en los que nosotros, el mundo y los otros estamos envueltos y que hacen que el mundo sea significativo, que nuestras cogniciones y acciones tomen el curso que toman.

Si no se pone en el centro el nivel experiencial, corporizado, respecto a los afectos, se correrá el riesgo de seguir entendiendo a las emociones como independientes de las operaciones racionales o cognitivas de la mente y viceversa. Estas últimas como operaciones frías y lógicas, y aquellas como «calientes», irracionales e incontrolables. Desde el punto de vista que defendimos aquí sorprende en verdad que la discusión sobre las emociones se haya dado durante tanto tiempo entre teóricos que, o bien sostenían que las actitudes proposicionales y los conocimientos conceptuales no son necesarios para las emociones, o bien, que todo se puede reducir a este componente cognitivo.

Universidad El Bosque (Bogotá)  
florcely@gmail.com

FLOR EMILCE CELY

Universidad El Bosque (Bogotá)  
Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Cuajimalpa (Ciudad de México)  
laura.mojica460@gmail.com

Laura MOJICA

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2018]

<sup>40</sup> *Ibid.* p. 53.

<sup>41</sup> HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, FCE, México 1950.

