.UBAsociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Repositorio Digital Institucional

Tipo de documento: Tesis de Doctorado

Título del documento: Teoría integral de la afectividad : aportes para el desarrollo de la Inteligencia y la educación emocional y afectiva

Autores (en el caso de tesistas y directores):

Mariela Cecilia Genovesi

Miguel Angel Rossi, dir.

Maria Thereza Costa Coelho de Souza, co-dir.

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis: 2021

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: http://repositorio.sociales.uba.ar/

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)
La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR

Repositorio Digital Institucional

.UBAsociales

MARIELA CECILIA GENOVESI

TEORÍA INTEGRAL DE LA AFECTIVIDAD.

Aportes para el desarrollo de la Inteligencia y la Educación Emocional y Afectiva.

Tesis para optar por el título de Doctora en
Ciencias Sociales

Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Director: Miguel A. Rossi
Co-Directora: Maria Thereza Costa Coelho de Souza

Buenos Aires
2020

RESUMEN DE LA TESIS

Esta Tesis tiene por objetivo proponer un tipo de abordaje psicológico y socio-político para reconsiderar la formación y formalización de los esquemas de conocimiento y construcción de la subjetividad. Lo que me conduce a esto, es el hecho de intentar asignarle un carácter epistemológico a la afectividad que me posibilite pensar en la conformación de *esquemas afectivos* previos a la estructura piagetiana de los esquemas de acción y de pensamiento (representativos y lógico-operatorios). Reconsideración ésta que me permite replantear la forma, no sólo en la que el sujeto comienza a conocer, sino también, en la que comienza a conocer «lo otro», aquello que lo condiciona en la formalización de sus esquemas y en el producto de los mismos. Por consiguiente, estos esquemas no pueden pensarse por fuera de la matriz social y política que los conforma, y ni tampoco de la matriz singular y situacional donde esos esquemas se desarrollan. De ahí que estarán condicionados por determinados *regímenes afectivos* y sus patrones de afección y vinculación; y por los *ambientes afectivos* y el tipo de afectos que se vivencien y reproduzcan en su espacio interior. Lo que al bebé inicialmente «lo afecte» vendrá dado por una «forma social» del afecto, es decir, por formas afectivas gestadas dentro de una trama social que responden a un deber ser o a una forma de vehiculización de los afectos –cómo dar amor, cómo cuidar-, y por las respuestas afectivas brindadas por los responsables de su cuidado –cómo responden ante un llanto, ante berrinches, o en general, ante el vínculo con el bebé. Ya que «el afecto» que los cuidadores depositen o manifiesten, resultará estar «moldeado» por la forma social afectiva que los educó y los atravesó en un *tiempo-espacio* determinado, y por la forma social afectiva que ellos internalizaron de acuerdo con sus vivencias y condiciones materiales de existencia. Asimismo, esto me conduce a reconsiderar qué es la afectividad en un sentido amplio –¿Es una potencia? ¿Es energía? ¿Es una fuerza? -, y a qué aspectos o instancias involucra y/o envuelve –afectos, sensaciones, emociones, sentimientos, valores. Situación que nos impulsa a llevar a cabo un trabajo de reconstrucción exhaustivo e importante, para intentar diferenciar a unos conceptos de otros, dentro del entramado de la *materialidad afectiva,* hecho que me permitirá rever, a su vez, el vínculo de la afectividad con el cuerpo y el *lógos*, y fundamentalmente, con la inteligencia. En consecuencia, esto nos conecta con una de las áreas de vacancia y con la originalidad concreta de esta tesis que procura aportar orden a las discusiones que se han desarrollado en torno del «giro afectivo» (Alí y Giazú 2013, 2014; Greco y Stenner, 2008; Blackman y Cromby, 2007; Macón 2013) donde aparecen indistinciones y -cuándo no- oposiciones entre las nociones de «afecto» y de «emoción»; y claridad, respecto de los *contínuums* discursivos que se enmarcan sobre la base de lo emocional y/o de lo afectivo. Por otra parte, el objetivo propedéutico de esta tesis consiste en conocer las derivas y la potencia de nuestras fuerzas afectivas y como éstas están vinculadas a nuestra práctica y a nuestras formas de pensamiento, para conocernos mejor y actuar en consecuencia, sobre la base de una ética y una estética –*aísthesis*- de la existencia basada en la vida plena en comunidad. Por este motivo, parto de considerar que la afectividad se encuentra intrínsecamente ligada al conocimiento y en un doble aspecto: subjetivo y psicogenético. Es decir, si bien es innegable que los afectos forman parte de la vida activa del hombre, no resulta tan claro el papel originario que los afectos ocupan en la construcción de esa vida en su dimensión subjetiva, práctica y cognitiva. De ahí que el foco de esta tesis esté puesto en la siguiente premisa: que la afectividad resulta ser una instancia inicial del desarrollo y de la conformación de la subjetividad. Por consiguiente, esto se vincula con otro de los objetivos, con la apuesta en pensar la promoción del desarrollo de la inteligencia y la educación emocional y afectiva a partir de la implementación de un método de trabajo áulico especial diseñado para tal fin. Ya que la idea es intentar formar a los niños y niñas para que vayan adquiriendo un tipo de conocimiento explícito sobre el lugar que ocupan los afectos y las emociones en su forma y dinámica de vida. Para los romanos, la escolarización primaria era parte del pasado que había que desterrar, pues estaba cargado de errores y deformaciones, por eso, la misión de la *psicagogia* era enseñarles en su adolescencia y adultez a transformar los hábitos y las actitudes que los alejaban del correcto «cuida-

do de sí». Pero si la escolarización primaria masiva se ocupara de llevar a cabo una formación afectiva explícita –mediante un tipo de contenido curricular específico-, a futuro no cabría la necesidad de tener que enmendar o psicoanalizar «aspectos del pasado». Se trata entonces de producir otro tipo de encuentro entre la Filosofía, la Psicología, el Psicoanálisis y la Epistemología. Que fruto de la interdisciplina surja otra mirada formativa, otro tipo de subjetividad, bajo la mirada propia que se entreteja desde las Ciencias Sociales. De esto se desprende también, otra de las intenciones de esta tesis: volver a Piaget. No sólo porque la teoría epistemológica piagetiana es la que aún tiene incidencia en la formalización de la currícula escolar, sino también porque a partir de ella aún se estudia la formación, la integración y la dinámica de las estructuras de conocimiento y los mecanismos cognitivos que intervienen en toda secuencia de enseñanza-aprendizaje. Asimismo, la revisitación de la teoría de Piaget sobre la base de este entramado epistemológico y teórico también constituye un aporte significativo, así como también la propuesta en torno de las características de la inteligencia afectiva y el desarrollo de un método de trabajo áulico integral apuntalado en la singularidad. En efecto, los resultados se encuentran directamente vinculados a la incidencia que esta reconstrucción y propuesta pueda llegar a tener en el terreno de lo público y lo pragmático –en tanto política educativa- y en el terreno de la teoría social y psicológica, sobre todo teniendo en cuenta los avances de un tiempo a esta parte, de proyectos de Ley sobre Educación Emocional que se basan en una postura dual y reduccionista del enfoque emocional, hecho que, justamente, esta Tesis intenta deconstruir y develar.

ABSTRACT

The objective of this Thesis is to propose a type of psychological and socio-political approach to reconsider the formation and formalization of knowledge schemes and the construction of subjectivity. What leads me to this is the fact of trying to assign an epistemological character to affectivity that allows me to think about the conformation of *affective schemes* prior to the Piagetian structure of action and thought schemes (representative and logical -operative). This reconsideration allows me to rethink the way, not only in which the subject begins to know, but also, in which he (or she) begins to know "the other", that which conditions him in the formalization of his schemes and in the product of the themselves. Consequently, these schemes cannot be thought outside of the social and political matrix that makes them up, and neither of the singular and situational matrix where these schemes develop. Hence, they will be conditioned by certain *affective regimes* and their patterns of affection and bonding; and by the *affective environments* and the type of affections that are experienced and reproduced in their space. What initially "affects" the baby will be given by a "social form" of affect, that is, by affective forms gestated within a social fabric that respond to a duty to be or to a form of vehicle of affect - how give love, how to care-, and the affective responses provided by those responsible for their care -how they respond to crying, to tantrums, or in general, to the bond with the baby. Since "the affect" that the caregivers deposit or manifest, it will turn out to be "molded" by the affective social form that educated them and crossed them in a given *time-space*, and by the affective social form that they internalized according to their experiences and material conditions of existence. Finally, this leads me to reconsider what affectivity is in a broad sense - is it a power? Is it energy? Is it a force? -, and what aspects or instances it involves and / or involves - affects, sensations, emotions, feelings, values. Situation that prompts us to carry out a very exhaustive and important re-construction work, to try to differentiate some concepts from others, within the framework of *affective materiality*, a fact that will allow me to review, in turn, the link of the affectivity with the body and the *lógos*, and fundamentally, with the intelligence. Consequently, this connects us with one of the vacancies and with the concrete originality of this thesis, which seeks to bring order to the discussions that have developed around the «affective turn» (Alí and Giazú 2013, 2014; Greco and Stenner, 2008; Blackman and Cro-mby, 2007; Macón 2013) where there are indis-

tinctions and -when not- oppositions between the notions of «affect» and «emotion», and clarity, regarding the discursive *continuums* that are framed on the basis of the emotional and / or the affective. Therefore, the propedeutic objective of this thesis consists of knowing the drifts and the power of our affective forces and how these are linked to our practice and to our ways of thinking, in order to know ourselves better and act accordingly, on the basis of of an ethics and aesthetics -*aisthesis*- of existence based on full life in community. For this reason, I start from considering that affectivity is intrinsically linked to knowledge and in a double aspect: subjective and psychogenetic. That is to say, although it is undeniable that the affects are part of the active life of man, the original role that affects occupy in the construction of that life in its subjective, practical and cognitive dimension is not so clear. Hence, the focus of this thesis is placed on the following premise: that affectivity turns out to be an initial instance of the development and conformation of subjectivity. Consequently, this is linked to another of the objectives, with the commitment to thinking about the promotion of the development of intelligence and emotional and affective education from the implementation of a special classroom work method designed for that end. Since the idea is to try to train children so that they acquire a type of explicit knowledge about the place that affects and emotions occupy in their form and dynamics of life. For the Romans, primary schooling was part of the past that had to be banished, as it was fraught with errors and deformations, for that reason, the mission of psychogogy was to teach them in their adolescence and adulthood to transform the habits and attitudes that them they moved away from the correct "self-care". But if mass primary schooling were concerned with carrying out an explicit affective training - through a type of specific curricular content -, in the future there would be no need to amend or psychoanalyze "aspects of the past". It is then about producing another type of meeting between Philosophy, Psychology, Psychoanalysis and Epistemology. That the result of interdiscipline, another formative view arises, another type of subjectivity, under the own gaze that is interwoven from the Social Sciences. From this it also follows another of the intentions of this thesis: to return to Piaget. Not only because Piagetian epistemological theory is the one that still has an impact on the formalization of the school curriculum, but also because based on it - and from the various contributions and critical views that have been made subsequently - education is still being studied. , the integration and dynamics of the knowledge structures and the cognitive mechanisms that intervene in any teaching-learning sequence. Likewise, the revisitation of Piaget's theory on the basis of this epistemological and theoretical framework also constitutes a significant contribution, as well as the proposal around the characteristics of affective intelligence and the development of a comprehensive classroom working method, propped up in the singularity. Indeed, the results are directly linked to the impact that this reconstruction and proposal may have in the public and pragmatic realms - as educational policy - and in the realms of social and psychological theory, especially taking into account the advances of some time to this part, of the draft laws on Emotional Education that are based on a dual and reductionist stance of the emotional approach, a fact that, precisely, this Thesis attempts to deconstruct and unveil.

INDICE

AGRADECIMIENTOS …….. 7

PROBLEMÁTICA INTRODUCTORIA……... 9

I. Metodología y abordaje teórico propuesto.
II. Diagramación de la Tesis.

I. PRIMERA PARTE: LA TRAMA TEÓRICA

1. LA MATERIALIDAD AFECTIVA……..... **35**

1.1. Del *continuum* al *discontinuum*: Los conceptos de pasión, afecto y emoción……...…..35

1.1.1. La Grecia Clásica y el pensamiento agustiniano: de pasiones y afecciones…….....38
1.1.2. Spinoza y Descartes: el surgimiento del *discontinuum* entre los afectos y las emociones….47
1.1.3. La profundización del *discontinuum* en la Modernidad: de la afectividad a la sensibilidad...65

1.1.3.1. La Ilustración Insular: la estética y el «sentimentalismo» moral…….....66
1.1.3.2. La Ilustración Prusiana-Alemana: La sensibilidad como facultad de conocimiento……..…….75
1.1.3.3 La «intuición eidética» en Husserl, la vuelta a la «esencia»…….....88

1.1.4. La división de las Ciencias: la presentificación del *discontinuum*, las emociones en tensión con los afectos……..... 94

1.1.4.1. Darwin, el conductismo y las teorías instintivas y periféricas ……. ... ……...97
1.1.4.2. Sartre y el abordaje fenomenológico de la emoción…… 105
1.1.4.3. La psicología del desarrollo: Ribot, Piaget y Wallon…...……...112

1.1.4.3.1 La concepción de la afectividad en Piaget y la progresión afectiva…….119

a) Primer Estadio: Montajes Hereditarios, los instintos y las emociones……...128
b) Segundo Estadio: Los afectos perceptivos y las formas diferenciales del agrado y de la decepción……....130
c) Tercer Estadio: Los afectos intencionales…….....132
d) Cuarto Estadio: Los afectos intuitivos y el comienzo de los Sentimientos interindividuales…….....137
e) Quinto Estadio: Los afectos normativos; la voluntad y los sentimientos morales autónomos……...……..141
f) Sexto Estadio: Los sentimientos ideales y la formación de la personalidad...144

1.1.4.3.2 La perspectiva funcionalista de Wallon y Malrieu……...147

1.1.4.4. El psicoanálisis: Los aportes de Freud y Lacan…….....150
1.1.4.5. Ekman, las Neurociencias y el campo actual…….165

1.1.5. Síntesis conclusiva…….184

1.2. El abordaje formal de la materialidad afectiva ……..….216

1.2.1 Abordajes específicos sobre la materialidad afectiva……....224

1.2.1.1. «Energía sin estructura»: la concepción de la Epistemología Genética…..….224
1.2.1.2. De «reacciones arcaicas» a «reacciones de adaptación»: el abordaje estructural y funcional de Watson, Wallon y Malrieu……..... .232
1.2.1.3. Del «*quantum* de energía» al *parlêtre*: la posición de Freud, Green, Klein y Lacan…….....239
1.2.1.4. El *embodiment* neural y corporal: el abordaje desde la neuroafectividad…….263
1.2.1.5. «Aliento/Energía del alma»: de la Filosofía Hindú a la Antroposofía……...281

1.3. La afectividad como terceridad bivalente: la tríada afecto-acción-pensamiento…….306

1.3.1. La materia/forma «energía»: la materialidad propia de la afectividad ……312
1.3.2. El instinto, la pulsión y el *conatus:* las tres tendencias energéticas de la afectividad.……319
1.3.3. La afectividad como terceridad del par «cuerpo-mente» [*soma-lógos*] ……..….328
1.3.4. Teoría integral, evolutiva y material del desarrollo de la afectividad……....338

2. LOS ESQUEMAS AFECTIVOS……..**348**

2.1. Explicación psicogenética de la formación del aparato psíquico……352

2.1.1. La sensibilidad y el principio de resonancia: el rol del cuerpo y del sentir…….....352
2.1.2. El rol de la imaginación: La unión afecto-imagen-acción y los mecanismos de proyección e introyección……359
2.1.3. El rol del entendimiento: La función semiótica y los mecanismos de asimilación y acomodación……368

2.2. Los esquemas afectivos y su progresión psicogenética…….381

3. LOS REGÍMENES AFECTIVOS……..…….**391**

3.1. La noción de régimen y de dispositivo: el *habitus,* el ambiente *y* la «forma social» de los valores y los afectos ……..…393
3.2. De la ideología a la afectología: breve compendio de los distintos regímenes afectivos…..400

3.2.1. El *éthos* griego, el maniqueísmo moral y el *ordo amoris* del medioevo……....402
3.2.2. La Modernidad: el surgimiento de los dispositivos disruptivos y la consolidación de un nuevo régimen hegemónico ……..……...407

3.2.2.1. El egoísmo o la simpatía pragmática: las dos tendencias dentro de la «economía de las pasiones»……..409
3.2.2.2. El iluminismo y el surgimiento de los diversos dispositivos afectivos: de la luz a la oscuridad de la razón……...416

II. SEGUNDA PARTE: LA TRAMA PRÁCTICA

4. LA INTELIGENCIA Y LA EDUCACIÓN EMOCIONAL Y AFECTIVA……....**424**

4.1. El concepto de inteligencia y su vínculo con la afectividad……....424
4.2. Cruce entre el desarrollo de la inteligencia afectiva y la progresión de los esquemas afectivos……..437
4.3. Técnicas para promover su desarrollo…….....446
4.4. La educación emocional y afectiva. Aportes teórico-prácticos del trabajo de campo realizado……...461

CONCLUSIONES……....477
BIBLIOGRAFÍA….....480
ANEXO METODOLÓGICO……488

AGRADECIMIENTOS

A mi familia, por el apoyo y la formación integral que me han brindado. Uno se forma, se educa a partir de las condiciones materiales de existencia que ofrece la vida; a través de las instituciones que transita, las ideas y las personas que encuentra en ella y los vínculos que establece con todos aquellos a quienes se tiene y se ha tenido cerca. Siendo este un tipo de aprendizaje que supera y traspasa la academia, y que tiene que ver con los valores que uno ha aprehendido en los actos de implicancia sincera con los otros, allí donde se entretejen y constituyen las «formas» «de ser» que derivan en formas de pensar, de sentir y actuar. Por eso, agradezco a todas las personas que formaron y forman parte de mi vida, a los lugares que transité, conocí, trabajé, porque todos ellos me han enseñado «a ser», han marcado mi mirada para con el mundo para ayudarme a construir este trabajo que hoy estoy presentando. Construcción, no obstante, que no hubiera sido posible sin la educación que recibí y sin mi paso por la Universidad de Buenos Aires, tanto en las modalidades de grado, como de posgrado. Porque allí aquellos valores, ideas e iniciativas que uno posee se pulen, se agudizan, se complejizan y se definen en tanto modos de pensar, de encarar, de intervenir y de analizar el espacio y tiempo social que habita, bajo una forma determinada. Forma que habilita a que el compromiso con los otros, se convierta en un compromiso con la mirada teórica que se construya y se adquiera.

En este camino de la «formación integral», uno se forma y se construye a sí mismo como sujeto, como ser social, pero para poder construir algo que salga de sí y para que esto aparezca e intervenga en el campo, se requieren otras herramientas, otras aptitudes que, nuevamente, uno aprende interactuando y construyendo con otros. Desde ese lugar, destaco y agradezco el rol de Miguel como director y como guía, por el acompañamiento, la libertad y la ayuda que siempre me ha brindado para poder armar, organizar y plasmar las ideas y los problemas que aparecen en este trabajo. Lo mismo siento respecto del rol de María Thereza como co-directora, de quien agradezco además sus lecturas atentas y pormenorizadas que me han ayudado a pulir la presentación y el planteo de algunas de las problemáticas centrales de la Tesis.

Agradezco también las correcciones de Felisa Santos y de Mariana Gainza; en cuanto al uso de la terminología griega y el análisis de los conceptos presentes en la *Ética* de Spinoza, respectivamente. A su vez, también me gustaría agradecer la colaboración y los aportes de diferentes especialistas que se han reunido conmigo para poder chequear información, bibliografía, uso de conceptos y discusiones propias dentro de sus áreas de trabajo, para ajustar/consultar algunas temáticas particulares que forman parte del desarrollo argumental de esta Tesis Doctoral y que se encuentran por fuera del ámbito de las Ciencias Sociales. Me refiero a las reuniones e intercambios que he tenido con la Dra. en Ciencias Físicas Yamila Rotstein (UBA), el Dr. en Ciencias Biológicas Manuel Alonso (UBA) y el Dr. en Ciencias Biológicas (UC San Diego) y especialista en plasticidad neuronal, Alejandro Schin-

der, del Instituto Leloir. Su ayuda fue fundamental para perfeccionar conceptos, nociones y discusiones teóricas que se encontraban por fuera de mi formación y que yo precisaba abordar con rigurosidad.

Por otra parte, y en cuanto a la experiencia de trabajo, quisiera agradecer muy especialmente la Escuela N° 2 de Lugano (CABA), a la Directora Rosa Galatti y a las maestras Claudia, Corina, Liliana, Karina y Rosario, por confiar en mí, por haberme permitido trabajar con ellas y con sus alumnos, y por su buena predisposición a participar de una modalidad de trabajo distinta. Y a los chicos y chicas que han participado, también me gustaría agradecerle su apertura y entusiasmo.

Por otro lado, también quisiera agradecer al Taller de Tesis del Doctorado, conducido por María Carla Rodriguez y Cecilia Zapata, porque me ayudó a poder concretizar tanto el Plan de Trabajo como parte de la estructuración y organización de esta Tesis. Fundamentalmente porque cuando lo cursé acababa de terminar mi Tesis de Maestría y ese curso me ayudó a rearmarme rápidamente para poder encarar el desarrollo y la escritura de esta tesis final.

Asimismo, me gustaría agradecer al plantel de la Secretaría de Doctorado y de Estudios Avanzados (Silvina, Cecilia, Maria Sol), en fin, a todos/as los/as que forman parte de Secretaría en su conjunto, porque en varias oportunidades me han ayudado a agilizar mi situación (por las presentaciones a Beca de PosDoc del Conicet, el envío y cierre de notas, la presentación del Plan de Tesis) y siempre se han predispuesto a ayudarme. Es por eso, que me gustaría destacar su trabajo y su tarea diaria.

Por último, y en lo personal, vuelvo a agradecerle a mi mamá y a mi papá, a mis hermanos, a mis abuelos, a mis tíos, a mis amigas y amigos por el aguante y el apoyo, y en especial, a Alfredo que vivió conmigo día a día el último largo año de escritura y de trabajo. Y a Miguel y a Maria Thereza por haber estado siempre dispuestos a ayudarme y apoyarme también.

Esta tesis representa un trabajo arduo y pesado, pero siento que fue lo que tenía que transitar, recopilar, hilar y escribir para construir mi mirada, mi aporte particular a una temática que desde hace muchos años me apasiona. En ese sentido, también agradezco al Conicet, porque sin la Beca de Doctorado no me hubiese sido posible dedicar el tiempo y el esfuerzo que le dediqué a estos cinco años de investigación y de trabajo. Por otra parte, quisiera agradecer también la posibilidad de haber podido trabajar un tiempo en los *Archives Piaget* en la Universidad de Ginebra y en el *Departamento de Psicología Evolutiva y de la Educación* de la Universidad de Barcelona, instancias en las que pude vincularme con otros equipos de trabajo y tener acceso a un amplio material de archivo para conocer los grados de avance desarrollados en el área, especialmente en el Centro de Ciencias Afectivas de la Universidad de Ginebra. Desde ese lugar, agradezco a Marc Ratcliff y a la *Foundation Piaget* por haberme permitido formalizar mi instancia de trabajo en Suiza, y a Mercé García-Milá por haber aceptado mi estancia de trabajo en Barcelona y acompañarme durante su transcurso.

PROBLEMÁTICA INTRODUCTORIA

«*I want to believe*»

Esa era la frase de cabecera del personaje de una serie estadounidense que fue ícono de los '90: «The X-Files». Los protagonistas eran dos investigadores y agentes del FBI que debían resolver casos misteriosos o paranormales. El personaje femenino (la agente Dana Scully), encarnaba la parte «científica» y metódica de la ciencia, y el masculino (el agente Fox Mulder), la parte más espiritual y esotérica, pero no por ello menos «sesuda» o «racional». A veces, frente a determinados dilemas o situaciones, la ciencia no podía dar respuesta alguna y las explicaciones quedaban en el terreno de lo insondable. De ahí el «quiero creer» o «*I want to believe*». Yo quiero creer en algo también, en que es posible pensar en pequeñas transformaciones; en otro tipo de «progreso» humano, si es que entendemos al *progreso* como una forma de *autoconocimiento de sí* para lograr una «tranquilidad de espíritu» y un cierto bienestar personal.

Esta inquietud, de alguna manera, también fue abordada y compartida por Foucault, quien se dedica a pensar en una nueva ética y estética de la existencia durante una serie de clases impartidas en 1982 en el Collège de France. En ese curso – reunido en el libro *La hermenéutica del sujeto* (2001)- Foucault se ocupa de desarrollar esto tratando de llevar a cabo una extensa genealogía desde el *Alcibíades* de Platón hasta las *Confesiones* de San Agustín, acerca de cómo se constituyó el sujeto consigo mismo y en relación a la verdad. Una verdad que, bajo la perspectiva platónica, la *paideía* aristotélica y la mirada de los estoicos se encontraba vinculada a la «espiritualidad» y al conocimiento que de sí mismo debía alcanzar el sujeto. Pero a diferencia de ellos, los escolásticos, efectuaron una escisión en esa identidad al homologar «lo espiritual» con «lo religioso» y al separar a la verdad del conocimiento de sí, vinculándola al conocimiento de Dios. Esta separación, se profundizó aún más en la Modernidad ante el surgimiento de «la ciencia», cuando el vínculo entre la verdad, el conocimiento y el saber adquiere otro matiz, y, en consecuencia, el punto de conexión con la subjetividad ya no se da por vía espiritual, sino racional. Estas fluctuaciones, repercutieron en otros aspectos que constituyen puntos nodales de la problemática que nos interesa desarrollar: la cuestión del cuerpo, el alma, la mente, las pasiones y los afectos.

Pero, y volviendo a los inicios de este tema que Foucault rastrea en la Antigua Grecia y continua en Roma, el *quid* de la trasformación subjetiva radicaba en la pregunta: ¿cuál es el trabajo que debo efectuar sobre mí mismo, que modificación debo realizar en mi ser para poder tener acceso a la verdad? Al respecto, refiere Foucault, que, si la *mathesis* era el saber del mundo vinculado a las taxonomías y a las clasificaciones, la *ascesis* consistía en un tipo de saber puesto en práctica por el sujeto para efectuar una transfiguración de sí y acceder a un saber espiritual. Este saber, le permitía arribar a una verdad, a un conocimiento genuino de sí, a partir del cual podía actuar como debía y quería hacerlo. De ahí que la *ascesis*, tenía como función principal la de «constituir al sujeto en sujeto de verdad» tratándose ésta no tanto de una «renuncia» –tal como fue abordada y pensada por los escolásticos- sino como un «modo de lograr algo», como «una preparación para el futuro incierto».

De esta manera, la *ascesis* debía actuar como un tipo de «saber útil», como una forma de «conocimiento relacional a la vez asertivo y prescriptivo, capaz de producir un cambio en el modo de ser del sujeto»[1]. Tratándose éste de un tipo de conocimiento que ponía en cuestión ciertas formas de la existencia humana al dejar fluir el carácter *ethopoiético* del saber. Tenemos así una imagen del conocimiento revestida de *éthos,* puesto que, el propósito de todo conocimiento era convertirse en una «actitud» de agitación socialmente útil, es decir, el propio conocimiento era portador de una cierta motivación capaz de movilizar al sujeto para que éste logre efectuar un cierto distanciamiento crítico hacia sus patrones, hábitos, conductas y moral de vida para poder transformarse y «conocerse a sí mismo».

Este tipo de actitud, de apertura y de vínculo entre la verdad y el saber era el objetivo fundamental de la *psicagogía* en tanto práctica que buscaba «modificar el modo de ser del sujeto»[2]. Por ende, para los romanos -los de la escuela estoica- la «conversión»[3], esa búsqueda del sujeto para con su verdad, era algo a lo cual podían arribar en la juventud mediante cierto esfuerzo y trabajo crítico. ¿Por qué en la juventud y no antes? Porque la *psicagogía* propendía a corregir males, deformaciones, errores y dependencias ya establecidas y solidificadas a partir de la primera infancia. La inquietud de sí, debía poner distancia sobre el sistema de valores y la formación impuesta

[1] Foucault, M.; *La hermenéutica del sujeto*. Curso en el Collège de France (1981-1982), FCE, Argentina, 2001, p. 234
[2] Ibíd.; p. 388
[3] No obstante, la "conversión" va a ser una idea que los estoicos introducirán en los Siglos I y II en tanto derivado del concepto platónico de *epistrofé* que remitía a las ideas de: "alejarse de (las apariencias); volver sobre si (comprobar la propia ignorancia); realizar actos de reminiscencia, retornar a lo ontológico (las esencias, a la verdad, el ser)" En: Foucault, M.; Ob. Cit.; p. 70. A diferencia de la *epistrofé*, en la conversión se trata sobre todo de liberarse de aquello de lo que dependemos, de aquello que no controlamos, más que de liberarse del cuerpo en tanto que centro fijo de una relación cerrada y completa de uno para consigo mismo (esto es así por la noción que los estoicos tenían del *pathos* y del cuerpo). Luego, en los siglos III y IV, la noción de conversión retomada por los cristianos y escolásticos va a sufrir una nueva transformación, puesto que pasa a ser concebida como *metanoia*, idea que implica el paso de un estado del ser a otro y la renuncia de uno a sí mismo.

por la familia y la enseñanza primaria. Por eso, más que de la formación de un saber, se trataba de una corrección, de una *transformación*, porque si el sujeto quería acceder a la verdad, debía transformarse a sí mismo en algo distinto. La «instrucción para la transformación» se vinculaba a la *psicagogia* y a la *physiología* que tenía por función "la *paraskeuein*: dar al alma el equipamiento necesario para su combate, su objetivo y su victoria»[4]. Por este motivo, la conversión también se emparentaba con lo terapéutico y con la acción sobre el cuerpo. En aquel entonces, los «terapeutas» se situaban en la intersección entre el cuidado del ser y el cuidado del alma, produciéndose así una correlación ciertamente estrecha entre la filosofía –concebida como práctica del alma- y la medicina –concebida como práctica del cuerpo-[5]. De hecho, Epicteto, sostiene Foucault, consideraba a su escuela filosófica como un «hospital del alma».

Por consiguiente, para los romanos, los problemas vinculados a la tensión del alma/salud del cuerpo se encontraban profundamente ligados[6]. De ahí que se produce –en clara distinción con la Grecia Antigua- el resurgimiento del cuerpo como un objeto de preocupación, puesto que la intención de «ocuparse de sí» será a la vez, ocuparse del alma y del cuerpo. En consecuencia, se produce toda una intrincación psíquica y corporal que será el centro de la inquietud, debido a que ellos entendían al *pathos* en una doble valencia: como pasión y como enfermedad. Es por eso que los estoicos describen a la evolución de una pasión como la evolución de una enfermedad: el primer estadio es lo que en griego se denominaba *euemptosia*, es decir, aquello que hace al ser humano propenso a contraer una enfermedad; mientras que el segundo estadio, se correspondía con el *pathos*, con el movimiento irracional del alma que Cicerón traduce en latín como *perturbatio* y Séneca como *affectus*. Esto último resulta particularmente interesante, puesto que Séneca reconocía, además, que el «mal» no se hallaba fuera de nosotros (*extrinsecus*), sino dentro. «Mal» que se encontraba vinculado a esos *affectus*, a esas fuerzas pasionales que podían enfermar tanto al cuerpo como al alma.

Así es que el «cuidado de uno mismo» confluía con el «conocimiento de uno mismo»; la *épiméleia heautou* –el cuidado o la inquietud de sí- como un paso necesariamente anterior al *gnōthi seautón* –conócete a ti mismo-; porque para «conocerse» había que «cuidarse», había que adentrarse en ese proceso de búsqueda y perfeccionamiento de sí a partir del reconocimiento y del trabajo adecuado sobre los *affectus*. En consecuencia, y así como el «uno mismo» había sido identificado

[4] Foucault, M.; *La hermenéutica del sujeto*. Curso en el Collège de France (1981-1982), FCE, Argentina, 2001, p. 389
[5] Sobre esto último, afirma Foucault, la práctica misma de si, tal como la define, designa y prescribe la filosofía romana, se concebía como una operación médica, por esta cuestión del "cuidado del cuerpo". Ahí es donde aparece la noción de *therapeuein*.
[6] En palabras de Estobeo: "Así como la fuerza del cuerpo es una tensión (tonos) suficiente en los nervios, la fuerza del alma es una tensión suficiente del alma en el juicio o la acción". Esta es la clase de monismo estoicista al que estamos haciendo referencia. En: Foucault, M.; Ob. Cit.; p. 113.

– a través de Platón- con el alma, el «cuidado de uno mismo» procedía de esta identificación con el *pathos*, con aquello que enfermaba y padecían ambos, el cuerpo y el alma[7]. Esta búsqueda de sí, generaba entonces un «acceso a la verdad» necesario para lograr una perfección de sí y una cierta «tranquilidad de espíritu». En eso consistía la «formación atlética del sabio», al ser concebido como un «atleta de la espiritualidad».

Con los escolásticos, el sentido de esta búsqueda cambia radicalmente, porque la «verdad» ya no se sitúa en el interior del sujeto sino en Dios. Por consiguiente, el «atleta cristiano» debía enfrentarse a sí mismo y considerarse su propio enemigo, para luego superarse y llegar a esa verdad extra-corporal y divina susceptible de «salvarlo» de sus diversos *pathos* y pensamientos. En la época moderna, no obstante, sobreviene otro cambio: el *locus* de la verdad vuelve a cambiar de sitio. De ser interior y de identificarse con la autenticidad espiritual del sujeto; primero, pasa a ser exterior y a ser identificada con Dios, para luego volver a ser interior -al identificarse con la *ratio*, con la razón- y exterior al mismo tiempo –al vincularse con las producciones objetivas de ese *lógos* racional-. Por consiguiente, la verdad deja de «salvar» al sujeto, porque la verdad comienza a ser concebida como una producción social objetiva que se acumula y solidifica en tanto proceso de conocimiento. En consecuencia, «el sujeto actúa sobre la verdad, pero la verdad deja de actuar sobre el sujeto»[8]. Por eso, el «atleta moderno» intenta llegar a ella mediante el *lógos* y un uso instrumental de la razón que opone a su cuerpo y a su alma; es decir, a su *pathos*, a sus *affectus*. Aquí se produce el quiebre y la separación final de ese vínculo entre la afectividad, la subjetividad (pensada a partir de la tríada cuerpo, razón y alma) y el conocimiento (en tanto cuidado y conocimiento de sí). Este tipo de formación, es la que ha primado en la sociedad occidental, llegando al punto que augura Nietzsche en su *Genealogía de la moral* de «nosotros los que conocemos, somos desconocidos para nosotros mismos»[9]

Por consiguiente, ese es el objetivo propedéutico de esta tesis: conocer las derivas y la potencia de nuestras fuerzas afectivas y como éstas están vinculadas a nuestra práctica y a nuestras formas de pensamiento, para conocernos mejor y actuar en consecuencia, sobre la base de una ética y una estética –*aísthesis*- de la existencia, basada en la verdad espiritual y la vida plena en comunidad.

---

[7] Al respecto, Foucault afirma que cuando Platón utiliza el término *khrésis* (servirse de) no remite a un tipo de relación instrumental del alma con respecto al cuerpo, sino a una relación trascendental de superación a partir de esa figura del cuidado de sí. De ahí la aparición de los tres espacios de aplicación de este cuidado: la dietética (la relación entre el cuidado y el régimen general de la existencia del cuerpo y del alma), la económica (la relación entre el cuidado de uno mismo y la actividad social) y la erótica (la relación entre el cuidado de uno mismo y la relación amorosa). En: Foucault, M.; Ob. Cit.; p. 73.

[8] Foucault, M.; *La hermenéutica del sujeto*. Curso en el Collège de France (1981-1982), FCE, Argentina, 2001, p. 41

[9] Nietzsche, F.; *Genealogía de la moral*; Alianza, Bs. As., 1986, p. 17

Por este motivo, partimos de considerar que la afectividad se encuentra intrínsecamente ligada al conocimiento y en un doble aspecto: subjetivo y psicogenético. Es decir, si bien resulta ser innegable que los afectos forman parte de la vida activa del ser humano, no resulta tan claro el papel originario que los afectos ocupan en la construcción de esa vida en su dimensión subjetiva, práctica y cognitiva. De ahí que el foco de esta tesis esté puesto en la *siguiente premisa*: que *la afectividad resulta ser una instancia inicial del desarrollo y de la conformación de la subjetividad*.

Es por este hecho, también, que esta tesis intenta retornar a ese vínculo que los griegos y los romanos vislumbraban en torno a la afectividad, la subjetividad y el conocimiento al considerarlo como una problemática integrada y compleja, pero estableciendo una diferencia: en lugar de pensarlo en los términos de una transformación, pensarlo como una *formación*. Aquí aparece entonces el segundo objetivo propedéutico de esta tesis: pasar de una *psicagogía* a una *pedagogía*, en el sentido de intentar formar a los niños y niñas para que adquieran un tipo de conocimiento explícito sobre el lugar que ocupan los afectos y las emociones en su forma y dinámica de vida. Para los romanos, la escolarización primaria era parte de ese pasado que había que desterrar, pues estaba cargado de errores y deformaciones. Pero si la escolarización primaria se ocupara de llevar a cabo una formación afectiva explícita –mediante un tipo de contenido curricular específico-, a futuro no cabría la necesidad de tener que enmendar o psicoanalizar «aspectos del pasado». Durante ese período de vida, además, los esquemas afectivos priman y están comenzando a integrarse de manera más concreta -pero cada vez más inconsciente- con los esquemas prácticos y cognitivos de conocimiento. Se trata entonces de producir otro tipo de encuentro entre la filosofía, la psicología, la epistemología y la pedagogía. Que fruto de la interdisciplina surja otra mirada formativa, otro tipo de subjetividad.

Aristóteles y Platón se preguntaron por la evolución de la *psyché* y acerca del progreso del *lógos,* para que el ser humano desarrollara un *éthos* virtuoso y sabio. ¿Cómo puede evolucionar el alma para ser más sabia, como puede la razón hacerla progresar para llegar a esa vía? Para Aristóteles consistía en la *práxis* – a través de la prudencia- y en la inteligencia; para Platón a partir del reconocimiento de la verdad de sí en el alma. Haciendo un gran salto en el tiempo, y situados en el siglo XVI Spinoza en su *Ética* (1677) cambiará un poco el esquema de esa inquietud, preguntándose por la *mens* y por como ella a través del entendimiento podía tener un conocimiento más acertado de las potencias afectivas para encaminar al sujeto hacia una vida más amena y beata. La sabiduría para él y el «progreso de la razón», se encontraban vinculados a esa búsqueda. Luego, con la Ilustración Moderna, la pregunta por la naturaleza pasional del ser humano cae bajo la mirada maniquea de saber «si es buena o mala». Son los tiempos de la moralidad, del

ciudadano devenido en individuo social, y las preguntas por el conocimiento se centralizan en su origen: ¿Cómo conoce el ser humano? ¿Cómo construye conocimiento? La problemática de la afectividad sufre así un corrimiento, de esta manera el interés ético estará puesto en la *pasión* –que hay que controlar, calmar-, y en el interés cognoscitivo, en la *sensibilidad*, cuando a través de las propuestas de Hume y de Kant ocupe un lugar central en la formalización del conocimiento y en la formación de representaciones sensibles (intuiciones) y cognitivas (del entendimiento). Ya en el siglo XX, bajo el paradigma de «la evolución», y los nuevos descubrimientos en torno de la biología, la medicina y la física, la idea del «progreso» vira hacia la pregunta evolutiva por la inteligencia humana «¿Cómo se produce la progresión del conocimiento de una estructura más simple a otra más compleja?», pregunta que, por ejemplo, motivó la investigación piagetiana en el área de la epistemología. Esa pregunta condujo a Piaget a la investigación y experimentación psicológica para poder desarrollar una teoría que pudiera demostrar cómo a partir de los mecanismos de formación de las estructuras de pensamiento lógico del sujeto – los *a priori* kantianos- se podía formalizar una explicación científica del conocimiento. A su juicio había que focalizarse en observar el proceso en el que ocurren las transformaciones y en el devenir del conocimiento, desde una perspectiva diacrónica –para no estudiar únicamente el estado final, es decir, los logros en el adulto. Por consiguiente, esta tarea debía emprenderse tanto en el plano histórico - ¿cómo se construye el conocimiento científico? (sociogénesis) - como en el plano ontogenético del ser humano - ¿cómo se originan las categorías básicas del pensamiento racional? (psicogénesis)- para contar con una visión global del problema. «Esta transformación fundamental del «conocimiento estado» al «conocimiento proceso», conduce entonces a replantear en términos novedosos la cuestión de las relaciones entre la epistemología y el desarrollo o incluso la formación psicológica de las nociones y de las operaciones»[10] – afirma Piaget, quien consideraba que el estudio sistemático de la forma bajo la cual se construyen y consolidan determinadas estructuras cognoscitivas le permitiría responder algunos de estos interrogantes comunes a la filosofía de la ciencia, desde cómo conoce el ser humano hasta cómo se formaliza el conocimiento.

De esto se desprende también, otra de las intenciones de esta tesis: volver a Piaget. No sólo porque la teoría epistemológica piagetiana es la que aún tiene incidencia en la formalización de la currícula escolar, sino también porque a partir de ella –y a partir de los diversos aportes y miradas críticas que se han realizado con posterioridad[11]- aún se estudia la formación, la integración y la dinámica de las estructuras de conocimiento y los mecanismos cognitivos que intervie-

[10] Piaget, J.; *Psicología y Epistemología,* Ed Ariel, Bs. As, 1971, p. 10

[11] Por ejemplo, Rita Vuyk en su libro *Panorámica y crítica de la epistemología genética de Piaget* (1985) menciona la critica a los estadios de John Flavell y la crítica a la determinación genética de los estadios de Harry Beilin, entre otras.

nen en toda secuencia de enseñanza-aprendizaje.

Con Piaget aparece la *praxis* como instancia generadora de sentido y «constructora de lo real», «tendente a consecuciones y no a enunciar verdades; a resolver problemas de acción», que le permiten al sujeto a la vez que conocer, *estructurar* el conocimiento. Pero esa estructuración, ese conocimiento no pasa por la conciencia explícita –por un «yo pienso» sino que, en su devenir, la va conformando. Por este motivo, dentro de la teoría piagetiana, el objeto no se concibe como una construcción de la representación, sino como un producto de la relación dialéctica que mantiene con el sujeto, debido a las transformaciones que ambos sufren en el proceso de interacción -lo que sí será producto de la representación, cuando ésta logre conformarse, es el conocimiento representativo que el sujeto obtendrá de esa relación con el objeto. A raíz de esta práctica de intercambio surgirán los esquemas de acción, esquemas que mediante su constancia, evolución y persistencia en el tiempo propiciarán la internalización del objeto ausente a través de la imagen, hecho que dará lugar a la conformación de la actividad representativa, primero, y de la conciencia, después. Situación, por otra parte, de la cual derivarán los otros esquemas –*schémes*- que terminarán de conformar la dinámica de construcción del conocimiento a nivel general: los esquemas representativos y los esquemas lógico-operatorios.

Dentro de este modelo teórico, por otra parte, el afecto será concebido como un motor, como una energía que conduce a la formación de los esquemas de desarrollo (de acción, de representación y lógico-operatorios) a los cuales les asigna, incluso, cierta carga valorativa. Pero, asimismo, el afecto también los acompañará en su evolución, integrándose y progresando a la par. No obstante, para Piaget el afecto no genera estructuras, ni puede estructurar o modificar las estructuras en las que interviene, puesto que de eso se ocupa «la vida intelectual», los mecanismos de desarrollo cognitivo. Esto queda manifiesto en *Inteligencia y Afectividad* (1954) cuando afirma: "nos proponemos, entonces, mostrar que si bien la afectividad puede ser causa de comportamientos, si interviene sin cesar en el funcionamiento de la inteligencia, si bien puede ser causa de aceleraciones o de retrasos en el desarrollo intelectual, ella misma no genera estructuras cognitivas ni modifica el funcionamiento de las estructuras en las que interviene"[12].

Ahora bien, esto último es lo que nos conduce al nudo central de esta tesis que tiene por objeto asignarle un carácter epistemológico a la afectividad que posibilite pensar en la conformación de esquemas afectivos previos a la estructura piagetiana de los esquemas de acción y de pensamiento (representativos y lógico-operatorios). Es decir, mediante esta aproximación se intentará hacer partir al edificio de los esquemas de desarrollo piagetianos de los «esquemas afectivos»; lo

[12] Piaget, J.; *Inteligencia y Afectividad*, Aique, Bs. As, 2005, p. 22

que en términos reduccionistas se podría definir como tratar de hacer partir al conocimiento no de la acción, sino del afecto-afección. Para ello será necesario recurrir a otros dos autores: a Henri Wallon y a Sigmund Freud.

Piaget intentó elaborar una epistemología capaz de explicar las etapas y el progreso del conocimiento en el sujeto partiendo de la acción como forma de internalización de imágenes, desarrollo de representaciones y constitución de la conciencia. Si bien Piaget planteaba ya la interrelación entre los actos conscientes e inconscientes en la formación del pensamiento y de las representaciones cognoscitivas, lo cierto es que para él la actividad consciente será la que prime, puesto que lo que la caracteriza es su forma adaptada que es la que da lugar al surgimiento de la inteligencia propiamente representativa[13]. Wallon, a diferencia de Piaget, intenta pensar en la formación subjetiva del niño en sentido amplio, es decir, no reduce su interés a la formación de los esquemas de conocimiento, sino a la formación de las estructuras subjetivas y sociales de interacción y evolución personal. Por eso, la incidencia en él de la perspectiva social será más fuerte que en Piaget y el lugar otorgado al «otro» es mucho más visible al pensar su teoría desde las nociones de *subjetividad* e *intersubjetividad*. En su libro *Del acto al pensamiento* (1942), Wallon retomará el problema entre la filosofía y la psicología respecto a la tesis sobre el conocimiento y el ser, en lo referente a su especificidad y progresión ulterior. Tal es así que distingue dos grupos, a los teóricos del conocimiento y de la razón, por un lado, y a los filósofos del alma, del ser o del *élan vital* –esto último en referencia a Bergson-, por el otro. Estas contradicciones, observa Wallon, se trasladan a la definición propia de la *inteligencia*, ya que "la oposición que el metafísico establecía entre el ser y el intelecto se torna entonces, con los psicólogos, inherente a la inteligencia"[14]. De esta manera, se deducen dos posturas, la de aquellos que reducen la inteligencia a sus funciones cognitivas (lógicas y abstractas de pensamiento y representación) y la de quienes la amplían hacía su modalidad práctica, es decir, los que identifican en ella los mecanismos de adaptación y acomodación a lo real. Él se incluye dentro del segundo grupo y la denomina *inteligencia práctica* o *inteligencia de las situaciones*, entendiendo por *situación*, "un conjunto de circunstan-

[13] Al respecto, es importante adelantar algo que se desarrollará oportunamente en el cuerpo de la tesis, pero que tiene que ver con el concepto de "representación" que adoptará Piaget. En la tesina de licenciatura, me ocupé de trabajar esta cuestión, "Herencias y rupturas. Una lectura histórico-social de la noción de representación en Piaget desde Castoriadis", en la que expuse que la noción piagetiana se hallaba circunscripta al legado de la filosofía moderna, que limitaba a la noción de representación a la actividad cognoscitiva del sujeto. Por el contrario, Castoriadis desligará a la representación del conocimiento –no así del sujeto- porque la desvinculará de la actividad racional representativa y la definirá como «un flujo de deseos, intenciones y afectos». De esta manera, trazará una apertura hacia el terreno del inconsciente y analizará su vínculo con los procesos de psicogénesis y sociogénesis, puesto que el interés de Castoriadis reside en intentar pensar cómo aquello que inicialmente está desvinculado de lo social logra luego vincularse con él. Por eso, y partiendo de Freud, le asigna a la representación un lugar originario en el proceso de estratificación y socialización de la psique.

[14] Wallon, H; *Del acto al pensamiento*; Ed. Lautaro; Buenos Aires; 1965; p. 28

cias actuales y materiales que se imponen desde el exterior"[15].

> Esta inteligencia de las situaciones se opone al conocimiento, en tanto que lugar de distinguir entre los objetos y las circunstancias, ella realiza una especie de organización dinámica, donde se fusiona con los apetitos, repulsiones, disposiciones afectivas del sujeto y con las actitudes o movimientos que pueden resultar de ello, el campo de las percepciones exteriores, modificable sin cesar según las necesidades del momento, las posibilidades de la acción, las veleidades del deseo.[16]

Y agrega, "la inteligencia práctica consiste en las modalidades de esta *estructura*, en la diversidad, flexibilidad y extensión de su organización"[17]. Por el contrario, la «otra» inteligencia es la que se asocia al pensamiento discursivo, a la internalización de imágenes que devienen en representaciones abstractas y a las facultades de operatividad lógica y racionalización (asociación, comparación, conceptualización, etc). Desde la perspectiva genética desarrollada por Wallon, ambas se prolongan, ya que si bien ambas tienen formas y situaciones diversas de empleo y manifestación –contando también con elementos constitutivos distintos – no dejan de ser parte de los progresos del desarrollo en el sujeto. En esta diferenciación, justamente, es que radica la critica que Wallon le efectúa a Piaget. Es decir, pese a valorar el rol de la acción en la constitución de los esquemas de conocimiento, opta por una postura limitada al no considerar a la inteligencia en su aspecto práctico, ya que sólo se ocupa de entenderla en términos cognitivos y lógicos, cuestión que se traslada también al concepto limitado que tiene de conocimiento. Para Wallon este problema hace que la importancia otorgada por Piaget a la acción redunde en una esquematización falsa, porque esta no conduce a inteligencia o conocimiento alguno pese a ser identificado por él como «la génesis de los esquemas de conocimiento». Por el contrario, Wallon sí sostendrá que la inteligencia práctica deriva del acto motriz, pero no sólo de él, sino también de las emociones. En ese sentido, una de las primeras cuestiones que observa Wallon es que los primeros actos del lactante se encuentran vinculados a motivaciones afectivas que tienen concomitantes psíquicos *elementales*. Por este motivo, la propuesta de Wallon, a diferencia de Piaget, nos ayuda a pensar a la afectividad como una instancia estructurada y estructurante. Iniciativa que nos permite postular la idea de los esquemas afectivos como esquemas iniciales del desarrollo práctico y cognitivo.

Por su parte, y volviendo a la temática de las «representaciones cognoscitivas», Freud no se ocupará de pensar el vínculo entre la representación y el sujeto partiendo de las percepciones provenientes del exterior y su correlato en las imágenes interiores susceptibles de formalizar símbolos, signos o conceptos, sino pensar la relación entre la representación y las fuerzas instintivas e

[15] Ibíd.; p. 32
[16] Ibíd.; pp. 32-33
[17] Ibíd.; p. 33

interiores del sujeto bajo la forma de *pulsión*. De hecho, el psicoanalista francés André Green en su *Metapsicología revisitada* (1996) es enfático al sostener que el concepto de inconsciente no es el más importante del psicoanálisis sino "el de pulsión"[18]. En consecuencia, el objetivo de Freud y el de su teoría psicoanalítica será el de tratar de construir una topología de la organización psíquica que incluya el análisis de la interacción de los procesos conscientes e inconscientes. Ese será el *sujeto* freudiano, un sujeto que hará referencia al *aparato psíquico*, en tanto "suma de los efectos mutuos de las diferentes instancias que lo componen. El aparato psíquico sería su expresión objetivante, mientras que el sujeto quedaría asignado a la experiencia de la subjetividad"[19]. En consecuencia, Freud intentará construir una teoría psicoanalítica que le permita acceder a esta dimensión «poco conocida». Partiendo de la práctica asociacionista de la psicología clásica, desarrolla un método de análisis para hacer emerger por asociación libre las ideas inconscientes subyacentes al lenguaje común presente en los sueños[20]. Método éste de índole analítico y clínico sustentado en una teoría afín cuyo punto de partida se hallaba en la *pulsión* concebida como «el embrión del psiquismo»[21]. Si bien Freud a lo largo de su trabajo brinda diferentes perspectivas acerca del carácter dual de la pulsión, ésta en términos generales, será caracterizada como un «concepto límite» entre lo somático y lo psíquico; como un *quanto* de energía, movilizado por excitaciones endosomáticas que para poder satisfacerse deben presentarse ante la *psique* y cambiar su naturaleza. Esta idea del límite entre lo somático -lo propiamente fisiológico- y lo psíquico -de carácter representativo- conducirá a Freud a establecer las condiciones del pasaje de un orden fisiológico y cuantitativo al orden cualitativo y psíquico de la representación. Por eso, afirmará Green, dicha concepción partirá de considerar a la "vida psíquica desde un punto de vista biológico"[22]. Perspectiva que también se trasladará a la vida anímica puesto que el *afecto* también será caracterizado en términos de «energética» y de «inervación corporal». El afecto como la fuerza que acompaña a la pulsión para presentarse ante la psique, pero con la particularidad de que Freud le otorgará cualidad. Es decir, *Freud resuelve el problema reduccionista de sus predecesores* –desde Claparède y Janet, hasta el propio Piaget- *al intentar explicar científicamente cómo el afecto posee cualidad psíquica y cantidad*, *quantos* de energía. Esto es algo que Freud no advierte en lo inmediato, sino, una idea a la que va arribando con el devenir de su teoría. Por otra parte, Freud tampoco descuida el vínculo de las pulsiones y de la vida psíquica con el cuerpo. Citando nuevamente a Green, se trata de un Freud "atento a no perder de vista el constreñimiento que el

[18] Green, A.; *La metapsicología revisitada*, Eudeba, Buenos Aires, 1996, p. 10.
[19] Ibíd., Cfr.
[20] Al respecto, afirma Green que «Freud recupera ese asociacionismo pero, en definitiva, para defender la posición inversa. Es decir, que no se trata de saber cómo se agregan las representaciones, sino previamente, cómo se disgregan para volver a agregarse» en Green, 1996, p. 118
[21] Green, André; *La metapsicología revisitada*, Bs As, Eudeba, 1996, p. 24
[22] Ibíd., p. 138

cuerpo hace pesar sobre la actividad psíquica" ya que resulta necesario "situarse en la interfaz de la dependencia al *soma*, nunca captable sin la mediación de una actividad de representación de lo que procede del cuerpo"[23]. Asimismo, para Freud, el vínculo primordial con el cuerpo resultaba ser una exigencia fundamental del psiquismo originario.

Desde esta lectura particular, lo que interesa es tomar de ambas teorías (la psicoanalítica y la psicología del desarrollo) aquello que constituye un aporte para pensar la coexistencia de las sensaciones y representaciones anímicas y afectivas con los procesos de desarrollo práctico y cognitivo, puesto que éstas, en lo que resta, serán consideradas como instancias esquemáticas, tanto como la acción y el propio pensamiento. Es decir, serán concebidas como condición de posibilidad de la subjetividad y de los procesos de psicogénesis, puesto que se tratará de vincular a la representación con la afectividad para entenderla como un producto psíquico y físico (sensoro-afectivo).

I. Metodología y abordaje teórico propuesto

> "Estoy convencido de que llegará el día en que la psicología de las funciones cognoscitivas y el psicoanálisis estarán obligados a fusionarse en una teoría general que mejorará a ambos y los corregirá. Es este el futuro que conviene preparar, mostrando desde ahora las relaciones que pueden existir entre ambos".
>
> Jean Piaget– en «Inconsciente afectivo e inconsciente cognoscitivo» (1970)

En el apartado anterior describimos los objetivos propedéuticos y la problematización de fondo que da origen a esta tesis, una tesis para optar por el título de Doctora en Ciencias Sociales. Es por eso que ahora me toca precisar cómo re-construiré esta problemática dentro del terreno de las Ciencias Sociales, para arribar a los objetivos puntuales que se desprenden de este trabajo de investigación.

En su expresión, Piaget se refiere a una «teoría general» que fusione a «la psicología de las funciones cognoscitivas» y al «psicoanálisis», para mí tal teoría debería dedicarse a reconsiderar el lugar que ocupa la afectividad en la construcción de conocimiento y en la formación de la subjetividad. Por eso el título de esta tesis "Teoría Integral de la Afectividad", puesto que mi objetivo

[23] Ibíd., Cfr.

es intentar hacer una teoría integral de la afectividad que nos conduzca a pensar las bases teóricas necesarias para poder efectuar los objetivos propedéuticos que se esbozaron más arriba: reeducar a nuestros ciudadanos en pos del entendimiento y el autoconocimiento de sus afectos y afecciones singulares, para propiciar un mayor bienestar personal y social. De ahí el subtítulo, "Aportes para el desarrollo de la inteligencia y de la Educación Emocional y Afectiva". Pero, y para poder cumplir con tal objetivo, para mí no basta con «fusionar» a la psicología de las funciones cognoscitivas de Piaget (y de Wallon) con el psicoanálisis de Freud, es necesario acudir a otros aportes y centrar epistemológicamente esta fusión, en la filosofía monista de Spinoza. Spinoza fue el primero en vislumbrar el lugar que ocupa el entendimiento respecto del conocimiento de sus afectos y de sus pasiones; en establecer una diferencia lógica y conceptual entre la noción de *afecto*, *afección* y *pasión*; en describir y analizar de manera lógica y epistemológica la naturaleza afectiva del ser humano –en tanto ser «afectado» por el mundo y en tanto ser «afectivo», por el carácter inherente de los afectos en el desarrollo de su constitución humana-; y en postular, al respecto, una teoría monista que implique la unidad de la diferencia material (lo psíquico y lo fisiológico). Todo será explicado y fundamentado a su debido tiempo, pero, por el momento, esto nos permite ir integrando y dando cuenta del marco teórico general que subyace a esta tesis doctoral.

Para lograr tal cometido, intentaré trabajar de manera clara y contundente tres áreas, áreas que interactúan entre sí, pero que tienen un despliegue autónomo. Esto nos remite directamente a la pregunta-problema guía de esta tesis, que entrelaza estos tres aspectos y da cuenta del entramado general que se necesita construir desde las Ciencias Sociales: ¿Cómo fundar las bases de una Teoría Integral de la Afectividad que contemple la reconsideración de la *materialidad afectiva*; la postulación de que los esquemas de conocimiento piagetianos comienzan por la afectividad y no por la acción; y que los afectos, sensibilidades, pasiones y valores subjetivos se conforman sobre la base de *regímenes afectivos* de diversa índole socio-política y cultural que responden a las condiciones del entramado real de su tiempo-espacio histórico?

Tal como lo mencioné más arriba, en el camino «hacia la conformación de la conciencia» y de las primeras situaciones de encuentro del sujeto con el mundo, aparecen las representaciones inconscientes, que, a su modo, a su tiempo y a su ritmo van conformando el bagaje inicial de lo consciente. Estas «representaciones» no son cognitivas ni constituyen aún ningún tipo de «esquema de acción», son más bien representaciones afectivas marcadas por la dinámica del afecto-afección y que se sitúan en el cuerpo. Por consiguiente, esta mirada supone pensar al cuerpo como *locus* inicial de toda «situación de encuentro», es decir, como *locus* de sensaciones y afectos

incipientes que acompañan a toda posibilidad de acción y representación –inicialmente inconsciente. *Locus*, a su vez, concebido en tanto *materialidad afectiva*, en tanto base y superficie de inscripción de aquellos primeros afectos y afecciones. De esta manera, es dentro de este terreno, que empiezan a trazarse vínculos entre los esquemas que acompañan el crecimiento y la evolución del sujeto: afectivos, prácticos y cognitivos – que van organizando y «estructurando» el «caos» inicial de cada una de sus «ocupaciones». Pero, la materialidad afectiva rebasa al cuerpo como *locus*, y remite a otras instancias, que luego, con el devenir del desarrollo, se tornarán psíquicas y hasta conscientes. Por eso, se torna preciso preguntarnos acerca de la *materialidad afectiva*, a reconsiderar qué es la afectividad –¿Es una potencia? ¿Es una fuerza? ¿Es energía? ¿Es pulsión?-; qué conceptos y nociones envuelve -afectos, emociones, sentimientos, valores, instintos-; cuáles son las precisiones conceptuales y las diferencias entre estos términos; cuál es su vínculo con el cuerpo, con el alma y con el *lógos*. A su vez, esos esquemas no pueden pensarse por fuera de la matriz social y política que los conforma, de ahí que estarán condicionados por determinados *regímenes afectivos* y sus patrones de afección y vinculación. Lo que «nos afecte» nos vendrá dado por una «forma social», por un producto o existencia social, así como «el afecto» que depositemos o manifestemos a raíz de eso, resultará estar «moldeado» por la misma «forma social» que nos eduque, nos atraviese y nos convierta en sujetos sociales para un *tiempo-espacio* determinado. Por eso, se torna preciso también, preguntarse por los regímenes afectivos que posibilitan la formación de cierta conexión particular entre el par afecto-afección.

Esto constituirá la primera parte de la tesis, la parte más argumentativa, teórica y conceptual, dividida en tres capítulos. El capítulo 1 dedicado a la materialidad afectiva, el capítulo 2, a los esquemas afectivos y el capítulo 3, a los regímenes afectivos. Todo este abordaje estará basado en una reconstrucción epistémica con foco en el análisis filológico, lingüístico y hermenéutico de conceptos provenientes de autores y de disciplinas teóricas diversas, que se sitúan, además, en tiempos socio-históricos diferentes. Por consiguiente, esto conllevó al cruce y contraste de perspectivas y marcos epistémicos distintos, y a una síntesis posterior, para el desarrollo de conceptos propios.

Una vez concluida esta trama inicial, podremos dedicarnos a la segunda parte que se desprende de esta: su impacto práctico. Aquí se intentará desarrollar el concepto de *inteligencia emocional y afectiva* y pensar en las diferentes técnicas que pueden implementarse para promover su desarrollo y derivar así en métodos y prácticas concretas para que formen parte de un programa de educación afectiva. Para poder formular estas ideas, no sólo fue preciso tener en claro el programa teórico, sino que fue necesario, a su vez, idear un tipo de modalidad para poder contras-

tar empíricamente las hipótesis teóricas que yo tenía: ¿realmente es posible pensar en una inteligencia afectiva? ¿A qué edad los niños pueden identificar patrones de conducta afectivos en sí mismos? ¿Qué tipo de patrones afectivos se evidencian? ¿El entorno socio-ambiental favorece o predispone al surgimiento de ciertos patrones afectivos? ¿A través de qué técnicas ellos podían «conectarse» con sus sensaciones, con sus afectos y con su cuerpo?

Para ello ideé un método de trabajo áulico que implementé a partir del dictado de un taller semanal (de 8 encuentros y de una duración estimada de 1 hora y media) basado en un libro escrito por mí para tal fin: «Aprendiendo a conocer mis afectos y emociones» (2018). El libro trata sobre el universo de los afectos y de las emociones, compuesto por una matriz de ocho emociones que dan lugar a una constelación de afectos afines. Por ejemplo, la emoción del amor genera su propia red de afectos: la generosidad, el respeto, la empatía, la gratitud, la solidaridad, etc.; así como la emoción de la ira, genera los suyos propios: el fastidio, la bronca, el enojo, el rencor, el resentimiento, etc. En total se desarrollan ocho grupos de constelaciones distintas (la constelación del amor, de la ira, de la tristeza, del miedo, de la alegría, de la vergüenza, de la ansiedad y de la felicidad) y la idea es que, partiendo de la lectura puntual y singular de cada una de esas constelaciones en cada uno de los encuentros, se produzca una identificación teórica –que sería tal emoción, cuáles serían sus afectos derivados- para luego producir una identificación sensitiva y corporal. Por eso se incluyeron, además, modalidades de trabajo mixtas – como la meditación guiada, técnicas de relajación y conexión corporal, el diálogo e intercambio de experiencias- para que los chicos pudieran ir tomando conciencia de la forma en que los distintos afectos se encuentran presentes en ellos y cómo.

Esta experiencia se caracterizó por centrarse en una misma escuela (la escuela pública N°2 DE 21 "Luis Vicente", ubicada en el barrio de Lugano, CABA) y llevarse a cabo en 4 grados distintos en dos etapas: entre septiembre y diciembre de 2018 se realizó con 5° y 7° grado, y entre marzo y junio de 2019 con los 5° y 7° grado que el año anterior habían estado en 4° y 6°, respectivamente. Esto nos permitió trazar un cierto mapa evolutivo que posiciona a un 5° más cerca de 4° y al otro 5°, más cerca de 6°; y a un 7° más cerca de 1er Año y al otro 7°, más cerca de 6°. Al respecto, esto supuso la implementación de otro tipo de metodología que sirviera como vehículo de contacto entre el modo de abordaje teórico y las formas de trabajo vinculadas a la experiencia práctica. Tal modalidad consistió en la inclusión del método clínico-crítico utilizado por Piaget, caracterizado como el estudio profundo y exhaustivo del caso a raíz de la implementación de ciertas técnicas de observación y de trabajo. Sobre esto último, sostiene Ducret (2004), el método clínico-crítico "es un procedimiento a través del cual el investigador interac-

túa dialécticamente con los niños, adolescentes, jóvenes o adultos a modo de reunir las informaciones que, en conjunto, le van a permitir al investigador responder a la pregunta que se plantea". Por ejemplo, mis intereses recaían en intentar saber si podían reconocer determinados patrones o conductas afectivas en ellos (sentir odio al jugar a los video-juegos; sentir ansiedad al comer), o si lograban reconocer en el cuerpo y cómo, ciertas sensaciones afectivas (la ira, la tristeza). A su vez, y de debido a que yo misma como investigadora me sentía implicada en la experiencia, tal método motivó también el uso de técnicas de trabajo asociadas a la observación participante (toma de notas con posterioridad a los encuentros, elucidación de datos que pudieran arrojar cierta información relevante a los fines de las hipótesis; comparación, clasificación y seriación de hechos observados). Esto me permitió ajustar y elucidar –a la manera de Piaget- las fases por las que pasaría la inteligencia afectiva y emocional de los 10 a los 13 años y la presencia o ausencia de determinadas capacidades lógicas y actitudinales (como el registro de la intencionalidad, el efecto «contagio», la capacidad de ponerse en el lugar del otro, la predisposición al habla y a la escucha, la introyección de la mirada del otro, la retención de conceptos e identificación de patrones de conducta, la previsión de consecuencias, etc). Por consiguiente, todo este análisis y descripción, formará parte del Capítulos 4, dedicado al desarrollo y profundización de esta cuestión.

4. Diagramación de la tesis

Ahora bien, toda esta problemática se asienta sobre una situación muy compleja y ambigua, y que conforma otro de los objetivos de esta tesis: aportar claridad y construir categorías conceptuales para precisar lo que entendemos por *afecto* y por *emoción*. Sin esta base, se vuelve problemático precisar etapas de desarrollo y una correcta disertación sobre la evolución de los esquemas afectivos. Por eso, partimos de señalar la incongruencia que se viene desarrollando dentro de la tendencia que ha sido denominada –en el terreno de las ciencias sociales y humanas- «el giro afectivo». Dentro de esta tendencia, se encuentran múltiples estudios abocados a la problemática de la afectividad, desde diversas disciplinas -la geografía cultural y teorías post-estructuralistas, lo estudios culturales, la psicología social discursiva (Alí y Giazú 2013, 2014)- centralizados en el interés por la «emocionalización de la vida pública» (Greco y Stenner, 2008), así como también, en el vínculo entre el afecto y las emociones. Al respecto, se distinguen dos

etapas, una primer etapa del giro abocada al término «afecto» y una segunda etapa, donde toma relevancia el concepto de «emoción». En el primer apartado del capítulo 1, daremos más precisiones en torno de esto, pero, por el momento, nos limitaremos a señalar la raíz del problema. En 2010 aparece un número especial de la revista «Body and Society» que es citada como referencia para dar cuenta de este aspecto, donde aparecen distintos autores que intentan abordar la presunta tensión y oposición entre ambos términos (Blackman y Cromby, 2007), y cuando no, la confusión en torno a su indistinción conceptual (Greco y Stenner, 2008; Alí y Giazú, 2013). En nuestro país, podemos mencionar el estudio crítico de Cecilia Macón (2013) quien también da cuenta de esta problemática y señala a los autores o a las tendencias teóricas que definen o que no definen a los conceptos de afecto y de emoción. Al respecto, Alí y Giazú sostienen que "la distinción entre afecto y emoción nubla más de lo que esclarece y que obedece más a tradiciones y afinidades teóricas respecto a una u otra palabra" (Alí y Giazú, 2013). En ese sentido, y para esclarecer aquello que aún permanece «confuso» me propuse pensar en dos variantes: la del «giro emocional» y la del «giro afectivo» hallando como causa de esta bifurcación no sólo las "tendencias que han seguido determinadas tradiciones en lugar de otras" (como apuntan Ali y Guazú) sino a los *aspectos epistemológicos subyacentes*. En consecuencia, en el Capítulo 1 -abocado a toda la problemática de la materialidad afectiva-, daremos cuenta de esta bifurcación, que para mí parte de los trabajos de Descartes y de Spinoza. Por un lado, existe la tendencia cartesiana de *ēmōtus* (término utilizado por Descartes en latín y en francés) que se vincula a una concepción dicotómica y dual de la *res extensa* (cuerpo) y la *res cogitans* (mente), y que asocia a la emoción al "movimiento brusco del alma ocasionado por el cuerpo" emparentándola así con la irracionalidad del cuerpo y los aspectos físicos en lugar de psíquicos. Por el otro, surge la perspectiva spinozista de los *affectus* (término en latín) que remite a una concepción monista de la sustancia universal que se manifiesta a través de atributos infinitos y modos finitos. De ahí que los trabajos que remiten a la segunda etapa del giro y que son los vinculados al entorno de la biología y de las neurociencias, continúen con la tradición cartesiana y hagan hincapié en el concepto de «emoción». Aquí podemos ubicar los trabajos de Paul Ekman (1972; 1994), Antonio Damasio (2012, 2014) y Joseph LeDoux (1999, 2000), quienes se han preocupado por investigar las bases biológicas de la afectividad y su implicancia cognitiva y cerebral. Por otra parte, los trabajos que remiten a la primera etapa del giro, se sitúan en torno de la *Ética* de Spinoza, motivo por el cual, adoptan el concepto de afecto y postulan ideas que remiten al aspecto singular, eidético y monista de la cuestión (Brian Masumi 1995, Derek McComarc 2003, Nigel Thrif 2002). Pero también encontramos posturas dentro de la filosofía política italiana (Negri y Hardt 2002; Lazzarato 2006; Esposito 2009), el feminismo (Deborah Gould 2009, Lauren Berlant 2011, 2011a) y el

psicoanálisis (Green 1975, 1999; Rapaport 1953; Edme 1999) que recuperarán la noción de «afecto» porque justamente adoptan una postura crítica respecto de la Teoría del Conocimiento Moderna e intentan saldar las dualidades mente/cuerpo, virtual/actual, consciente/inconsciente, interior/exterior, público/privado, acción/pasión y llegar a lo singular y subjetivo.

Es por eso, que gran parte del Capítulo 1 estará destinado a la reconstrucción lingüística, hermenéutica y conceptual de la problemática de la afectividad en su totalidad, contemplando dentro de la misma, a la red de conceptos tales como: afección (*affectio*), afecto (*affectus, affect, Affekt*), emoción (*émotion, ēmōtus, emotion, Gefühl*), pasión (*pathos, Leidenschaft*), valor (*Wert*), y sentimiento (*feeling, Gefühl*); su relación con las nociones vinculadas al plano de lo subjetivo de: [cuerpo, mente (*mentem/mens/mind*), razón (*ratio/lógos*), alma (*ánima*), sensación (*sensation/ Empfindung*), instinto (*instinctus/Instinkt*) y pulsión (*Trieb*)]; y con las facultades cognoscitivas de [*noûs*, entendimiento, imaginación, sensibilidad (*sensibility, Sinnlichkeit, Sinnlichen*), voluntad (*will*) y memoria]. Es decir, se intentará rastrear el vínculo esquemático de la afectividad con la subjetividad, con el conocimiento y con las funciones cognoscitivas. Por eso, tuvimos que situarnos en épocas sociohistóricas distintas que pensaron, desde abordajes diferentes, al *sujeto* [como *subyectum* y causa de lo cognoscente (Descartes), como sujeto del inconsciente y/o la pulsión (Freud, Lacan), o como sujeto cerebral (Ledoux, Damasio, Rose)]; al *conocimiento* [(como *gnōthi seautón* -conocimiento de si –donde aparece el vínculo del alma con el *noûs* y con el conocimiento que tiene sobre sus *affectus*- (epicúreos, estoicos); como conocimiento racional y verdadero (*ratio y veritas*) (Descartes, Kant); como conocimiento moral (Hume, Smith); como conocimiento racional vs irracional (Schopenhauer), como conocimiento cognitivo y conocimiento simbólico (Piaget 1946)]; y a las *facultades cognoscitivas* [(el *lógos* que debe imponerse sobre los apetitos del cuerpo (Platón), la razón que toma los datos que le proporciona la sensibilidad y que reúne la imaginación (Kant), la acción dialéctica sobre el mundo que en su accionar va conformando la función semiótica y las representaciones simbólicas y cognoscitivas (Piaget 1954)].

Intentaré reconstruir esta trama en el primer apartado «1.1. Del *continuum* al *discontinuum*: Los conceptos de pasión, afecto y emoción», partiendo del *pathos* de la Antigua Grecia (Platón y Aristóteles), hasta los cambios que suceden en la Edad Media –haciendo foco, fundamentalmente, en Agustín de Hipona-. Luego, daré cuenta de la presentificación del *discontinuum* a raíz de las obras de Spinoza y de Descartes. Después, desplegaré su profundización en la Modernidad producto del pasaje conceptual de la problemática de la «afectividad» (el *pathos*, la *émotion* y los *affectus*) a la de la «sensibilidad» y todo lo que esto conlleva. Aquí retomaremos los abordajes de la Ilustración Insular (Shaftesbury, Hutcheson y Hume), de la Ilustración Prusiana-Alemana

(Kant y Schopenhauer) y de la fenomenología trascendental de Husserl. Finalmente, arribaré a la división de las ciencias modernas, donde la problemática del *discontinuum* se consolida aún más y se producen, en consecuencia, dos tipos de *continuums*: los que tomen el camino cartesiano de la «emoción», y su carácter fisiológico, general, anatómico y dualista; y los que tomen el camino spinozista del «afecto», y su veta singular, psico-física y monista. Dentro del primer orden, situaremos a Darwin, ya que, a partir de sus estudios sobre la naturaleza y el carácter de las expresiones emocionales, inaugura un campo de investigación fructífero que tiene su correlato en el hoy, en los actuales estudios en la biología de las emociones y las neurociencias. De él se derivan, además, los aportes de John Watson desde el conductismo y toda una serie de investigaciones que tuvieron lugar desde fines del Siglo XIX hasta mediados del XX –como la teoría periférica de James-Lange, los estudios de Sherrington, entre otros-. Luego, como en una especie de «punto intermedio», situaremos a Ribot y a Sartre, quienes apelan al uso del concepto «emoción», pero ya desde una perspectiva mucho más abierta y permeable a la experiencia singular y a una concepción fisicalista de la cuestión. Después, repondremos las posturas de Piaget y de Freud, quienes hablarán tanto de la «emoción» como del «afecto»; situando a la primera dentro de la red semántica que la une al instinto, al estímulo y a los mecanismos biológicos hereditarios; y al segundo, vinculándolo con los aspectos psíquicos, con la energía, y con el desarrollo y la progresión de las facultades cognoscitivas (a mayor desarrollo cognoscitivo, mayor posibilidad de crear estructuras afectivas de carácter duradero –sentimientos-, y mayor progresión de las emociones básicas a afectos complejos). Por último, mencionaremos los trabajos actuales en el campo de la neuroafectividad, partiendo de las posturas de Ekman, Damasio y LeDoux.

Por otra parte, este trabajo de rastreo, supuso también enfrentarnos con el problema de la traducción, fundamentalmente cuando el idioma alemán –a través de autores como Kant, Schopenhauer, Husserl y luego Freud- se haga presente. Es que, en la indistinción conceptual en la que se ven inmersas las nociones de «afecto» y de «emoción», existieron muchas traducciones del alemán al español o al inglés, donde el término *Affekt* inicialmente dio pie para que pueda traducirse indistintamente como afecto o como emoción, ya que se advierte que es recién después de Husserl, que el término *Gefühl* es el que suele utilizarse para emoción, y *Affekt* para afecto[24]. Antes de eso, se percibe en las obras de Kant y de Shopenhauer, que el término *Affekt* –el empleado por ambos autores- fue traducido equívocamente como emoción –cuando concep-

[24] Esto lo desarrollaré en detalle más adelante, pero para darle un marco contextual es preciso decir que en el idioma alemán se suelen utilizar vocablos con doble referencia: una latina y otra germánica. En algunos casos se utilizan (equívocamente) como sinónimos, sin advertir que uno de los dos vocablos amplía o ejerce una variación conceptual respecto del otro. Esto es lo que sucedería en el caso del término *Sitlichkeit* (que remite al concepto de ética) y *Moralität* (que hace referencia al de «moral»); y lo mismo ocurre con el de *Affekt* –que remite a la raíz latina- y *Gefühl* –que tiene una procedencia germánica.

tualmente observo que en realidad remite a las características del afecto- o como afecto –cuando, viceversa, remite a las características de la emoción.

Por consiguiente, todas estas derivas que condensan una trama teórica, conceptual y epistemológica densa, serán repuestas en el sub-apartado «*1.1.5. Síntesis conclusiva*», en la que daré cuenta qué entiendo por emoción, por afecto, por pasión y por sus derivados. Este apartado, entonces, culminará con la formalización de las categorías conceptuales de las que necesitamos partir para que el «edificio gnoseológico y epistemológico» tenga sentido, lógica y solidez argumentativa y conceptual, a raíz de todo este trabajo de investigación en traducción y en terminología relacionada con la *variación conceptual diacrónica*[25] (Cabré *et al.* 2002) de los sentidos que le fueron asignados tanto a un concepto –«afecto»-, como a otro –«emoción»- . Es por eso que, esta primera parte, es la que demandará más extensión y atención al lector.

Seguido de esto, se presentará la segunda inquietud aclaratoria, si ya sabemos qué es un afecto, una emoción y una pasión, llegados a este punto precisaremos saber qué entendemos por *materialidad afectiva*, qué es la afectividad como fenómeno en sí. Y aquí daremos cuenta de otro giro, «el giro materialista». *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics* (2010), es un libro compilado por Diana Coole y Samantha Frost*,* en el que se visibiliza esta nueva aproximación teórica y ontológica que intenta re-pensar el concepto de materia para alejarla de toda aproximación discursiva o cultural. Esta nueva visión, no sólo implica re-situar el lugar del cuerpo, de la naturaleza, de la biología humana; sino, que también, propone un nuevo tipo de acercamiento epistemológico para poner fin a la dualidad occidental, primero platónica –lo material, lo corpóreo, versus lo inmaterial, las ideas-; y luego cartesiana, la *res extensa* y la *res cogitans*. Por este motivo, dar cuenta de estos «nuevos materialismos», me permitirá enlazar perspectivas disímiles (neurociencias, psicoanálisis, psicología del desarrollo, física cuántica, filosofía hindú, antroposofía), para re-pensar la materialidad afectiva a la que estamos haciendo referencia. Es decir, aquí volvemos a encontrarnos con diversos abordajes teóricos que situarán al *locus*, al lugar de la manifestación afectiva, en lugares y «sujetos» diferentes -el cerebro, el cuerpo, el ánimo, el alma, las ideas de la mente-. Esto supondrá enfrentarnos al cuerpo-biológico/neuronal (biología y neurociencias), al cuerpo-soma (psicoanálisis), al cuerpo-físico (medicina china, física y filosofía hindú), al cuerpo-psíquico (psicología del desarrollo, psicoanálisis), al cuerpo-alma (antroposofía y psicología

[25] La variación conceptual diacrónica, es un tipo de estudio dentro de la lingüística que se aboca a investigar el tipo de cambios graduales que se producen en el plano del contenido de un término a lo largo del tiempo. Este tipo de estudio sitúa a los términos en una red semántica asociada a un tiempo-espacio cronológico determinado. Es por eso, además, que explica por qué, en muchas ocasiones, los textos presentan sentidos diferentes cuando son traducidos. Al respecto, y ateniéndome a este punto, considero que el libro *¿Qué es una emoción?* (1984) compilado por Cheshire Calhoun y Robert Solomon –y citado muchas veces como referencia en el área-, descuida este aspecto de las traducciones equívocas y conduce todo hacia el campo semántico de la emoción.

transpersonal) y al cuerpo-filosófico y social (Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche y Marx). Cuestión que nos dará pautas en torno de la materialidad bivalente de la afectividad -como materialidad física y psíquica- y a su presencia *pluri-espacial* –manifestándose en diferentes «espacios» (cerebro, alma, cuerpo, mente, psique), debido a esa bivalencia material, y bajo diferentes aspectos y formas –como emoción, como afecto, como sensación, etc-. Materialidad, por otra parte, que implica pensar en los conceptos de energía (para Piaget), fuerza (*Kraft*), potencia de obrar (*conatus* para Spinoza), voluntad (*will* pasa Schopenhauer, o *Der Wille zur Macht* para Nietzsche*)*, *quantum* y pulsión (para Freud); a los cuales es preciso situar y puntualizar teórica y epistemológicamente. Lo mismo sucede con las nociones de «cuerpo», «alma», «psique», «mente», «cerebro». Es decir, nuevamente me enfrentaré a la tarea de «ordenar» y «reacomodar» conceptos que remiten a tradiciones, perspectivas y espacios disciplinarios diferentes, que necesitamos integrar, porque la afectividad en sí, como problemática, remite a una dimensión integral. Al respecto, vuelve a surgir el problema del «corrimiento» conceptual y de las «huellas borrosas» que introducen las traducciones, algo similar a lo advertido con los conceptos de «afecto» y de «emoción». Esto comienza a percibirse en Agustín de Hipona, quien utiliza el término en latín *mentem*, al que le asigna algunos de los atributos del alma; y luego en Spinoza, quien no hace referencia a las "afecciones del cuerpo que afectan al *alma*" como en realidad se suele creer, sino a las "afecciones del cuerpo que afectan a la *mente*". Esto es así, porque Spinoza no utiliza el concepto «*ánima*», sino el de *mens*. De hecho, Vidal Peña, uno de los traductores de la obra de Spinoza, efectuará una aclaración al respecto, y es que él optará por traducir «*mens*» como «alma» y no como «mente». Aquí, ya detectamos un problema. Porque la *mens* o la mente, se encuentra *funcionalmente* más cerca a las incumbencias del *lógos* que del alma. Pero, también es verdad, que *psyché* es el equivalente griego del término latino *ánima*. Y la *psique* –como derivado del término *psyché*- será para el psicoanálisis el *locus* de emergencia de la subjetividad psíquica; la que luego deviene en «mente consciente» como estructura y red mental, y desarrolla su propio *lógos* o *ratio* (la razón, o su capacidad de raciocinio) sobre la superficie biológica del órgano cerebral –el cerebro.

En consecuencia, esto abre terreno hacia el tercer y último apartado de este primer Capítulo «1.3. La afectividad como terceridad bivalente: la tríada afecto-acción-pensamiento», que intentará formalizar la idea de la afectividad como un atributo infinito y un modo finito más, a los dos atributos (extensión y pensamiento) señalados por Spinoza. Esto me permitirá desarrollar la idea de la *terceridad* y postular la hipótesis de la existencia de una tríada formal, donde se contemple lo propio del *lógos* (pensamiento y abstracción), de la *praxis* (acciones y hábitos) y del *pathos* o de los *affectio* (afectos, emociones y pasiones), así como también, sus puntos de incumbencia y conexión. Por otra parte, este apartado final del primer capítulo tendrá como objetivo

sentar las bases de una teoría interdisciplinar e integral de la afectividad, para restituirle el rol que ella merece dentro de la naturaleza humana. Esta teoría, además, será de carácter materialista y evolucionista, por eso contemplará cuestiones relativas a las ciencias físicas y a las ciencias biológicas, para poder brindar una explicación genealógica del surgimiento y la concatenación de las que consideraré emociones instintivas y básicas, y de los afectos perceptivos, atencionales, intencionales e intra e inter-personales que se desprenden de ellas. Es por eso, que el objetivo general de toda esta primera parte descriptiva, hermenéutica y de cruce de antecedentes, será el de caracterizar a la afectividad como el *tercer modo finito* de un *atributo infinito*, la energía (*enérgeia*); que deviene en una fuerza (*Kraft*) a partir del contacto con otro o con un otro, y que, como consecuencia de ese encuentro, supondrá una determinada potencia de obrar o perseverar en el ser (*conatus*) -cuando el encuentro sea armónico-, o una reacción pulsional -si el encuentro produce una afección pasional. La afectividad será caracterizada también como una voluntad de poder (*Der Wille zur Macht*) que se expresa bajo varias facetas (emoción, afecto, valor, sentimiento, pasión), reproduciendo un principio general de bivalencia o valencia dual (placer/displacer; positivo/negativo) que *puede expresarse de manera física y/o psíquica*. Por eso, la afectividad, puede encontrarse en un vínculo más o menos próximo con el cuerpo, con el alma y/o con la mente. Al ser una forma más de expresión de la naturaleza humana, se deberá precisar cómo se constituye esa «forma» y cómo adopta cierta «identidad» social e individual en función de la trayectoria y la biografía propia de cada sujeto y de los tiempos históricos y sociales.

De ahí que, el Capítulo 2 «Los Esquemas Afectivos», reúna uno de esos dos propósitos, ya que en este capítulo se propone repensar la formación de los esquemas de conocimiento piagetianos a través de la puesta en juego de la afectividad en el marco de la dinámica y conformación de los mismos. Por consiguiente, el objetivo es intentar armar una definición de «esquema afectivo» para poder dar cuenta de su carácter estructurador inicial y originario. Para ello, se retomarán los aportes psicogenéticos y psicoanalíticos de Piera Aulagnier (2001), autora que se ocupa de pensar la constitución del aparato psíquico a partir de la progresión de «tres estadios de metabolización» -el originario, el primario y el secundario- siendo el originario aquel estadio inicial en el cual la psique comienza a vincularse con el medio-físico que la rodea a través del contacto sensorio-afectivo que produce el encuentro del bebé con «un otro». A esto le sumaremos algunas cuestiones puntuales de los abordajes de Theódule Ribot (1900,1907) –cómo vincula la génesis de la memoria y las formas superiores de la emoción con las inferiores-; Wallon (1941, 1953) –quien desarrolla el vínculo de las bases propioceptivas de la afectividad con las ideas iniciales de la *psique*-; Philippe Malrieu (1959)-quien define a la afectividad como un sistema complejo de regulaciones complementarias y como una disposición inicial a abrirse a las influencias del me-

dio y del otro-; y Cornelius Castoriadis (2006, 2007, 2010) –quien termina de explicar el problema freudiano de la «figurabilidad» de la pulsión ante la *psique* a través de del lugar que ocupa la imaginación en la vehicularización del entramado afectivo-corporal y afectivo-psíquico-. Todo esto, me permitirá reunir antecedentes importantes para hallarle una explicación esquemática a nivel psico y sociogenético a esa faceta *estructuradora* y *estructurante* y proponer cuál sería desde este nuevo enfoque el *continuum* progresivo de los esquemas afectivos y su interacción con los otros esquemas (los prácticos y los representativos). Por consiguiente, esto nos sitúa en otra de las áreas de vacancia en la que entran los antecedentes de esta problemática: el hecho de intentar pensar a la afectividad como instancia primigenia de emergencia de la subjetividad, creación de sentido y vínculo social. Como sostuve en el apartado anterior, quienes se habían percatado de esto fueron Wallon (1941) y su discípulo Malrieu (1956), y los discípulos de Piaget, Gouin Décarie (1970) y Jean Dolle (1977), pero los segundos pensaron a la afectividad con la misma limitación piagetiana: como instancia energética sin veta estructurante. Asimismo, hoy en día son pocos los trabajos que se encuentran que desde la perspectiva constructivista y piagetiana retomen esta consideración social y subjetiva del afecto necesaria para replantear los procesos de formación de los esquemas de conocimiento desde una perspectiva psico y socio-histórica que tenga por objeto sopesar el carácter integral e inherente de los aspectos afectivos, prácticos y cognitivos –al respecto se destacan los diversos trabajos de Sara Pain (1995; 1998); una serie de artículos publicados por la *Piaget Society* dedicados a la temática de las emociones, la afectividad y la cognición (2014); los trabajos de María Thereza Costa Coelho de Souza (2003; 2011), de Marta Kohl de Oliveira (1992; 2003) y del equipo de trabajo de *Interação Social e Desenvolvimento* coordinados por Maria Lucia Seidl de Moura, en Brasil (siendo estos dos últimos más de carácter vigotskyano)-; y los trabajos de Edouard Gentaz del Centro de Ciencias Afectivas de la Universidad de Ginebra focalizados en la expresión y evolución facial de las emociones en bebés (2016; Gentaz et al. 2014, 2015, 2018) y de Evelyne Thommen de la Universidad de Lausanne, abocados al desarrollo y a los aspectos biológicos y psicológicos de las emociones en niños e infantes (2010; 2011). En ambos abordajes se destaca la adopción del *continuum* cartesiano y darwiniano, ya que, además, retoman los trabajos de Ekman, Damasio y Ledoux.

Es por eso, que pensar a la afectividad como instancia originaria –corriendo así a la acción piagetiana- implica pensar en las formas y vías afectivas de encuentro y desencuentro con el mundo que van hilando la conformación de la subjetividad y acompañando al desarrollo psíquico y motor. Por eso, y tal como postulé más arriba, estos esquemas no pueden pensarse por fuera de la matriz social y política que los conforma, y ni tampoco de la matriz singular y situacional donde esos esquemas se desarrollan. De ahí que estarán condicionados por determinados *regí-*

menes afectivos y sus patrones de afección y vinculación; y por los *ambientes afectivos* y el tipo de afectos que se vivencien y reproduzcan en su espacio interior. Lo que al bebé inicialmente «lo afecte», le vendrá dado por una «forma social» del afecto, es decir, por «formas afectivas» gestadas dentro de una trama social que respondan a un «deber ser» o a una «forma de vehiculariza-ción de los afectos» –cómo dar amor, cómo cuidar al otro-; y por las «respuestas afectivas» brin-dadas por los responsables de su cuidado –cómo responden ante un llanto, ante berrinches, o en general, ante el vínculo con el bebé. Ya que «el afecto» que los cuidadores depositen o manifies-ten, resultará estar «moldeado» por la «forma social afectiva» que los educó y los atravesó en un *tiempo-espacio* determinado, y por la «forma social afectiva» que ellos internalizaron de acuerdo con sus vivencias y condiciones materiales de existencia. Por eso, se torna preciso preguntarse, a nivel macro, por los regímenes afectivos que posibilitan la formación de cierta conexión particu-lar entre el par afecto-afección (ante X afección, respondemos con X afecto), y a nivel micro, por los *ambientes afectivos* donde efectivamente esos afectos suceden, se emplazan. Por ejemplo, ante una tentación, en el siglo XIII se respondía con el auto-flagelo, con la represión, o con el dejarse llevar; o, ante el berrinche de un bebé, se puede responder con agresividad (un grito), con indiferencia (irse y dejarlo llorar) o con compasión (intentar calmarlo).

Por consiguiente, esto se tratará en el Capítulo 3 dedicado a los *regímenes* y a los *ambientes afectivos*, puesto que aquí cobra relevancia un último y tercer giro, el «giro espacial». Concepto este atri-buido a Edward Soja tras la publicación de su libro *Third space* (1996), quien desde los estudios geográficos –como Nigel Thirft- y recuperando las críticas marxistas al urbanismo social de Henri Lefebvre (1968) y las ideas de justicia social de John Rawls (1971) y de David Harvey (1973), desarrolla su noción de justicia espacial y redescubre la noción de espacio como catego-ría de interés al área de las ciencias sociales y políticas. Para Soja "la injusticia se infunde en el espacio en todas las escalas, desde las más locales hasta la global, y los espacios que resultan de las injusticias nos afectan, "creando estructuras duraderas de ventajas y desventajas distribuidas de manera desigual" [Soja citado por Toscana Aparicio (2017)]. Esto ha generado un área de trabajo fructífera para la sociología económica (Mercado Celís 2010), la historia (Pascual 2014), la geografía (Gutiérrez Puebla 2001, Ben Anderson 2009); los estudios de hábitat y urbanismo (Rodríguez y Di Virgilio (2001; 2016), Arraigada Luco y Rodríguez Vignoli, 2003), pero además nos conecta con la trama que se viene desarrollando. Las afecciones y los afectos que nos transmite el espacio generan «estructuras duraderas» que más allá de la visión de las ventajas y desventajas, son estructuras de sentido afectivo que van a condicionar las potencialidades de los sujetos. Porque si bien hay formas que se instituyen y que remiten al deber ser y al orden de lo esperable («la madre debería», «el padre debería» o simplemente, «deberíamos»), también hay

formas propias que tienen que ver con las experiencias de vida de cada uno, pero que no dejan de haberse gestado y desarrollado dentro de una era histórica determinada.

Entonces, a esto apunta este tercer capítulo, a desarrollar el concepto macro de «régimen afectivo», aquel que posibilita la formación de una cierta conexión particular entre el par afecto-afección y que tiene como objetivo «humanizar» al ser humano, educarlo, guiarlo y direccionarlo en su formación sensible, afectiva y actitudinal. Por eso, la propuesta se centraliza en pasar del terreno de la «ideología» -como instancia de «formación» de ideas y de hábitos de conducta- al de la «afectología» -como instancia inicial, formadora y vehicularizadora de afectos, afecciones y sensibilidades. En consecuencia, este eje retomará problemáticas a fines a diversos autores que se han propuesto pensar el vínculo entre las «formaciones sociales» (y sus diversos sistemas de producción, transmisión y estructuración de hábitos, pensamientos, sentimientos y conductas) y la «formación subjetiva». Por lo tanto, se considerarán como parte de este marco teórico los estudios sobre los dispositivos y la formación de hábitos y conductas, y los procesos de subjetivación –Taylor (1996), Elías (1987), Bourdieu (2007) y Foucault (1980, 2000)-; y el entramado de los principales regímenes afectivos que se han dado en Occidente desde la Antigua Grecia hasta nuestros días, junto con sus variaciones. Por último, se desarrollará la noción micro de «ambiente afectivo», que remite al orden de lo común, de los espacios donde los intercambios afectivos se materializan, se gestan y se reproducen a partir de lo que los sujetos efectivamente hacen o pueden hacer según el patrón social o el *éthos* internalizado, y sus condiciones reales y materiales de vida.

Con este capítulo, cerraríamos esta primer parte, la trama teórica, que es la que conllevó los mayores esfuerzos para tratar de aportar ese orden y claridad deseados, y constituir una nueva teoría que contemplara de otra manera a la afectividad. De todas formas, los esfuerzos se potencializaron más a raíz del correlato práctico que se gestó, porque además de trabajar en esta reconstrucción y formalización epistemológica, mis inquietudes me instaron a explorar el terreno de la experiencia práctica, para tratar de cumplir con el objetivo propedéutico que se desprendía de todo el trabajo teórico realizado. Es por eso, que en paralelo desarrollé un método que permitiera promover –desde una teoría interdisciplinaria e integral- la estimulación de la inteligencia emocional y afectiva, y la implementación de la educación afectiva y emocional en materia de política educativa y pública; sobre todo, teniendo en cuenta los avances que se produjeron de un tiempo a esta parte, en proyectos de Ley sobre Educación Emocional que se basan en una postura dual y reduccionista del enfoque afectivo (Maliaisi 2016). Hecho que, justamente, esta tesis intentó deconstruir y develar.

Por consiguiente, el Capítulo 4 tendrá como objetivo problematizar el concepto de inteligencia desde diversas propuestas [como *noûs* (Aristóteles, Platón, Agustín), como *lógos* (Aristóteles, Platón), como entendimiento (Spinoza), como sentido práctico (Binet), como adaptación o punto de llegada (Piaget), como red de conjuntos autónomos relativamente interrelacionados con capacidades específicas (Gardner), entre otras] y los abordajes que intentaron pensar la relación de la inteligencia con los factores sociales, culturales, genéticos y biológicos. En consecuencia, intentaré precisar las implicancias del concepto de *inteligencia afectiva*, incluyendo la veta emocional y la veta afectiva. Por otra parte, esto nos conducirá a intentar identificar patrones posibles en el desarrollo y evolución de este tipo de inteligencia según el rango etario de los niños (¿a qué edad pueden ponerse mentalmente en el lugar del otro o de auto-observarse? ¿a qué edad pueden identificar patrones de conducta en sí mismos?); y a analizar las diferentes técnicas que pueden implementarse para promover su desarrollo (análisis mediático, situacional e introspectivo; técnicas de respiración, concentración, relajación y de meditación). Por último, efectuaré un análisis y una descripción del método didáctico-pedagógico creado, para proponer la inclusión de la educación emocional y afectiva, generando un distanciamiento crítico respecto de las tendencias que sólo apuestan a la educación emocional desde un *continuum* reduccionista. Las sugerencias efectuadas se obtendrán de las conclusiones y del análisis del estudio de caso (por ejemplo, cómo la influencia del contexto socio-espacial y geo-temporal promueve el desarrollo de ciertos afectos y esquemas afectivos). Este tipo de implementación les permitiría a los niños y niñas conocerse a sí mismos, conocer las afecciones y afectos a los que se ven predispuestos en sus espacios y ambientes de vida y evitar caer en desadaptaciones, padeceres y sufrimientos. Así, nos evitaríamos como sociedad continuar reproduciendo problemas estructurales que tienen una base y un origen –además de social y de corte económico- psico-afectivo. Me refiero a los problemas subjetivos que con los años derivan en casos de violencia social, violencia de género, delincuencia y/o perversiones (abusos, violaciones, pedofilia).

Con esto cerraría esta tesis, junto con un breve apartado dedicado a las conclusiones, a los puntos grises que aún falte aclarar, y a los trabajos de investigación que se desprenden como caminos ulteriores de exploración y de profundización.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1. LA MATERIALIDAD AFECTIVA

Este primer capítulo está orientado a tratar de responder a la pregunta sobre qué es la afectividad y por qué se habla en términos de una «materialidad» afectiva. En consecuencia, se propone como hilo conductor ir dilucidando esto en tres apartados específicos. El primero apuntará a desarrollar las diferencias y especificidades conceptuales de las nociones de afecto, emoción y pasión. El segundo, intentará responder a la cuestión de la materialidad a partir de la recuperación que se haga en torno de distintos abordajes teóricos. De ahí que nos encontremos con «sujetos», emplazamientos y conceptos diferentes que responderán a la pregunta por el *locus*, por el lugar de la manifestación afectiva (el cerebro, el cuerpo, el ánimo, las ideas de la mente) y el cómo (¿cómo afecciones, como emociones, como afectos, como síntomas, como pasiones?) Esto supone enfrentarnos al cuerpo-biológico/neuronal (biología y neurociencias), al cuerpo-soma (psicoanálisis), al cuerpo-físico (medicina china, física) y al cuerpo-psíquico (psicología del desarrollo, psicoanálisis). Cuestión que nos dará pautas en torno de la materialidad bivalente de la afectividad: como materialidad física y psíquica. Materialidad, por otra parte, que implica pensar en los conceptos de energía, fuerza, potencia, voluntad y pulsión. En consecuencia, esto abre terreno hacia el tercer apartado que intentará formalizar la idea de la afectividad como un atributo infinito y un modo finito más, a los dos atributos (extensión y pensamiento) señalados por Spinoza. Esto nos permitirá desarrollar la idea de la terceridad o tríada compuesta por la *praxis* (acción), el *lógos* (pensamiento) y la afectividad.

1.1 Del *continuum* al *discontinuum*: Los conceptos de pasión, afecto y emoción

Desde hace varios años ha cobrado relevancia dentro de las Ciencias Sociales, Políticas y Humanas diversos estudios abocados a la problemática de la afectividad. Tal tendencia ha sido denominada «el giro afectivo» debido a la vasta cantidad de trabajos desarrollados dentro de la aca-

demia sajona desde diversas disciplinas y campos de estudios -la geografía cultural y teorías post-estructuralistas, lo estudios culturales, la psicología social discursiva (Alí y Giazú 2013, 2014)- centralizados en el interés por la «emocionalización de la vida pública» (Greco y Stenner, 2008), así como también, en el vínculo entre el afecto y las emociones. Al respecto, en los dos artículos a través de los cuales Alí y Giazú intentaron abordar el contexto de producción específico de esta tendencia (2013, 2014) –la precuela, el primer giro y el segundo momento del giro- señalan que la primera época estuvo vinculada a los efectos que la lectura deleuzeana de la *Ética* de Spinoza había generado (1981). A partir de entonces se destaca la figura de Brian Masumi (1995) secundado por Eve Sedgwick y Adam Frank (1995), quienes no harán tanto hincapié en Deleuze sino en la propuesta de los nueve afectos básicos señalados por Silvan Tomkins (1962, 1963, 1991)[26]. Dentro de esta primera época el interés estuvo centrado en la vuelta al cuerpo y en poner en cuestión la prioridad epistemológica de la representación en la producción social de sentido, para trasladar esta problemática hacia una dimensión afecto-emotiva. Esto se sustenta, además, en la «teoría no-representacionista» del afecto desarrollada por Nigel Thrift –otro exponente del giro- (2004, 2008, 2010) desde la geografía cultural, y en el «empiricismo profundo» de Whitehead (1929) quienes entienden al afecto como «la esencia relacional» de «las cosas» y/o de los «actos» desde una mirada ontológica y en conexión con la experiencia. Esta tendencia al interior del giro, optó por el uso del término «afecto», pero surgirá un segundo grupo vinculado al entorno de la biología y de las neurociencias que hará hincapié en el concepto de «emoción». Aquí podemos ubicar los trabajos de Antonio Damasio (2012, 2014) y Joseph LeDoux (1999, 2000), quienes se han preocupado por investigar las bases biológicas de la afectividad y su implicancia cognitiva y cerebral. Esto nos sitúa en la segunda etapa del giro (Greco y Stenner, 2008; Alí y Giazú, 2013) en torno a la problemática etimológica de los afectos y las emociones. En 2010 aparece un número especial de la revista *Body and Society* que es citada como referencia para dar cuenta de esta inquietud, donde aparecen distintos autores que intentan abordar la presunta tensión y oposición entre ambos términos (Blackman y Cromby, 2007), y cuando no, la confusión en torno a su indistinción conceptual (Greco y Stenner, 2008; Alí y Giazú, 2013). En nuestro país, podemos mencionar el estudio crítico de Cecilia Macón (2013) quien también da cuenta de esta problemática y señala a los autores o a las tendencias teóricas que definen o que no definen a los conceptos de afecto y de emoción. Para Macon, Massumi integraría el primer grupo, junto con Deborah Gould (2009), Lauren Berlant (2011, 2011a) y los estudios *queer* dentro de los planteos feministas; y Sara Ahmed (2004, 2008) el segundo –quien aborda la temática

[26] Ver el apartado *«1.1.4.4. Ekman, las neurociencias y el campo actual».*

desde la filosofía política–. En el caso de Greco y Stenner (2008) y de Alí y Giazú (2013), ambos coinciden en señalar a Derek McComarc (2003), a Nigel Thrift y al propio Massumi como un ejemplo del primero; y a Margaret Wetherell (2012) como uno del segundo. Asimismo, ambos sostienen que "la distinción entre afecto y emoción nubla más de lo que esclarece y que obedece más a tradiciones y afinidades teóricas respecto a una u otra palabra" (Alí y Giazú, 2013) – como los aportes desde la geografía cultural de Anderson y Smith (2001), las políticas de la emoción de Catherine Lutz (1986), la sociología de las emociones de Jack Barbalet (2001; 2002) y la sociolingüística transcultural de las emociones de Anna Wierzbicka (1997; 2001) que se abocan al término «emoción». A esta misma conclusión llega el artículo de Papoulias y Callard (2010), dedicado a rastrear el vínculo de los trabajos de Damasio y LeDoux, con la psicología de Daniel Stern (1985) y la versión neo-darwinista de Paul Ekman (1972; 1994), quienes también optarían por el concepto de «emoción».

En este terreno en disputa, se inscribió la Tesis de Maestría cuyo recorrido nos condujo a rever la etimología de uno y otro término para armar un cuadro de situación que reuniera aspectos genealógicos y hermenéuticos para dar cuenta de la continuidad y la discontinuidad conceptual. En ese sentido, es que nos propusimos pensar en dos variantes: la del «giro emocional» y la del «giro afectivo» hallando como causa de esta bifurcación no sólo las "tendencias que han seguido determinadas tradiciones en lugar de otras" (como apuntan Ali y Guazú) sino a los aspectos epistemológicos subyacentes. Por un lado, existe la tendencia cartesiana de *ēmōtus* (término utilizado por Descartes en latín y en francés) que se vincula a una concepción dicotómica y dual de la *res extensa* (cuerpo) y *res cogitans* (mente), y que asocia a la emoción al "movimiento brusco del alma ocasionado por el cuerpo" emparentándola así con la irracionalidad del cuerpo y los aspectos físicos en lugar de psíquicos. Por el otro, surge la perspectiva spinozista de los *affectus* (término en latín) que remite a una concepción monista de la sustancia universal que se manifiesta a través de atributos infinitos y modos finitos. De esos modos, Spinoza sólo describe dos: el cuerpo –como modo finito del atributo infinito *extensión*- y la *mens* – como modo finito del atributo infinito *entendimiento*. De esta manera no existiría dualidad entre el cuerpo y la mente, sino una *unidad* basada en la diferencia. Por consiguiente, los *affectus* son concebidos respetando esta misma lógica, ellos son afecciones del cuerpo e ideas que de esas afecciones produce la mente. Darwin utiliza la noción cartesiana, por el carácter fisiológico, general y común a la especie del término «emoción». En consecuencia, la tradición sajona del giro que remite al campo de las neurociencias, de la sociología de las emociones y de la geografía cultural, recuperará este *continuum* de sentidos y significaciones. Por el contrario, las tendencias dentro de la filosofía política

italiana (Negri y Hardt 2002; Lazzarato 2006; Esposito 2009), el feminismo y el psicoanálisis (Green 1975, 1999; Rapaport 1953; Edme 1999) recuperarán la noción de «afecto». Este movimiento, a su vez, nos conducirá a nosotros a tomar prestancia de la veta social y la veta psicológica de ambos términos, lo que derivará en la problemática de la psico y la sociogénesis y en la inclusión de los condicionamientos materiales, económicos, culturales y políticos.

En lo que resta de este apartado, nos interesa dar cuenta de estos *continuum* y *discontinuums* de sentido, al mismo tiempo que intentaremos dar una precisión conceptual de los términos «emoción» y «afecto», y de las otras nociones que se vinculan a la afectividad y se desprenden de estos dos: «pasión», «sentimiento» y «valor». Para ello necesitamos reconstruir un marco referencial geo-espacial y teórico más extenso que el de los últimos 50 años, para ver cómo se fue armando esta cadena significante que acercó u alejó a ciertos conceptos de otros. Tal es así que primero veremos los abordajes clásicos y medievales (Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona) donde inicialmente se produce una indistinción entre las nociones de «pasión» y «afección». Luego, en los albores de la Modernidad, Descartes y Spinoza retomarán está problemática desde marcos epistemológicos diferentes, cuestión que repercutirá en los abordajes efectuados por la Ilustración Insular (Irlanda - Escocia e Inglaterra) y por la Ilustración Prusiana-Alemana, y a lo que se le sumará el surgimiento de otro concepto nodal, el de «sensibilidad». Por último, se expondrán los aportes del evolucionismo, del conductismo, de la fenomenología, de la psicología del desarrollo, del psicoanálisis y de los estudios recientes en neurociencias; hasta llegar, hacia al final de este primer apartado, a un cuadro referencial donde aparecerán las categorías conceptuales que utilizaremos en esta tesis.

1.1.1 La Grecia Clásica y el pensamiento agustiniano: de pasiones y afecciones

En su etimología, la palabra «afecto» deriva del latín *affectum*, y «afección» de *affectio*. *Affectum*, resulta ser el participio pasivo de *afficere* que proviene de la unión del prefijo *ad* -que indica la idea de «dirección», «acercamiento»- y *fácere* que significa «hacer». Así, *afficere* significa «hacer algo a», «afectar». Es por eso que el verbo «afectar» (*affectare*), es un frecuentativo de *afficere* que remite a la acción de «hacer impresión» o «causar un cambio en». Afección (*affectio*), por su parte, también deriva de *afficere* y está compuesta por los prefijos *a-* (ir hacia o hasta) e *–io* (proceso) por lo que da cuenta de un movimiento, de un proceso, de una cierta inclinación o disposición. En

consecuencia, *affectum* y *affectio* se encuentran íntimamente ligadas. Afectar (*affectare*) es lo que *hace* impresión, lo que *causa* un cambio; eso produce una afección (*affectio*) un movimiento, una respuesta, una inclinación hacia ese cambio que deriva en un afecto (*affectum*), el sentimiento, la disposición anímica finalmente producida. En consecuencia, estamos hablando de disposiciones anímicas que pueden tener una manifestación psíquica o física y que pueden derivar en padecimientos o enfermedades (*affectionem*). Algo (X) produce un *affectio* (afección) en alguien (Y) y este alguien genera un *affectum* (afecto) o una *affectio* (afección) en respuesta a esa afectación.

Esta triangulación –afecto, afección, afectación- es importante tenerla presente porque encierra la dinámica bajo la cual recaerá la interpretación acerca del actuar y el devenir humano para los filósofos clásicos (Platón y Aristóteles) y para los escolásticos (Agustín de Hipona y Tomás de Aquino), a quienes retomaremos en este apartado para analizar cómo la problemática de la afectividad se encontraba en un principio, vinculada a las «pasiones» (*pathos*) y a las afecciones *(affectionem*) que «afectaban» al cuerpo (*soma*) y/o al alma *(psychê*), en consecuencia, no le permitían al ser humano acceder a un armónico y sabio juicio.

Esto resultaba ser así porque se consideraba que las afecciones o pasiones predisponían al hombre a actuar, porque se creía que estas –en tanto afectos- se encontraban atravesadas por una fuerza que las compelía a la acción al ser «tocadas» u «afectadas». De ahí que el vínculo entre los afectos y las afecciones sea considerado como inmediato, puesto que aquello que nos afecta genera una afección y un afecto determinado en tanto respuesta. Por eso mismo, los afectos se relacionaban con la pasión y con el no-entendimiento, puesto que la afectividad constituía una vía de alteración inmediata de la sensibilidad del sujeto expuesto a ella; una alteración que podía percibirse como pasaje de un estado a otro (del hambre a la saciedad; del no apetito, al apetito; del frío al bienestar; de un estado de tranquilidad a un estado de enojo o ira) y que incluso podía verse «estimulada» o «reforzada» por algún tipo de afecto más arraigado al carácter del sujeto (sentir un hambre «voraz»; un deseo de venganza o ira «furibunda»; un llanto «desconsolado»).

Parte de esta dinámica, ya era vislumbrada tanto por Platón como por Aristóteles, quienes incluyen en sus respectivos modelos tripartitos del alma, el problema de la acción reflexiva por sobre la acción pasional, impulsiva y apetitiva. Uno de los intereses centrales del pensamiento desarrollado por Platón y por Aristóteles -e incluso por Agustín, pese a la distancia geo-espacial y temporal- era la cuestión de pensar al ser humano en su veta cívica y social. En ese sentido, la problemática de las pasiones y de la afectividad supone el trazado de un paralelismo entre los afectos racionales y los afectos irracionales que gobiernan la configuración afectiva de las ciuda-

des-estados según el modelo educativo proporcionado a los ciudadanos, por un lado, y a los gobernantes, por el otro. De ahí el interés explícito en esta temática incluida en la enseñanza y concepción de la ética y en la ideación de estados de gobierno prudentes y justos. En ese sentido, el filósofo político -por su experiencia (*práxis*) y por su conocimiento científico y sabio- era para Aristóteles aquel que, teniendo consciencia de ambas cosas (de cómo conducir a la razón virtuosa del hombre civil -*éthos* singular- y del gobernante -*éthos* político y social- hacia al bien común de la ciudad) era el que debía estudiar a fondo la naturaleza de las pasiones. Por eso sostiene Aristóteles:

> El estudio del placer y del dolor pertenece al filósofo político, él es el que dirige el fin superior, en vista del cual, y fijando siempre en él nuestras miradas, podemos decir de cada cosa, de una manera absoluta, que es buena o que es mala[27].

La pasión y todo lo que ella envuelve (deseo, placer y dolor), no pueden negarse, porque pertenecen a la estructura misma de la naturaleza humana, pero sí pueden modificarse, y en esa modificación, como sostiene Emilio Iñigo en la «Introducción» a la *Ética Nicomáquea,* entran la *areté* (la virtud), la *paideía* (la educación) y la *pólis* (la ley). "Ellas ajustan las posibles desarmonías con que cada individuo responde a los estímulos de su mundo"[28]. Para Aristóteles es difícil encontrar desde joven "la dirección recta hacia la virtud", por eso, para él, la educación y las costumbres de los jóvenes deben ser reguladas por las leyes.

En consecuencia, esto nos sitúa en un estudio pormenorizado acerca de las pasiones y su vínculo con los vicios, el placer y la virtud. La virtud para Aristóteles es fruto de un obrar constante que se ha tornado en un «hábito» (*héxis*) sano y bueno para el ser humano. En las pasiones y en las acciones siempre podemos encontrar exceso, defecto y término medio. Pero cuando lo que se haya es el término medio, ahí encontramos virtud. Los vicios, por su parte, son hábitos contrarios a la razón recta o virtuosa. Son los hábitos estimulados y creados por la parte instintiva y apasionada del alma, por el placer y el dolor. Son, en definitiva, las pasiones y las afecciones, pero a diferencia de los hábitos virtuosos, las pasiones nos generarían diversos afectos que implicarían conflictos o sufrimiento[29]. En consecuencia, y en cuanto a las pasiones (*páthei*), Aristóteles afirma que estas se encuentran acompañadas de facultades (*dynámeis*) –para poder sentirlas

[27] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, 1993, p. 312, 1152b
[28] Ibíd., *Introducción*, p. 107
[29] Al mismo nivel que los vicios, Aristóteles también menciona a la "intemperancia" o "incontinencia" –como contraria a la templanza, que es la que nos asegura "el dominio de nosotros mismos", la que "sabe amaestrar las pasiones" y la que tiene la firmeza para resistirlas (por ejemplo, resistir a la codicia, la cólera o la ambición)- y a la "grosería" como propio de los hombres bárbaros y brutos. Aristóteles, Ob. Cit., p. 289, 1145a (15). Asimismo, Aristóteles también llama a los excesos viciosos de "irracionales, cobardes, desarreglados y crueles", como, por ejemplo, a algunos tipos de hábito como comerse las uñas o arrancarse el cabello, o aquellos de carácter perverso. Para él esta clase de hábitos pueden ser instintivos o contraídos en la infancia. Ibíd., p. 301, 1148b (25).

y experimentarlas- y de hábitos (o cualidades adquiridas) que suponen «modos de ser» o disposiciones morales buenas (virtudes) o malas (vicios) a la hora de sentirlas:

> Vamos ahora a investigar qué es la virtud. Puesto que son tres las cosas que suceden en el alma, pasiones, facultades y modos de ser, la virtud ha de pertenecer a una de ellas. Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor. Por facultades, aquellas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones, por ejemplo, aquello por lo que somos capaces de airarnos, entristecernos o compadecernos; y por modos de ser, aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones; por ejemplo, en cuanto a encolerizarnos, nos comportamos mal, si nuestra actitud e desmesurada o débil, y bien, si obramos moderadamente; y lo mismo con las demás.[30]

Del análisis y la traducción de esta cita, se destaca la homologación o no distinción entre los conceptos de *afección* y de *pasión* a través de los cuales somos «movilizados» o «conmovidos», mientras que, por las virtudes o los vicios (los hábitos buenos o malos), manifestamos «una cierta disposición ética». De esta forma, las pasiones (o afecciones) nos harían experimentar emociones, sentimientos o sensaciones pasajeras, y las virtudes y los vicios, acciones que expresan "una manera de ser"[31], una cierta disposición esquemática en respuesta a esos estímulos. Al respecto, el Estagirita es rotundo al afirmar que "ni las virtudes ni los vicios son pasiones, porque no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones, sino por nuestras virtudes y nuestros vicios"[32]. Es decir, por nuestros hábitos, nuestros mecanismos estructurales de comportamiento ya sean buenos (virtudes) o malos (vicios). De igual manera, sostiene "se nos elogia o censura no por nuestras pasiones-pues no se elogia al que tiene miedo ni al que se encoleriza, ni se censura al que se encoleriza por nada, sino al que lo hace de cierta manera"[33]; es decir, al que se encoleriza con frecuencia o en demasía. En consecuencia, es clara su concepción efímera de la

[30] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, 1993, Libro II "Naturaleza de la virtud ética" p.165, 1105b (20). (el subrayado es nuestro). Vale destacar que, en la versión de Colección Austral, Espasa-Calpe (1946), trad. por Patricio de Azcarate, hay algunas diferencias. En primer lugar, se habla de "pasiones o afecciones" y de "disposiciones o cualidades adquiridas (hábitos) en lugar de "modos de ser". Lo advertimos, porque también lo incluimos como parte de la comprensión efectuada sobre estos conceptos. "Llamo pasiones o afecciones al deseo, a la cólera, al temor, a la envidia, al atrevimiento, al odio, al pesar, a los celos, a la compasión; en una palabra, a todos los sentimientos que llevan consigo dolor o placer. Llamo facultades a las potencias que hacen que se diga de nosotros que somos capaces de experimentar estas pasiones; por ejemplo, de encolerizarnos, de afligirnos, de apiadarnos. En fin, entiendo por cualidad adquirida o hábito la disposición moral, buena o mala, en que estamos para sentir todas estas pasiones". Algo similar ocurre en la versión de Alianza Ed.: "Y llamo «afecciones» al deseo, la ira, el miedo, la audacia, la envidia, la alegría, la amistad, el odio, la pasión, el celo, la piedad -en general aquellas a las que acompaña placer o dolor-. «Capacidades» son aquellas en virtud de las cuales se dice que podemos experimentar las anteriores: por ejemplo, aquellas en virtud de las cuales somos capaces de sentir ira, aflicción o piedad. «Estados» son aquellos en virtud de los cuales nos hallamos bien o mal con respecto a las afecciones". En esta ocasión, no aparece el término "pasión", sino el de "afección" y los términos "capacidad" y "estado", en lugar de "facultades" y "modos de ser". Aristóteles, Ob. Cit., p. 82, 1105b.

[31] Ibíd., p. 166, 1106a (15).

[32] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, 1993, p. 166, 1105b (30).

[33] Ibíd., p. 166, 1106a (5).

pasión, ya que de por sí ellas no suponen «directamente» el hábito, sino que este es conducido por las tres facultades del alma que tienen que estar alineadas: la percepción sensible, el entendimiento (o la inteligencia) y el deseo[34]. Al respecto, Osvaldo Guariglia en su análisis de la Ética y la virtud en Aristóteles, destaca que estas:

> Comprenden tanto el aspecto puramente afectivo de poder sentir una determinada emoción como el cognitivo de percibir por medio de los sentidos las correspondientes propiedades visuales, auditivas, táctiles, etc. que despiertan una determinada sensación de deseo, de aversión, de odio, etc. Es por ello que toda pasión involucra un elemento cognitivo que está contenido en lo que podemos definir como el *contenido proposicional* por el que nos apasionamos.[35]

En ese sentido, tanto los vicios como las virtudes (al ser *esquemas* del obrar, del actuar) son direccionados por la «voluntad», son *voluntarios*, porque hay para Aristóteles una volición, una direccionalidad de querer obrar bien (virtud) como así también, una otra de querer obrar mal. En este último caso, serían aquellos que se «entregan» a sus apetitos (a la búsqueda de bienes apetitivos) y a la parte irracional del alma. Algo similar visualizaba Platón al efectuar una distinción acerca del *locus* de los apetitos en su teoría tripartita del alma esbozada en el Libro Sexto de *La República*. Estas tres «partes» se hallaban constituidas por un objeto de deseo propio:

> * La *epithymía*, vinculada a los apetitos y deseos sexuales, y en sentido metonímico, a la acumulación de riquezas y objetos simbólicos y/o materiales;
>
> *La *thymoeidés*, vinculada a la ira, al enojo y a la agresividad, y que –utilizada en sentido positivo- puede relacionarse con el coraje y la valentía (*andreía*), o –en sentido negativo- con el orgullo y la pedantería (asimismo, si a la *epithymía* se la conecta –en sentido figurado- con el estómago y el bajo vientre, a la *thymoeidés* se la ubica en el pecho [*thymo*]);
>
> *Y el *lógos*, vinculado a la razón, al conocimiento, al cálculo, a la actividad judicativa. Sus objetos de «deseo» máximo son la verdad y la sabiduría y se lo ubica en la cabeza.

Frente a la dicotomía *lógos*/*epithymía*, lo que en este modelo aparece como novedad es el *thymo* en tanto *locus* de la «energía», de la «fuerza vital» del hombre. Si los apetitos constituyen una fuerza atada a «bajos placeres», y la razón remite a la verdad «del espíritu», a la «sabiduría» y a la vida prudente y pacífica; el *thymo* se vincula con la puesta en acción del carácter, de la personalidad y de la fortaleza humana para tratar con «ambas fuerzas» – con la parte fría y calculadora, con la cual suele identificarse a la *pysché,* y con su parte irracional, sexual y posesiva-. De ahí que, la

[34] "De estas, la percepción no puede (por si sola) dar comienzo a ninguna acción (…) lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son en el deseo la persecución y la huída" Aristóteles, Ob. Cit., p. 269, 1139a (20)
[35] Guariglia, Osvaldo, *La ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*, Eudeba, Buenos Aires, 1997, p. 197.

valentía, el valor y el honor como carácter «cultivados» del hombre, también sobrevengan como formas de la superación anímica. Ya que, para Platón, es responsabilidad del alma *cuidar* del cuerpo y mantenerlo alejado de sus vicios y placeres. En ese sentido, el alma posee un rol subsidiario frente al cuerpo[36].

En consecuencia, para Platón y Aristóteles, sólo la razón (*lógos*), a través de la virtud moral e intelectual puede mitigar o controlar a las afecciones o pasiones que sufrimos, a partir de una superación anímica anclada en una disposición al hábito virtuoso. Se advierte así el rol activo de la inteligencia en su conducción y gobierno de las pasiones. Esto se debe al *lógos* del ser humano, quien, al ser considerado por Aristóteles como un animal político racional (*zoon lógon*), debe intentar aprender a conducir ese *lógos* para ser feliz y ser un buen ciudadano de la *pólis*.

Lo que Platón y Aristóteles intentaron hacer a partir de la lógica y la filosofía para pensar las categorías más trascendentales (*noûs, lógos, sophía*) o las virtudes éticas necesarias para alcanzar la felicidad y conducirse mediante un buen obrar, Agustín de Hipona (354 – 430) también lo hará, pero trasladando el eje de la cuestión hacia el terreno de la religión, puesto que la época que a él le toca vivir estará signada por la problemática del cristianismo y su inserción en Roma como religión oficial. Por eso será considerado, además, como uno de los mayores exponentes de la Patrística Latina[37]. Su pregunta intelectual, también giraba en torno al cómo ser un sujeto social pleno a través del conocimiento de sí y de los propios afectos. En consecuencia, son dos las obras que dejan entrever su concepción de las pasiones: *Las Confesiones,* en donde se vislumbra su análisis acerca de cómo estas afectan al ser humano en tanto individuo, y *La Ciudad de Dios*, en la que se detiene en el análisis de cómo estas afectan a la ciudad, a la *pólis*, o al ser humano en tanto sujeto político y social.

---

[36] No obstante, es necesario aclarar que a lo largo de su obra Platón tendrá diferentes concepciones del vínculo entre el alma y el cuerpo. Desde esta Tesis, adoptamos la idea del alma como sujeto de la acción sobre sus afectos, su cuerpo y sobre el progreso de su (auto)conocimiento. Idea que Foucault trabaja en la *Hermenéutica del Sujeto*, donde reivindica esta concepción del alma presente en el *Alcibíades*, y que, desde su perspectiva, nada tiene que ver con el alma prisionera del cuerpo que debe liberarse (*Fedón)*, ni con el alma alada que habría que encauzar en la buena dirección (*Fedro*), ni tampoco con el alma que posee una arquitectura acorde con una jerarquía de instancias que tenemos que armonizar (*La República*).

[37] La Patrística es el estudio del cristianismo de los primeros siglos y de sus primeros autores conocidos como Padres de la Iglesia. Se caracterizó por ser el período -desde la parte final del Nuevo Testamento, específicamente desde los Hechos de los Apóstoles (año 100 DC) y hasta el Concilio de Calcedonia (451 DC)- en el que se gestó el contenido doctrinal de las creencias religiosas cristianas, así como su defensa apologética contra los ataques de las religiones paganas. La religión cristiana encontró en la filosofía griega los argumentos para justificar su doctrina, pues la religión cristiana era para los padres de la Iglesia la expresión cumplida y definitiva de las verdades que la filosofía griega había logrado encontrar de manera imperfecta y parcial (El *noûs* se había hecho carne en Cristo). A esto se lo denominó Patrística Griega y es la que emerge en Alejandría. Sus representantes más importantes fueron Clemente de Alejandría, Gregorio de Nisa y Orígenes. La Patrística Latina, tiene como máximo representante a Agustín de Hipona, junto con Lactancio y Tertuliano que intentan fusionar las ideas de Platón con las de la Biblia.

Para Agustín, las pasiones estarán vinculadas al alma, a la «carne» (él habla en términos de *carne* y no de *cuerpo*), y a la *«mentem»* -ya que utiliza esa noción en lugar del concepto de *«lógos»*-; así como también a la «virtud», a la «memoria» y a la «voluntad de querer» (el libre arbitrio). Pero, asimismo, también tendrán que ver con otros dos conceptos nuevos que aparecen, la «tentación» y el «pecado». Por otra parte, volvemos a encontrar una relación similar entre los conceptos de *pasión* y *afección*, pero atravesados por la mediación del pensamiento de Cicerón. En su formación como filósofo, jurista y político, Cicerón retoma a Aristóteles para desarrollar parte del contenido de sus obras, y a su noción de afección/pasión (*pathos)* le agrega el concepto de «perturbación». En consecuencia, las *afecciones* serán consideradas como situaciones o eventos que «mueven» o que «conducen» al alma a obrar; y las *pasiones* como perturbaciones, padecimientos o sufrimientos más intensos. Retomando los aportes de Cicerón, para Agustín las *afecciones* serán aquellas que «padece» la carne (el cuerpo) y «almacena» y «siente» el alma en su memoria, y las *perturbaciones* serán aquellas afecciones más comunes y de las que se pueden derivar las principales pasiones. Al respecto, él destaca cuatro perturbaciones (*perturbationes animi o passionum*) comunes: el deseo, el miedo, la tristeza y la alegría.

Asimismo, las pasiones son para Agustín propiamente humanas, aquello que nos diferencia de Dios y que hemos obtenido a través del pecado original. Por eso también cita una parte del *Génesis* en la que se afirma que luego de que Adán comió del fruto prohibido, Dios los expulsa del Edén y crea «espinas» y abrojos en el paraíso, siendo las espinas una metáfora de las pasiones[38]. Al desobedecer a Dios, el ser humano rompe con la unidad, con la armonía entre el alma y el cuerpo, sale de la *mónada* –la mente sin sexo, sin distinción, sin jerarquía- y entra en la *díada*, en el conocimiento del bien y del mal, al reconocerse en su incompletitud, su irracionalidad, y en su voluntad de actuar, el *libre arbitrio*. Dicha voluntad remite a su libertad deficiente de actuar y hace hincapié en la facultad del querer, del desear; deseo que implica a un otro, un objeto de amor, y según cual sea el objeto amado, se vivirá en la ciudad de Dios o en la ciudad del diablo. Aquí es cuando comienza a desplegarse una ética agustiniana y una cierta concepción de «estado» en tanto institución que pueda regular y administrar las tensiones producidas por la disgregación del cuerpo social producto de las insociables relaciones humanas. Deseo, por otra parte, que se ve sujeto a los vaivenes de la tentación (*tentatio*) que hará fluctuar el comportamiento humano según los objetos a través de los cuales «se deje afectar». En consecuencia, tal como sostiene Silvana Filippi, para Agustín, "la vida es riesgo y tensión permanente, despliegue de las propias

[38] "Tú que formas el germen transmisor de nuestra vida mortal y con mano suave puedes templar la dureza de las espinas, que quisiste estuviesen excluidas de tu paraíso". En: Agustín de Hipona, *Obras Completas II, Las Confesiones*, BAC, Madrid, 1974, p. 127.

posibilidades en la experiencia de la constante puesta a prueba. La *tentatio* es multiforme y compromete todas las dimensiones de nuestro propio ser"[39]. De ahí que la *tentatio* no sea una circunstancia que puede eludirse fácilmente, ya que puede suponer la caída en la dispersión de la multiplicidad y la pérdida del auténtico sí-mismo o el encuentro con el sí-mismo a través del reencuentro con Dios a partir del *noûs*.

Por consiguiente, Agustín va a remitir a tres tipos de tentaciones: la *concupiscentia carnis*, que remite al deleite propio de los sentidos (vista, olfato, gusto, tacto y oído), la *concupiscentia oculorum*, que hace referencia a la curiosidad y al apetito de saber más; y la *ambitione saeculi*, que hace hincapié en la soberbia y el orgullo. De entre estos tres tipos de tentaciones, interesa recuperar la del «apetito de conocer y saber», porque Agustín, adiciona algo que no se hallaba ni el modelo platónico ni el aristotélico: la posibilidad de que en la razón (identificada en el pensamiento aristotélico con el *lógos*, el conocimiento, la sabiduría, la virtud y el acceso a la verdad) pueda existir un componente «apetitivo», y por ende, irracional[40]. En consecuencia, el Hiponense devela que en el *lógos* también se encuentran pasiones y vicios propios (la *curiositas*). De ahí que el *lógos*, la *mentem* o *mens* genere sus propios afectos y afecciones. Esto arrojaría un cambio al modelo tripartito convencional y piramidal: si de las tres partes del alma, una era completamente irracional (los apetitos), la otra era ambivalente (lo instintivo/pasional) y la última era superior y racional; lo que encontramos a partir de esta idea de Agustín, es que lo apetitivo, es decir, el deseo voraz de acumular, de detentar, de poseer, también se halla en la razón, en el *lógos*. De esta forma, el ser humano aparece como una figura sumamente vulnerable y vulnerada, incapaz de hallar por sí mismo salida alguna a esos instintos voraces que «ponen en movimiento» a su alma. No hay *paideía*, no hay jinete que pueda ejercer el sano autocontrol. Por eso, en este tipo de razonamiento, Dios aparece como la figura necesaria de la salvación. Es el único ser, en tanto no «humano» –porque no se encuentra conducido por pasión o por afección alguna- que posee la facultad de salvar[41]. Por eso el ser humano sólo se puede salvar, si encuentra el camino de Dios. Un Dios que se halla en la memoria, pero en la cima de esta «memoria» que Agustín piensa como edificio, como estructura: primero las imágenes de las cosas corpóreas; después, las afecciones a ellas

[39] Filippi, S.; "Cristianismo y Neoplatonismo en San Agustín: la crítica heideggeriana". En: Revista *Enfoques* XXII, N° 1 (Otoño 2010), pp. 15-29, p. 20.

[40] Quien ya había identificado algo similar es Galeno, quien sospechaba de la naturaleza concupiscible del alma racional.

[41] "Vos no sois alguna imagen corpórea, ni pasión o afección alguna de las que suele en sí experimentar el alma, como sucede cuando nos alegramos, nos entristecemos, deseamos, tememos, nos acordamos, nos olvidamos, y todas las otras afecciones semejantes, así tampoco sois lo que es nuestra alma, sino una sustancia muy distinta y superior a ella, como que sois el Señor y Dios de mi alma, fuera de que todas estas cosas que he dicho, son varias y mudables, y Vos permanecéis sobre todo lo creado eternamente invariable (…) Por eso invoqué vuestra mano poderosa para que sanase las dolencias de mi alma". En: Agustín de Hipona, *Ob. Cit.,* p. 423.

encadenadas; luego, el lugar propio del alma dentro de sí misma (*memoria sui*); y, por último, la morada de Dios, la *memoria Dei*. En consecuencia, señala Juan Carlos Alby, puede afirmarse que, según Agustín, "la memoria propiamente entendida no es una mera facultad retentiva, sino una facultad del alma de «hacer presente»"[42], lo que puede significar un vivir «bien» o un vivir en el «calvario», de acuerdo con el tipo de imágenes, de afecciones y de ideas que la memoria haga presente en el alma. Es por eso, además, que bajo este modelo, el jinete del alma no sería el *lógos*, sino el *noûs*, el espíritu comandado por Dios[43].

En este primer período, entonces, encontramos una identidad común entre las afecciones y las pasiones en tanto *disposiciones* que promueven cambios en la materialidad corporal y en la sustancia intelectiva (alma). Siendo para algunos –para Aristóteles y para Platón- susceptible de «dominarse» a través de la razón virtuosa, y para otros –Agustín de Hipona y Tomás de Aquino- susceptible de «mudarse» al cambiar las afecciones mundanas por las afecciones divinas –lo que sería dejarse afectar por Dios-. En consecuencia y llegados a este punto, lo que sabemos es que las afecciones «afectan» al sujeto, a sus prácticas, a su estilo de vida, pero aún no se encuentra desarrollado el *cómo* de este proceso de manera analítica. Esto significa que el vínculo de los afectos con la formación de la conciencia, con la construcción de las operaciones prácticas y mentales del sujeto, y con los síntomas y manifestaciones de su inconsciente todavía no se ha pensado ni presentado como tal. No obstante, estos antecedentes constituyen el comienzo incipiente de esa discreción analítica y netamente moderna, cuando el concepto de *alma* sea asimilado por el de *razón*, y sean otros los términos para acercarse a ella. Justamente, es ahí cuando se advierte el desplazamiento del concepto de *afectividad* (vinculado a las nociones de afecto y afección) por el de *sensibilidad*, y las nociones de (sustancia, modos, potencia, pasión) por las de (sensación, impresión, cognición, categoría y percepción).

---

42 Alby, J. C.; "San Agustín, el Neoplatonismo, Heidegger y el olvido de Plotino", en *Philosophia* N°69, Revista de la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, 2009, pp. 11-34, p. 25 Asimismo el autor sostiene que Agustín, basándose en la noción plotiana de la memoria, modifica el concepto platónico de reminiscencia.

43 El hombre, a través de la *memoria Dei,* y del camino de la introspección puede volver a la unidad, al estado de sociabilidad plena, logrando "retrotraerse, reconocerse y remitirse introspectivamente a la primera creación de Dios", aquella que remite a la armonía del alma y del cuerpo. Para eso, debe afrontar una lucha contra el olvido, el olvido de sí, de su antigua vida, *éthos* y costumbres. Esta es la teoría de la iluminación, el hombre que se conoce a sí mismo y logra reencontrarse con la *beata vita*, con la *veritas divina,* con el gozo de dios. Para poder llegar a ese estado, el alma debe encontrarse apta, para eso debe recibir ayuda de la gracia divina y debe «purificarse», «sanarse» a través de las virtudes sobrenaturales o teologales de la fe, la esperanza y la caridad. Todas ellas están en conexión con el *noûs,* con el espíritu, por lo tanto, se hayan en una situación superior, sobrenatural respecto del *lógos*.

1.1.2 Spinoza y Descartes: el surgimiento del *discontinuum* entre los afectos y las emociones

Haciendo un gran salto en el espacio-tiempo, en este apartado, nos centraremos en un período particular: el Siglo XVII, el llamado Siglo de Oro Neerlandés de los Países Bajos. En esa época, Holanda se transforma en una de las potencias de Europa tras el florecimiento del comercio, de la ciencia y de las artes. Y es en este momento, donde confluyen, además, dos grandes filósofos abocados a pensar cuestiones concernientes al conocimiento: René Descartes (1596-1650) y Baruch Spinoza (1632-1677).

La preocupación filosófica de Descartes, girará en torno de la constitución de un sistema sólido y permanente de conocimiento. En pos de eso, situará al *ego cogito* en el espacio de la razón y como verdad evidente – al garantizar la certeza del «yo existo» tras un proceso de pensamiento intuitivo y simple- para convertirlo en «fundamento científico». Es decir, en una vía de demostración de la posibilidad de obtener un conocimiento sistemático del mundo, efectuando mediaciones que partan del conocimiento intuitivo racional, de carácter evidente e inmediato – el *cogito* y los principios matemáticos. Realizada esta primer tarea –en sus *Meditaciones Metafísicas* (1641)- Descartes necesita pasar de la certeza del conocimiento de sí, a un segundo momento, relativo a la verdad del conocimiento con referencia al objeto del mismo. Esto sucede al inferir la existencia y *veracitas* de Dios, y luego, por medio de ella, la naturaleza objetiva, el dualismo de las sustancias finitas. Para eso Descartes establecerá la existencia de Dios como garante de todo conocimiento, fundamento que le permitirá avanzar de la *cognitio* a la *scientia* (conocimiento seguro), establecer la objetividad de las ideas subjetivas y construir un cuerpo sistemático de conocimiento; para finalmente, arribar en la Sexta Meditación a la tesis de que el hombre se compone de dos sustancias distintas, la *res cogitans* (sustancia pensante, inextensa; la mente) y *res extensa* (sustancia corpórea, extensa; el cuerpo, la materia). Esta «solución» cartesiana, generará dos problemas. En primer lugar, la cuestión de la objetividad de la representación, ya que Descartes apela a Dios para garantizarla, pero si no es en Dios, ¿en qué descansa la validez objetiva de las ideas? que, además, resultan ser extrañas y «sustancialmente» contrarias a la naturaleza, es decir, a la realidad corpórea y material de las cosas. De ahí se desprende el segundo problema, el dualismo, dado que bajo la separación radical entre la *res cogitans* (el pensamiento) y la extensión (el mundo), el conocimiento tiene que ser producto de la articulación, la unificación de dos sustancias en apariencia heterogéneas y opuestas que confluyen, además, en la propia subjetividad puesto que el ser humano está formado por materia y mente, cuerpo y alma. Entonces, la pregunta por la objetividad de las ideas también será la pregunta por ¿Cómo asignarle «objetividad científica»

al conocimiento racional que es diferente y ajeno a la naturaleza? Esas preguntas guiarán el camino teórico de los filósofos empiristas (Locke, Beckerley, Condillac, Hume) y posteriormente de Kant, pero, asimismo, también guiarán el derrotero teórico de pensadores contemporáneos a la obra de Descartes como Malebranche, Spinoza y Leibniz.

Y aquí situaremos entonces a Spinoza, quien propone otro modelo teórico para arribar a esta misma problemática. De hecho, uno de los objetivos de la *Ética* (1677) será la intención de demostrar la existencia racional de Dios. Esto le generará varios inconvenientes[44], ya que deconstruye la figura del Dios judeo-cristiano (identificado como un Dio-persona, sujeto de una voluntad y de un entendimiento) y supone un Dios sistémico. ¿Qué significa esto? El Dios judeo-cristiano era considerado como *causa trascendente* del mundo -es decir, como algo separado y ajeno a él- al ser presentando como «su creador». En cambio, el *Deus* spinoziano es una substancia *desantropomorfizada*, una *natura naturans* que permanece como *causa* en las cosas mismas que produce. Dios no crea al mundo y se aparta, Dios *es* el mundo. Es causa de si y de la totalidad de las cosas, o sea de la realidad, *estando presente* en ella como única sustancia infinita. Es decir, es puro sistema -y pura historia- de aquellas causas inmanentes que generan y determinan todo lo que existe. Por eso Dios es *natura naturans* –naturaleza naturalizante- y *natura naturara* –naturaleza naturalizada-, lo que significa que Dios es tanto la causa generante del sistema (la realidad que produce), como el sistema generado (la realidad producida)[45]. Por otra parte, otro de los objetivos de este libro será el de intentar demostrar una ética siguiendo un orden o método geométrico. La ética era considerada por Aristóteles como perteneciente a la rama de la «Filosofía Práctica» y como un conjunto de proposiciones probables y retóricas aplicables al conjunto de las problemáticas sociales y políticas, y que, por ser vicisitudes humanas y contingentes, nada tenían que ver –desde su perspectiva- con lo teórico y lo científico. Postular su demostración geométrica implica concebirla en términos lógico-matemáticos en tanto silogismos que parten de una verdad para llegar a otra. Se trata entonces de trasladar a la filosofía práctica o a la ética, "el mé-

[44] El contexto de época inmediato a Spinoza estará signado por las derivas de la Inquisición y de la Contrarreforma católica que continúan generando persecuciones religiosas y políticas que no resultan ser ajenas al campo filosófico. En consecuencia, la *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677), fue un libro que –siguiendo a Axel Cheniavsky- Spinoza no quiso publicar en vida por la confrontación que suponía con el poder secular. En sintonía con esto en "Reflexiones acerca del espíritu de la filosofía de Spinoza" (2016) Jimena Solé sostiene que uno de los objetivos principales de otro de los libros más destacados del filósofo, el *Tratado teológico-político* (1670) fue el de "defender la libertad de filosofar frente a las amenazas de la teología".

[45] Esta idea no sólo es escandalosa para la religión sino para la propia tradición filosófica quienes creían en la existencia de varias sustancias y no de una sola. A través de esta caracterización, Spinoza está rompiendo con el Cristianismo y con el Judaísmo, algo que le vale su excomulgación de la comunidad judía de Ámsterdam, Holanda. Ese gesto rupturista pudo haber sido secundado por Descartes, pero si bien Descartes consigue distanciarse y dudar de los conocimientos escolásticos adquiridos, no logra romper con la idea de Dios en tanto fundamento gnoseológico de su método de introspección y búsqueda de la verdad.

todo axiomático-deductivo, la búsqueda de la consistencia lógica"[46]. Es por eso que la *Ética* consta de axiomas –proposiciones autoevidentes que no necesitan de otras para ser demostradas- y de definiciones, seguidas por proposiciones, corolarios y escolios a través de las cuales se intenta demostrar su carácter lógico. Asimismo, está compuesta de cinco partes: «De Dios» «De la naturaleza y origen del alma», «Del origen y naturaleza de los afectos», «De la servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos» y «De la potencia del entendimiento o de la libertad humana». Esta división es interesante porque inmediatamente se advierte que se trata de un trabajo filosófico, metódico y racional que intenta explorar en detalle y en profundidad el vínculo de la afectividad (los afectos y las afecciones) con el cuerpo y el alma (o, como prefiere denominarlo él, la *mens*), a nivel específico, y con la naturaleza y la condición humana, a nivel general. Es decir, Spinoza le está otorgando un *status epistemológico* a la problemática de los afectos y de las pasiones; construcción que, a su vez, está incluyendo en su ética, lo cual tiene un correlato psicológico y subjetivo, por un lado, y social y político, por el otro. Justamente, los capítulos 4 y 5 serán aquellos en los que él desarrolle el poder de las pasiones y de los afectos sobre la *mens* y la correlativa impotencia de ésta, para luego señalar cuáles podrían ser los caminos para salir de esa servidumbre y mantener un estilo de vida feliz. Por otra parte, la concepción que él mantendrá sobre el cuerpo y la mente, no recaerá sobre un dualismo, sino en un monismo*: la idea de una unidad de la diferencia*.

Asimismo, y a diferencia de Spinoza, la preocupación de Descartes -pese a haber escrito un *Tratado sobre las pasiones del alma* (1649)- no estuvo centrada en pensar a los afectos y a las pasiones como vector de su teoría del conocimiento. Por el contrario, dicho libro respondió más bien a un encargo filosófico a raíz de una serie de intercambios epistolares con Isabel de Bohemia –una aristócrata y filósofa alemana. Su concepción de las pasiones responde así a una idea física y anatómica, no vinculada a cuestiones éticas. Es por eso, que en la tradición moderna se puede rastrear un orden de configuración diferente entre ambos. Descartes estará emparentado con el aspecto científico, anatomista y mecanicista que continuará con su dualismo (claramente observable hoy en las neurociencias), mientras que al pensamiento de Spinoza podemos pensarlo como vinculado a un entramado político y filosófico cuya preocupación central deriva en el orden social y el *éthos* subjetivo. En consecuencia, el desarrollo de este apartado nos permitirá dar cuenta del primer paso para el surgimiento del *discontinuum* –el alejamiento de la problemática de la afectividad de la ética y del conocimiento- y la formación de dos tipos de *continuums* –la de los seguidores de la concepción cartesiana: dualista, generalista y físico-anatomista, circuns-

[46] Tatián, Diego; *Una introducción a Spinoza*, Ed. Quadrata, Buenos Aires, 2009, p. 47.

cripta al término «emoción»; y la de los seguidores de la concepción spinozista: monista, singular y psico-física, circunscripta a los términos «afecto-afección».

Comenzaremos primero por situar la concepción de Descartes. En el libro ya citado, él sostiene que la pasión es "una vivencia afectiva interna"[47], ocupándose de explicarla "no como orador o filósofo moral, sino solamente como físico"[48]. Así, describe en primer lugar y en términos mecanicistas, las diversas operaciones y movimientos que realiza el cuerpo, a partir de los «espíritus animales», definidos como "las partes más vivas y sutiles de la sangre" que "el calor ha rarificado en el corazón"[49] y que "entran continuamente en gran cantidad a las cavidades del cerebro"[50]. Esta idea, Descartes la retoma de Galeno, para quien los «espíritus animales» (*pneuma psykhikon*) eran resultantes del *pneuma* (aliento cósmico) que se introducía en el cuerpo a partir de la respiración y de la sangre -la que, a su vez, estaba en conexión con el hígado, el cerebro y el corazón. Desde el punto de vista de Descartes, estos espíritus van a "parar al cerebro antes que a ningún otro lugar" porque:

> Toda la sangre que sale del corazón por la gran arteria se dirige en línea recta hacia el cerebro, y que, no pudiendo entrar toda en él, debido a que no hay más que unos pasos muy estrechos, entran sólo las partes más agitadas y más sutiles, mientras que el resto va a todos los demás lugares del cuerpo. Ahora bien, estas partes muy sutiles de la sangre componen los espíritus animales, y para ello no necesitan recibir ningún otro cambio en el cerebro, sino que en él quedan separadas de las demás partes de la sangre menos sutiles"[51].

Estos espíritus al entrar en el cerebro se conectan con los nervios, y estos con los músculos, lo cual produce que se muevan determinadas partes del cuerpo. En consecuencia, estos «espíritus» son para Descartes acciones del cerebro (excitaciones nerviosas de la glándula pineal) y del corazón (en un mayor o menor bombardeo)[52], que generan diversos movimientos que el alma sentirá como «pasiones», al no ser causa activa de las mismas, motivo por el cual «las padece». De esta manera, las percepciones y las emociones pasionales, constituyen «pasiones del alma» -porque el alma es paciente de una acción gestada por el cuerpo-; y sus voliciones e imaginaciones, constituyen «acciones» -debido a que es causa activa de estas. Por eso, y al igual que Agustín de Hipona, para Descartes, las pasiones también son turbaciones del cuerpo que agitan al alma, turbaciones que surgen como emociones. Y aquí aparece por primera vez el concepto de «emoción», ya que Descartes utiliza la noción en francés de *émotion* por la idea de movimiento a

[47] Descartes, R.; *Las pasiones del alma*, Trad. José Antonio Martínez, Tecnos, Madrid, 1997, p. 39.
[48] Ibíd., p. 39.
[49] Ibíd., p. 17.
[50] Ibíd., p. 17.
[51] Ibíd., p. 17.
[52] Y agrega Descartes: "Se sabe, asimismo, que todos estos movimientos de los músculos, lo mismo que todos los sentidos, dependen de los nervios, que son como unas cuerdecitas o como unos tubitos que salen, todos, del cerebro, y contienen, como éste, cierto aire o viento muy sutil que se llama los espíritus animales". Ibíd., p. 15.

la que remite el término del cual deriva etimológicamente (*e-movere*). Este movimiento «emocional» se refiere a todos los cambios que ocurren en el alma a causa del cuerpo, que la "conmueven y alteran fuertemente"[53] debido a que son "causados, sostenidos y fortificados por algún movimiento de los espíritus (animales)"[54] a fin de "distinguirlos de nuestras voluntades"[55].

Por otra parte, para Descartes, el alma se encuentra unida a "todos los órganos del cuerpo", motivo por el cual "no se puede decir que esté en alguna de sus partes con exclusión de las demás, porque es uno y en cierto modo indivisible" y es "de una naturaleza que no tiene relación alguna con la extensión ni con las dimensiones o con las propiedades de la materia de que el cuerpo se compone"[56] siendo el lugar donde ejerce sus funciones una glándula muy pequeña ubicada en el centro del cerebro. Descartes llamará a esta glándula «pineal» y será el sitio donde las imágenes e impresiones que recibimos por partida doble de los órganos de los sentidos (ya que tenemos dos ojos, dos oídos, afirmará Descartes) o del cuerpo, se junten allí antes de llegar al alma, quien los "irradia a todo el resto del cuerpo por medio de los espíritus animales que viajan a través de los nervios y de la sangre"[57].

A su vez, Descartes reconoce seis pasiones primitivas: la admiración, el amor, el odio, el deseo, la tristeza y el gozo (o alegría), de las que se deducen todas las demás, estableciendo para ello un orden y una concatenación geométrica, que no logra cerrar del todo: "Cuando el primer encuentro con algún objeto nos sorprende, porque lo creemos nuevo, o muy diferente de lo que conocíamos antes, o bien de como suponíamos que debía ser, lo admiramos y nos asombramos ante él"[58] por eso, la admiración es la primera de todas las pasiones. De ahí que esta pueda generar «aprecio» o «menosprecio» … si ese aprecio o menosprecio está dirigido a nosotros mismos surge el «orgullo» o la «magnanimidad», o la «humildad» o la «bajeza»; pero si ese aprecio o menosprecio está dirigido a otros, surge la «veneración» o el «desdén». Asimismo, todas las pasiones nos pueden generar «amor» u «odio». El «deseo», por su parte, tiene que ver con el tiempo, con anhelar un bien que no se tiene o con querer conservar algo que se tiene, o huir de algo que no se quiere. De su suerte dependerá el sentir «gozo» o «tristeza», y si eso que deseamos le pertenece a otro, nos generará «envidia». Y así prosigue intentado explicar el «remordimiento», la «gloria», la «vergüenza», la «ira», la «indignación», la «estima» y la «gratitud».

Con Descartes, entonces, advertimos una cierta continuidad respecto de algunas ideas sosteni-

[53] Ibíd., p. 100.
[54] Pp.23. Art. 27 "*Definición de las pasiones del alma"*
[55] Pp. 24. Art. 30 *"El alma está unida a todas las partes del cuerpo conjuntamente".*
[56] Pp. 24
[57] Pp. 24
[58] Pp. 35

das por «los antiguos» –pese a que él intenta distanciarse de ellos-; y al mismo tiempo, el surgimiento de una línea de pensamiento asociada al concepto de emoción en su vínculo con las «redes neuronales», el funcionamiento del cerebro y su conexión con los movimientos pasionales del cuerpo. En lo que resta, situaremos la concepción de Spinoza, que es mucho más detallada y prolija en cuanto a las distinciones que desde esta tesis estamos intentado efectuar.

Tal es así, que en el «Prefacio» de «Del origen y naturaleza de los afectos» Spinoza, sostendrá:

> La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza y que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que solo es determinado por sí mismo. Atribuyen además la causa de la impotencia e inconstancia humana, no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, detestan.[59]

Estas palabras de Spinoza suponen varias cuestiones. Como vimos, para Agustín las pasiones eran algo propiamente humano que el ser había adquirido tras su ruptura y distanciamiento del legado divino a partir del pecado original. Para Aristóteles, las pasiones eran parte del *pathos*, algo que compartíamos con el reino animal, con la diferencia del *lógos*, aquel que permitiría entenderlas y direccionarlas hacía la virtud. Esta posición de «escala» también era compartida por Tomás de Aquino, para quien las pasiones eran comunes al ser humano y las encargadas de conectar al cuerpo con el alma[60]. A eso hace referencia Spinoza ante la expresión "conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio" y a las pasiones como causa de una «impotencia», de una «imperfección» humana. No lo entienden como parte necesaria del sistema de la naturaleza, sino como una falla de la humanidad respecto de ella y como una imposibilidad para reconciliarse con lo divino. De ahí la negación –o falta de visión- de estas posturas de entenderlo bajo «las mismas leyes» o «el mismo orden» del que se sigue la naturaleza. Pero, «el ser humano es así», los afectos son parte de su naturaleza humana, parte del sistema general de la naturaleza, por lo tanto, podemos «decodificar» su lógica, su mecanismo de

[59] Spinoza, Baruch. *Ética*, Ed. Agebe, Bs. As, 2012, p. 113.

[60] Podemos agregar algunas ideas más sostenidas al respecto por Tomás de Aquino. Para él, no hay afectos en Dios, porque no hay pasión procedente de la afección intelectual, sino de la sensitiva y como Dios no tiene cuerpo, por ende, no tiene conocimiento sensitivo, y en consecuencia, no hay en él ningún tipo de pasión afectiva, ni mucho menos de «apetito sensitivo». Es por eso que Dios es un ser *perfecto* y en *acto* (no en potencia, como sí sería el ser humano), y al no tener cuerpo, ni pasiones ni afecciones, prescinde de aquellas virtudes necesarias para poder mitigar los efectos de éstas. Por consiguiente, para Tomás, las virtudes del hombre son sensitivas, están conectadas con las pasiones y no derivan de Dios. Se alojan en el cuerpo (en la parte sensitiva del alma), que es material, y no en su parte intelectual, que es sustancial.

funcionamiento propio[61]. Esta es la postura novedosa que introduce Spinoza en los albores de la Modernidad.

Asimismo, en Spinoza hallamos otras tres rupturas importantes. En primer lugar, él formulará una distinción teórica entre los conceptos de «afecto» y «pasión», al tiempo que no vinculará a la problemática con la noción de «alma», sino que comenzará a remitirse en términos de *«mens*», de mente –algo similar a lo que había hecho Agustín bajo la noción de *mentem*. Por otra parte, postula otra salida respecto de los viejos pluralismos ontológicos (Aristóteles, Descartes), al afirmar que hay una sola sustancia, que es Dios o la totalidad de las cosas[62]. Sustancia que se expresa en infinitos atributos (la esencia de la sustancia) y de infinitos modos (las afecciones, los accidentes de la sustancia). La *mens* y el cuerpo, bajo su concepción, son dos modos finitos de dos atributos infinitos: el entendimiento y la extensión, respectivamente. En consecuencia, Spinoza resuelve así el segundo problema de Descartes, la cuestión del dualismo. Mente y cuerpo ya no serán sustancias opuestas, sino dos *modos finitos* de una única *sustancia infinita* (Dios), que expresa dos de sus atributos: «la mente», modo (finito) del atributo (infinito) «entendimiento», y «el cuerpo», modo (finito) del atributo (infinito) «extensión». El ser humano es tan finito y limitado en su concepción, que sólo consigue distinguir esos dos atributos de los infinitos que Dios o la totalidad tiene en tanto causa inmanente del mundo. De esta manera, la perspectiva de Spinoza resulta ser monista y entre la mente y el cuerpo no se desarrollará una oposición sino un cierto paralelismo. No habrá relación causal entre ambos, el alma (la mente) no podrá ser afectada por el cuerpo (como sí suponía Tomás de Aquino). El cuerpo afecta a otros cuerpos, y una idea, afecta a otras ideas. De ahí que la conexión entre el cuerpo y la mente (*mens*) se lleve a cabo a través de las ideas que la mente imagine o conozca acerca de las afecciones que afectan al cuerpo. ¿Qué quiere decir esto? Él concebirá a la *mens* como «una cosa pensante» siendo el «pensamiento» –o, mejor dicho, el «entendimiento»- uno de los tantos «modos del pensar» como son el amor, la voluntad y el deseo. Estos modos del pensar, "el amor, el deseo, o "cualquier otro de los que son denominados *afectos del ánimo*, no se dan si no se da en el mismo individuo la *idea* de la cosa amada, deseada, etc"[63]. En consecuencia, la *mens*, a través de estos modos del pensar, tendrá *ideas*

[61] A lo que agrega: "Siendo así los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etc, considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitamos". En Spinoza, Obr. Cit., p. 114

[62] Spinoza entiende por sustancia aquello que "es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse no precisa del concepto de otra cosa". De ahí que Dios sea la única sustancia. En esto marca un distanciamiento con el sistema teórico de Descartes que – a los ojos de Spinoza- presentaba un problema: si una sustancia es algo que es en sí y se concibe por si… ¿cómo puede haber sustancias que deriven de otras? Porque en el hecho de postular a Dios como sustancia, y al pensamiento y a la extensión, también como sustancias, tendríamos un claro inconveniente.

[63] Ibíd., p. 57

sobre las afecciones que afectan al cuerpo. A su vez, la idea es para él "un concepto de la *mens*, que la *mens* forma por ser una cosa pensante" y dice "concepto más que percepción", porque "la palabra percepción parece indicar que la *mens* padece por obra del objeto; en cambio, concepto parece expresar una acción de la *mens*"[64]. Por eso, para Spinoza, la *mens* puede conocer, imaginar o tener percepciones sobre las cosas que le pasan al cuerpo, y según la naturaleza de esa conexión, tendrá afectos o pasiones. Es decir, la *mens* se puede formar una idea adecuada de aquella afección que afecta al cuerpo si conoce sus causas; pero si no logra conocer esas causas, tendrá un conocimiento inadecuado, lo que implica un padecer. De esta manera, el cuerpo se convierte en objeto de las ideas de la *mens*, y entre ambos no se produce una relación de de-codificación, sino una *co-existencia*. Paralelismo, co-existencia que se debe pensar a través del lazo lógico que une a la idea con su objeto. Todo lo que le sucede al cuerpo, bajo su lenguaje, le sucede a la *mens*, bajo el suyo. Son dos aproximaciones distintas para pensar lo mismo, dos atributos que responden a materialidades diferentes, tratándose así de un aspecto psíquico y de un aspecto físico. Por consiguiente, la idea será de naturaleza mental, mientras que la afección será de naturaleza material, una huella o imagen corpórea. Spinoza discute así con la teoría cartesiana según la cual habría una interacción entre sustancias, una interacción entre el alma y el cuerpo que se comunicarían a través de la glándula pineal que, como vimos, ubicada en la base del cerebro, sería la encargada de transmitir los mensajes de una sustancia a la otra. Spinoza, tiene otra concepción del cuerpo y de su relación, ya no con el alma, sino con la mente *(mens*). Para él, el cuerpo del ser humano es un cuerpo bastante complejo compuesto de un gran número de «cuerpos simples», compuestos a su vez de otros «simplísimos». Algunos son fluidos, otros blandos, otros duros. Puede, por lo tanto, ser afectado por un gran número cosas de un gran número de maneras, y afectar un gran número de cosas de un gran número de maneras. Esto le sirve para trazar una jerarquía de los seres que reposan, justamente, en la complejidad de los cuerpos. Así, "el hombre es apto para ser afectado por un número mayor de maneras que un animal, el animal es susceptible de mayores afecciones que un vegetal, y éste puede ser más afectado que una piedra"[65]. Por su parte, la mente es para él, la idea (compleja) de ese cuerpo, que, a su vez, está compuesta de ideas más simples. Por eso, la *mens* es una gran máquina de crear ideas.

Y aquí aparece el tercer rasgo distintivo que hace que optemos por Spinoza y no por Descartes: que su teoría del conocimiento y los tres géneros bajo los cuales la piense –imaginación, entendimiento, intuición- va a estar mediada por su teoría de la afectividad. La afectividad va a ser la instancia de *mediación* de la mente y del cuerpo, aquella que permita unirlos, ya que la mente

[64] Ibíd., p. 56. Al respecto, amerita recordar la aclaración efectuada en la «problemática introductoria» (p. 25) acerca de la traducción del término utilizado por Spinoza (*mens)* como «alma» para la versión en español.
[65] Cherniavsky, A., *Spinoza para principiantes*, Era naciente, Bs As, 2007, p. 32

puede tener un concepto, una percepción o una imagen de aquello que padece o afecta al cuerpo. En consecuencia, los afectos pueden pensarse como un compuesto de materialidad psíquica y materialidad física, es decir, como dos modos distintos de expresión, de un mismo tipo de afección. De ahí que para Spinoza sea crucial pensar esto junto con una ética, un *éthos*, una forma de poder conocer las causas de esos afectos para aprender a vivir y a convivir con ellos en lugar de padecerlos y sufrirlos. Porque en su padecimiento, la mente no puede ser feliz y el cuerpo tampoco.

Pero, ¿qué son concretamente los afectos para Spinoza y por qué los distingue de las pasiones? En una primera aproximación, podría decirse que para él tanto los afectos como las pasiones comparten una característica común: ambos son «ideas confusas». Sin embargo, los afectos podrían entenderse como «causa adecuada» del obrar, es decir, como una acción, y las pasiones como «causa inadecuada», es decir como «algo» que ocurre en nosotros de lo cual somos causa parcial (porque no lo producimos, no lo generamos del todo, como sí sería el caso de la acción). De ahí que Spinoza suponga también que nuestra alma «obra ciertas cosas» (cuando tiene ideas adecuadas) y «padezca otras tantas» (cuando tenga ideas inadecuadas). En el primer caso, seremos activos, porque somos la única causa de variación de nuestra potencia; en el segundo, seremos pasivos, porque la variación de nuestra potencia se explica por alguna otra cosa ajena a nosotros. Bajo esta perspectiva, el término «pasión» no se vincula al deseo, a lo apetitivo o al vicio, sino a un *efecto,* a un correlato a partir de algo que nos viene de afuera, producto de nuestro encuentro accidental y contingente con el mundo. Por eso, como aclara Cherniavsky, "la pasión se padece: se soporta pasivamente"[66]. En consecuencia, podríamos hablar de afectos activos y de afectos pasivos, siendo pensados estos últimos, también, como «pasiones».

Como dijimos, para Spinoza, la *mens* está constituida tanto de ideas adecuadas como inadecuadas. Tener conciencia de algunas de esas ideas, supone un «esfuerzo», un esfuerzo de conciencia impulsado por la *conatus*, el esfuerzo de perseverar en el ser, o, lo que sería análogo, la perseverancia y la potencia vital a la que tienden todas la cosas[67]. Ser causa adecuada de sus ideas y de sus apetitos es algo que impulsa a la *mens* a tener un aumento de su potencia. El apetito es la fuerza esencial o la potencia que se considera indistintamente como procedente del cuerpo o de la mente. Vemos en ese sentido, como la idea de lo «apetitivo» de alguna manera persiste, inclu-

[66] Cherniavsky, Axel; *Spinoza para principiantes*, Era naciente, Buenos Aires, 2007, p. 55

[67] En palabras de Spinoza: "cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser". *Ibíd.,* p. 121. La traducción al español de *conatus* suele hacerse en términos de "esfuerzo", pero también puede traducirse como tendencia, impulso o fuerza vital. El mismo Spinoza afirma que el *conatus* también es "la esencia actual" del individuo, aquello que organiza y conserva su existencia. Bajo esta visión, el individuo (siguiendo la serie causal modal) se desdobla bajo su *forma individual* (su aspecto, ser y presencia singular) y su *esencia actual,* que sería su propio *conatus*. Por eso, cuando el organismo muere, su *conatus* también se extingue.

so como «escollo» a superar por el alma (la mente) en su camino hacia la sabiduría y hacia una mayor conciencia o entendimiento de sí. Puesto que, en su definición del apetito, Spinoza señala que cuando ese esfuerzo –*conatus*- se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma (como causa inadecuada) y al cuerpo (como afección), se llama apetito, siendo el apetito "la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación"[68]. Al ser el hombre un ser finito, este existe y obra con miras hacia la consecución de algún tipo de fin útil. Por eso, Spinoza entiende al apetito como "el fin a causa del cual hacemos algo"[69]. En su «ansía» de conservarse o de llegar a algo, la apetencia de ese fin actúa en el hombre como «causa primera» de su logro. Por el contrario, Dios es un ser in-finito porque obra sin considerar ningún fin. Asimismo, algo interesante que menciona Spinoza es el carácter consciente e inconsciente con el que se maneja el hombre respecto de esos apetitos al afirmar que los "hombres son *conscientes* de sus acciones y apetitos, pero *inconscientes* de las causas que los determinan a apetecer algo"[70]. Es decir, la potencia que los conduce a apetecer o desear X cosa, permanece desconocida para el hombre; el hombre sabe que apetece eso X y hasta quizás pueda llegar a saber para qué (su finalidad) pero no el por qué. No obstante, Spinoza efectúa una pequeña distinción entre el apetito y el deseo. El apetito sería una afección o la idea de una afección, mientras que el deseo es la «conciencia» que posee el hombre de ese apetito. Sin embargo, pese a no tener claridad sobre esto, afirmará que su intención fue llegar a una definición bajo la cual pudiera englobar toda fuerza, toda potencia, o –utilizando sus palabras- «todos los esfuerzos de la naturaleza humana» designados bajo el nombre de «apetito», «voluntad», «deseo», «impulso» que tienden a impulsar al ser humano a vivir, a actuar. Y esa potencia resulta ser afectiva. En su libro *En medio de Spinoza*, Deleuze sostiene lo siguiente:

> Spinoza llamará «afecto» a lo que efectúa la potencia. El concepto de potencia en Spinoza estará en correlación con el concepto de afecto. El afecto se define exactamente así: "lo que en un momento dado llena mi potencia, efectúa mi potencia". Ustedes ven, entonces, que decir que mi potencia es efectuada es decir que es efectuada por afectos. (…) Mi potencia es una capacidad que no existe nunca independientemente de los afectos que la efectúan.[71]

Esto nos conduce directamente a seguir profundizando en la noción que Spinoza tiene de afecto. Al comienzo de este capítulo, se hizo mención a la etimología de la palabra y al triple vínculo entre los afectos (*affectum),* la afección *(affectio)* y las afecciones *(affectionem*). Esas acepciones en latín son utilizadas tanto por Agustín y por Tomás para hacer referencia a los afectos y a la fluc-

[68] Ibíd., Del origen y naturaleza de los afectos - Proposición IX, p. 123.
[69] Ibíd., p. 185
[70] Ibíd., p. 182
[71] Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*. Argentina: Cactus, 2011, p. 94

tuación del ánimo en cuanto a la inclinación de los «apetitos» y las «sensaciones» del alma (odio, ira, deseo)[72], como por el propio Spinoza en su «genealogía de la afectividad»[73]. Vemos como aquí hay una continuidad semántica, que no advertimos en Descartes, quien prefiere hablar en términos de pasiones –para referirse al actuar paciente del alma respecto del cuerpo (recordemos su posicionamiento dualista)- y de emociones.

Para Spinoza, el afecto es una idea adecuada del alma – una idea que se torna clara y distinta- respecto de una afección corporal –que inicialmente produce una idea confusa- y que, por lo tanto, conduce a la acción, al generar una fuerza de existir mayor o menor de acuerdo a su naturaleza. La pasión, por el contrario, es una idea inadecuada –oscura y confusa- que el alma *padece* porque desconoce sus causas. Por eso, esta se trata de un *pathos* más que de un *affectio*.

> Un afecto es una idea, por la cual el alma afirma una fuerza de existir mayor o menor que antes[74]
>
> Un afecto que es una pasión, deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta (…) Así pues un afecto esta tanto más bajo nuestra potestad, y el alma padece tanto menos por su causa, cuanto más conocido nos es.[75]
>
> No hay afección alguna del cuerpo de la que no podamos formar un concepto claro y distinto (…) De ahí se sigue que no hay ningún afecto del que no podamos formar un concepto claro y distinto. Pues un afecto es la idea de una afección del cuerpo (por la definición general de los afectos), y por ello, debe implicar un concepto claro y distinto.[76]

La finitud del ser humano, nos dice Spinoza, radica en el hecho de que su potencia se encuentra esencialmente afectada. ¿Qué supone esto? El ser humano es un «ser afectado», un ser expuesto y abierto al mundo de las causas exteriores porque su naturaleza es de carácter social y vincular. Esto es un hallazgo de Spinoza, porque si hasta ahora el «hombre» –en tanto entidad universal de la especie- había sido definido como un «animal racional», para Spinoza ese animal racional resulta ser, además, una afección de Dios o, de lo que es lo mismo, de la Naturaleza. En conse-

---

[72] En Tomás: "*Unde supra naturalem facultatem rationis imponitur homini divinitus lumen gratiae, per quod interius perficitur ad virtutem et quantum ad cognitionem, dum elevatur mens hominis per lumen huiusmodi ad cognoscendum ea quae rationem excedunt, et quantum ad actionem et* ***affectionem,*** *dum per lumen huiusmodi* ***affectus*** *hominis supra creata omnia elevatur ad Deum diligendum, et sperandum in ipso, et ad agendum ea quae talis amor requirit" "Dictum est autem superius quod ultima hominis felicitas, quantum ad intellectum quidem, consistit in plena Dei visione, quantum ad* ***affectum*** *vero in hoc quod voluntas hominis in prima bonitate sit immobiliter fermata*". En *Theologiae Compendium Theologiae*, p. 44
http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/12251274, Thomas Aquinas, Compendium Theologiae, LT.pdf,

[73] "*Per* ***affectum*** *intelligo corporis* ***affectionem,*** *quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, iuvatur vel coercetur, et simul harum* ***affectionum*** *ideas*".
Definición III de los afectos de Spinoza en latín. http://users.telenet.be/rwmeijer/spinoza/works.htm

[74] Spinoza, Baruch. *Ética*, Ed. Agebe, Bs. As, 2012, Proposición XIV, p. 195

[75] Ibíd., p. 257

[76] Ibíd., p. 258

cuencia, se encuentra afectado y limitado por su encuentro con el mundo. Al respecto, Deleuze sostiene que el cambio que Spinoza introduce remite a que "el hombre deja de ser definido por una esencia cualitativa –la de hombre animal racional- por una *potencia cuantificable*"[77]. Esa potencia que Nietzsche denominará «voluntad de poder», en Spinoza se trata de la potencia afectiva que venimos desarrollando. Siguiendo a Deleuze, la potencia, no es lo que quiero, es lo que tengo y en virtud de lo cual puedo obtener aquello que quiero o que deseo, o sea el fin. ¿Qué puede el hombre en virtud de su potencia? ¿Qué puede alcanzar? ¿Qué puede pensar? ¿Qué puede hacer? ¿Qué puede sentir? Preguntas que se «llenan» con el devenir, puesto que no está en la *esencia* del hombre ser racional, ser libre, ser inteligente…no, la esencia del hombre es de carácter irracional, y, por lo tanto, afectiva. Esto significa un desvío en la concepción clásica del vínculo entre la racionalidad y el hombre, porque ésta intenta reunir al hombre con su esencia –su animalidad racional- pero esa esencia es una potencialidad que no está necesariamente realizada; sino que se construye.

Con esto, según Deleuze, Spinoza "forma parte de los filósofos que más profundamente afirmaron: ustedes no nacen ni racionales, ni libres, ni inteligentes. Si se vuelven racionales, si se vuelven libres es cuestión de un devenir"[78]. Porque el ser humano nace completamente a merced de los encuentros y de lo que pueda y aprenda a hacer con ellos[79]. Tal es así, que la inteligencia y el uso de la razón como instrumento de discernimiento y buena guía del alma (y/o de la mente), es algo que el ser humano solo puede desarrollar si se anima a conocer sus impotencias y sus potencias afectivas; es decir, sólo en la medida en la que pueda desarrollar una razón afectiva para autoconocerse. Es por eso que no sorprende que todo el desarrollo de su genealogía afectiva se encuentre vinculada al pensamiento y escrito en la *Ética*, porque el adecuado desenvolvimiento y actuar del hombre en tanto ser humano y social depende del correcto aprendizaje de un *éthos*. Es decir, de una actitud que implica un autoconocimiento de la mente y de sus afectos, método a través del cual la razón –en tanto inteligencia- se convierta en guía para poder lograrlo.

> Es necesario conocer tanto la potencia como la impotencia de nuestra naturaleza para poder determinar lo que la razón puede y lo que no puede por lo que toca al dominio de los afectos.[80]

[77] Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*. Argentina: Cactus, 2011, p. 77
[78] Ibíd., p. 248
[79] Algo de esto también había vislumbrado Hobbes en su opinión acerca de la naturaleza del hombre. La premisa: "el hombre es lobo del hombre" esconde una interpretación y una hipótesis afectiva acerca del comportamiento humano. De la misma manera, en su descripción del Leviatán éste sólo podía gobernar al pueblo a través del miedo. El miedo como régimen afectivo de regulación de conductas morales y sociales.
[80] Spinoza, Baruch. *Ética*, Ed. Agebe, Bs. As, 2012, p. 196.

> El conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que el afecto de la alegría o el de la tristeza, en cuanto que somos conscientes de él.[81]

Esta situación descripta por Spinoza, nos sitúa ante varias problemáticas. En tanto que el hombre es un ser afectado, éste se encuentra afectado por una afección (*affectio*) que puede ser concebida como el efecto instantáneo de una percepción, imagen o idea de cosa sobre mí. Así, la afección sería «algo» que «me pasa», que «me toca» y, en consecuencia, está envolverá, implicará un afecto que aumentará o disminuirá mi potencia de obrar.[82] Ahora bien, en su naturaleza, en su constitución, ese afecto puede variar y dar origen a múltiples formas del obrar. En el apartado anterior, se mencionó el hecho de que Agustín había pensado en cuatro pasiones «básicas» del alma -deseo, alegría, miedo y tristeza- advirtiendo asimismo el carácter dual de las fuerzas afectivas -alegría/tristeza; amor/odio; placer/anhedonia- aunque sin desarrollarlo *in extenso*. Al respecto, Spinoza distingue dos afectos «primitivos y primarios» – la alegría y la tristeza- a los que le agrega un tercero: el deseo; porque mientras que la alegría tiende al aumento y la tristeza a la disminución, el deseo tiende a la conservación. De esta tríada, surgirán -y debido al encuentro del sujeto con el mundo- toda una serie de afectos secundarios: el amor, el odio, la humildad, la ira, la compasión, la envidia, la avaricia, la gula, la lujuria, los celos, etc-. Spinoza se ocupará de explicar la raíz y las características de cada uno de ellos en su composición e interacción, porque, por ejemplo, el amor es una alegría y el odio es una tristeza, ambas acompañadas por la idea de una causa exterior (un objeto o un ser que nos genera amor u odio). Del odio se deducen la envidia, la irrisión, el desprecio, la venganza, etc; mientras que al amor se vinculan la gloria, la devoción, el favor, la estima... Es por eso, que la alegría y la tristeza conforman la base de toda la «mecánica de los afectos», mecánica que a simple vista ya se observa como antagónica y contraria. Mientras que la alegría es definida como "una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección" produciendo un aumento de la potencia de obrar del cuerpo; la tristeza implica todo contrario, ya que al ser "una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección"[83] genera una disminución de la potencia. En consecuencia, ambas serán las «fuerzas esenciales» que tiendan a aumentar o a disminuir a la potencia de obrar y que en su «encuentro» con el mundo generen diversas «composiciones» de afectos. Es decir, también serán las encargadas de producir, de crear el entramado afectivo del sujeto.

> Hay tantas clases de alegría, tristeza y deseo y, consiguientemente, hay tantas clases de cada afecto compuesto de ellos –como la fluctuación del ánimo-, o

[81] Ibíd., p. 191.
[82] Por ejemplo, Spinoza afirma que el temblor, la palidez, la sonrojes, el sollozo, la risa, son afecciones exteriores del cuerpo y que como tales no constituyen afectos porque se refieren sólo al cuerpo, sin relación alguna con el alma. Ver Ibíd., p. 163.
[83] Ibíd., p. 124

> derivado de ellos –amor, odio, esperanza, miedo, etc-, como clases de objetos que nos afectan.[84]
>
> Los afectos pueden componerse unos con otros de tantas maneras, y que de esa composición brotan tantas variedades que no puede asignárseles un número.[85]

Es por eso que la alegría que surge de un objeto A, implica la naturaleza de ese objeto A y lo que ese objeto A produce en mí; mientras que la alegría que surge del objeto B, implica la naturaleza de ese objeto B, diferente a la del objeto A y lo que este producía en mí. De esto se deriva también, que la vivacidad de los afectos es distinta y que no se puede predecir, sólo se puede vivenciar. De ahí la difícil tarea de la razón para poder moderar y contener aquellas pasiones que afectan a la mente. Porque, recordemos que los afectos son todos, pero cuando producen en la mente una idea inadecuada, se padecen y por lo tanto son pasiones, sólo se tornan afectos cuando se tiene acerca de ellos una idea clara.

Por consiguiente, se podría afirmar, entonces, que el cuerpo da origen a los pensamientos e ideas del sujeto y a las acciones y voliciones que de él se deriven, porque la raíz de toda idea, la génesis de toda imagen y todo concepto, es afectiva. En otras palabras, lo que esto supone es que detrás de una imagen, detrás de una idea, detrás de un concepto… hay un afecto. Esto es algo que también retomará Nietzsche en algunos parágrafos de sus *Fragmentos Póstumos* cuando al dedicarse a pensar la génesis afectiva y pulsional del pensamiento afirme que, por ejemplo, "por debajo de cada pensamiento se esconde un afecto"[86]. Asimismo, vale destacar otra proposición con respecto al cuerpo que deja entrever Spinoza: si bien nuestro cuerpo es afectado, este también puede ser causa de las afecciones de otros. Esto se deduce por la esencia vincular y afectiva del hombre, puesto que su exposición a las afecciones provocadas por causas exteriores, lo ubican a él mismo –en su individualidad- como causa exterior de la afección de otro. Afección que, por otra parte, también le resulta ser desconocida tanto en su causa –por qué le genera una afección al otro- como en sus consecuencias –qué tipo de afecciones le genera-.

Por lo tanto, y con respecto al devenir de la relación afección-idea, vale destacar dos cuestiones importantes: los objetos que nos afectan pueden estar en ausencia o en presencia, motivo por el cual, el sujeto puede *autogenerar* afecciones al ser afectado por la imagen de una cosa pretérita, presente o futura. Esto que introduce Spinoza es doblemente importante, porque conecta a la dinámica de los afectos con dos facultades cognoscitivas: la imaginación y la memoria. Si bien

[84] Ibíd., p. 158
[85] Ibíd., pp. 162/163.
[86] Nietzsche, F.; *Fragmentos Póstumos* IV [1885-1889]); Tecnos; 2008; p. 53

Agustín había relacionado esta problemática con la memoria, estableciendo aquella distinción entre las pasiones que el cuerpo padece y las pasiones que el alma siente y guarda en la memoria; Spinoza, reflexiona en torno a la capacidad de la imaginación y la memoria de conectar y enlazar ideas y afecciones (presentes, pasadas o futuras) que vinculan al cuerpo con la *mens* a través de los afectos que ambos sienten y expresan. En ese sentido, la imaginación es concebida como una facultad que ayuda a aumentar o a disminuir la potencia afectiva y, por ende, su producto (la imagen) es una idea que revela más bien "la constitución del cuerpo humano que la naturaleza de la cosa exterior"[87]. ¿Por qué Spinoza sostiene esto? Porque para él las ideas imaginativas constituyen el primer género de conocimiento que resulta ser inadecuado, y, por consiguiente, falso, porque sólo conoce «pasiones» y no «causas»[88]. Como sabemos, cuando un cuerpo exterior afecta a nuestro cuerpo, simultáneamente, el alma forma una idea que corresponde a esa afección, la idea de una afección. Porque, como aclara Cherniavsky "una cosa es el impacto físico del fruto en el hombre, y otra es la realidad mental de su sensación, la idea del impacto, la imagen del impacto"[89]. Este conjunto de ideas imaginativas constituye la primera forma de conocimiento, ya que al mismo tiempo que se produce la afección, la imaginación forma una idea del cuerpo exterior (aquel que generó la afección) y del cuerpo propio. Debido a esta rápida capacidad de enlazar y asociar ideas con afecciones, la imaginación se convierte para Spinoza, en una fuente de problemas constantes, ya que, a través de ella, no logramos tener ideas adecuadas, y nos vemos obligados a cierto padecer. Sentimos y advertimos el efecto de aquello que «X cosa» nos provocó, pero no podemos conocer el porqué de esa afección ni su causa. De ahí que la imaginación comience a disparar ideas de las cuales no podemos establecer ni reponer su orden causal. Por lo tanto, son ideas falsas pero que se viven con cierta carga de verdad (por ejemplo, si alguien me mira mal y me siento afectado por esa mirada, mi imaginación puede comenzar a desencadenar una serie de ideas afectivas vinculadas a esa afección que me pueden conducir a pensar que esa persona no me quiere, me odia o me desea el mal). Ese universo «maquínico» que se desata y afectivamente se siente como «real» es propio de la potencia imaginativa. En consecuencia, para salir de este atolladero y situación de conflicto constante –porque recordemos que estamos constantemente expuestos a las afecciones del mundo y al desconocimiento de sus efectos sobre nosotros- debe actuar el segundo grado de conocimiento, la razón. Para Spinoza, ella permite conectar al efecto con su causa porque conoce las propiedades comunes a la parte y al todo, es decir, tiene acceso a la noción común, aquella que representa la causalidad

[87] Spinoza, Baruch. *Ética*, Ed. Agebe, Bs. As, 2012, p. 191.
[88] Aquí Spinoza introduce una innovación gnoseológica ya que hace de la adecuación e inadecuación un criterio de verdad y falsedad. Ya no es verdadera la idea que corresponde a su objeto, sino la idea que no ha sido separada de sus premisas. Spinoza reemplaza, o más bien supera, el criterio de la conformidad extrínseca entre la idea y el objeto, por el criterio de la adecuación intrínseca ente una idea y otra
[89] Cherniavsky, Axel; *Spinoza para principiantes*, Era naciente, Buenos Aires, 2007, p. 33.

profunda que rige las cosas. Por eso, la razón debe ser quien guíe a la *conatus*, es la inteligencia que le posibilita al hombre salir de la servidumbre afectiva potencializada por la imaginación[90]. Porque la imaginación percibe en el tiempo de las afecciones, que son inmediatas, y la razón, percibe el tiempo de la eternidad lógica. Así, el primer género de conocimiento corresponde al mundo de las pasiones, al mundo de los encuentros fortuitos, y de los desórdenes afectivos que se derivan de estos. Mientras que el segundo, corresponde al mundo de los afectos, de las ideas adecuadas y de los órdenes afectivos que se deducen al poder guiar nuestra razón hacia encuentros «buenos» para nuestra potencia.

Bajo este esquema gnoseológico, Spinoza resuelve el problema de la «irracionalidad». Aquello que Agustín había identificado como un problema del *lógos*, de la razón, para Spinoza, tal raíz se encuentra en una de las facultades de la *mens*, pero no en la razón. La razón, el entendimiento es completo, conoce de causas y de consecuencias, el problema está en la imaginación, que es la primer facultad de «decodificación del mundo». Ella permite in-formar, dar forma a una información que viene de afuera, una im-presión que de por sí no tiene ninguna forma para la mente. A su vez, puede asociarse a la memoria y seguir fallando, seguir produciendo ideas inadecuadas que nos afecten en nuestra potencia. Sólo la razón, la inteligencia, sería la encargada de poder «despegar» a la mente de esa idea pasional, para que esta pueda conocerla, comprenderla en su totalidad y transformarla en un afecto, en una idea adecuada, para dejar de padecerla. Esta posición, por otra parte, refuerza la premisa de la «vida propia de los afectos y las pasiones»; es decir, el hecho de que su engranaje, su esquema y/o patrón de conexión nos resulta totalmente ajeno con respecto a su constitución. Ellos «aparecen», se «enlazan», se crean unos con otros –el miedo puede conducir a la «desesperación», crea «inseguridad» e «insatisfacción», ocasiona «angustia», produce «desconcierto», «ansiedad», «pánico» etc- sin que el ser humano pueda intervenir de manera consciente en sus enlaces y cadena significante, aunque detrás de ellos y de su unión opere una lógica de «creación». Y esto también es parte del *quid* de la cuestión. Detrás de la idea, del concepto que la mente pueda tener de X afección, hay una lógica que la enlaza a otra, que a la mente se le escapa. De esta manera, los afectos –y su patrón de funcionamiento subjetivo- resultan estar vinculados por una lógica afectiva que se encuentra -también- detrás de todo pensamiento, acción e idea consciente. Por este motivo, es imposible negar que más allá de cuál sea la lógica de unión entre los afectos, hay una *lógica*, una lógica que Spinoza –al igual que Descartes- también intentó descifrar de manera geométrica.

[90] Siguiendo con esta idea de servidumbre, para Spinoza, la esclavitud y la infancia tienen algo en común: la dependencia respecto de las causas exteriores. Los bebés, por ejemplo, creen ser libres al desear la leche, pero en realidad, son ignorantes de las causas que los hacen desear y conscientes sólo de sus apetitos, son presos de sus necesidades.

En consecuencia, lo desarrollado por Spinoza, nos permitirá avanzar más adelante en la hipótesis de que la naturaleza afectiva del hombre, manifiesta en su potencia de obrar, es la que lo conduce a formalizar las primeras imágenes, las primeras asociaciones de ideas, los primeros pensamientos, las primeras proyecciones y las primeras memorias, porque los afectos son considerados como las primeras ideas e imágenes de conexión con el mundo, primero en presencia, y luego, con el desarrollo de las facultades cognoscitivas –memoria e imaginación- en ausencia. Asimismo, estas «creaciones» afectivas esconden en sí mismas y en la forma que adquiera su «esquema» de pensamiento y de vinculación, una lógica particular. Por consiguiente, y parafraseando a Nietzsche, así como los pensamientos esconden afectos, la matriz lógica de la racionalidad esconde una matriz «irracional» pero lógica también en su modo singular de efectuar enlaces y de funcionar. Por eso, estaríamos en condiciones de afirmar que, en lo irracional, hay materialidad racional. Esto lo desarrollaré más adelante, pero ya constituye un antecedente relevante.

Ubicamos así a Descartes y a Spinoza quienes intentan romper con la tradición escolástica procurando hallar una explicación gnoseológica alejada de los contenidos religiosos o místicos -línea continuada y perfeccionada por Kant, que luego recaerá en el revisionismo de los irracionalistas y de la fenomenología, quienes no hablarán en términos místicos ni de Dios, pero recuperarán la impronta *espiritual* y *esencial* que tras el racionalismo se pierde-. Por consiguiente, ambos intentan efectuar una explicación causal y matemática de la afectividad, pero de maneras distintas. Spinoza a través del monismo alma-cuerpo –lo que afecta al cuerpo es un cuerpo, lo que afecta a la *mens* es una idea-, y Descartes siguiendo el dualismo alma/cuerpo y trasladando la idea de la *potencia* spinozista a la de *movimiento* físico, pensará no en el concepto de *afecto* sino en el de *emoción* al que vinculará estrechamente con el cuerpo y no con la mente. Las pasiones serán las ideas inadecuadas, las que afecten al alma (o a la *mens,* en términos de Spinoza) y las que la coloquen como *paciente* en lugar de agente de la acción. Dicho en otros términos, para Spinoza cuerpo y *mens* son dos aspectos de lo *mismo* pero que se expresa en lenguajes diferentes. Con el dualismo esta homologación se pierde y el esquema general se trastoca, pero al mismo tiempo se dinamiza con la aparición de conceptos más precisos. Entonces bajo la esquematización efectuada por Spinoza el cuerpo tiene afecciones (que sufre, padece, recibe y siente) y la *mens* tiene ideas sobre esas afecciones. Siente ira, y tiene enojo, bronca u odio como afectos, como idea de esa afección que aparece y emerge como *sensación* en el cuerpo. A esta afección, Descartes la llamará *emoción*, por el vínculo que Descartes trace entre el cuerpo y el movimiento que provocan las distintas afecciones sobre él. Los afectos serán las ideas sobre esas emociones, y las pasiones, lo que se sufra y se padezca; lo que Freud identificará luego como *síntoma*. La tradición

científica va a alinearse con la terminología de la emoción y la mirada cartesiana, quedando el monismo spinozista y el protagonismo de la afectividad un poco relegado[91]. Esto lo advertimos muy fuertemente en la tradición inglesa que comienza a gestarse luego de la Ilustración Insular (Shaftesbury, Hutcheson, Smith, Hume) y que derivará en el derrotero de la psicología evolucionista (Darwin, Spencer) y en el análisis de la fisiología y la anatomía humana. Cómo sostiene Harvie Ferguson en *La pasión agotada* (2010) en la Modernidad se produce "el pasaje de la pasión a la emoción, porque se psicologiza"; ya que la pregunta por la ética y la formación del buen ciudadano, o por el camino para llegar a ser feliz, cambia; la pregunta de esa Modernidad tardía –positivista- es por el *locus*, por la especialidad, por la decodificación científica del entramado físico-anatómico de la naturaleza humana. Esto es algo que veremos en el sub-apartado 1.1.4, cuando a fines del siglo XIX y principios del XX con el auge del positivismo y de la constitución y la diversificación del campo científico en las diversas ramas y disciplinas teóricas, se produzca el despegue y aceleración de las ciencias médicas, quedando la psicología muy apegada al campo de la fisiología –el estudio de las funciones de cada parte del cuerpo humano, animal y vegetal (los órganos, los tejidos, las células)-; de la anatomía – el estudio de la forma y de la estructura de los cuerpos-; y de la biología –el estudio de la vida orgánica, con las consecuentes divisiones y especificaciones que esta vaya a tener (molecular, bioquímica, genética, etc). Advertimos rápidamente que el «cuerpo» quedará sujeto a la disección, la medición y al análisis de la mirada científica, que lo convertirá en objeto de estudio. En ese sentido, la «naturaleza humana» pasa a ser entendida en términos científicos, y las pasiones, que antiguamente eran concebidas bajo un orden y perspectiva religiosa (como la espina que da cuenta de imperfección humana producto del pecado original) o un orden ético y político (como fuente de vicios o virtudes individuales y sociales), pasan a objetivarse bajo el concepto de «emoción». De ahí, el vínculo que luego este tendrá con el término «instinto», primero, y con la «lógica pulsional», después. Aunque el psicoanálisis y la psicología del desarrollo sean aún espacios donde «las pasiones» y «los afectos» sigan formando parte del entramado conceptual.

[91] Algo que recién se recuperará en los setenta, de la mano del tercer Althusser y del post-estructuralismo francés (Deleuze) y cuando comience lo que describimos al principio de este capítulo como el "giro afectivo".

1.1.3 La profundización del *discontinuum* en la Modernidad: de la afectividad a la sensibilidad

Como bien señalábamos en el cierre del apartado anterior, Spinoza resuelve un dualismo que, si bien salta a la fama con Descartes, ya era parte de la tradición filosófica: la dicotomía entre el alma (o *mens*) y el cuerpo. Algo similar acontece con otro binarismo derivado de éste: la problemática entre el trascendentalismo y el empirismo. Es decir, entre los partidarios del racionalismo y la razón, por un lado, y a los datos de la experiencia, por el otro. Esto resulta ser así, porque a partir de Descartes se impone dentro del campo de la filosofía un modelo teórico identificado como el método adecuado para llegar al conocimiento científico, basado en la actividad representativa del sujeto y en la potestad que éste adquiere sobre el objeto en tanto fundamento y garantía de verdad. De esta manera se entreteje un vínculo especial entre el conocimiento y la subjetividad mediado por la «representación» debido a que, bajo este orden, la representación resulta ser una mediación de «algo» (el objeto) para «alguien» (el sujeto) quien obtiene y reproduce determinado conocimiento acerca de él. Estos enlaces se generarán siguiendo un criterio normativo, y con su emplazamiento y articulación, irán conformando un orden de configuración general que será el suelo, el anclaje de los futuros enlaces y formas de acceder al conocimiento del mundo. En el apartado anterior habíamos sostenido cómo la afectividad aparecía en Spinoza como una instancia de mediación entre la *mens* y el cuerpo, pero con el giro que se da en la Modernidad y en la era de la Razón o la Ilustración, la representación se cuela como concepto en esa mediación del afecto. Por eso, se pasa de la afectividad a la sensibilidad, entendida ésta como una instancia de formación de conocimiento (a nivel esquemático individual) y de producción de nuevas subjetividades (a nivel esquemático social). Por consiguiente, y si bien autores como Hume, aún se preocupan por la naturaleza humana, el foco, sin embargo, ya no estará puesto en las afecciones y en los afectos, sino en la *sensibilidad* y en los productos de ésta, como las «sensaciones» y las «impresiones». Se produce así una traslación de conceptos, puesto que el interrogante de esta generación de filósofos girará en torno del conocimiento: ¿cómo conoce el ser humano? ¿Cómo se origina el conocimiento? ¿De dónde surgen las ideas, las representaciones? Las afecciones se transformarán en «*Affektion*» –Kant- o en «*impressions*», «*earlier feelings or sensations*», «*emotions*» -Hume-, y se vincularán a la actividad sensitiva en tanto «causa original» de las ideas o en tanto «condición necesaria» de las mismas. Eso a nivel esquemático y gnoseológico, pero a nivel social, la sensibilidad se conectará con los sentimientos y con las formas del buen o mal comportamiento (el *moral sense* de Hutcheson, Smith, Hume); y con la

estética, las formas sensibles de la expresión artística y la formación de públicos y subjetividades (Shaftesbury, Hutcheson, Kant, escritores y artistas).

En consecuencia, podríamos afirmar que *lo que prospera es la línea cartesiana, aquella que separa a la problemática de la afectividad de la construcción del conocimiento*. Por eso se adopta el concepto de sensibilidad, como concepto nodal, porque se aleja del *pathos* y se relaciona con el «sentido», con la experiencia. Asimismo, la generación insular vinculará al sentir, con la costumbre y con el hábito, ideas que se asociarán a la noción de «sentimiento», mientras que el sentir vinculado al «deber ser», se relacionará con el concepto de «valor». Dos nuevas nociones que emergerán en esta etapa. La tradición spinozista sólo será retomada por unos pocos –Hutcheson y Schopenhauer (al menos de manera explícita)- y será reconocida en lo concerniente a la lógica de conexión entre las pasiones y los afectos. Frente a este «estado de la cuestión», se retoma la indistinción greco-latina de las «pasiones y las afecciones» (Shaftesbury) y comienza a producirse «la mezcla conceptual» entre las nociones de afecto, emoción y pasión, cuando emerja el idioma alemán (idioma en el que escriban Kant, Schopenhauer y Husserl), ya que eso generará problemas de traducción, y en consecuencia, una indistinción conceptual –*Affekt* del alemán, por ejemplo, será traducido como afecto o como emoción, pero sin tener reparo en las distinciones entre ambas nociones. Esta y las otras cuestiones señaladas, serán las que se desarrollarán en este apartado, donde comenzaremos con la presentación de la Ilustración Insular [Shaftesbury (1671-1713), Hutcheson (1694-1746), Hume (1711-1776), Smith (1723-1790)], seguiremos con la Prusiana-Alemana [Kant (1724-1804) y Schopenhauer (1788-1860)], y culminaremos con el surgimiento de la fenomenología trascendental [Husserl (1859-1938)].

1.1.3.1 La Ilustración Insular: la estética y el «sentimentalismo» moral.

Comenzaremos por Shaftesbury conocido también como Anthony Ashley Cooper, tercer Conde de Shaftesbury[92]. Él, junto con su maestro Locke, da origen a la Ilustración Insular (Inglate-

[92] Sus publicaciones han sido reunidas en *Characteristics of men, manner, opinión, times* (1711). De ellas, se destaca *Inquiry Concerning Virtue and Merit*, que ha sido traducido al español de manera separada como *Investigación sobre la virtud o el mérito.* Llama la atención ese cambio de "y" a "o", y eso tal vez sea porque Shaftesbury en cierta manera homologa el concepto de *virtud* con el de *mérito* al pensar a la virtud como *"good behaviour –known as merit" / "Let us move on now from what is judged to be mere goodness, which any sentient creature might have, to what is called 'virtue' or 'merit', and is attributable only to man." En: Characteristics of men, manner, opinión, times*. Vol II, Liberty Fund, Inc., 2001 / "Pasemos ahora de lo que se considera simple bondad, que cualquier criatura sensible podría tener, a lo que se llama "virtud" o "mérito", y es atribuible solo al hombre" (Traducción propia). El mérito es considerado así como "buen comportamiento", porque tanto este como la virtud, se trabajan, se ejercitan, e implican un examen sobre nosotros mismos y las ideas (afectos de segundo grado) que tenemos de los afectos de los sentidos (los de primer grado) que vienen desde afuera.

rra, Irlanda y Escocia) vinculada a una serie de universidades (Oxford, Cambridge, Glasgow) porque se convierte en el progenitor de las teorías de los sentidos morales (*moral sense*) de Hutcheson, Hume y Smith, quienes consideran a los juicios morales enraizados en afecciones o sentimientos. Por eso, a la línea insular se la conocerá con el nombre de «sentimentalista», teniendo cuidado de no entender este término en oposición a «racionalista» porque, de hecho, lo que se intenta hacer es aunar la teoría de las pasiones con la del comportamiento humano. Por consiguiente, el sistema moral ideado por Shaftesbury se basa en el concepto de «benevolencia» (*benevolence*), puesto que, desde su perspectiva, en el universo existe una tendencia hacia el bien, hacia la armonía y la belleza, que en el ser humano se manifiesta como sociabilidad, como una tendencia a preocuparse por el otro. En consecuencia, se focaliza en una «ontología de lo común» siguiendo una dirección opuesta a la fundamentación antropológica de la política de Hobbes basada en el egoísmo y la individualidad –a quien presentaremos en el Capítulo 3. De esta manera, la afección social (*social affection*) entendida como la «preocupación por el otro», se convierte en uno de los afectos nodales. Como cita Agustín Andreu en su estudio preliminar de la edición española de *Investigación sobre la virtud y el mérito*, la propuesta de Shaftesbury supone "un acto de fe teísta en el hombre"[93], o, mejor dicho, en las potencialidades de su condición natural. Esta fe se apoya también en la concepción positiva que él tiene sobre de la belleza (*beauty*) y de la fuerza estética (*aesthetic*). De esta manera, el sentido moral y el sentido estético tendrán un vínculo común que descansa en el propio *principio de afección* definido por él como:

> La vida es esencialmente una fuerza o afección natural que se manifiesta en la variedad y multiplicidad de las sensaciones, inclinaciones, sentimientos, pasiones. Esa fuerza o "*vis naturae"* es la vida originaria del viviente, que, de raíz y espontáneamente, está en simetría con el Universo, con el Uno, y el Todo[94].

Por otra parte, el contenido de esa afección o de esa *vis naturae*, es concebido como "originariamente intelectual, aunque no consciente, e infinito"[95] porque es considerado como una *inteligencia vital* que nada tiene que ver con la razón entendida como producto (*lógos*) de la mente, -esto nos recuerda al *noûs* platónico y a su variante agustiniana. Asimismo, y siguiendo con la tradición e indistinción greco-latina, Shaftesbury definirá a «las afecciones o pasiones» como "tirones del vivir (…) tirones excesivos o defectuosos tal vez, pero atracciones en buena dirección. (…) La afección es como una fuerza manantial, no cesa. Es de fácil fluir"[96]. Sobre esta definición llaman la atención dos cuestiones: cómo Shaftesbury las concibe como de un *constante fluir* y como *atracciones* que siguen *una buena dirección* –y salvo situaciones particulares- se tornan *excesivas o defectuosas*;

[93] Andreu Rodrigo, Agustín; "Estudio introductorio a la antropología de *Shaftesbury*" en *Investigación sobre la virtud y el mérito,* España, 1997, p. 9
[94] Shaftesbury, *Investigación sobre la virtud y el mérito,* España, 1997, p. 43
[95] Ibíd., p. 43
[96] Ibíd., p. 43

y cómo continua con la misma línea de indiferenciación respecto de los términos *pasión y afección* –entendida en su traducción al inglés como afecto[97]-, justamente, porque retoma en gran medida la lectura de los filósofos antiguos[98].

Esa *vis natural,* a su vez, es *social* y *armónica*, porque para Shaftesbury naturales son las afecciones que unen, no las que separan, ya que la génesis de las pasiones tiende a la unión, a la comunión de los hombres. Solo cuando aparece el bien privado, ahí aparece la separación y todas las pasiones ligadas a él (el egoísmo, el atomismo o aislacionismo, el miedo, la desconfianza, la duda). Es decir, inicialmente habría un *desinterés*, un *principio de unidad y sociabilidad*, un *entusiasmo desinteresado* que nos conduce a relacionarnos y vincularnos armónicamente con otros. Por eso, para Shaftesbury, el entusiasmo es uno de los afectos principales, porque promueve el contacto con otros, implica al principio de la co-presencia y la sociabilidad.

Pasaremos ahora a Francis Hutcheson, quien no sólo proporcionará una base epistemológica de la estética como disciplina en sí, sino que también brindará una explicación teórica acerca de la naturaleza afectiva del ser humano. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* (1728), junto con *Una investigación sobre el origen de nuestras ideas de Belleza y de Virtud* (1725) serán dos de sus obras más destacadas. Para Cassirer, Shaftesbury es el primer autor cuya "teoría será la primera en ofrecer y cimentar una filosofía verdaderamente amplia e independiente de lo bello"[99], sin embargo, no llega a ser un acercamiento sistemático, motivo por el cual, será atacada y tildada de «aristocrática» –recordemos que Shaftesbury tenía título de Conde- e «ingenuamente optimista», fundamentalmente por uno de sus posteriores

[97] En inglés el término «*affection*» es el mismo tanto para hacer referencia a la afección como al afecto. Aquí se pierde la distinción propiamente latina que veníamos siguiendo entre «afecto» (*affectus*) y «afección» (*affectio*). «*Affectation*» puede ser utilizada también como «afección» pero es comúnmente traducida como "afectación".

[98] Al respecto, resulta interesante citar la advertencia que se traza en la *Enciclopedia Filosófica de Standford* en un estudio dedicado a su filosofía: "Shaftesbury was particularly fond of the term 'affection,' using it quite broadly for the purposive responses of creatures endowed with sense-perception to their world. He sometimes uses it interchangeably with 'passion,' but prefers 'affection' when talking about our motives for actions. Unlike simple sense-perceptions, affections and passions can be communicated, as when the "panic passions" are raised in a multitude and passed by contact or "sympathy" ("Enthusiasm"). Shaftesbury also uses 'sentiment' specifically for the affections of creatures who have a sense of right or wrong and thus reflect upon their feelings or affections. As reflected affections, sentiments are closely connected to judgments". En https://plato.stanford.edu/entries/emotions-17th18th/LD6Shaftesbury.html. "A Shaftesbury le gustaba especialmente el término "afecto", y lo usaba ampliamente para referirse a las respuestas intencionales de las criaturas dotadas de percepción sensorial para su mundo. A veces lo usa indistintamente con "pasión", pero prefiere "afecto" cuando habla de nuestros motivos para las acciones. A diferencia de las simples percepciones sensoriales, los afectos y las pasiones pueden comunicarse, como cuando las "pasiones de pánico" se elevan en una multitud y se transmiten por contacto o "simpatía" ("Entusiasmo"). Shaftesbury también usa el "sentimiento" específicamente para los afectos de criaturas que tienen un sentido de lo correcto o incorrecto y así reflexionan sobre sus sentimientos o afectos. Como afectos reflejados, los sentimientos están estrechamente relacionados con los juicios" (Traducción propia).

[99] Cassirer, E. *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1950, p. 342. Citado en: Arregui, Jorge; "Estudio preliminar" en *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de belleza*, de Francis Hutcheson, Tecnos, Madrid, 1992, p. 10.

adversarios, Bernard Mandeville[100]. Al efectuar Hutcheson lo que varios autores –entre ellos Cassirer- consideran como el primer tratado de estética, él logra proporcionarle a ésta la posibilidad de convertirse, en la Modernidad, en una disciplina autónoma. Esto va de la mano con el nacimiento de la actitud y el punto de vista estético, es decir, la atención exclusiva al modo en que un objeto aparece en la sensibilidad como «obra de arte»[101]. Por consiguiente, el esplendor del arte en si como campo independiente y autónomo, se entiende también en el marco de la constitución de una disciplina propia –la estética- que tiene como eje a la *sensibilidad*. Hutcheson inaugura así la estética moderna pre-kantiana y una mirada psicológica particular que luego no será tan considerada por las disciplinas psicológicas posteriores, pero que sí será tenida en cuenta por la generación de filósofos morales que le sucedan. Para Hutcheson, las pasiones y afectos –entendidos como parte esencial de la naturaleza humana- serán la base de su teoría y del «sentido moral» (*moral sense*), que luego permitirán el desarrollo de conceptos tales como el del «espectador imparcial» (*impartial spectator*) – de Adam Smith- y el de las pasiones tranquilas (*calm passions*) – de David Hume-, sus dos más destacados estudiantes de Glasgow. Siendo esta generación de ilustrados quienes mayor hincapié hagan en la centralidad de las pasiones en lo que respecta a la moral.

Hutcheson definirá a los sentidos (*sense*) como aquellas percepciones o ideas de agrado (placer) o desagrado (dolor, aversión, rechazo) que no dependen directamente de nuestra voluntad (*will*) y que son suscitadas en la mente (*mind*) por la presencia de ciertos objetos, siendo nuestra mente pasiva ante tal afección –porque no puede impedir la percepción o variarla en su recepción. La acción de esta percepción sobre nuestro cuerpo es denominada por él «sensación». Dentro de este marco, caracteriza a los afectos (*affections*) y a las pasiones (*passions*) como modificaciones o actos de la mente –a raíz de la percepción y la sensación de tales objetos y/o sucesos- a través de los cuales la mente concibe un bien (si la percepción-sensación es agradable) o un mal (si es desagradable). Asimismo, y al igual que Spinoza, también efectúa una distinción entre los afectos y las pasiones. Los primeros envuelven un deseo o una sensación apacible o calma (*calm desire*) y las segundas, deseos o sensaciones confusas y violentas acompañadas de movimientos

[100] Médico holandés emigrado a Inglaterra. El retomará el egoísmo moral de Hobbes y en su obra *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública* (1723), postulará que lo que mantiene unidos a los seres humanos no es la virtud sino el vicio. Su teoría se basa en una concepción negativa de la naturaleza humana -siendo la pasión fundamental la tendencia a la "autoconservación"- como sierva de las pasiones, como producto del pecado original (idea similar a la de Agustín). Esta es una idea que Montaigne y Pierre Bayle también sostendrán en la misma época, la desconfianza en la razón y en la tendencia de las pasiones a dominarla. Esto lo desarrollaremos en profundidad en el capítulo 3 dedicado a los Regímenes Afectivos.

[101] La actividad puramente "artística" y la "obra de arte" como producto de tal actividad son el correlato de la actitud estética en la medida en que una "obra de arte", como distinta de una mera cosa o utensilio, es el conjunto de propiedades relevantes respecto de la actitud estética, y porque solo quien adopta una actitud estética puede producir un objeto que sea solo **"**una obra de arte". Arregui, Jorge; "Estudio preliminar" en *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de belleza*, de Francis Hutcheson, Tecnos, Madrid, 1992, p. 42.

corporales –lo que Descartes entiende por emociones-. El hábito de la reflexión, es aquel que puede regir sobre nuestra conducta para generar afectos apacibles (siendo el principal la benevolencia) o puede atemperar o contrarrestar las pasiones para convertirlas en afectos. Por consiguiente, se advierte así una «solución» similar a la proporcionada por Spinoza. Incluso también la perspectiva de Hutcheson, nos permite pensar en las situaciones de encuentro y desencuentro con el mundo, ya que el sujeto a fin de obtener una «sensación agradable» puede inclinarse hacia objetos, acciones o encuentros que son buenos, o puede inclinarse a alejarse o prevenirlos cuando estos le generen una «sensación de inquietud o desagrado» (*uneasy sensation*). Tal es así que todo esto se encuentra unido a un tipo especial de sentido, el sentido moral (*moral sense*) que se desprende de aquello que «sentimos» a raíz de esas sensaciones de agrado o desagrado. Si nos complacemos con la acción/encuentro observado, esto se «aprueba moralmente» y se *siente* como algo «bueno», si por el contrario sentimos displacer, lo condenamos*, sintiéndonos* «dolidos» o «defraudados». Por eso la idea de «moral» que este autor postula –y que luego recuperará Hume- es la de una *moral sentida*, es decir, «que se siente» a raíz de esas sensaciones e impresiones, y que, por lo tanto, no se encuentra tan estrechamente unida a los razonamientos o argumentaciones cognitivas y abstractas. Esta *moral sense*, nos permite así percibir y sentir la virtud o el vicio tanto en nosotros mismos como en los demás. Esto es algo que Smith desarrollará en profundidad, pero cuyo despliegue haremos en el Capítulo 3 dedicado a los regímenes afectivos, donde vremos el rol que la adopción de un determinado *éthos* y de una moral sentida, han tenido en el tratamiento de los afectos, ya que, por otra parte, no es lo mismo hablar en términos de una «moral» que de una «ética».

Por consiguiente, presentaremos ahora las ideas de David Hume, en quien hallamos una teoría de las pasiones en el Segundo libro del *Tratado de la Naturaleza Humana* (1739/1740) - llamado «De las pasiones»- y en *Cuatro disertaciones* (1757) –«Disertación sobre las pasiones»- que es una suerte de resumen del anterior. Su objetivo consiste en edificar una «ciencia» basada en el estudio de la «naturaleza humana» comprendida ésta en términos de una totalidad: el ser humano como un ser racional y biológico al que se debía observar y analizar para construir «conocimiento», "porque no somos tan sólo seres que razonamos, sino también uno de los objetos sobre los que razonamos"[102]. Es por eso que no sólo se dedica al estudio del entendimiento sino también de la naturaleza pasional.

Para Hume el conocimiento comienza y deriva de la experiencia (y no de la razón), hecho que repercute en la conceptualización de su noción de representación, que será muy distinta a la

[102] Hume, David; *Tratado de la Naturaleza Humana*; Introducción y Libro I «Del entendimiento»; Ediciones Folio; Barcelona; 2000; p. 81

concebida por Descartes. Bajo su modelo teórico, las ideas serán «representaciones» o «imágenes débiles» de las impresiones, siendo las impresiones «percepciones que entran con mayor fuerza y vivacidad». Ambas son «percepciones de la mente» pero varían en el grado de «vigor y vivacidad». Mientras las primeras surgen como resultado de la estimulación de los órganos de los sentidos por algo que viene del mundo; las segundas «son pensadas o razonadas». Es por eso que, para él, de la impresión "existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea"[103]. Esa copia, esa conversión, es generada por la memoria (reaparición de la impresión que conserva su fuerza) o por la imaginación ("impresión que pierde por completo su vivacidad y es enteramente una idea"[104]). Asimismo, ambas operan en conjunto o complementariedad, porque mientras la función primordial de la memoria es preservar "el orden y la posición de las ideas simples"[105], la imaginación, por el contrario, tiene "la libertad para trastocar y alterar el orden de sus ideas"[106], tiene el poder de separarlas o unirlas de nuevo "en la forma que le plazca" estando, no obstante, "guiada por algunos principios universales"[107]. Esta conceptualización nos permite advertir cómo la presencia de estas dos facultades cognoscitivas –la memoria y la imaginación – continúa jugando un rol primordial dentro de la dinámica propia de esta problemática, aunque, si bien al inicio de este capítulo habíamos dado cuenta de su accionar en relación con el *pathos*, los afectos y las afecciones, ahora se vinculan a la formación del conocimiento, es decir, *a las ideas en tanto formas de aprehensión de la realidad exterior*. Por lo tanto, su operatoria recae en una explicación causal y cognitiva que cada vez tiende a complejizarse más. Pero, y volviendo a la imaginación tal y como es conceptualizada por Hume, como la facultad encargada de formar ideas; dicha «formación» puede basarse en la invención o en la creencia, porque "la imaginación posee el ilimitado poder de mezclar, componer, separar y dividir esas ideas, en todas las modalidades de la ficción y la visión"[108]. El problema estriba en saber, cuál de las dos modalidades se impone y cómo es que se impone para poder conocer y saber algo acerca del objeto dado a los sentidos. Sostiene Hume:

> En cualquier ocasión en que un objeto se hace presente a la memoria o a los sentidos, de inmediato, por la fuerza de la costumbre, obliga a la imaginación a concebir ese otro objeto que de ordinario va unido a él. Y esta concepción del objeto va acompañada de una sensación o un sentimiento, que no son devaneos de la fantasía.[109]

---

[103] Ibíd., p. 87
[104] Ibíd., p. 97
[105] Ibíd., p. 96
[106] Ibíd., p. 97
[107] Estos tres principios de conexión entre las ideas serán los de: semejanza, contigüidad en tiempo y espacio y causalidad.
[108] Ibíd., p. 99
[109] Hume, David; *Investigación sobre el conocimiento humano;* Introducción y Secciones I, II, III, IV, V, VI y VII; Ed. Biblioteca Nueva; Madrid; 2002; p. 107.

Ese sentimiento, es el sentimiento de la creencia que, en palabras de Hume, se impone "sobre las pasiones y las ficciones de la imaginación"[110] porque es una concepción más "viva, dinámica, enérgica, consistente y sólida del objeto que aquella que la imaginación sola es capaz de adquirir"[111]. Por lo tanto, la creencia posee un «valor de evidencia» conferido por la fuerza de la costumbre o del hábito. En consecuencia, concluye Hume "el sentimiento de creencia entraña una representación más intensa y constante que aquella que corresponde a las simples ficciones de la imaginación, y que este modo de representación surge de la unión habitual del objeto con algo presente a la memoria o a los sentidos"[112]. «Este modo de representación», esta forma de representarse las ideas simples asociadas a las impresiones y de unirlas entre sí para «obtener una comprensión más estable y segura del objeto captado» descansa en el hábito o en la costumbre, ya que la unidad de las diversas ideas acerca de los objetos se logra mediante la costumbre, en la medida en que lo experimentado se convierte en hábito, en una instancia pasada concebida como regla del porvenir.

En consecuencia, Hume se centraliza en «lo dado» - "el flujo de lo sensible, la colección de impresiones"[113]- a partir del cual el sujeto construye su conocimiento y se constituye a sí mismo como sujeto. Siendo este el modo en que la naturaleza hace operar a las estructuras mentales conforme a una disposición mecánica natural e instintiva[114]. Por otra parte, al adjudicarle a la costumbre la «fuerza» del «sentimiento de creencia», que se impone sobre las pasiones y las ficciones de la imaginación, se acerca a la concepción spinozista, ya que, gracias a ese sentimiento, se produce la unión del flujo de las impresiones recibidas por el objeto y las representaciones que tenemos asociadas a él y que forman parte de nuestro hábito de vida.

Con respecto al *continuum* y *discontinuum* etimológico que venimos efectuando, Hume no habla en términos de «afectos» y ni siquiera del cuerpo en tanto «ser afectado»[115] , sino que va a utilizar el término «pasión». Sin embargo, la conexión que al ser humano le permita llevar a cabo una con-

---

110 Ibíd., p. 108
111 Ibíd., p. 108
112 Ibíd., p. 109
113 Ibíd., p. 93
114 "Así como la naturaleza nos ha enseñado el uso de nuestros miembros, sin otorgarnos el conocimiento de los músculos y nervios merced a los cuales aquellos son movidos", también nos ha implantado "una tendencia instintiva o mecánica que goza de infalibilidad en sus operaciones" y "es independiente de todas las laboriosas deducciones" (inclinadas al error y a la equivocación) del entendimiento. En: Hume, David; *Investigación sobre el conocimiento humano*; Ed. Biblioteca Nueva; Madrid; 2002; p. 113
115 "*In short, all the materials of thinking are derived either from our outward senses or from our inward feelings: all that the mind and will do is to mix and combine these materials (…) The answer is that we can produce the impressions or original sentiments, from which the ideas are copied"* El subrayado es nuestro y sirve para dar cuenta como Hume piensa que "la materia del pensamiento", la idea, es un derivado de los sentidos (las impresiones), de los sentimientos originarios o de las pasiones (términos estos dos últimos que nosotros podríamos pensar como "afectos"). En Hume, David. *Enquiry Concerning Human Understanding,* 2014, p. 8.

ducta diaria y «conocer» al mundo, será afectiva, una ligazón tramitada por la costumbre y la experiencia. Pero, y pese a advertir la importancia de esta unión, él opta por llamarlo «sentimiento» (por esa idea sostenida de Hutcheson de «lo sentido») como aquello que se internaliza como hábito o costumbre -en este caso- de lo esperado. Por eso, para él, se trata de un «sentimiento de creencia». En cuanto a las pasiones en sí, él intentará pensar su «lógica conectiva», pero no las asociará –como Spinoza- a su teoría del conocimiento. Al respecto, es posible encontrar una amplia bibliografía dedicada al análisis de la teoría moral de Hume[116]. Sin entrar de lleno en su análisis, me detendré en señalar algunos aspectos generales. En primer lugar, retoma su clásica distinción sobre los «dos tipos de percepciones de la mente»: las impresiones y las ideas, pero ahora, para vincularlas al surgimiento de ciertas pasiones. Es así, que las impresiones serán *originales* si son impresiones *de sensación* derivadas de los *sentidos* (externas) y/o de las dos «fuentes de muchas pasiones», los «*dolores y los placeres corporales*» (internas); y serán secundarias, si son impresiones de la reflexión derivadas de "pasiones u otras emociones semejantes a ella"[117]. Dentro de este segundo tipo, incluirá a las pasiones directas –el bien o el mal, el placer o el dolor (es decir, uno u otro); el deseo (*desir*e)/aversión(*aversión*); la tristeza (*grief*)/alegría (*joy*); la esperanza (*hope*)/miedo (*fear*); la desesperación (*despair*)/confianza (*security*)[118]- que son aquellas que conectan con la causa de la pasión (causas físicas o naturales), y las indirectas – el orgullo (*pride*) y la humildad (*humility*), el amor (*love*) y el odio (*hatred*), la ambición (*ambition*) y la vanidad (*vanity*), la envidia (*envy*) y la piedad (*pity*), la malicia (*malice*) y la generosidad (*generosity*). Estas hacen referencia al objeto de la pasión, que para Hume remite a la idea del propio yo que el sujeto tiene (es decir, a la idea de sí mismo). En consecuencia, el yo, su perspectiva y la pasión unida a esa perspectiva son tomadas en consideración. No ahondaremos en la explicación que Hume efectúa sobre cada par –descripción que es interesante pero que exigiría un desarrollo mayor- sino que pasaremos directamente a cómo aplica los principios asociativos de su teoría del conocimiento, a esta teoría genética de las pasiones, de cuyo esquema derivamos el siguiente orden:

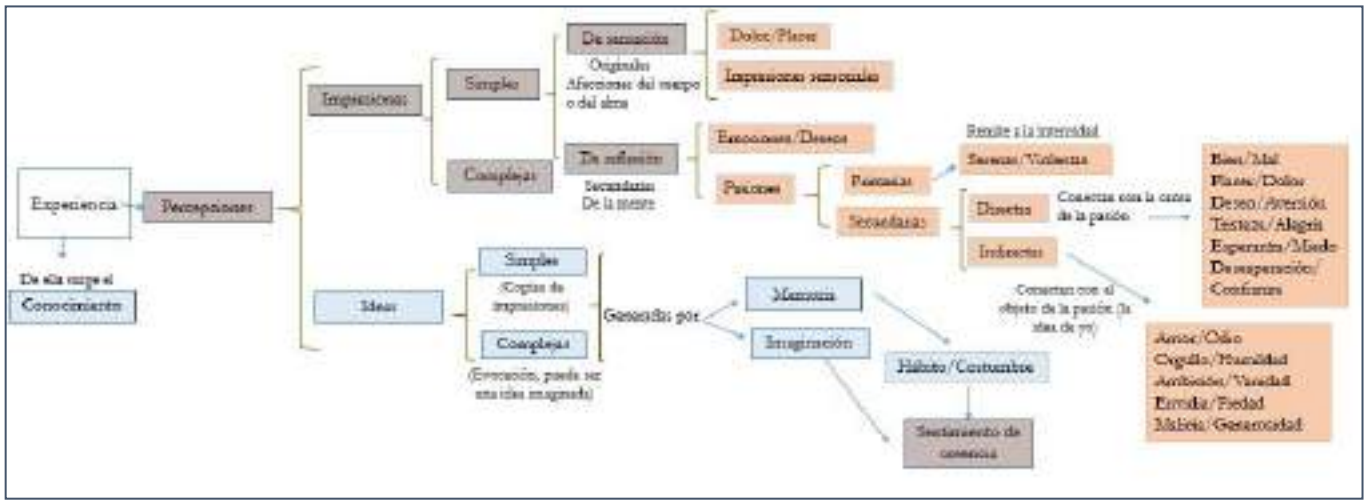
---

[116] Es posible identificar los trabajos de: J. Noxon, *Hume´s Philosophical Develompment*. Oxford. Oxford University Press, 1973; A.B. Glathe, *Hume´s Theory of the Passions and of Morals. A study of Books II and III of the Treatise Berkeley*, 1950, pp. 2-3; P. S. Ardal, *Passion and Value in Hume´s Treatise*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1989 (1° ed. 1966); J. TASSET, "Estudio introductorio" a la traducción de David Hume, *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos* morales. Edición bilingüe. Barcelona, Antrophos, 1990; y la Tesis doctoral de A. J., Cano López, *La teoría de las pasiones en David Hume. Del modelo clásico de las pasiones al paradigma ilustrado*. Tesis doctoral. Universidad de Murcia. 2008. En línea: http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/96529/TAJCL.pdf?sequence=1

[117] Al respecto, Hume aclara que "las impresiones originales o de sensación son aquellas que surgen en el *alma* sin ninguna percepción anterior, por la constitución del cuerpo, *los espíritus animales* o la incidencia de los objetos sobre los órganos externos" (Nótese la presencia del concepto "alma" y "espíritus animales" idea a partir de la cual se pensaba que se efectuaba la transmisión de los impulsos nerviosos –Descartes, Hipócrates, Galeno) En: Hume, D.; Ob. Cit.; p. 443.

[118] Afirma Hume, "cuando el bien es seguro o probable, produce alegría. Cuando es el mal quien se encuentra en tal situación, surge la tristeza o pesar. Cuando tanto el bien como el mal son inseguros, dan lugar al miedo o la esperanza. Del bien, considerado en cuanto tal, surge el deseo, y del mal, la aversión". Hume, Ob. Cit. Siendo el "mal" algo dañino para uno mismo o para otro.

primero aparecen las impresiones sensoriales, estas producen una «copia» de esas impresiones originales (ideas, que pueden ser de la imaginación, la memoria o el pensamiento) y a partir de estas pueden surgir las pasiones, siendo estas consideradas impresiones secundarias o de reflexión. Ahí aparecen entonces las pasiones directas e indirectas que mencionamos arriba. ¿Cómo estas se unen entre sí? Siguiendo la influencia de los principios físicos para explicar el comportamiento de los cuerpos de Newton, Hume va a proponer los suyos para entender los principios que rigen a este orden de la naturaleza humana. Por eso, además de basarse en el principio de asociación, que ya vimos, va a pensar en el principio de *atracción*, y las va a dividir según su intensidad – en violentas o serenas-, y según su origen – en directas o indirectas. Algunas de las pasiones indirectas pueden estar conectadas con las directas, pero no necesariamente en todas ellas deba darse tal conexión. Por ejemplo, Hume afirma que las pasiones de amor y odio (indirectas) siempre están seguidas por la benevolencia y el cólera (directas), porque ambas impulsan a la mente a «algo más», como tener una idea de felicidad por el otro. Asimismo, realizando una comparación con el choque de los cuerpos, él afirma que las pasiones opuestas, por ejemplo, la alegría/tristeza, no se destruyen entre sí ni chocan, sino que la mente fluctúa entre una y otra pasión según su intensidad o los enlaces de la imaginación. Por consiguiente, sí puede darse la «mezcla de pasiones» –estableciendo una analogía con la mezcla de compuestos o elementos químicos- como es el caso de la esperanza y del miedo, que se componen de la alegría y de la tristeza. Al igual que Spinoza, para Hume, la imaginación cumple un papel destacado en la «aceleración» o «alimentación» de las pasiones y su conexión, puesto que esta se relaciona con las creencias, los prejuicios y las costumbres que tenemos. Por ejemplo, el hecho se sentir aversión, asco y miedo por una rata, pese a no haberse experimentado nunca el hecho de estar cerca de una. Ese es un prejuicio «pasional», que ante la aparición de una rata se va a vivir con mayor intensidad. Situación que no tiene explicación racional y que se ancla directamente en una creencia e idea sensitiva o pasional (para usar el término de Hume, puesto que para mí se trataría de una creencia o idea afectiva). Por otra parte, para Hume son las pasiones las que impulsan a la voluntad a actuar, no la razón. Para él, la voluntad es una percepción de la que se deduce un movimiento deliberado del cuerpo o de la mente. De esta manera, la acción se desencadena a partir de la voluntad en la que se entrecruzan los motivos de las pasiones y de la razón. De todo esto, reponemos el siguiente cuadro sintético:



Cuadro N° 1. *Afectividad, Conocimiento y Subjetividad en Hume*

1.1.3.2 La Ilustración Prusiana-Alemana: La sensibilidad como facultad de conocimiento

Con Hume, cerramos la presentación de la Ilustración Insular para pasar a la Ilustración Prusiana-Alemana, centrándonos inicialmente en la figura de Immanuel Kant quien entabla una discusión con la posición empírica de Hume y el racionalismo cartesiano. Para Kant era preciso establecer "una fundamentación que mostrara que la sensibilidad tenía una función necesaria en el conocimiento, independientemente de la opción personal por el empirismo o por el racionalismo"[119]. Pero, asimismo, también era fundamental someter a critica a la razón pura –de ahí su obra *Crítica de la Razón Pura (1781)*- "para establecer si acaso ésta, sin apoyarse en otra cosa que no sea ella misma, podía alcanzar un conocimiento que sea digno de ese nombre"[120]. En consecuencia, para Kant la representación no será un producto de la razón aislada (racionalismo) así como tampoco un producto de la experiencia (empirismo), sino que para él existirán dos tipos de representaciones como condición de posibilidad del conocimiento y de la experiencia: las que corresponden a las formas puras *a priori* y las que remiten a las formas empíricas *a posteriori*. Es decir, aquellas que son "fuentes cognoscitivas originarias (propias) de nuestra mente"[121] y, por ende, independientes de la experiencia (las formas puras *a priori*) y aquellas que «para ser» dependen de los datos que suministra la experiencia (las formas empíricas *a posteriori*)[122]. Al respec-

[119] Caimi, M.; *Introducción a la Crítica de la razón pura*, p. 25.
[120] Ibíd., p. 25.
[121] Kant, I.; *Critica de la razón pura; La estética Trascendental*, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2009, p. 120.
[122] Dentro de las formas puras *a priori*, se encuentran: las formas puras *a priori* de la Sensibilidad (espacio y tiempo) y los conceptos puros del Entendimiento (las 12 categorías: unidad, pluralidad, totalidad (de cantidad); realidad,

to, es importante considerar el rol que Kant le asigna a la experiencia para entender cuáles son las representaciones generadas por ella y aquellas otras representaciones encargadas de darles «forma» y/o «unidad». En consecuencia, Kant denominará «intuiciones» a las representaciones que son suministradas por la «sensibilidad» en la medida en que ésta es la capacidad (receptividad) de recibir representaciones (intuiciones) "gracias a la manera en cómo somos *afectados* por objetos"[123]. Por medio de ella, los objetos «nos son dados» generando la «materia» de esas intuiciones, la sensación. Por consiguiente, las intuiciones empíricas son las que se obtendrán de las sensaciones, de la *afección* ocasionada por el objeto dado a los sentidos. Pero, se pregunta Kant, ¿De qué manera se ordena la multiplicidad de percepciones que se tienen del fenómeno? Y aquí entran aquellas representaciones intuitivas encargadas de «darle forma» a las sensaciones, de ordenarlas bajo un aspecto común. Representaciones éstas que deberán «estar presentes *a priori* en la mente»[124] para poder cumplir con su función cuando la sensibilidad suministre la materia aportada por la experiencia. Estas representaciones intuitivas puras son el «espacio» y el «tiempo», definidas por Kant como representaciones *a priori* y necesarias que "sirven de fundamento de todas las intuiciones externas"[125]. Luego, aparece el segundo tipo de representación necesaria para obtener conocimiento, las representaciones del entendimiento. El entendimiento «es la facultad de pensar el objeto de la intuición sensible», dado que, para conocer un objeto, es fundamental recibir primero las representaciones intuitivas y trabajar sintéticamente sobre ellas para obtener conocimiento acerca de él. De esta manera, el entendimiento es concebido por Kant como la facultad activa que aporta las categorías, los conceptos empíricos y puros *a priori* que "nos permite reunir y conectar entre sí los datos dispersos e inconexos que nos aporta la sensibilidad"[126]. Al respecto, sostiene Kant que, así como las intuiciones, como sensibles, se basan en afecciones; los conceptos, se basan en funciones, entendiendo por función "la unidad de la acción de ordenar diversas representaciones bajo una común"[127]. Ahora bien, ¿Cómo es que ambos tipos de representaciones, las sensibles y las del entendimiento, se unen y producen conocimiento común estando en sus funciones y productos desvinculadas unas de otras? ¿Cómo se produce el enlace que unifica el múltiple con lo único? Es decir, volvemos a estar en presencia de un problema gnoseológico que data de la Antigua Grecia: el problema de la unidad. La unificación de las distintas «sustancias» –el alma y el cuerpo, en términos de Aristóteles, Platón y

negación, limitación (de cualidad); sustancia-accidente, causa-efecto, agente-paciente (de relación); y posibilidad-imposibilidad, existencia-inexistencia, necesidad-contingencia (de modalidad)].Y dentro de las formas empíricas a posteriori, podemos encontrarnos con las sensaciones (a nivel de la sensibilidad) y con los conceptos empíricos (como "mesa", "silla", etc).

123 Kant, I.; *Critica de la razón pura; La estética Trascendental*, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2009, p.88.

124 Ibíd., p. 91.

125 Ibíd., p. 92.

126 Caimi, M.; *Introducción a la Crítica de la razón pura*, pp XXXI.

127 Kant, I.; *Critica de la razón pura; La lógica trascendental*, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2009, p. 137.

Agustín; la *res extensa* y la *res cogitans*, en términos de Descartes; la mente y el cuerpo, en términos de Spinoza. El dilema de Kant, será el de justificar cómo lo múltiple puede asociarse, conectarse y sintetizarse en algo común y único. En primer lugar, nos encontramos con el concepto de *enlace*, definido por Kant como "una acción del entendimiento que designaremos con la denominación general de síntesis"[128] o también, como "la representación de la unidad sintética de lo múltiple"[129]. La imaginación es la facultad encargada de realizar ese enlace, esa síntesis entre la multiplicidad sensible y la unidad del concepto, porque posee elementos comunes a la sensibilidad y al entendimiento. De esta manera, ambos extremos -la sensibilidad y el entendimiento-, se articulan por medio de la función trascendental de la imaginación y su actividad de síntesis en tanto "condición *a priori* de la posibilidad de toda composición de lo múltiple en un conocimiento"[130].

Entonces, para que efectivamente haya objetos -y que valgan como tales- el sujeto, mediante su actividad sintética unificadora, debe establecer su condición de objetividad y posibilidad. Sólo a partir de este proyecto puede el ser humano encontrarse en general con ellos. Kant remite al término «proyecto», «plan», porque el conocimiento en tanto construcción, acontece bajo la forma de un proyecto. Como lo empíricamente dado e intuido bajo las formas puras del espacio y el tiempo, es pensado por el ser humano a merced de las categorías, estas categorías son las que trazan la fisonomía, el aspecto, la figura que todo objeto posible debe tener para poder ser objeto para él. Así, y a los fines de este «proyecto», advertimos que *la sensibilidad adquiere una función estructuradora*, debido a que, para Kant, la representación es aquello a través de lo cual el sujeto determina su existencia, siendo dos las representaciones posibles: las del entendimiento y las de la sensibilidad. Los objetos, «nos afectan» y a partir de esa afección se producen «intuiciones» cuya materia es la «sensación». Ese es el material primario suministrado por la experiencia, a las que inicialmente las representaciones sensibles del espacio y del tiempo le darán forma, para que luego la imaginación, lo enlace a las categorías del entendimiento para producir así representaciones y/o conceptos. Se observa de esta manera la fluctuación del lenguaje spinozista, el alejamiento que se produce con respecto a los afectos –por eso Kant no hablará en términos de «afectividad» sino de «sensibilidad»- ya que las nociones de «intuición» y «sensación» poseen otra densidad teórica al estar pensadas para explicar la integración de las funciones cognitivas –imaginación, memoria, entendimiento- y la unificación de la multiplicidad –los datos sensibles devenidos en conceptos- para la producción de representaciones o de conocimiento.

[128] Ibíd., p. 200.
[129] Ibíd., p. 201.
[130] Ibíd., p. 176.

Sin embargo, y preocupado por el conocimiento interior que el ser humano podía obtener de sí mismo y por el conocimiento exterior de aquello que lo afectaba, Kant escribe el tratado práctico *Antropología en sentido pragmático (*1798) para analizar la envergadura de la naturaleza pasional humana y los límites que a ella podía colocarle la razón a través de la moral[131]. Es por eso que en este tratado se aprecia el análisis kantiano de la modestia, la decencia y los «buenos y malos modales»; del gusto y los placeres y displaceres sensibles e intelectuales; de los sentidos externos (los cinco sentidos) y del sentido interno –vinculado al aumento, disminución y tipo de sensaciones-; de los productos de la imaginación y sus variantes temporales (pasado, presente y futuro); de la memoria, los sueños y la capacidad de adivinar o predecir; de las enfermedades del alma respecto de la facultad de conocer (hipocondría, demencia, manía) y de la facultad apetitiva (pasiones, emociones). Todo esto constituye la *materialidad* de aquello que el hombre puede conocer de sí para saber qué tipo de persona es y qué tipo de moralidad tiene. Poniendo el foco en la «facultad apetitiva» (*Begehrungsvermögen,* de la unión de *Begehren* –ansiar, desear, codiciar, anhelar- y *vermögen* – capacidad, facultad), esta se encuentra compuesta de *Affekten* –afectos y emociones- y *Leidenschaft* –pasiones. Como bien adelanté en la introducción de este apartado, surge aquí un problema de traducción. Al consultar la versión original -*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*-, advertimos que Kant utiliza los términos de *Affekten* y *Leidenschaft,* siendo ambos traducidos en la versión de Gaos (1991) como «emociones» y «pasiones», respectivamente. Es decir, se excluye al término «afecto»: «*Von den Affekten in Gegeneinanderstellung derselben mit der Leidenschaft*» («De las emociones en su oposición a la pasión») / «*Von den Affekten insbesondere*» («De las emociones en particular»). Sin embargo, en la versión bilingüe –en alemán y en español- de Fondo de Cultura Económica (2014) con la traducción efectuada por Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Storandt a partir de la traducción de Gaos, ellos optan por traducir *Affekt* o *Affekten* como «afecto» o «afectos». Al consultar las traducciones al inglés, nos encontramos, por ejemplo, con la edición de Southern Illinois University Press (1996) -*Anthropology from a Pragmatic Point of View*- traducida por Victor Lyle Dowdell y revisada por Hans H. Rudnick, donde también advertimos la utilización del término emoción - «*On Emotion in Contrast to Passion*» / «*On the Emotions in Particular*» – para describir a la alegría, la tristeza, el deleite, el hastío, el espanto, la ira (entre otras) y distinguir la particularidad de la emoción (*Affekt*) por sobre la pasión (*Leidenschaft)*. Sin embargo, cuando se ocupan de traducir la descripción que Kant efectúa sobre la afec-

[131] La *Antropología* es un tratado práctico que Kant ofreció a sus alumnos para orientar su experiencia y conocimiento del mundo que impartió entre 1772-1773 y 1795-1796 en la Albertus Universitat of Königsberg y que él mismo publicó en 1798. A su vez, en su escrito "Sobre el poder de las facultades afectivas para dominar los sentimientos patológicos mediante el simple propósito" (1798) también hace mención a la problemática de las pasiones en respuesta al libro del Prof. Hufeland *Sobre el arte de prolongar la vida humana*. En este escrito retoma el principio de la *dietética* estoicista para pensar en el poder de la razón en el hombre a los fines de "dominar sus impresiones sensuales" y ante los cuales Kant da una serie de sugerencias prácticas.

ción producida por algún objeto –hecho que remite directamente al campo de la impresión, la sensación, la percepción o la idea que la mente pueda tener-, utilizan la noción de «*affect*» o «*affection*» o «*been affected*»:

> Ideas with respect to which the mind is passive, and by which the subject is therefore *affected* (whether it *affects* itself or is *affected* by an object[132].
>
> The object of an idea, which comprises only the manner in which *I am affected* by the object[133].

Por el contrario, al chequear la versión en inglés de Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands (1974) -con la traducción efectuada por Mary J. Gregor- encuentro la traducción de «*Affekt*» como «afecto» («*On Affects in Comparison with Passion*»). Lo mismo sucede al consultar la versión en inglés de Cambridge University Press (2006) editada por Robert Louden y Manfred Kuehn:

> Inclination that can be conquered only with difficulty or not at all by the subject's reason is passion. On the other hand, the feeling of a pleasure or displeasure in the subject's present state that does not let him rise to reflection (the representation by means of reason as to whether he should give himself up to it or refuse it) is *affect*. // To be subject to *affects* and passions is probably always an illness of the mind, because both *affect* and passion shut out the sovereignty of reason[134].

En consecuencia, esto nos permite advertir la presencia del problema epistemológico –respecto de lo que atañe al concepto de emoción, y lo que implica al de afecto- que surge a partir de los equívocos en la traducción –por un lado- y en la presencia solapada del *discontinuum* que venimos deconstruyendo. Es decir, si bien el término en alemán «habilita» la doble traducción de *Affekt* como afecto y como emoción, es claro *que afecto y emoción no significan lo mismo*, pero al no saberse a ciencia cierta ni las particularidades de uno, ni la diferencia con el otro, este hecho favorece a aportar confusión a una situación que, de por sí, ya es oscura. Por eso, mi interés en arrojar claridad, al postular la hipótesis del *discontinuum* entre el concepto cartesiano de «emoción» –vinculado éste a la manifestación corporal, al movimiento del cuerpo y no de la mente – y el concepto spinozista de «afecto» –en tanto idea de la mente de una afección del cuerpo-. De

---

[132] Kant, I.; *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Trad. Victor Lyle Dowdell; Southern Illinois University Press, EEUU, 1996, p. 25. "Ideas con respecto a las cuales la mente es pasiva y por las cuales el sujeto se ve afectado (ya sea que se afecte a sí mismo o sea afectado por un objeto)". Traducción propia.

[133] Ibíd., p. 25. "El objeto de una idea, que comprende solo la manera en la que soy afectado por el objeto". Traducción propia.

[134] Kant, I.; *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Cambridge University Press, Louden, R. B., & Kuehn, M. (ed.), 2006, p. 149 [§73] "La inclinación que solo puede ser conquistada con dificultad o no por la razón del sujeto es la pasión. Por otro lado, el sentimiento de placer o disgusto en el estado presente del sujeto que no le permite reflexionar (la representación por medio de la razón de si debe entregarse o rechazarlo) es un afecto. // Estar sujeto a afectos y pasiones es probablemente siempre una enfermedad de la mente, porque tanto el afecto como la pasión excluyen la soberanía de la razón" – Traducción propia. Mientras que en la versión de Gaos ya citada (1991), esto mismo aparece traducido como: "Estar sujeto a emociones y pasiones es probablemente siempre una enfermedad de la mente, porque tanto la emoción como la pasión excluyen la soberanía de la razón", p. 186.

ahí que podamos efectuar una distinción del término *Affekt* como «afecto-emoción» (línea cartesiana, y sólo fisonómica) y *Affekt* como «afecto-afección» (línea spinozista, eidética y fisonómica). Es decir, la noción spinozista de afecto, está más vinculada a la carga eidética, a las ideas afectivas que se tengan a partir de una afección particular; mientras que la noción cartesiana de emoción, se encuentra emparentada con el movimiento, con la carga corporal, fisiológica y fisonómica que alimenta a la idea afectiva. Con la presentación de las ideas de Kant, Schopenhauer y Husserl, estas líneas cobrarán otras propiedades diferenciales, pero ante las cuales tenemos que tener presente la misma base problemática: los tres escribirán en alemán y utilizando el término *Affekt*, hecho que habilita la doble traducción y la indistinción conceptual que esta Tesis, a través del *discontinuum* que se está intentando reconstruir, tiene por objetivo aclarar y puntualizar.

Volviendo entonces a Kant, el concepto nodal para él será el de «pasión», del cual la emoción o el afecto, resultan un correlato. De hecho, al leer el tratado entendemos por qué Kant aparta a las pasiones de su esquematización gnoseológica, ya que son consideradas por él como «enfermedades del alma» que "excluyen el dominio de la razón"[135] cuando se vive sometido a ellas. En consecuencia, Kant definirá a las pasiones como "cánceres de la razón pura práctica"[136] pertenecientes a la *facultad apetitiva* que manifiestan una propensión, inclinación o afán de poseer X objeto (afán de venganza, de honores, de dominación, de posesión). Con respecto a los *Affekten*, consideramos que hay pasajes e ideas que nos invitan a pensarlos más como «emoción» y en otras, más como «afecto». Por ejemplo, cuando sostiene que el *Affekt* es "el sentimiento de placer o disgusto en el estado presente del sujeto que no le permite reflexionar (la representación por medio de la razón de si debe entregarse o rechazarlo)", ahí estamos de acuerdo con que sea el *Affekten* como «afecto-afección», porque remite a la idea afectiva de algo que está afectando, justamente, su estado de ánimo. Ahora bien, cuando sostiene que el *Affekt* es "un ataque por sorpresa de la sensación, con que resulta abolida el estado de ánimo actual" (*animus sin compos* - es decir, ánimo fuera de control) y que es "precipitada y crece veloz hasta un grado del sentimiento que hace imposible la reflexión (aturde)"[137], está utilizando la acepción de *Affekt* como «afecto-emoción», por el carácter de "rapto sucedáneo", de hecho efímero, corporal, sensitivo, que "crece rápidamente" y saca del estado de normalidad y quietud al estado de ánimo. Luego, cuando menciona a toda una serie de *Affekten*, la alegría, la tristeza, el deleite, el hastío, el espanto ("el temor que pone al alma fuera de sí"[138]), la ira ("espanto que pone rápidamente en movi-

[135] Kant, I. Ob. Cit. p. 185.
[136] Kant, I. Ob. Cit. p. 204.
[137] Ibíd., p. 185.
[138] Ibíd., p. 189.

miento las fuerzas para resistir al mal"[139]), la vergüenza ("angustia producida por el desprecio de una persona presente"[140]), entre otras, podemos advertir también la doble presencia del *Affekt* como «emoción» –cuando remite a las fuerzas corporales o a los movimientos del cuerpo-, y como «afecto» –cuando hace referencia a las ideas que tiene la mente sobre una sensación o impresión que lo afecta, por ejemplo, la angustia que deviene en vergüenza -en una manifestación corporal de algo que se siente como incomodidad, como disconfort. Por eso sostiene que los *Affekten* son "morbosos accidentes *(síntomas*)", porque surgen de repente, ante algo que los hace emerger y se manifiestan en el cambio de actitud del ánimo y del cuerpo. Así descriptos, corresponderían más al *Affekt* como «emoción» que como «afecto», pero a veces, como veremos más adelante, para que surjan ciertos «raptos emocionales», tiene que haber una idea o una carga eidética afectiva *a priori,* para que esa reacción y manifestación corporal y fisiológica acontezca. Asimismo, y a diferencia de la pasión, los *Affekten* –en tanto «afecto-emoción»- serían momentáneos, ya que rompen con el «estado de ánimo» obrando "como el agua que rompe su dique" o como una "borrachera"; mientras que la pasión, por más violenta que pueda llegar a ser, "se toma tiempo y reflexiona para conseguir su fin", porque es "una enfermedad causada por la ingestión de un veneno o una degeneración"[141]. De esta manera, la pasión supone el obrar del sujeto según el fin que la inclinación prescribe. Por eso, y a diferencia de los *Affekten*, para Kant, esta se encuentra ligada a la razón, pero como enfermedad y no como una causa justa.

Un problema similar, se advierte en Arthur Schopenhauer, sobre quien me dedicaré a desarrollar a continuación. Schopenhauer, también utilizará el concepto en alemán de *Affekt,* pero a diferencia de lo que sucedió con Kant – y debido quizás al conocimiento de la influencia de Spinoza sobre él- los traductores lo traducirán como «afecto» y no como «emoción». Por nuestra parte, la lectura y traducción que hagamos del mismo, será respetando la variación conceptual que venimos efectuando. En consecuencia, consideramos que hay pasajes de Schopenhauer que nos invitan a pensar su noción de *Affekt* como «emoción» (a la manera kantiana de rapto sucedáneo y bajo la tradición cartesiana e inglesa de movimiento o manifestación corporal) y en otros como «afecto» (afecciones e ideas de las afecciones del cuerpo, bajo el modelo spinozista y la tradición greco-latina)[142], más que nada porque Schopenhauer trabajará tanto con la noción de cuerpo, como de razón y representación.

---

139 Ibíd., p. 189.
140 Ibíd., p. 190.
141 Ibíd., p. 186.
142 Al respecto, cito algunos pasajes de *El mundo como voluntad y representación* –en su idioma original y en su traducción al español efectuada por Pilar López de Santa María (Ed. Trotta) - en donde utiliza la noción de *Affekt* y en donde elijo vincularla semántica y etimológicamente al término "afecto" o "emoción" de acuerdo con la distinción conceptual que se viene realizando:

En 1819, Schopenhauer publica su libro *El mundo como voluntad y representación,* una obra que será reeditada y revisitada por su propio autor en reiteradas oportunidades, tal como su libro –producto de su tesis doctoral- *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813). Ya en ambas obras se destaca una de sus principales inquietudes: distanciarse no sólo del criticismo kantiano sino también del racionalismo y de la tradición moderna centralizada en el sujeto cognoscente y en los productos y formas de su conciencia, al focalizarse en el cuerpo y sentar las bases de una «filosofía de la corporalidad». En consecuencia, él le asignará al cuerpo un papel central en la constitución de la subjetividad y lo ubicará como uno de los orígenes de los principios causales de la razón. Ya no será entonces un mero *locus* secundario, sino primordial, tanto este como aquellos «motivos» que le son propios. Por consiguiente, él retomará gran parte de la teoría kantiana expuesta en la *Critica de la Razón Pura* para reestructurar algunas de las premisas sostenidas por Kant[143] y para rever el papel prioritario y casi único que le es asignado a la representación. Cuestión observable en el propio título de su obra: la representación en un segundo lugar con respecto a aquello que Schopenhauer va a intentar colocar en el primero, la *voluntad.*

"Aquel carácter que se ha de captar idealmente y que resalta un aspecto peculiar de la idea de la humanidad se representa visiblemente, por una parte, a través de la fisonomía y corporización estables y, por otra, mediante el afecto y la pasión pasajeros, la modificación recíproca del conocer y el querer, todo lo cual se expresa en el gesto y el movimiento" (Jener idealisch aufzufassende Charakter, der dieHervorhebung einer eigenthümlichen Seite der Ideeder Menschheit ist, stellt sich nun sichtbar dar, theilsdurch die bleibende Physiognomie und Korporisation,theils durch vorübergehenden **Affekt und Leidenschaft,** Modifikation des Erkennens und Wollens gegenseitig durch einander, welches alles sich in Mieneund Bewegung ausdrückt). En esta idea, el concepto de *Affekt* se encuentra más próximo a la noción de emoción, por estar asociado a la fisonomía, al cuerpo y al movimiento (tradición cartesiana).

"También los filósofos de todos los tiempos se expresan en conjunto de acuerdo con aquel conocimiento general de la razón, además de resaltar algunas de sus manifestaciones de especial relevancia, tales como el señorío sobre los afectos y las pasiones, la capacidad de realizar inferencias y establecer principios universales, incluso aquellos que son ciertos antes de toda experiencia" (Und heben überdies einige besonders wichtige Aeußerungen derselben hervor, wie die Beherrschungder **Affekt und Leidenschaften**, die Fähigkeit,Schlüsse zu machen und allgemeine Principien, sogar solche, die vor aller Erfahrung gewiß sind, aufzustel-len u.s.w). Acá la noción de *Affekt* parecería concordar con la tradicional, con los afectos y pasiones en general pensados como subsumidos bajo el poderío o señorío de la razón.

"Además, la identidad del cuerpo y la voluntad se muestra también, entre otras cosas, en que todo movimiento violento y desmesurado de la voluntad, es decir, todo afecto, sacude inmediatamente el cuerpo y su mecanismo interno, y perturba el curso de sus funciones vitales" (Ferner zeigt sich die Identität des Leibes und Willensunter anderm auch darin, daß jede heftige und übermäßige Bewegung des Willens, d.h. **jeder Affekt**, ganz unmittelbar den Leib und dessen inneres Getrie- be erschüttert und den Gang seiner vitalen Funktionenstört). En ese caso, es una afección que sacude y perturba al cuerpo y a su mecanismo interno, en consecuencia, puede llegar a tener una mayor aproximación semántica al concepto de emoción, pero sin dudas, también se trata de un afecto por ser una afección.

[143] En palabras de Schopenhauer: "Pero por mucho que yo parta de lo realizado por Kant, precisamente el serio estudio de sus escritos me ha permitido descubrir en ellos defectos significativos que he tenido que aislar y presentar como reprobables, a fin de poder suponer y aplicar lo verdadero y excelente de su doctrina de forma nítida y depurada de ellos". En: Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación,* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, p. 15.

Es así que intentará vislumbrar el "influjo que la voluntad ejerce sobre el conocer"[144], en el sentido de ver cuánto la voluntad obliga al entendimiento a "dirigir la atención sobre esto o aquello y a evocar una serie cualesquiera de pensamientos"[145]. Esto mismo, hace que él defina a la voluntad como "la íntima guía de la llamada asociación de ideas"[146] porque desde su perspectiva, es la voluntad quien pone en marcha todo el engranaje cognoscitivo: "impulsando al intelecto, en consonancia con el interés, esto es, con los fines individuales de la persona, para asociar a sus representaciones presentes otras hermanadas con ellas lógicamente, o analógicamente o por vecindad espacial o temporal"[147]. Esto nos recuerda al «sentimiento de creencia» de Hume o a la lógica de los afectos de Spinoza, modelos que estos autores también esbozaron para poder explicar el vínculo entre las ideas, la acción y las tendencias y/o impulsos afectivos. En consecuencia, y así como para Hume y para Kant el acceso al conocimiento se daba a partir de la facultad sensible y de la experiencia, siendo las representaciones sensibles aquellas que generaban conexiones con las representaciones cognitivas; Schopenhauer, no dejará de lado este marco teórico, de hecho, partirá de definir al vínculo y a la importancia de las representaciones intuitivas y abstractas, para poder llegar, luego, a las características propias de la voluntad corporal. En consecuencia, las afecciones serán consideradas por él como «afecciones sensoriales» –*Sinnesempfindung*- porque retomará la impronta del lenguaje kantiano: representación (*Vorstellung)*, sensación (*Empfindung)*, sensibilidad (*Sinnlichkeit)* y los afectos como *Affekten.* Pero más allá de eso -y de que su propia conceptualización de la afectividad quede muy apegada al lenguaje kantiano de la sensibilidad- las pasiones (*Leidenschaften)* y los afectos y emociones (*Affekten*) serán tematizados por él como «parte del estado de la voluntad» siendo considerados como un "movimiento violento de la voluntad" que "sacude al cuerpo y perturba el curso de sus funciones"[148]. Por otra parte, cabe destacar que aquello que Spinoza había considerado analíticamente en tanto «afectos» –el amor, el odio, la compasión, etc- Schopenhauer los englobará bajo la noción de «sentimiento» (*Gefühl*), junto con "las cosas más heterogéneas" que sólo concuerdan en un hecho negativo, el de "no ser conceptos abstractos" porque remiten a algo que se hace presente a la conciencia sin ser conceptual: "el sentimiento religioso, el sentimiento del placer, el sentimiento moral, el sentimiento corporal como tacto, como dolor, como sentido de los colores, el sentimiento de odio, de repugnancia, de autocomplacencia, del honor, de la deshonra, de la justicia, de la injusticia, el sentimiento de la verdad, el sentimiento estético, el sentimiento de

144 Schopenhauer, A.; *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente,* Madrid, Ed. Gredos, 1981, p. 209.
145 Ibíd., p. 209.
146 Ibíd., p. 209.
147 Ibíd., p. 209.
148 Ibíd., p. 73.

fuerza, de flaqueza, de salud, amistad, amor, etc"[149]. De todos ellos, se es consciente de *forma intuitiva*, pero como aún no se han depositado en conceptos abstractos, afirma Schopenhauer, de ellos «se dice que se siente» y por eso son considerados por él en tanto «sentimientos».

> Si miramos dentro de nosotros mismos, nos vemos siempre queriendo. Sin embargo, el querer tiene muchos grados, desde el más ligero deseo hasta la pasión, y ya he explicado más de una vez (…) que no sólo todos los afectos, sino también todos los movimientos de nuestro interior, que se pueden subsumir en el vasto concepto de sentimiento, son estados de la voluntad[150].

En consecuencia, hay una vuelta a lo afectivo, pero no para colocar a los afectos y a las afecciones en un lugar central tal como los consideró Spinoza, sino para vincularlos al cuerpo y pensarlos como expresiones de la voluntad y de la naturaleza corporal. Al respecto, Schopenhauer postula que la esencia de la voluntad es *querer*, sin que ese querer posea un fin o alcance una satisfacción definitiva, siendo concebido, además, como "el más inmediato de todos nuestros conocimientos"[151], cuya causa radica en el «motivo» que conduce al «acto». La causa, es abordada por Schopenhauer como la condición de origen de todo proceso que genera una mutación, un efecto. Esta puede presentarse "en la primera clase de objetos, o sea en el mundo corpóreo dado a la intuición externa"[152] o en la segunda clase de objetos, los que son dados en el sí mismo del sujeto. Los motivos pertenecen a esta segunda clase, y son los que provienen del estado de voluntad:

> La motivación es la causalidad vista por dentro. Esta se nos presenta aquí de una manera completamente distinta, en otro medio distinto, para otro modo de conocer absolutamente diverso: por eso es menester exhibirla como una forma especial y peculiar de nuestro principio, que aparece como principio de razón suficiente del obrar, *principium rationis sufficentis agendi*, o más breve como ley de la motivación.[153]

Al respecto, y si bien el problema de la causalidad como tal, forma parte del recorrido de toda la filosofía tradicional, desde Platón y Aristóteles, pasando por Spinoza hasta llegar a Kant; lo distinto aquí, es que Schopenhauer está pensado a esa causalidad como «interior», bajo la forma de un *motivo* que conduce al sujeto al acto (volitivo). En consecuencia, esas causalidades inmediatas, luego, se encontrarán mediadas por representaciones cognoscitivas que son las que le permitirán formalizar dicho pasaje (del *acto de voluntad* a la *acción del cuerpo*). Es por eso, que la causa inmedia-

---

[149] Ibíd., p. 48. En la versión original: "Denn dieverschiedensten, ja feindlichsten Elemente liegenruhig neben einander in jenem Begriff, z.B. religiöses Gefühl, Gefühl der Wollust, moralisches Gefühl, körperliches Gefühl als Getast, als Schmerz, als Gefühlfür Farben, für Töne und deren Harm". En: Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, p. 135.
[150] Ibíd., p. 206.
[151] Schopenhauer, A.; *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente,* Madrid, Ed. Gredos, 1981, p. 206.
[152] Ibíd., p. 207.
[153] Ibíd., p. 208.

ta y volitiva, es concebida como el origen de la acción y de la representación. Esto es lo novedoso, el giro paradigmático que introduce Schopenhauer. Proceso este que, en su interior, en su forma intrínseca, nos resulta totalmente ajeno porque constituye un absoluto un misterio[154]. De ahí que Schopenhauer sostenga la siguiente tesis: "la voluntad es el conocimiento *a priori* del cuerpo, y el cuerpo el conocimiento *a posteriori* de la voluntad"[155]. Lo que significa que todo *acto de voluntad* inmediato y auténtico es un acto manifiesto del cuerpo sin que este sea aún material para la intuición; y, en correspondencia, toda acción sobre el cuerpo, es decir, toda acción devenida en acto (cognoscente), es una acción sobre la voluntad. De esto resulta que el conocimiento que el sujeto tiene de su voluntad, no es separable del conocimiento de su cuerpo, debido a que este conoce «su voluntad» a través de sus actos individuales y no en su «esencia». Por eso, sostiene Schopenhauer, "el cuerpo es condición del conocimiento de mi voluntad. De ahí que no pueda representarme esa voluntad sin mi cuerpo"[156]. Sobre esto último, cabe destacar una distinción esbozada por Schopenhauer que resulta interesante recuperar a los fines de la problemática de la afectividad. Él afirma: "está totalmente equivocado quien denomina al dolor y al placer representaciones: no lo son en modo alguno, sino afecciones inmediatas de la voluntad en su fenómeno, el cuerpo"[157]. Por eso las concibe como "un forzado y momentáneo querer o no querer"[158] a partir de la impresión que el cuerpo sufre. En consecuencia, agrega "sólo se pueden considerar como simples representaciones, a las afecciones de los sentidos puramente objetivos: la vista, el oído y el tacto, aunque sólo en la medida en que esos órganos son afectados de la forma peculiar y específica"[159], aquella que se limita a proporcionar al entendimiento los datos de los que resulta la intuición. No obstante, ambas ideas darán lugar al surgimiento de ciertos equívocos con otras de las premisas que sostenga paralelamente. Asimismo, y estableciendo un correlato con las nociones de «afecto» y de «emoción» que estoy tratando de desarrollar y de perfeccionar, podría afirmarse que, bajo la mirada de Schopenhauer, el *Affekt* en tanto «emoción» sería ese *acto de voluntad* puesto de manifiesto por el cuerpo, mientras que el *Affekt* en tanto «afecto», sería la representación de esa emoción a nivel cognoscitivo (*acción del cuerpo*). Por ejemplo, una situación de celos que despierta ira; esa ira (*Affekt* en tanto *acto de voluntad* - emoción) puede verse reforzada en su manifestación por una idea afectiva (*Affek*t como afecto) que

---

154 "Vemos que esa causa produce ese efecto con necesidad: pero no experimentamos como propiamente puede hacerlo, qué sucede allá en el interior. Así vemos los efectos mecánicos, físicos, químicos, como también los originados por los excitantes (…) pero sin que nunca podamos por esta vía entender de parte a parte el proceso, sino que lo principal de este sigue siendo para nosotros un misterio: le atribuimos unas veces a las propiedades de los cuerpos, a las fuerzas naturales, también a la fuerza vital, pero todas estas cosas no son más que *qualitates occultae".* Ibíd., p. 207. Esto va de la mano con aquella famosa frase de Spinoza: "Nadie sabe lo que puede un cuerpo".

155 Schopenhauer, A.; *El mundo como voluntad y representación,* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, p. 72

156 Ibíd., p. 73

157 Ibíd., p. 72

158 Ibíd., p. 72

159 Ibíd., p. 72

la cargue y la empuje a la acción. Lo mismo sucede con el dolor y el placer, ya que pueden ser concebidos como un «sentir del cuerpo» (como un acto de voluntad) y como un motivo que reside en la razón, en tanto noción abstracta, es decir, en tanto «afecto» (acción del cuerpo). Y pese a que esta idea suena como contraria a la anterior, Schopenhauer también afirmará que "nuestros mayores motivos de dolor no hay que buscarlos en la intuición inmediata y presente, sino en la razón bajo la forma de nociones abstractas, de pensamientos que nos atormentan y de los que el animal está exento"[160]. Es decir, el dolor profundo y existencial del ser no se encuentra en la superficie y, por lo tanto, no remite al universo de la emoción, sino que tiene un *carácter afectivo* por estar arraigado en las facultades cognoscibles de la razón –la memoria, la imaginación- y por presentarse bajo la forma de ideas e imágenes (representaciones) dolorosas. Por eso, él también sostendrá que «nuestras acciones dependen siempre de nuestro carácter inteligible», y dicho carácter «inteligible», se encuentra vinculado a los afectos. En consecuencia, y pese a que inicialmente sentencia que el dolor y el placer no pueden ser representaciones, de alguna manera lo son cuando se los considera como afectos, sentimientos o pasiones. Esta discusión se retomará en el apartado siguiente, ya que el dualismo mente/cuerpo se trasladará hacia la temática del dolor/placer, motivo por el cual surgirán partidarios que lo planteen como una cuestión netamente *fisiológica*, y otros que lo considerarán como una *representación mental*. Además de «quedar entrampado» dentro de esta disyuntiva, el problema en Schopenhauer estriba en que él queda apegado también a la concepción kantiana, que circunscribe a la representación como un producto de la «sensibilidad» y no de la «afectividad». Por eso mismo también supone que, sólo los «cinco sentidos» son las únicas partes del cuerpo capaces de generar los «datos materiales» de las futuras representaciones. Por el contrario, quien advirtió de una manera muy hábil esta distinción, fue Hutcheson quien denominó *sense* a la información obtenida por los cinco sentidos, y *afectividad* a lo que provenía del resto del cuerpo: "todos los diversos sentidos parecen tener sus órganos específicos, salvo la afectividad, que en algún grado esta difusa en todo el cuerpo"[161]. Sin embargo, y pese a no contemplar esto, Schopenhauer agrega que la voluntad actúa *ciegamente* en el cuerpo y de muchas maneras, como ser "en todas las funciones de nuestro cuerpo que no están dirigidas por ningún conocimiento, en todos sus procesos vitales y vegetativos: la digestión, la corriente sanguínea, la secreción, el crecimiento, la reproducción"[162] puesto

[160] Y agrega: "La causa de nuestro dolor como de nuestra alegría no reside casi nunca en el momento presente, sino que dimana de razonamientos abstractos. De la reflexión que se hace sobre las consecuencias de lo ya realizado. Aquí reside su principal diferencia con el animal que no posee razonamiento. Los tormentos morales hasta llegan a hacernos insensibles al dolor físico, y bajo la presión de dolores intelectuales extraordinarios provocamos intencionadamente otros físicos para sustraer nuestra atención a aquellos. Del mismo modo las preocupaciones y las pasiones, que también son juegos del pensamiento, destruyen el cuerpo antes que los males físicos (el suicidio como extremo)". En: Schopenhauer, A., Ob. Cit., p. 173

[161] Hutcheson, F.; *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de belleza*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 12.

[162] Schopenhauer, A.; *El mundo como voluntad y representación,* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, p. 79.

que esa voluntad no está guiada por el conocimiento, ni se determina por motivos, sino que actúa por causas que él denomina *estímulos*. Esto remite, además, a lo que Schopenhauer concibe como «voluntad objetivada», porque el fenómeno de la voluntad precisa hacerse visible, lo que le da el puntapié inicial para postular otra de sus tesis, la de la adecuación corporal y biológica:

> Por eso las partes del cuerpo han de corresponder plenamente a los deseos fundamentales por los que se manifiesta la voluntad, han de ser la expresión visible de la misma: los dientes, la garganta y el conducto intestinal son el hambre objetivada; los genitales, el instinto sexual objetivado; las manos que hacen, los pies veloces, corresponden al afán ya más mediato de la voluntad que representan[163].

Esto nos recuerda a Platón y a la filosofía medieval de Agustín y Tomás, quienes advertían en las tendencias actitudinales de las pasiones, una adecuación corporal. Es decir, aceptaban una analogía entre ciertos lugares y espacios del cuerpo –como el estómago, la boca o el pecho- con el origen de ciertas manifestaciones pasionales –la *epithymía* y la *thymoeidés*. Asimismo, esta voluntad que se expresa en y a través del cuerpo humano, que se adecua a sus causas y a sus fines, que se identifica como uno de los orígenes de la acción y de la razón; no se encuentra sólo en el sujeto, porque la voluntad en tanto tal, es propia de la especie viviente –con sus diferencias y sus particularidades disímiles-. Por eso, también es concebida por Schopenhauer como «la esencia íntima de toda la naturaleza». La voluntad sería entonces, algo semejante al Dios *desantropomorfizado* o a la totalidad en Spinoza, que permanece como *causa* en las cosas mismas que produce[164]. Idea importante a tener en cuenta, porque es algo en lo que profundizaré más adelante.

Con esto, finalizamos lo trabajado por Schopenhauer, quien le da un marco epistemológico y teórico a la noción de *voluntad* y al cuerpo, al pensar ambos conceptos a partir del principio de causalidad y como «origen del actuar del ser humano». Schopenhauer, así, se hunde en el misterio de la *intencionalidad no consciente* tanto del ser humano como del todo, de la *totalidad*, y a ello denomina «voluntad». Daremos lugar ahora al último autor de este apartado, a Edmund Husserl, para terminar de dibujar el entramado del *continuum* y el *discontinuum* respecto de las nociones de afecto, emoción y pasión en la época moderna; y a su vínculo con las facultades cognoscitivas y el desenvolvimiento de la subjetividad.

1.1.3.3 La «intuición eidética» en Husserl, la vuelta a la «esencia».

163 Ibíd., p. 76

164 "La fuerza que florece y vegeta en las plantas, aquella por la que cristaliza el cristal, la que dirige al imán hacia el Polo Norte, la que ve descargarse al contacto de metales heterogéneos, la que en las afinidades electivas se manifiesta como atracción y repulsión, separación y unión, e incluso la gravedad que tan poderosamente actúa en toda la materia atrayendo la piedra hacia la Tierra y la Tierra hacia el Sol, todo eso es diferente solo en el fenómeno pero en su esencia íntima es una misma cosa: aquello que (…) se llama voluntad". Ibíd., p. 77.

Al respecto, comenzaremos por citar el artículo «La inscripción de la sorpresa en la fenomenología de las emociones de Edmund Husserl» (2014) de la filósofa francesa Natalie Depraz, ya que advertimos una intención similar respecto del trazado de una genealogía semántica de la problemática de la afectividad. La autora centraliza sus estudios en Husserl quien también hizo uso de varias nociones -*Gemüt* (ánimo), *Gefühl* (sentimiento, sensación, impresión, sentido, emoción), *Affekt* (afecto, emoción), *Begehren* (desear, codiciar*), Gefallen* (gustar, agradar), *Lust* (placer, ganas), *Genuss* (placer, goce, disfrute), *Wertung* (valorización), *Stimmung* (humor, estado de ánimo) para hacer referencia a este entramado, de acuerdo con las diferentes etapas de su trabajo. Entramado que ella aborda en términos de «emocionalidad» debido a la revitalización del término a raíz de las neurociencias y los trabajos de "Ekman, Plutchik, Damasio y Craig"[165] pese a que, según su análisis, "los términos «emoción» y «emocional» son muy poco frecuentes en el corpus husserliano"[166] debido a la impronta brentana –y filosófica en general- del término *Affekt*. De hecho, hasta ahora sólo hemos visto que el término «emoción» como tal, sólo es utilizado por Descartes, y que comienza a aparecer en el ámbito inglés, francés y español tras la traducción del término *Affekt* del alemán, que más adelante dará paso al término germánico «*Gefühl*». Por eso, cerraremos este apartado con Husserl quien, a partir de la fenomenología trascendental, le otorgará un marco epistemológico a la *intencionalidad no consciente* trabajada por Schopenhauer, a través de la conexión con la *esencia de las cosas*. En consecuencia, la noción de «sensibilidad», se vinculará con la de «intuición eidética», que tendrá que ver con el hecho de «captar y sentir» lo «esencial» de los objetos que pueblan el mundo. Este giro constituirá el antecedente inmediato a la fenomenología existencialista que se desarrollará en el siglo XX, de la mano de Martín Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleu-Ponty y Max Scheler, entre otros. Quien sí retomará expresamente el concepto de «emoción» será Sartre en *Esquisse d'une théorie des émotions (Bosquejo de una teoría de las emociones)* (1939) –pero esto lo desarrollaremos en el siguiente apartado.

Por consiguiente, las investigaciones y proposiciones lógicas de Husserl que tienden a la «captación» de la esencia de las cosas, de la aprehensión del conocimiento puro y genuino *oculto*, velado detrás de la «apariencia» real y empírica que envuelve a los objetos y a toda materialidad física, incluida la del propio sujeto, trastocan y revolucionan todo lo que hasta entonces era considera-

[165] Depraz, N.; "La inscripción de la sorpresa en la fenomenología de las emociones de Edmund Husserl" Traducción de José Joaquín Andrade; publicado en Revista Eidos, Revista de la División de Humanidades y Ciencias Sociales de la universidad del Norte, Colombia; Nº 21 (2014) pp. 160-180; p. 162.
[166] Ibíd., p. 162.

do válido y verdadero dentro de la teoría del conocimiento. Es por eso que su lógica, se opone fuertemente a la lógica kantiana y a la idea del *cogito* cartesiano: lo que la razón ve a través de la percepción empírica y construye a través de las formas «puras» de la sensibilidad y la cognición, no es el conocimiento real y genuino de esa «cosa en sí», sino, el conocimiento limitado y empírico de aquello que deviene en «cosa para sí»[167]. De manera tal que, detrás de las formas *a priori* kantianas, se esconden otros principios apriorísticos que son los de la intuición eidética o intuición esencial, la *Wesenschau*. En consecuencia, este reposicionamiento, esta revolución husserleana, coloca a la afectividad nuevamente en un punto nodal de la cuestión a partir de considerarla en su veta sensible, como intuición, como sensación y como *sentido originario.* Esta revolución -como lo afirma Ortega y Gasset en el prólogo a *Investigaciones Lógicas I*- "innova sobre el antiguo racionalismo" quien tenía por objetivo "atribuir identidad al ser" a partir de la *ratio,* pero que, no obstante, se encontraba con "objetos mudables y perecederos"[168] como escollo, tras lo cual la ambición de la universalidad se veía fuertemente imposibilitada. Captar al objeto en su esencia, implica atribuirle una «identidad al ser» que va más allá de las variaciones empíricas, porque en su seno, sigue siendo el mismo. Es así como Husserl "muestra cómo un «contenido» individual –«esta mesa negra»- es, en cuanto puro fenómeno, idéntico siempre a sí mismo, permanente, inalterable"[169]. Esto se lograría a través de la *vivencia intencional* (*Intentionales Erlebnis*). ¿Qué es lo que entiende Husserl por este concepto? Para él la vivencia –en su versión fenomenológica pura- elimina de sí toda apercepción psicológica, afirmando al respecto: "si alguien dice: "he vivido las guerras de 1866 y 1870", llama «vivido» a una complexión de procesos externos, y el vivir se compone aquí de percepciones, juicios y otros actos, en los cuales esos procesos se tornan fenómeno objetivo y, frecuentemente, objetos de cierta posición referida al yo empírico"[170]. Mientras que el vivir en sentido fenomenológico, «es un vivir totalmente distinto del anterior» donde se habla de un "yo que es un todo real, que se compone realmente de múltiples partes, y cada una de estas partes se llama «vivida»"[171]. Es decir, se trata de la vivencia *efectivamente* incorporada, *hecha cuerpo*, internalizada. Por su parte, y con respecto a la «intención» aclara lo siguiente:

> Hablamos frecuentemente de intención en el sentido de considerar especialmente algo, de atender. El objeto intencional, empero, no siempre es conside-

[167]"Sólo una fenomenología pura, que no tenga nada de psicológica –puesto que la psicología es una ciencia de la experiencia que estudia propiedades y estados psíquicos de realidades animales-, puede superar radicalmente el psicologismo. (…) Solo la fenomenología disipa la ilusión que nos impulsa a convertir lo lógico objetivo en psicológico.". Esta aclaración de Husserl sirve también para entender que la fenomenología pretende alcanzar con ese "conocimiento esencial", un tipo de conocimiento objetivo que supere el conocimiento subjetivo y psicológico al que llega el conocimiento empírico. En Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p 219/220

[168] Ortega y Gasset, J; "Lo nuevo de la fenomenología", Prólogo de *Investigaciones lógicas I*, Madrid, 1999, p. 19.

[169] Ibíd.; p. 19.

[170] Husserl, E. *Investigaciones lógicas II*, Madrid, Alianza Ed., 1999, p. 9.

[171] Ibíd., p. 91

> rado, atendido. Hay muchas veces varios actos presentes a la vez y entretejidos, pero la atención "actúa" de un modo preferente sobre uno de ellos. Los vivimos todos simultáneamente; pero nos sumimos, por decirlo así en ese solo[172].

La *intencionalidad* entonces supone orientar la conciencia sobre ciertos objetos, para que estos se conviertan en «objetos intencionales» y permitan ser sometidos a un análisis eidético, es decir, a un análisis de su *eîdos*, de su forma, de su esencia. En ese sentido, ¿qué lugar ocupa la afectividad respecto a este abordaje fenomenológico y esencial? Al respecto, es menester aclarar dos cuestiones. En primer lugar, la afectividad pensada en su plano sensible, se encuentra concebida aquí en tanto *intuición eidética*, es decir, ya no se trata de una intuición empírica, de una forma sensible *a priori* que tiene por objeto hechos contingentes y particulares, sino que tiende a la captación de esencias y leyes esenciales. Por consiguiente, deviene en un modo de conocimiento esencial, cuya validez es independiente de las variaciones circunstanciales y judicativas. Pero, por otro lado, las sensaciones, los afectos y los sentimientos forman parte también de esas experiencias de vida. En consecuencia, ¿Cómo serían considerados en tanto «vivencias intencionales»? Para empezar, necesitamos precisar que Husserl efectúa varias distinciones entre los sentimientos *(Gefühle*), las *sensaciones afectivas* (*Gefühlsempfindungen*) y los *actos afectivos* (*Gefühlsakten*) Para él es claro que habrá algunos de ellos que constituyan vivencias intencionales y otros que no: "en la amplia esfera de los llamados sentimientos sensibles no se encuentra nada de caracteres intencionales. Cuando nos quemamos, no cabe poner ciertamente el dolor sensible en el mismo plano que una convicción, una presunción, una volición, etc., sino en el mismo que contenidos de sensación como la aspereza o la suavidad, el rojo o el azul, etc"[173]. Por *sentimientos sensibles (Sinnlichen Gefühle*) él entiende entonces a las sensaciones que nos vienen directamente de los sentidos, las *sensaciones afectivas,* siendo éstas "contenidos representantes de actos de percepción", puesto que constituyen un "punto de apoyo para una apercepción empírica, objetiva"[174]. Por este motivo no son *actos afectivos* y sólo devienen en tales, "cuando se apoderan de ellas, prestándoles vida, por decirlo así, caracteres intencionales de la índole de la aprehensión perceptiva"[175], como la voluntad apetitiva, por ejemplo. En esos casos, la *sensación afectiva* se convierte en *acto afectivo* porque son vivencias que están caracterizadas por «intenciones», pero con una dirección indeterminada "pues con frecuencia somos movidos por un oscuro deseo e impulso y llevados a un fin irrepresentado; y acaso se acuda principalmente a la amplia esfera de los instintos natura-

[172] Ibíd., p. 107
[173] Husserl, E. *Investigaciones lógicas II*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 115
[174] Ibíd., p. 116
[175] Ibíd., p. 118

les, a los que falta la representación consciente del fin, al menos primitivamente[176]. En consecuencia, y trazando un paralelo con los conceptos que venimos desarrollando, podría afirmarse que los *actos afectivos* se corresponden con la noción de *Affekt* en tanto expresión emocional y afectiva (*afecto-emoción)* y *las sensaciones afectivas* con la noción de *Affekt* como *afecto-afección*.[177]

Ahora bien, al hacer referencia a los *sentimientos,* estos comprenden, por ejemplo, a "los sentimientos de agrado o desagrado, de aprobación o desaprobación, de aprecio o de desprecio, vivencias que están evidentemente emparentadas con los actos teoréticos del asentimiento y el disentimiento, del tener por probable y por improbable; o con los actos de la resolución deliberada judicativa o voluntaria, etc"[178]. Por «sentimiento», da cuenta de una concepción similar a la sostenida por Schopenhauer (como estados afectivos de carácter intuitivo y representativo, duraderos y estables, que no constituyen conceptos abstractos). Al respecto, Husserl piensa a la alegría como un complejo afectivo: como sentimiento, como acto y como sensación afectiva.

> Por ejemplo, la alegría por un suceso feliz es seguramente un acto. Pero este acto, que no es un mero carácter intencional, sino una vivencia concreta y *eo ipso* compleja, no sólo comprende en su unidad la representación del suceso alegre y el carácter de acto del agrado referido a éste, sino que la representación se enlaza con una sensación de placer, que es apercibida y localizada como excitación afectiva del sujeto psicofísico sensible y como propiedad objetiva; el suceso aparece como recubierto por un velo rosado[179].

El decir, el *suceso* –el sentimiento alegre- puede ser vivido por el sujeto en cuestión como un hecho empírico o como un acto intencional, en cualquier caso, la clave se encuentra en la «apercepción afectiva del suceso» que puede ser, justamente, experiencial o intencional. Si fuera la segunda, se trataría de un acto afectivo (afecto-emoción), si fuera la primera, quedaría en el lugar de la sensación o del *sentimiento sensible* (que no hay que confundir con la sensación afectiva, que es la que está cargada de afecto). Es decir, la emoción nos impulsa, carga (emocionalmente) al contenido provisto por la sensación e irrumpe en nuestra forma de actuar y de sentirnos afectados. Para ello es necesario que conecte con el afecto, porque es el que le suministra la carga eidética necesaria para impulsarla también. Si ese afecto-afección no está, la sensación se vive como algo empírico y experiencial a nivel de la sensibilidad (un pinchazo que se siente como

---

176 Aunque también aclara Husserl, que las sensaciones apetitivas pueden quedarse en el plano de la sensación sin llegar a ser vivencias intencionales.

177 Al respecto, cabe hacer una aclaración. Husserl no utiliza tanto el término *Affekt* como Kant y Schopenhauer, sino la noción de *Gefühle* (que puede traducirse como sentimiento, emoción y afecto). En la edición utilizada por nosotros de Alianza, se traduce por "afectivo/a" y nosotros la retomamos haciendo la salvedad y distinción conceptual que venimos trazando entre los tres términos (sentimiento, emoción y afecto)

178 Ibíd., p. 116.

179 Husserl, E. *Investigaciones lógicas II*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 117

dolor). Pero si ese pinchazo es suministrado por alguien del cual tenemos un «afecto-idea» puede llegar a dispararnos un acto afectivo y emocional que demuestre ira o enfado, por ejemplo.

En consecuencia, Husserl le otorga cierta *plasticidad* al material afectivo, en el sentido de que puede advenir y ser percibido por el sujeto como una simple afección o sensación a través de la cual «se percibe afectado», o puede experimentarse como un *acto* o una *vivencia intencional*. Si ocurre esto último, esos *affectus* se transforman en algo más que afecciones, se *cargan* de sentido propio y son vividos en su esencia como *algo* que al sujeto «*le* ocurre», como *algo* que transforma su experiencia objetiva. Serían, en términos de Spinoza, afecciones que implican afectos, los que aumentarán o disminuirán la potencia de obrar del sujeto.

Con esto cerramos este sub-apartado, para dar lugar a la dimensionalidad que va adquirir el *discontinuum* en el Siglo XX con la división al interior del campo científico y el surgimiento de la psicología, la medicina y la biología como disciplinas particulares. Por consiguiente, durante los siglos XVIII y XIX observamos cómo se produce cierta desvinculación filosófica del concepto de «afectividad» a raíz del protagonismo que cobra en la Modernidad la noción de «sensibilidad», debido a su estrechez con el concepto de «sentido» y la importancia que se le entra a asignar a toda la información obtenida a través de ellos. Asimismo, la profusión de conceptos que comienzan a emerger debido a este giro cognoscitivo, también aporta un cierto distanciamiento y una mayor fineza conceptual, con la que a veces se gana precisión y en otras, se pierde. En consecuencia, a la cadena *afecto-pasión-afección* inicial (vinculada, a su vez, con las ideas de virtud/vicio/perturbación/enfermedad/tentación/apetito/deseo/ímpetu/fuerza/afán) se van sumando los conceptos de *emoción y sentimiento* y la cadena «sensibilidad/ impresión/ sensación/ interés/voluntad/motivación/intención/atención». Este corrimiento y «ampliación» conceptual, es muy importante, porque aquí comienza a «consolidarse» y a «ajustarse» todo un entramado de significantes que parten de aquel *continuum-discontinuum* que se gesta a raíz de las obras de Descartes y de Spinoza. Si consideramos que inicialmente partimos de Aristóteles, quien no efectúa una precisión en torno de los conceptos de *afección/pasión*, y que los concibe como «modos o estados del ser» (donde ubica a los vicios y a las virtudes), que se asocian a los sentires inmediatos del placer y/o el displacer, y que se encuentran bajo el *comandado* de «la razón, el deseo y la sensación»; con el tiempo, advertimos como la idea de *durabilidad* y *estabilidad* que aporta la noción de *estado* da paso al concepto de *sentimiento*. Concebido este como «disposición e idea duradera de los afectos». Asimismo, el carácter *momentáneo*, *inmediato* y *repentino* que aparece tras una X afección será considerado como una *emoción*. La noción de sentimiento abre paso al *racionalismo afectivo* visto desde la perspectiva moral y racional de Hutcheson, Smith y Hume –quienes son

los primeros en adoptar ese concepto- y en el posible *conocimiento sutil* que puede comenzar a gestarse siguiendo la línea de Schopenhauer. Por otra parte, la emoción se asociará a cierto *irracionalismo* (Kant), que se conectará con el concepto de *instinto*. Concepto complejo también, porque –como veremos a continuación- desde una perspectiva evolucionista se lo considerará como parte de una «inteligencia o razón no razonada», y desde una mirada psicológica y filosófica, como algo «irracional». No obstante, es posible advertir cómo ambas nociones –el *sentimiento* y la *emoción*- se vinculan a la temporalidad y a la espacialidad (lo inmediato/mediato, lo estable/ inestable, el cuerpo/el estado del cuerpo) dando cuenta de la integración y la síntesis kantiana a partir de la conceptualización de las formas *a priori* de la facultad sensible: el tiempo y el espacio. Y si bien la problemática de la *afectividad* queda un poco desdibujada y relegada por todo lo que atañe a la *sensibilidad*, el rol de la imaginación y de la memoria, que en Spinoza tenía un lugar especial en lo referente a los afectos, en Kant y en Hume seguirá estando presente, pero asociado a los *sentidos* y a la *construcción de conocimiento*, y en Schopenhauer también, pero referido al cuerpo y a la voluntad.

Por otra parte, también advertimos el problema de traducción del término en alemán *Affekt*, como «emoción» y como «afecto» y efectuamos algunas consideraciones al respecto para ir estableciendo diferencias entre ambas nociones. Con esto observamos la presencia de algo que desarrollaremos en profundidad en el apartado «*1.2. El abordaje de la materialidad afectiva*», donde nos focalizaremos en cómo puede ser abordada la afectividad de acuerdo con la «forma» que se le asigne –como energía, como potencia, como fuerza, como pulsión- y al lugar, al *locus,* al cual se la asocie: el cuerpo, el alma, la mente o el aparato psíquico, el cerebro. Al respecto, tanto el *locus* como la «forma» bajo la cual se piense a la afectividad, van a remitir a un tipo de sujeto –el sujeto anímico, el sujeto psíquico, el cerebral, el biofísico, el racional, etc-, y esto es algo que ya empezamos a observar en estos dos últimos sub-apartados: la aparición del sujeto dualista y racional cartesiano, el sujeto monista y afectivo spinozista, el sujeto racional kantiano o el sujeto trascendental husserliano. Hablar en términos de *sujeto*, nos remite, como vimos, a determinadas concepciones del cuerpo, del alma, de la mente y de la razón. Temática que, en lo que sigue, se seguirá profundizando.

1.1.4 La división de las ciencias: la presentificación del *discontinuum*, las emociones en tensión con los afectos.

A fines del Siglo XIX desde el campo de las Ciencias Humanas comienzan a emerger distintas y variadas disciplinas –de corte económico, político, biológico, social, psicológico- que también tienen como horizonte de expectativa problemas vinculados a la relación sujeto-objeto, a la representación y al conocimiento. En medio de ese derrotero teórico, las disciplinas científicas –tales como la física, las matemáticas- se van desligando de la filosofía y de los presupuestos metafísicos tratando de transformarse en una esfera autónoma. Es así, que hacia principios del siglo XX surgirá un grupo de intelectuales en Viena que se propondrán reunir a ambas bajo un proyecto común asentando las bases de la Epistemología o Filosofía de la Ciencia. El objetivo que perseguían radicaba en constituir una ciencia unificada que abarcase todos los conocimientos proporcionados por las diferentes ciencias, desde las Ciencias Formales (la física, la matemática) hasta las Ciencias Humanas. Así se publica el Manifiesto «La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena» (dedicado a Moritz Schlick, el precursor de los estudios del positivismo lógico), "que es el que distingue a los nuevos empirismos y positivismos de los anteriores, que estaban más orientados biológica y psicológicamente"[180] -como el de Hume o el de Comte-. Russell y Wittgenstein figuran como los «representantes líderes» de dicha concepción, así como Carnap, Menger y Neurath –entre otros- parte de sus miembros. Es que, con la emergencia del Círculo, surge la epistemología como disciplina capaz de ocuparse del conocimiento científico, desplazando así a la gnoseología o a la teoría del conocimiento. Teoría ésta que concebía al conocimiento como atributo esencial de un sujeto universal y a-histórico destinado a develar la verdad del mundo haciendo uso de un buen método que guie su razón (Descartes), ateniéndose a las huellas de la experiencia depositadas en su mente (Hume), o siguiendo las formas de la actividad sintetizadora del entendimiento a partir de los límites de la experiencia (Kant).

Al respecto, lo que la «concepción científica del mundo» se propone es "la clarificación de los problemas filosóficos tradicionales" buscando "transformarlos en problemas empíricos" y "someterlos al juicio de la ciencia de la experiencia"[181]. El átomo, la evolución de la especie, los axiomas matemáticos; en fin, todo lo «cuantificable», «medible» y «observable» constituirá el terreno de lo «verificable», es decir, el carácter de verdad que alcance todo conocimiento que se

[180] Hahn, Neurath, Carnap: «La concepción científica del mundo: el circulo de Viena» – Manifiesto. Publicado en Redes. Revista de estudios sobre la ciencia y la tecnología. Universidad de Quilmes. Vol 9. Nª 18, 2002, p. 112
[181] Ibíd., p. 110

postule como *científico*. Al respecto, ya en el apartado anterior, advertíamos cómo las primeras corrientes psicológicas se encontraron fuertemente influenciadas por la fisiología, que inicialmente es la rama de la medicina que procura ocuparse de la afectividad y de su vínculo con el cuerpo a través de las nociones de *placer* y *dolor*. Por consiguiente, al mencionar los antecedentes y al promulgar sus propios objetivos y finalidades, en el Manifiesto se afirma: "el esfuerzo es aunar y armonizar los logros de los investigadores individuales en los distintivos ámbitos de la ciencia. (…) de allí surge la búsqueda de un sistema de fórmulas neutral, de un simbolismo liberado de la escoria de los lenguajes históricamente dados; y de allí también, la búsqueda de un sistema total de los conceptos. Se persiguen la limpieza y la claridad, rechazando las distancias oscuras"[182]. No sólo el sujeto se convertirá en objeto de estudio, sino también el conocimiento, porque para ser considerado «riguroso», «científico» deberá someterse a diversas pruebas y sistematizaciones simbólicas, lingüísticas y empíricas. Ese es el nuevo dispositivo representativo que conforma el suelo positivo sobre el cual se asentarán los enlaces y las formas que definan el «ordenamiento» de las condiciones de posibilidad de todo saber y de toda práctica científica y filosófica. La «concepción científica del mundo» atravesará a todas las ciencias y a todas las teorías y disciplinas que se propongan alcanzar algún tipo de conocimiento, abordar la subjetividad, la afectividad o establecer algún concepto. Con esta concepción, se abre todo un campo de «positividades» que producirán y legitimarán determinados enlaces en detrimento de otros.

En consecuencia, este es el paradigma que se legitima en esos años y al que debemos tener en cuenta como «horizonte de verdad» – en términos de Foucault- para pensar el abordaje de la problemática que estamos intentando deconstruir. Tal es así, que, bajo esta mirada hegemónica al interior del campo de las ciencias, el «cuerpo» rápidamente quedará sujeto a la disección, la medición y al análisis de la mirada científica, que lo convertirá en objeto de estudio. En ese sentido, la «naturaleza humana» pasa a ser entendida en términos científicos, y las pasiones, que antiguamente eran concebidas bajo un orden y perspectiva religiosa (como la espina que da cuenta de imperfección humana producto del pecado original) o un orden ético y político (como fuente de vicios o virtudes individuales y sociales), pasan a objetivarse bajo el concepto de emoción. Puesto que, de todos, el concepto de emoción es el más objetivable, porque se lo puede «ubicar» en el cuerpo, en la fisonomía, se lo puede «medir» en grados de intensidad y se lo puede «observar» a través de ciertos movimientos o indicadores (temperatura, color de cara –rojez, palidez-, expresiones faciales). Es por eso, que el concepto de «emoción» ganará más adeptos dentro del campo científico que el de *pasión* o el de *afecto* -aunque el psicoanálisis y la psicología del desarrollo sean aún espacios donde las pasiones y los afectos sigan formando

[182] Ibíd., p. 114

parte del entramado conceptual, al igual que la filosofía política; pero que, no obstante, deberán luchar por el reconocimiento del carácter científico de sus investigaciones e ideas.

Por consiguiente, ubicaremos bajo el *continuum* cartesiano del concepto de emoción, a las ideas de Darwin, que luego repercuten en Watson y el conductismo, y en los estudios de Paul Ekman en los '70, a quien las líneas actuales de las neurociencias (Damasio, Leboux, Goleman, etc) y los estudios sobre subjetividad y emociones (Gentaz, Thommen, Rochat) retoman. A su vez, dentro de la órbita del concepto de emoción, pero no como parte del dualismo cartesiano, ubicaremos también a la noción de Sartre. Respecto del *continuum* spinozista, situaremos a la psicología del desarrollo y al psicoanálisis.

1.1.4.1 Darwin, el conductismo y las teorías instintivas y periféricas

Uno de los primeros en advertir –lúcidamente- este corrimiento, fue Theódule Ribot quien en su *Ensayo sobre las pasiones* (1907) recupera la problemática sobre las características de la afectividad y desarrolla un breve repaso de la temática, inicialmente explorada por filósofos para luego ser recuperada por psicólogos. En esa descripción, menciona la caída en desuso del término *pasión* para la psicología contemporánea, y su reemplazo por el término *emoción* a raíz de las obras de Bain y de Darwin:

> Mientras que en el siglo XVII (Descartes, Spinoza) y hasta más tarde, se daba a la expresión "pasiones del alma" un sentido amplio que equivalía a la actual de estados afectivos, abrazando así la vida de los sentimientos casi entera, esta palabra se ha visto en nuestros días borrada de la psicología o no subsistiendo sino a título de locución vulgar. Ese ostracismo, en tanto, he podido comprobarlo, es de origen y de importación inglesa. El libro de Bain: *Emotions and Will* y la obra célebre de Darwin *La expresión de las emociones*, me parece haber ejercido, en este respecto, un influjo decisivo[183].

De hecho, el libro de Darwin *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (1872) marca el inicio de las investigaciones que se focalizaron en el aspecto evolucionista y que apuntaron a comprender el carácter de lo innato, lo instintivo y lo hereditario de la emoción en el ser humano. A lo largo del texto, Darwin describe los principales movimientos expresivos del rostro y del cuerpo en los humanos y en algunos animales. De su análisis, extrae una serie de expresiones faciales que cataloga de «universales» y que encuentra asociadas al sufrimiento, la ternura, el miedo o la vergüenza; y de movimientos expresivos que se presentan tanto en seres

[183] Ribot, T.; *Ensayo sobre las pasiones* (1907); Madrid; Daniel Jorro Editor; p. 3

humanos como en algunas especies de animales –fundamentalmente los animales domésticos o los homínidos- como, por ejemplo, erizar el pelo por miedo, levantar las cejas en señal de asombro, ladear la cabeza por enojo o desdén. En consecuencia, para Darwin todas estas expresiones no se aprenden mediante la educación ni la imitación, sino *que se heredan de los antepasados*, sosteniendo así la hipótesis de la continuidad evolutiva y la filogenia –relaciones de parentesco- entre especies.

Esta cuestión de «lo hereditario» *versus* «lo aprendido» no es un detalle menor a la hora de comprender el significado del carácter «instintivo», porque -y esto es algo que el conductismo a través de Watson intentará dejar bien en claro- el instinto tiene que ver con algo «no condicionado y primitivo», siendo lo condicionado aquellas reacciones aprendidas o gestadas por el sujeto en respuesta al medio. La herencia sería aquello que nos viene legado por la evolución y la composición genética de la especie –estando en conexión, incluso también, con la evolución animal. En su etimología, la palabra *instinto* designa «impulso, aptitud innata», del latín *instinctus* «instinto, instigación» participio pasivo de *instinguere* «instigar, estimular, aguijonear». Por lo tanto, el instinto carga con cierta cercanía al «estímulo», concepto al cual apuntaron las investigaciones conductistas orientadas a establecer qué componentes de la conducta humana respondían a estímulos condicionados (y, por ende, sociales) o a instintos innatos. De ahí también la cercanía semántica del término «instinto» al de «innato», aquella cualidad presente al nacer como algo propio de la naturaleza humana –como es el caso de ciertas predisposiciones estructurales. En consecuencia, *el instinto será aquella conducta innata e inconsciente que se transmite genéticamente dentro de la misma especie –y en conectividad con otras- y que ante determinados estímulos supone una determinada reacción o respuesta*. El prefijo «in» hace referencia a algo que «viene de adentro» que sería justamente esa estimulación, esa instigación, ese aguijón que «te pincha y te instiga interiormente». Por eso mismo, también genera un *tipo de conducta reactiva* ante determinada situación estimulante. En línea con esta idea, para Darwin el «estímulo» será aquel que despierte la respuesta emocional.

Por otra parte, Ribot afirma que Darwin fue el primero en plantear de manera científica la cuestión sobre cómo y por qué tal emoción se encuentra ligada a tal movimiento y no a tal otro, exponiendo así las leyes generales de la expresión, reducidas a tres principios. Uno de esos principios, consiste en la *asociación de hábitos útiles*, el cual sostiene que los movimientos útiles, para satisfacer un deseo o separar una sensación penosa, se convierten en habituales y continúan produciéndose, hasta que su utilidad llega a ser nula o dudosa. También se encuentra el principio de la *acción directa del sistema nervioso* o *descarga nerviosa,* que puede producirse de forma difusa o restringida, y que resulta ser "independiente por completo de la voluntad, y aun en gran parte,

independiente de la costumbre"[184] donde:

> Cierta cantidad de fuerza nerviosa es engendrada y puesta en libertad siempre que el sistema cerebro-espinal es excitado. La vía que sigue esta fuerza es necesariamente determinada por la serie de conexiones que ligan las células nerviosas, sea entre sí, sea con las otras partes del cuerpo. Pero en esta dirección influye también mucho la costumbre; lo cual equivale a decir que la fuerza nerviosa toma voluntariamente las vías que ha recorrido ya con frecuencia[185].

Por eso, la costumbre en algo actúa, pero no en la acción directa, sino en los lugares hacia los cuales va a fluir la descarga. Esa marcha invariable que esa fuerza nerviosa sigue en el ser humano –sostiene Ribot- "actúa primero sobre los músculos delicados de la voz y los músculos delgados del rostro; después invade sucesivamente los brazos, las piernas, el tronco del cuerpo", agregando que "los movimientos de la cola en el perro y el gato, de la oreja en el caballo y otros muchos análogos en los animales, son ilustraciones de esta ley"[186].

De la obra de Darwin, surgirán varias tendencias que se opondrán o discutirán entre sí en lo que respecta al abordaje de las emociones. De todas ellas, sólo mencionaremos tres, la teoría instintiva de McDougall, el conductismo de Watson y la teoría periférica de James-Lange, las cuales a través de diferentes posturas teóricas pasarán del análisis de las expresiones faciales y movimientos corporales a la pregunta por el estímulo, la respuesta-reacción, el condicionamiento y lo instintivo. No obstante, lo que estas tres tendencias tienen en común es que efectúan un énfasis sobre la noción de emoción (*emotion*), dejando de lado la noción de afecto, y siguen el derrotero del *continuum* geo-espacial, pasando de la región insular (Inglaterra, Escocia e Irlanda) a los Estados Unidos[187]. Pero, no obstante, es notoria una ruptura: si bien John Watson (1878-1958), William James (1842-1910) y Carl Lange (1834-1900) siguen el correlato del *continuum* cartesiano, William McDougall (1871-1938) es uno de los primeros dentro de la vertiente evolucionista que adopta una postura monista, postulando que el instinto es un proceso «psico-físico» iniciado por una impresión sensitiva. Esto será lo que sostenga en su libro -*An introduction to social psychology* (1908) y algo que desarrollará más en profundidad en su obra posterior *Body an mind. And history and defence of animism* (1911) donde defiende la tesis monista de la unidad entre cuerpo y mente realizando la historiografía de cómo fue concebido el animismo, para aproximarlo a un enfoque «materialista» y alejarlo de la veta «sustancialista» o «espiritista» que la alejaba de abordajes científicos. Esto lo desarrollaremos en profundidad en el siguiente apartado - «*1.2 El abordaje de la*

184 Darwin, Ch.; *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*; Bs. As.; Ed. Intermuni; p. 396
185 Ibíd.; p. 396
186 Ribot, T.; *Ensayo sobre las pasiones* (1907); Madrid; Daniel Jorro Editor; p. 163
187 McDougall nació, estudió y comenzó su carrera como investigador en Inglaterra, pero después emigra para Estados Unidos. Watson y James, por su parte, serán la primera generación de psicólogos nacidos en Estados Unidos que sigan con el *continuum* que estamos deconstruyendo.

materialidad afectiva»- cuando nos detengamos a explorar la relación entre la afectividad y el alma.

En consecuencia, McDougall vincula muy estrechamente a la emoción con las tendencias instintivas, caracterizándolas como las respuestas emocionales asociadas a determinados instintos, por ejemplo, la emoción de miedo que se acopla al instinto de huida, la de disgusto al instinto de repulsión, la de asombro al de curiosidad; el enfado al de belicosidad, o las emociones tiernas a los instintos paternales. Es decir, bajo esta mirada, las emociones estarían vinculadas a las tendencias psicofísicas particulares que «despiertan» esos instintos, lo que implicaría decir *que la experiencia de la emoción tiene lugar cuando uno de esos instintos es activado.* Como sostuve anteriormente, para McDougall los instintos son más que tendencias innatas o disposiciones a cierta clase de movimientos[188], son:

> El resultado de un proceso claramente mental, uno que es incapaz de ser descrito en términos puramente mecánicos, porque es un proceso psicofísico, que involucra cambios tanto psíquicos como físicos, y uno que, como cualquier otro proceso mental, tiene, y solo puede describirse completamente en términos de los tres aspectos que conforman todo proceso mental: los aspectos cognitivo, afectivo y conativo; es decir, cada instancia de comportamiento instintivo implica un conocimiento de algo u objeto, un sentimiento al respecto y un esfuerzo hacia ese objeto [81].

De ahí que para McDougall, la finalidad de todo instinto sea la de conseguir la adaptación del sujeto a su medio ambiente, quien, a partir de una meta, tiene una motivación y una dimensión afectiva asociada a la eventual consecución de la misma. Por eso, más adelante sostiene:

> Podemos, entonces, definir al instinto como una disposición psicofísica heredada o innata que determina que su poseedor perciba y preste atención a objetos de cierta clase, a experimentar una excitación emocional de una cualidad particular al percibir tal objeto, y actuar con respecto a él de una manera particular, o al menos, experimentar un impulso a tal acción[189].

Con la evolución, las metas del sujeto se van haciendo más específicas, motivo por el cual las conductas asociadas a esas metas se especializan cada vez más. Ese «ajuste corporal», para McDougall, va generando emociones primarias, y cuando las reacciones corporales primarias coinciden y perduran en el tiempo van gestando emociones secundarias. Por eso, Piaget sostendrá que, para McDougall, la emoción es "la toma de conciencia de una tendencia instintiva"[190].

---

[188] McDougall, W.; *An introduction to social psychology*, Methuen & co, London, 1908, p. 26 Traducción propia del original: "The outcome of a distinctly mental process, one wich is incapable of being describd in purely mechanical terms, because it is a psycho-pshysical process, involving psychical as well as physical changes, and one wich, like every other mental process, has, and can only be fully described in term of, the three aspects of all mental process – the cognitive, the affective, and the conative aspects; that is to say, every instance of instinctive behavior involves a knowing of some thing or object, a feeling in regard to it, and a striving towards or away from that object".

[189] Ibíd.; p. 29

[190] Citado por Piaget "Las relaciones entre la inteligencia y la afectividad en el desarrollo del niño*"* (1954); en: *Piaget y el Psicoanálisis*; comp. Delahanty, G., J. Perrés, J.; UAM, México, 1994, p. 212.

Al respecto, McDougall retoma el esquema de las 6 emociones básicas desarrollado por Descartes –admiración, amor, odio, deseo, tristeza y alegría-, pero quita del esquema a la admiración, por considerarla secundaria, y enfatiza que las emociones complejas pueden gestarse por una combinación de emociones primarias, o por la presencia o ausencia de una base sentimental. De ahí que, para identificar una emoción compleja deba observarse según él, las tendencias conativas de la emoción, la naturaleza de la acción que la impulsa y su intensidad. A su vez, divide a las emociones complejas en dos grupos: las que no necesariamente implican la existencia de un sentimiento organizado (como admiración, la veneración, la gratitud, la fascinación, el desdén –*scorn*-, y la envidia) y las que sí surgen sobre la base de un sentimiento previo (como la vergüenza, el resentimiento o la emoción vengativa, los celos, la ansiedad, el reproche, la melancolía –*sorrow*-, entre otras). Si bien él no explora la idea de lo «previo» o lo «organizado», es interesante mencionarlo como antecedente, sobre todo cuando en el sub-apartado *«1.3.4. Teoría integral, evolutiva y material del desarrollo de la afectividad»* haga mención a la formación genealógica de estos afectos.

McDougall rivalizará con Watson quedando de dicha discusión un texto «La batalla del conductismo», incluida en la edición *El conductismo* de Paidós (1947). Por eso, pasaré a Watson, quien distanciándose de McDougall, afirmará que sólo tres tendencias emocionales -el miedo, la ira y el amor- pueden considerarse como innatas. Watson, se focalizará en el aspecto reactivo y condicionado de la emoción, motivo por el cual, se alejará del concepto de instinto y de ese tipo de enfoque, y optará por la noción de «innatismo». Al respecto, se pregunta:

> ¿De dónde proceden las variadas formas de respuesta emocional? ¿Debemos concluir que las reacciones emocionales son hereditarias? ¿Existen pautas hereditarias de amor, miedo, ira, vergüenza, celos, timidez, espanto, admiración, respeto, crueldad? ¿O son meras palabras para designar tipos generales de conducta, sin implicar en absoluto su origen?[191].

Como históricamente estas habían sido consideradas de origen hereditario, él procuró demostrar otra cosa a través de sus experimentaciones. No obstante, para él, la ira, el amor y el miedo serían las tres únicas respuestas *provocables* en el niño desde su nacimiento, constituyendo así "el núcleo del cual proceden todas las futuras reacciones emocionales"[192]. Si bien el problema estriba en la *rapidez* con la que los sujetos se condicionan (de ahí el cuestionamiento al carácter de lo hereditario), lo que no genera dudas, es la respuesta que se obtiene a partir de cierta clase de reflejos y actos viscerales que se producen con cualquiera de esas tres reacciones. Por ejemplo, el miedo: un ruido fuerte puede ser el estímulo desencadenante de una serie de manifestaciones

[191] Ibíd., 147/148
[192] Ibíd., 154

corporales automáticas e inconscientes como suspensión de la respiración, salto o sobresalto del cuerpo, llanto, micción; de la misma manera que un factor desencadenante de ira pueda provocar rigidez corporal, gritos, coloración de la cara; y los de amor, cese del llanto, gorjeos, sonrisas, etc. Esos estímulos incondicionados (ruidos violentos, en el caso del miedo) que producen respuestas incondicionadas relativamente simples (llanto, palidez, etc) son para él "puntos de partida en el establecimiento de las *complicadas pautas de hábitos condicionados* que más tarde denominarán *emociones*"[193]. En consecuencia, y pese a todas las discrepancias que podamos tener con las ideas conductistas, ellos estaban en lo cierto respecto de algo; *que las emociones no sólo son expresiones innatas o instintivas*:

> El conductista se convence cada vez más de que el mundo de objetos y situaciones ambientes provoca reacciones más complejas que las exigidas por el uso o manipulación eficiente del objeto o de la situación. En otras palabras: el objeto parece estar "cargado", parece suscitar miles de reacciones corporales accesorias no requeridas por las leyes del hábito eficaz[194].

Del resultado de los *tests* (efectuados sobre niños menores de tres años), Watson advierte que muchos niños "están colmados de toda suerte de reacciones inútiles y verdaderamente perjudiciales conocidas bajo el nombre genérico de emoción"[195] (él utiliza el término en inglés «*emotion*»). Entre tales reacciones enumera a las siguientes: "tienen miedo en diversas situaciones; se sienten tímidos en muchas otras; sufren berrinches cuando se los lava o los viste o al ofrecérseles ciertas comidas; tienen ataque de llanto cuando la madre los deja; se atemorizan y enmudecen delante de las visitas…"[196].

Con Watson, entonces, el problema de lo *instintivo* y lo *hereditario* se traslada al terreno del *estímulo-respuesta*, el *condicionamiento* y la *reacción*. A Watson ya no le importará estudiar las expresiones faciales o los movimientos corporales comunes a la especie y en continuidad filogenética con la evolución, tampoco determinar cuáles de esas expresiones o movimientos responden a respuestas emocionales instintivas, sino, saber si las emociones pueden condicionarse por el ambiente. Es decir, si la emoción puede ser una respuesta condicionada por el tipo de interacción que el sujeto mantiene con las personas y objetos que lo rodean, y si de esa interacción, surgen ciertas emociones en lugar de otras.

> En otras palabras, las reacciones emocionales se forman como la mayor parte de nuestras otras pautas de reacción y siguiendo un orden parecido (…) no solo aumenta el número de los estímulos que provocan la respuesta por condicionamiento directo y transferencia (ampliándose así enormemente el cam-

[193] Ibíd., 162. Las itálicas son nuestras
[194] Watson, J.B, *El conductismo* (1924), Capítulos VII y VIII "Emociones"; Paidós; 1947; p. 143.
[195] Ibíd., 147
[196] Ibíd., 147

> po de estímulo), sino que además se introducen adiciones y otras modificaciones en las respuestas (la misma persona en situaciones diferentes genera respuestas emocionales diversas). La complejidad creciente que provocan estos factores pronto establece una organización emocional "bastante complicada"[197].

Con esto, Watson es claro al afirmar que las «reacciones emocionales» se forman «como la mayor parte de nuestras otras pautas de reacción» en la que podemos incluir los hábitos de conducta vinculados al hacer y al pensar. Un ejemplo de situación condicionada serían los actos para desvestir al niño, quitarle una cosa, bañarlo…es decir, todo aquel tipo de acción sobre él que genere un tipo de respuesta emocional (llorar, patalear, enmudecer, correr, etc). Desde el momento en que el niño nace, este ya se encontraría condicionado en su actuar por su entorno inmediato, de ahí la fuerte reivindicación de Watson al afirmar que "a causa de nuestros insatisfactorios métodos de entrenamiento doméstico perjudicamos la adaptación emocional del niño con la misma rapidez con la que torcemos una rama"[198]. Es por eso, que él concluye que el proceso de construcción de la vida emocional del ser humano –que se establece gradualmente por acción del ambiente- "ha sido improvisado o equivocado" porque "las diferentes formas de conducta han ido desarrollándose sin examen por parte de la sociedad". A lo que agrega: "por lo menos hemos ofrecido algunas pruebas de que es posible establecer reacciones emocionales de una manera planeada –cualquiera sea la especificación dada por la sociedad"[199]. Lo dicho por Watson, es muy importante porque no sólo recupera la idea del *éthos* griego como necesario para encauzar el *pathos* humano, sino que, además, señala el carácter precoz con el que se adquieren hábitos emocionales perjudiciales –o, en términos aristotélicos, «viciosos»-.

Pero, y antes de que Watson planteara esta otra veta de la «reacción emocional» –su carácter condicionado y aprehendido socialmente- y de que McDougall pensara al instinto como un proceso psico-físico acompañado por una respuesta emocional concomitante a su estímulo, William James y Carl Lange postularán en 1884, la teoría periférica de la emoción, sosteniendo la hipótesis de que *las reacciones corporales -en respuesta a una X percepción o sensación- eran las que generaban estados emocionales* específicos. Esta tesis consistía en revertir el orden usual dado a la ecuación y hacer del disturbio orgánico la causa y no el efecto de la emoción: «estoy triste porque lloro», «tengo miedo porque tiemblo». De esta manera, la emoción pasa *a considerarse como la toma de conciencia de un cambio orgánico organizado*. Al respecto, James cita el ejemplo del oso. Frente a un estímulo

[197] Ibíd., 162. Sobre esto último, Watson puntualiza que el mismo objeto (o persona) puede ser en cierta situación un estímulo sustituto para una respuesta de miedo, y poco después serlo en otra para una respuesta de amor o inclusive para una de ira.
[198] Ibíd., 173
[199] Ibíd., 188

externo (ver un oso), las zonas sensoriales de la corteza cerebral lo perciben, esa percepción llega a la corteza motora –que se ocupa de controlar las repuestas, y que da la «orden» de huir. La sensación producida por esa respuesta (huir) regresa a la corteza cerebral y se asocia a una emoción (miedo). De esta manera, el esquema clásico:

Estímulo (oso) – emoción (miedo) → respuesta (huir)

Se convierte en:

Estímulo (oso) – respuesta (correr) →emoción (miedo)

Es decir, *el foco de esta perspectiva está puesto en el orden*: frente al estímulo, ¿Qué surge antes? ¿La respuesta emocional o la respuesta física? Para James y Lange, la acción surge antes que la emoción. Para McDougall, como vimos, la emoción y la acción (considerada como respuesta o reacción instintiva), van juntas. Esta perspectiva será foco de diversas críticas – Sartre (1939), Wundt, Gurney (1884), Marshall (1881), Stalley (1886) – pero será la que cobre mayor relevancia, aún cuando en 1938 Philip Bard compruebe -mediante una serie de experimentos- la *teoría de la simultaneidad*, algo que Walter Cannon había propuesto en 1927[200]. De hecho, toda la bibliografía actual vinculada al campo de estudio de las neurociencias (LeDoux 1999; Damasio 2012, 2014) la citan y retoman, porque destacan el carácter pionero de la misma, al efectuar un abordaje centrado en la *función cerebral* para entender a las emociones. Por eso, constituye la teoría cerebral base del *continuum* cartesiano, porque el foco se coloca en el concepto de emoción, y no en el de afecto. Quienes rápidamente advierten el carácter dualista de esta iniciativa son Ribot y Vigotsky. Ribot es enfático al afirmar:

> Es evidente que nuestros dos autores, inconscientemente o no, se colocan en el punto de vista dualista, tanto como la opinión corriente que combaten; la única diferencia está en la inversión de los efectos y de las causas: la emoción es una causa cuyas manifestaciones físicas son los efectos, dicen unos; las manifestaciones físicas son la causa cuyo efecto es la emoción, dicen otros. Según mi opinión, se ganaría mucho con eliminar del problema toda noción de causa

[200] Conocida como la teoría de Cannon-Bard la misma consistió en una serie sistemática de experimentos basados en la realización de lesiones cerebrales para averiguar qué zonas del cerebro eliminaban las respuestas emocionales (como la ira) si eran dañadas o extirpadas. Si la lesión se producía en la corteza, la reacción emocional persistía; pero si se producía sobre el hipotálamo, no. Así se descubrió que el hipotálamo cumple una función cerebral central en lo que respecta a la regulación emocional y que, a raíz de esto, podía deducirse que la reacción emocional y la respuesta física, eran simultáneas. En la época de Cannon y Bard se sabía que el hipotálamo intervenía en la regulación del sistema nervioso autónomo (SNA), pero lo que el descubrimiento deja al descubierto es que este tenía acceso directo al tálamo (especializado en el procesamiento sensorial) antes que la corteza cerebral (lugar donde se "piensan" las reacciones o se produce la experiencia consciente de las emociones). Con este hecho, queda desacreditada una de las hipótesis de James (para quien la respuesta emocional se producía en la corteza cerebral), pero no del todo, porque pasa a postularse la siguiente premisa: el hipotálamo comandaría la reacción emocional espontánea, mientras que la corteza, controlaría la reacción emocional "pensada", o como se podría decir con la terminología de esta tesis, el afecto o el sentimiento "adosado" a esa respuesta emotiva.

> y de efecto, toda relación de causalidad, y con sustituir la posición dualista con una concepción unitaria o monista[201].

Para ello recurre a la idea aristotélica de la materia y forma: "entendiendo por *materia* los hechos somáticos, y por *forma* el estado psíquico correspondiente; los dos términos, - por otra parte, no existen más que el uno para el otro, no siendo separables más que por abstracción"[202]. Y ahí recupera también esa tradición monista e integrada de la antigua piscología que justamente se dedicaba a "estudiar las relaciones «del alma y del cuerpo», algo que la nueva psicología «ni menciona» y que se ha dedicado con tanto ahínco a dividir y a estudiar por separado –por un lado, la vida mental de la conciencia, y por el otro, la conducta manifiesta en los órganos y partes del cuerpo"[203]. En palabras de Ribot:

> Cada especie de emoción debe ser considerada de esta manera: lo que los movimientos del rostro y del cuerpo, las perturbaciones vaso-motoras, respiratorias, secretoras, experimentan objetivamente, los estados de conciencia correlativos, que la observación interior clasifica según sus cualidades, lo experimentan subjetivamente: es un sólo único hecho traducido en dos lenguas[204].

Advertimos así la presencia de cierta tendencia spinozista en Ribot, –la idea del monismo y de las «dos vías o formas de expresión»- ya que, como veremos más adelante, para él la emoción resulta ser un *estado psico-fisiológico*, razón por la cual no basta con estudiar los recuerdos, las ideas psicológicas y subjetivas; sino también, las manifestaciones orgánicas y motoras, puesto que estas no son accesorias, y su estudio forma parte de la emoción. Si bien McDougall, toma de Ribot esta iniciativa «monista», él sigue «apegado» a la idea de la reacción instintiva, mientras que Ribot, al estar interesado en explicar los orígenes, las características y el mecanismo evolutivo del fenómeno afectivo, pensará a la «emoción» en términos más amplios. No obstante, y como oportunamente señalaré en el apartado dedicado a la concepción de Ribot, su error será el de permanecer sujeto al concepto de «emoción», sin lograr trazar una nítida distinción entre el afecto y la emoción pese a ser un lector de Spinoza y un defensor del monismo.

Vigotsky, por su parte, en su libro *Teoría de las Emociones. Estudio histórico-psicológico* (1931-1933) enumera y analiza una serie de experimentaciones hechas por diversos investigadores – Cannon, Sherrington, Dana, Marañon- y los estudios comparativos de Sergi, Dunlap y Fischer, para afirmar que la teoría de James-Lange no es la puesta empírica de las teorías de los afectos de

[201] Ribot, T.; *La Psicología de los Sentimientos*; Madrid; Librería de Fernando Fé; 1900, p. 144.
[202] Ibíd., p. 144.
[203] Ibíd., p. 144.
[204] Ibíd., p. 145.

Spinoza (tal y como lo reconocía el propio Lange) sino de Descartes[205]. Eso lo prueba justamente, la adopción del término «emoción» y no el de «afecto». Vigotsky, conocía a su vez la teoría de Cannon, quien revaloraba el papel de la corteza cerebral en la influencia de las emociones, lo que abría la puerta a los procesos psicológicos superiores dependientes de la corteza cerebral: el lenguaje, la conciencia, la imaginación, el pensamiento, la voluntad, entre otros. De esta manera, tal descubrimiento permitiría estudiar objetivamente el nexo entre "la conciencia y la existencia viva y real", es decir, las ideas psíquicas y la forma que tiene nuestro cuerpo de interactuar con ellas y con los estímulos del ambiente para producir respuestas tanto físicas como psíquicas y emocionales. Recordemos que el interés de Vigotsky estaba centrado en estudiar los procesos psicológicos superiores – en especial el lenguaje- partiendo de la premisa de que el psiquismo humano se encuentra mediado por *instrumentos* psíquicos, los signos, de manera que este se encontraría *semiotizado* por la cultura y la historia, siendo todo contenido de la conciencia, el lenguaje, el pensamiento y la vida emocional un producto de las relaciones históricas y las condiciones sociales concretas de cada individuo. Por consiguiente, para Vigostsky, la «psicología de las emociones» que se estaba gestando hasta ese momento, había desatendido la cuestión del *significado* de las emociones para aquellas personas que las sienten, es decir, el contenido psicológico y afectivo, debido al excesivo interés en su «biologización» y en el alejamiento de las ideas de Spinoza y el foco que se había depositado en las de Descartes[206]. En palabras de Vigotsky:

> La opinión de que la teoría de James–Lange se enraiza en la Ética (de Spinoza) se basa en un error […] el origen del error es la negligencia filosófica del propio Lange y, en parte, la de James, quienes se preocuparon poco por la naturaleza filosófica de la teoría que habían creado […] Por otro lado, si todo el mundo podía aceptar esta opinión errónea como verdad […] se debía a que […] en la psicología ha reinado un error de naturaleza mucho más basta: la idea de un parentesco interno […] entre la teoría de las pasiones de Descartes y la de Spinoza […] la filosofía de Descartes no engendró de modo alguno a la filosofía de Spinoza, antes bien, exigió su aparición[207].

De esta manera, se advierte como Ribot -en 1900- y luego Vigotsky –en 1930- son los primeros en dar cuenta de las derivas de este dualismo -que comienza a instalarse a principios del siglo

[205] Esto aparece en el libro *Addenda* de Lange, quien cita como referentes y precursores a Malebranche, a Spinoza y a Descartes.

[206] "De qué manera están vinculadas nuestra conciencia y nuestra existencia viva y real. Si no se comprende este nexo, la conciencia aparece inevitablemente como un epifenómeno […] con lo que la absoluta imposibilidad de encontrar un nexo racional entre las pasiones del alma y la vida real del hombre está decidida de antemano […] El espantoso resultado al que nos lleva la psicología de las emociones contemporánea es haber privado absolutamente de sentido a las pasiones del alma y haber eliminado toda esperanza de comprender un día el significado vital de la pasión y, con ella, de toda la consciencia humana". Vigotsky, *Teoría de las emociones. Estudio histórico–psicológico*, trad. Judith Viaplana, Madrid, Akal. Citado por Alejandro Escotto Córdova, en su *Reseña* del libro, México, 2006.

[207] Vigotsky, L.; *Teoría de las emociones. Estudio histórico–psicológico*, trad. Judith Viaplana, Madrid, Akal, pp. 83-84. Citado por Alejandro Escotto Córdova, en su *Reseña* del libro, México, 2006

XX, y que, como veremos, llega a su apogeo a principios del siglo XXI con el auge de las Neurociencias-, al notificar algunos de los problemas que supondría el hecho de posicionarse en una sola arista de la cuestión (al hacer foco únicamente en el concepto de «emoción» y desde una perspectiva dualista), dejando de lado al concepto de «afecto» y a la visión integral y monista.

1.1.4.2 Sartre y el abordaje fenomenológico de la emoción

Quien también escribirá un texto dedicado a estas controversias, es Jean Paul Sartre, quien en 1939 publica su ensayo *Esquisse d'une théorie des émotions (Bosquejo de una teoría de las emociones),* en el que da cuenta de esta problemática al interior del campo psicológico de su época. Al respecto, Sartre polemiza con la *pretensión positivista* de la psicología contemporánea ya que los psicólogos tendrían como objetivo "situarse ante su objeto (de estudio) como un físico ante el suyo"[208]. En consecuencia, retoma la temática concerniente al estudio de las emociones preguntándose por los resultados de los principios y de los métodos aplicados por «el psicólogo» a ese campo de exploración:

> El psicólogo admite que el hombre tiene emociones porque la experiencia se lo enseña. Así pues, la emoción es, ante todo, y por principio, un accidente. Los tratados de psicología suelen dedicarle un capítulo que sigue a otros capítulos, como el calcio en los tratados de química sigue al hidrógeno o al azufre. Al psicólogo le parecería inútil y absurdo estudiar las condiciones de posibilidad de una emoción, o sea, preguntarse si la misma estructura de la realidad humana hace posibles las emociones y cómo[209].

Para él, la forma bajo la cual ellos la estudian es «aislándolas» como hechos empíricos. Para ello, se "dedican a determinar los factores de ese complejo estado", aíslan "las reacciones corporales (…), las conductas y el estado de conciencia"[210] y a partir de ahí, formulan leyes y proponen explicaciones que enlazan a esos tres factores. Entonces aparecen «los partidarios de la teoría intelectualista» o los amigos de la «teoría periférica» (James – Lange). En ningún caso, para Sartre, se ocupan de buscar la explicación o las leyes de la emoción en «las estructuras generales y esenciales de la realidad humana», de tal modo que la emoción, "sigue siendo un hecho entre otros, un hecho cerrado sobre sí mismo que no permite (…) aprehender la realidad esencial del hombre"[211]. Por consiguiente, y al igual que Vigostky, Sartre supone que este tipo de acercamiento considera al estado psíquico despojado «de toda significación». Por el contrario, como para el fenomenólogo todo hecho humano es por esencia significativo, su tarea debería consistir

[208] Sartre, J. P.; *Bosquejo de una teoría de las emociones,* Madrid, Alianza Ed., 2005, p. 2.
[209] Ibíd., p. 2
[210] Ibíd., p. 4
[211] Ibíd., p. 4

en «estudiar la significación de la emoción». Por eso resulta importante pensar en el *abordaje fenomenológico,* ya que para él "es preciso reconocer que sólo las esencias permiten clasificar y examinar los hechos" pues "si no recurriéramos implícitamente a la esencia de la emoción, nos resultaría imposible distinguir en el cúmulo de los hechos psíquicos, el grupo particular de los hechos de la emotividad"[212]. En consecuencia, se torna preciso considerar a los hechos psíquicos como «reacciones del hombre contra el mundo». Es decir, no se los debe aislar y aprehender como «hechos primeros», sino como algo que *presupone* al hombre y al mundo, como un *fenómeno* que sucede y emerge a partir de esa interacción y vínculo. Por consiguiente, «una fenomenología de la emoción» debe, para Sartre, «estudiar a la emoción como fenómeno trascendental puro» recuperando los principios de la *intencionalidad* y de la *intuición eidética* de Husserl, para "tratar de alcanzar y dilucidar la esencia trascendental de la emoción como tipo organizado de conciencia"[213]. Por ende, y volviendo a la temática de la significación, la emoción debería ser considerada como un *significante*. Esto supondría alejarse del estudio de los hechos fisiológicos, porque precisamente, "tomados en sí mismos y aisladamente, no significan casi nada: *son*, eso es todo"[214]. Muy por el contrario, al desarrollar «la significación de las conductas y de la conciencia emocionada», se puede explicar lo *significado*, porque la emoción no es un accidente, no es un «desorden psico-fisiológico», "tiene su esencia, sus estructuras particulares, sus leyes de aparición, su significación"[215]. Por eso, para Sartre, "la emoción es una forma organizada de la existencia humana"[216]. En lo que resta del ensayo, tratará de explicar cómo es que actúa en el ser humano, entrando en el terreno de la significación y tratándola como un «fenómeno», pero sin llevar a cabo "un estudio fenomenológico de la emoción", porque, agrega, "este estudio, si hubiera de esbozarse, trataría de la afectividad como modo existencial de la realidad humana"[217]. Estudio que, justamente, esta tesis se propone efectuar y concretar.

En consecuencia y luego de plantear estas bases, Sartre se focaliza en criticar la *teoría periférica* de James-Lange, la teoría de la *conducta-emoción* de Pierre Janet y de la *emoción-forma funcional* de Henri Wallon y la psicología de la Gestalt, en lo que respecta al análisis que ellos efectúan sobre la «reacción emocional». A diferencia de Ribot y de Vigotsky, Sartre no percibe el dualismo que subyace a la teoría de James-Lange, ni tampoco se focaliza en la distinción entre los conceptos de *emoción* y de *afecto*. Quizás esto último se deba a que él opta por utilizar el término en francés

[212] Ibíd., p. 5
[213] Ibíd., p. 5
[214] Ibíd., p. 7
[215] Ibíd., p. 7
[216] Ibíd., p. 7
[217] Ibíd., p. 7. Del original: "Cette étude, si on devait l'esquisser, porterait sur l'affectivité comme mode existentiel de la réalité humaine." en: *Esquisse d'une théorie des émotions,* Essais philosophiques publiés par Jean Cavaillès, Paris Hermann &\cie, éditeurs, 12° Ed., 1948, p. 11.

«*émotion*» evitando así entrar en la polémica conceptual. Pero, por otra parte, y debido a su enfoque fenomenológico y existencialista, es cierto que el término «*émotion*» tiene que ver con la manifestación física y la expresividad corporal de una manera más intensa y explícita que la que supone el de «afecto» (que es más de índole psíquico). Ya que, justamente, a él le interesa pensar a la emoción como un *fenómeno expresivo y significativo del vínculo del ser humano con el mundo*. Por consiguiente, su crítica hacia estos abordajes se trasladarán a la sigiente cuestión: ¿Cuán limitados son en su enfoque y pretensión? Someramente, si para Sartre el problema de la teoría periférica de James-Lange (y la de sus detractores fisicalistas – Cannon, Sherrington, Fisher) radicaba en su exclusiva atención a los hechos empíricos como «evidencia» de un «desorden conductual»; la crítica que le efectúa a Janet –desde el «otro lugar», es decir, desde el «reposicionamiento» de la cuestión «psíquica»- se encuentra vinculada al mismo tipo de enfoque, aquel que relaciona a la emoción con el *disturbio*. Para Sartre, Janet intenta restituir los fenómenos psíquicos y englobarlos a los fenómenos fisiológicos bajo el concepto de «conducta», pero considerando a la emoción, nuevamente, como un *desorden* dentro del «orden de lo normal». Esto se traduce en una «conducta no adaptada» o en una «conducta de fracaso». Es decir, frente a un desafío X, si el sujeto no posee los medios suficientes como para llevarlo a cabo, emocionalmente se desestabilizará: "Cuando la labor es demasiado difícil y no podemos mantener la conducta superior que se adaptaría a ella, la energía psíquica liberada se escapa por otra vía: se mantiene una conducta inferior, que necesita una menor tensión psicológica"[218]. En consecuencia, la respuesta emocional, sería esa conducta inferior, como manifestación «fracasada» (de ahí el llanto, la ira, la desesperación, el abatimiento) de la labor que no se puede realizar. El problema de esta interpretación, para Sartre, además de interesarse sólo por la demostración «desordenada de la emoción», radica en el papel asignado a la conciencia:

> Para que la emoción tenga la significación psíquica de fracaso, la conciencia ha de intervenir y conferirle esta significación, ha de contemplar la posibilidad de una conducta superior y aprehender la emoción precisamente como un fracaso con respecto a esta conducta superior. Pero esto equivaldría a atribuir a la conciencia un papel constitutivo, cosa a la que Janet se niega absolutamente[219].

Y es aquí, entonces, donde menciona la perspectiva de Wallon. Al respecto, Sartre cita un artículo publicado por Wallon en *Revue des Cours et Conférences*[220] quien propone otra interpretación para esto:

> Según él, existe en el niño un circuito nervioso primitivo. El conjunto de las reacciones de un recién nacido ante el cosquilleo, el dolor, etc. siempre está regido por este circuito (escalofríos, contracciones musculares difusas, acele-

[218] Ibíd., p. 7. Sartre cita el libro *L´obsession et la psychasthénie* (1903) (La obsesión y la psicastenia) de Janet.
[219] Ibíd., p. 11.
[220] El no menciona con precisión a qué artículo se refiere, pero podría tratarse de "*Le comportement émotionel*" (1934).

> ramiento del ritmo cardíaco, etc.), constituyendo así una primera adaptación orgánica, naturalmente heredada. Más adelante aprendemos nuevas conductas y llevamos a cabo nuevos montajes, o sea, nuevos circuitos. Pero cuando, colocados ante una situación nueva y difícil, no podemos hallar la conducta adaptada conveniente, se produce, afirma Wallon, un retroceso hacia el circuito nervioso primitivo[221].

Para Sartre, esta interpretación representa "la transposición de las ideas de Janet al terreno del conductismo"[222], porque desde esta perspectiva las reacciones emocionales no se presentan como «puro desorden», sino como una «adaptación menor», es decir, como un «primer sistema organizado de reflejos». Es por eso, que él caracteriza a esta posición como una visión *funcional* de la emoción, porque a partir de esa incipiente organización funcional, existiría una unidad orgánica que uniría entre sí a todas las manifestaciones emotivas. El problema para Sartre, sería que tal perspectiva remite a una posición conductista por el uso del término «reacción emocional». Esto lo retomaré más adelante, pero desde mi punto de vista, la teoría de de Wallon no se equipara al conductismo, así como también, no es válido tildar de «monolítica» a la noción de «reacción emocional», porque esta es utilizada como una expresión que intenta otorgarle a la emoción un lugar propio y global con respecto a la formación de las estructuras subjetivas. Es decir, a mi juicio es preciso efectuar una lectura más amplia del concepto, pero entiendo que, por el peso que el positivismo y la experimentación del tipo *estímulo-respuesta* tienen en la época de Sartre, él se haya sentido más propenso a considerarlo de manera negativa. En ese sentido, también mencionará los aportes de Tamara Dembo y la psicología de la forma[223], a partir de ciertos trabajos experimentales que tuvieron como objetivo crear frustración –y como consecuencia- ira en los participantes, a partir de incentivarlos a cumplir con determinadas pruebas. El estudio llegó a la conclusión de que la intensidad de «la necesidad de éxito» ante la prueba, tenía un efecto significativo en la tensión resultante en la conducta de los participantes. De ahí que las «reacciones emocionales» tendían a la ira y a la agresividad a medida que la tensión emocional aumentaba debido a las reiteradas «fallas» en las pruebas y al aumento de la auto-presión por pasarlas. Por consiguiente, se llega a la idea de que se produce un "debilitamiento de las barreras que separan las capas profundas y superficiales del yo y que, normalmente, aseguran el control de los actos por la personalidad profunda, así como el dominio de sí mismo"[224]. Para Sartre, esta idea equivaldría a una «concepción funcional de la ira», en donde ésta no resulta ser

[221] Ibíd., p. 11.
[222] Ibíd., p. 11.
[223] Al respecto, es interesante señalar que, tanto en la versión original del francés como en su traducción al castellano, Sartre no menciona ni el nombre de pila ni los trabajos de quien él cita como "T. Dembo". Al buscarlos, advertí que se trataba de una mujer, Tamara Dembo, quien participó junto con Kurt Lewis de un equipo de investigación en psicología social –en tanto discípulos de Wolfgang Köhler-, y cuyo trabajo –al que Sartre estaba haciendo referencia- era "*Der Anger als Dynamisches Problem (The Dynamics of Anger),* publicado como Tesis en 1931.
[224] Ibíd., p. 13

"ni un instinto, ni una costumbre, ni un cálculo razonado"[225], sino, por el contrario, "la solución brusca de un conflicto"[226] que supone "la ruptura de una forma y la reconstitución de otra" a partir de una "transformación"[227]. Para él, esta es otra manera de llegar a la explicación y distinción de las conductas superiores y las inferiores, además de que también supone dejar de lado la noción de «conciencia»: "No puedo comprender esa transformación sin dar por sentada la conciencia. Sólo ella puede por su actividad sintética romper y reconstruir incesantemente unas formas; solo ella puede dar cuenta de la finalidad de la emoción"[228]. Recordemos que, para Sartre, el concepto de conciencia está vinculado a la noción de «intuición eidética» y a la conciencia trascendental de Husserl, como aquella instancia no judicativa que tiene una percepción «intencional» de las esencias. Por eso, él terminará vinculando esa "organización sintética de las conductas" con el "inconsciente de los psicoanalistas"[229]. En consecuencia, para él, se podría elaborar una teoría psicoanalítica de la emoción en la que fuera posible demostrar que "la ira o el miedo son medios utilizados por unas tendencias inconscientes para satisfacerse simbólicamente, para romper un estado de tensión interna insoportable"[230]. De esta manera, se daría cuenta del «carácter esencial de la emoción» que él está tratando de reconstruir, "se la padece, sorprende, se desarrolla según sus propias leyes y sin que nuestra espontaneidad consciente pueda modificar muy notablemente su curso"[231]. No obstante, él intenta explicar este mecanismo alejándose de la explicación psicoanalítica -por la problemática en torno al concepto de conciencia- para hacerlo desde la perspectiva fenomenológica, estableciendo como diferencia que una cosa es el hecho de dar cuenta de la emoción como "estructura afectiva de la conciencia"[232] al decir, por ejemplo, «tengo miedo», «estoy enojado»; y otra es la conciencia no-posicional de la emoción, que no es reflexiva y que es "una determinada manera de aprehender el mundo". La irritación y el enojo que manifiesta un señor que no puede desatar el nudo de su zapato, demuestra cómo *se le aparece* el mundo a este sujeto dando cuenta del pasaje de la conciencia irreflexiva «mundo actuado» (acción causal) a la conciencia irreflexiva «mundo-odioso» (ira). La segunda, dice Sartre, es una transformación de la primera. Con esto, Sartre intenta dejar constancia de que la acción –a través de sus múltiples formas: escribir, cantar, anudar un cordón, etc- también forma parte de la conciencia irreflexiva, porque el sujeto escribe o habla al tiempo que ejecuta la acción, motivo por el cual el carácter reflexivo y tético de la acción se encuentra yuxtapuesto al propio entra-

[225] Ibíd., p. 14
[226] Ibíd., p. 14
[227] Ibíd., p. 15
[228] Ibíd., p. 15
[229] Ibíd., p. 15
[230] Ibíd., p. 15
[231] Ibíd., p. 15
[232] Ibíd., p.18

mado de su carácter irreflexivo e inconsciente de sí. De hecho, así lo expresa Sartre "la acción constituye una determinada capa existencial en el mundo y que no es preciso ser consciente de uno mismo como actuando para actuar"[233]. El sujeto actúa y es actuado por sus propios esquemas de acción. De esta manera, la acción, el «mundo actuado» se asemeja a la *cosa en sí* que Schopenhauer vislumbraba en la voluntad. Pero la emoción, si bien es una acción, es una transformación de esa acción causal cuando el mundo supone un conflicto o cierta tensión que obliga a tomar un camino «mágico». En ese caso, la conciencia trata de aprehender al objeto de otro modo, y se *transforma* –a partir de la emoción- para trans-formar su vínculo con ese objeto-mundo. Por eso, *la emoción supone, además*, *un cambio de intención y de conducta*, "la imposibilidad de hallar una solución al problema, sirve de motivación a la nueva conciencia irreflexiva que aprehende ahora el mundo de otro modo y bajo un nuevo aspecto, que impone una nueva conducta" (…) "en una palabra, en la emoción, el cuerpo, dirigido por la conciencia, transforma sus relaciones con el mundo para que el mundo cambie sus cualidades"[234]. Si el nudo del cordón «no se quiere desatar» a través de una vía armónica y pacífica –la acción causal-, lo hará «por la fuerza». Bajo este esquema, Sartre interpreta al miedo pasivo bajo la forma del desmayo, el cual supone una evasión del peligro y una forma de suprimirlo, de negarlo. De igual forma, analiza a la tristeza pasiva (que busca sumirse en el sopor, el padecimiento, la penumbra, la soledad «para permanecer a solas con el dolor») y a la tristeza activa, que deviene bajo el aspecto del «acting out», de la crisis de llanto emocional. Sin embargo, no llega al análisis exhaustivo realizado por Spinoza acerca de los afectos y la lógica particular que los conecta, pero recoge las principales características de la tristeza, el miedo y la alegría para desandar el «papel funcional de la emoción». Al respecto, aclara Sartre "los ejemplos que acabamos de citar distan mucho de tratar de modo exhaustivo la variedad de las emociones (…) sólo afirmamos que todos vienen a constituir un mundo mágico, utilizando nuestro cuerpo como instrumento de conjuro"[235]. Esto es interesante recuperarlo porque para él, es el *carácter mágico* el que rige las relaciones interpsíquicas de los hombres en la sociedad y la percepción que ellos tengan de las cosas y de los demás. Percepción que emerge y que sería el supuesto origen de la emoción, porque es la que pone en marcha el *carácter reactivo de la conciencia*, que siente una degradación espontánea y vívida de ese otro mundo. Por eso, "lo que ésta no puede soportar de un determinado modo, trata de aprehenderlo de otro"[236]. Lo mágico entonces, hace surgir el conjuro, al «cuerpo trastornado» que produce vasoconstricciones, desmayos, trastornos respiratorios, parálisis, sollozos, etc. ante aquello que lo «motiva» a actuar bajo otro registro, un registro que se vive bajo la forma de lo

[233] Ibíd., p.12
[234] Ibíd., p.21
[235] Ibíd., p. 24
[236] Ibíd., p. 26

«padecido». En consecuencia, concluye Sartre, los aspectos fisiológicos constituyen con la conducta emocional *(conduite émotionnelle)* una forma «sintética total», motivo por el cual no pueden ser abordados aisladamente. Esto resulta ser análogo a la acción y a la conciencia de «escribir», en donde lo reflexivo y lo irreflexivo aparecían como entreverados, puesto que la conducta emocional supone la emergencia de síntomas o signos físicos que acompañan a la acción, es decir, al tipo de emoción padecida por el sujeto. Entonces, esto nos coloca ante un dato de cierta impronta respecto a la problemática que venimos desarrollando: el cuerpo-emoción es un cuerpo psíquico y físico, un cuerpo consciente e inconsciente, un cuerpo reflexivo e irreflexivo; es, a fin de cuentas, un cuerpo *afectivamente* integrado. Esto es lo que no se llega a desarrollar en profundidad con respecto a la emoción, porque ésta aún es vista como una irrupción, un evento particular que acontece y emerge ante X afección. Si bien Sartre lo aleja del «desorden» y lo aborda como *fenómeno humano* en lo que respecta a la relación sujeto-mundo, integrando al cuerpo y a la conciencia esencial (la que estaría vinculada con lo consciente y lo inconsciente), falta considerarlo como un «fenómeno esquemático y estructural». Esto es justamente lo se intentará demostrar con esta tesis, que esas emociones que irrumpen, que se visibilizan en el «cuerpo trastornado» del sujeto y que lo «cooptan» en su ser y en su conciencia como si fuera una especie de *conjuro*, forman parte de una estructura afectiva previa. Es decir, según cómo este estructurada la personalidad afectiva del sujeto –sobre la base de qué tipo de afectos- éste se encontrará propenso a actuar de una u otra manera, lo cual supone que sus «reacciones emocionales» formarán parte de una potencial red de afectos de los cuales estas se sirven de base. Alguien no violento, o cuya base afectiva no esté conformada por afectos de ira, agresión, violencia…no se encontrará propenso a actuar bajo ese régimen, pero quizás sí sobre otros –huida, pánico, silencio, llanto, etc-. Por consiguiente, seguiremos desandando el camino del *continuum* y del *discontinuum*, para apreciar cuáles son los aportes particulares que la psicología del desarrollo proporcionó a partir de su perspectiva y enfoque teórico.

1.1.4.3. La psicología del desarrollo: Ribot, Piaget y Wallon.

En este sub-apartado, entonces, nos dedicaremos a presentar las aproximaciones epistemológicas y teóricas de Théodule Ribot[237], Jean Piaget y Henri Wallon. Antes de desarrollarlo *in extenso*,

[237] En lo extenso de su legado, desde la psico-patología se ocupó de abordar temas vinculados a la atención, la memoria, los sentimientos y las emociones. De hecho, dedicó tres libros al estudio de la patología de las emociones: *La Psychologie des sentiments* (1896), *La Logique des sentiments* (1904) y *Essai sur les passions* (1906). Asimismo, se dedicó al estudio de la psicología contemporánea, la alemana -*La Psychologie allemande contemporaine* (1879)- y la ingle-

diremos que Ribot, «reposicionará» a la emoción, sacándola del lugar asociado netamente al «raptus» o al «desorden». Veremos así como el cuadro general de conceptos se «re-ordena», y como la «emoción-conducta» de la que hablara Sartre, es desarrollada también desde una perspectiva funcional, pero dentro de una explicación evolucionista y psicológica del desarrollo humano y cognitivo. Por otra parte, Ribot hablará de la «vida afectiva», pero no desarrollará el concepto de «afecto», utilizará el término en francés *émotion* –como Sartre- y retomará el análisis acerca del papel de los instintos y de las emociones primitivas –sumándose a los planteos de Watson y Darwin- pero sin tener una perspectiva dualista, sino monista –tal como presenté en el sub-apartado «1.1.4.1 *Darwin, el conductismo y las teorías instintivas y periféricas*»-. En consecuencia, para abordar la temática, retomaremos dos de los trabajos de Ribot *La Psychologie des sentiments* (1896) y *Essai sur les passions* (1906). En este último libro, al dar cuenta del enfoque que él adoptará, establece que dividirá a "las manifestaciones de la vida del sentimiento en tres grupos: los estados afectivos propiamente dichos, las emociones y las pasiones"[238] intentado explicar la génesis y la evolución de la vida afectiva junto con la incidencia de las funciones de la inteligencia. De esta manera, Ribot también incluirá en su análisis el vínculo que la imaginación, la capacidad de abstracción y la memoria tienen con las emociones y las pasiones –algo que precisaremos en su debido momento. Por lo tanto, uno de sus objetivos será el de establecer una diferencia entre el término «emoción» y el término «pasión». Según las ideas emanen de un moralista o de un teólogo, de un filósofo o de un biólogo, dirá Ribot, siempre "se encuentran los mismos caracteres esenciales: la pasión es "una necesidad desarreglada"; "una inclinación, una tendencia llevada al exceso"; "un deseo violento y duradero que domina al ser cerebral entero"[239]. Asimismo, sostiene que ésta suele situarse "entre la emoción y la locura", "a mitad de camino entre ambas". Al respecto, y para él, lo que puede postularse como diferencia entre la *pasión* y la *emoción*, remite al orden de la durabilidad y del grado. Puede haber emociones tranquilas o violentas, lo mismo con la pasión; pero *la pasión será un estado que dura, una forma crónica de la emoción que puede vivirse esporádicamente*. Recordemos que algo de esto había sido advertido por Kant, a quien Ribot retoma por considerar que él ya había marcado entre ambas una "distinción clara, precisa y positiva"[240], motivo por el cual esa posición "debe ser tomada de nuevo con los métodos y recursos de la psicología contemporánea"[241] pero rechazando la "tesis exagerada" que considera a la

sa -*Psychologie anglaise contemporaine: l'école expérimentale* (1870)-. En consecuencia, se puede afirmar que sus ideas se encontraban en contacto con la perspectiva psicológica de Wundt, Stumpf y de Brentano, por un lado; y de James y Stuart Mill, Alexander Bain y Spencer, por el otro. No obstante, además de estas obras, también dedicó un libro al concepto de voluntad desarrollado por Schopenhauer, *Philosophie de Schopenhauer* (1874) lo cual da cuenta de un conocimiento vasto que superaba las fronteras de la psicología, la patología y la fisiología.

[238] Ribot, T.; *Ensayo sobre las pasiones* (1907); Madrid; Daniel Jorro Editor; p. 3.

[239] Ibíd.; p. 4.

[240] Ibíd.; p. 1.

[241] Ibíd.; p. 1.

pasión como una enfermedad. Sobre los caracteres de la pasión, para Ribot es claro que en la pasión hay un predominio de un estado intelectual (idea o imagen) por su estabilidad y duración. Por eso, él define a la pasión como "una emoción prolongada e intelectualizada"[242], que a diferencia de la emoción –que sería un estado primario y bruto-, es "una formación secundaria y más compleja"[243], porque "la emoción es obra de la naturaleza, el resultado inmediato de nuestro organismo; *la pasión es en parte natural y en parte artificial*, siendo obra del pensamiento, de la reflexión aplicada a nuestros instintos y a nuestras tendencias"[244]. Por ende, Ribot sentencia que "la pasión es en el orden afectivo lo que la idea fija es en el orden intelectual"[245]. Es el equivalente afectivo de la idea fija, aquella que conduce a la obsesión, a la obstinación o a la perdurabilidad de un estado, en este caso afectivo. Trazando un paralelismo similar entre una función que remite al orden intelectual y otra al orden afectivo, Ribot dirá que la emoción:

> *Es, en el orden afectivo, el equivalente de la percepción en el orden intelectual*, a saber, un estado complejo, sintético, que se compone esencialmente: de movimientos realizados o contenidos, de modificaciones orgánicas (en la circulación, respiración, etc), de un estado de conciencia agradable, penoso o mixto, propio de cada emoción. Es un fenómeno de aparición brusca y de duración limitada que se relaciona siempre con la conservación del individuo o de la especie; directamente por las emociones primitivas, indirectamente por las emociones derivadas[246].

Resulta llamativa la comparación que efectúa entre la emoción y la percepción como «estados», como fuentes, como principio de una acción o de una reacción. Así como en la concepción kantiana la percepción es propia de la sensibilidad, es la que arroja los «datos» que la razón va a «ordenar e interpretar» para que el sujeto pueda actuar; en este caso, la emoción funcionaría como el «detonante» de la vida afectiva, como una expresión del «cuerpo todo» es decir, de sus manifestaciones orgánicas visibles sobre la superficie corporal externa e interna (aceleración del pulso, de la respiración, estreñimiento, retorcijones), como así también de la vida mental. Es por eso, que Ribot sostiene además que, cada emoción «es un complexo»:

> *Un haz psico-fisiológico constituido por un grupo de elementos simples que difiere según cada emoción*, pero que comprende siempre: un estado de conciencia particular, modificaciones particulares de las funciones de la vida orgánica; movimientos o tendencias al movimiento, suspensiones o tendencias a la suspensión de movimientos particulares[247].

[242] Ibíd.; p. 2.
[243] Ibíd.; p. 2.
[244] Ibíd.; p. 2.
[245] Ibíd.; p. 30.
[246] Ribot, T.; *La Psicología de los Sentimientos*; Madrid; 1900, p. 21. El destacado en itálica en nuestro.
[247] Ibíd.; p. 120. El destacado en itálica en nuestro.

Al respecto, es interesante la frase que utiliza para definir a la emoción, como «un haz psico-fisiológico» «constituido por un grupo de elementos simples que difiere según cada emoción». El carácter «psico-fisiológico» ya da cuenta del «monismo» de Ribot al que venimos haciendo referencia, a esa intención de encontrar la unidad en la diferencia, en lugar de la oposición radical dualista. Por otra parte, llama la atención la noción de *haz*. Un *haz*, es un «conjunto de rayos luminosos» o un conjunto de cosas –largas y estrechas- reunidas entre sí y atadas en el centro (como un «haz de palitos chinos»). Entonces esto supone una reminiscencia tanto a una cuestión «energética» y/o «eléctrica» como a una especie de «lazo» que uniría a este «grupo de elementos simples» que se reúnen y se juntan en un momento determinado y ante X situación. Retomaremos esto con más detalle en el apartado dedicado exclusivamente a la cuestión de la materialidad afectiva, pero ya sentamos un precedente un poco más preciso con respecto al comienzo del vínculo de la afectividad con la *temática energética.*

Por otra parte, también asegura que la emoción se trataría de un "fenómeno de aparición brusca y de duración limitada" al suponer "una ruptura de equilibrio". Su aparición surge por un «choque», por una "reacción repentina, brusca, de nuestros instintos egoístas (miedo, cólera, alegría) o altruistas (piedad, ternura, etc.)"[248] estando los primeros vinculados a «la conservación del individuo» y los segundos «a la conservación de la especie». Esto tiene que ver con la evolución propia del individuo, ya que, como veremos a continuación, las emociones primitivas responden a su instinto de conservación, para luego responder también a la conservación del otro, cuando surjan los sentimientos altruistas: "la emoción, aún ateniéndose a las formas primitivas, nos introduce en una región superior de la vida afectiva, donde las manifestaciones devienen bastante complejas"[249], porque con el advenimiento de la conciencia, de las funciones de abstracción de la inteligencia y con la conservación de la vida originaria e inconsciente como bagaje vivido; las motivaciones, las tendencias y los sentires propios del sujeto se complejizan cada vez más. No obstante, la emoción en tanto «choque» o *raptus*, va a conservar bastante su carácter e *intensidad primitiva*, porque su fuerza se conecta con esas tendencias originarias poco tamizadas por la conciencia. Es un "fenómeno sintético confuso, porque brota del fondo inconsciente de nuestro organismo y no va acompañado sino de un escaso grado de inteligencia. El conocimiento consciente no aparece sino a medida que la perturbación emocional disminuye. Tal la cólera, el *raptus* amoroso, el impulso orgulloso"[250]. De ahí que Ribot sostenga que la emoción se define por dos caracteres principales: la intensidad y la brevedad, ambas ligadas a ese estado originario del ser.

[248] Ribot, T.; *Ensayo sobre las pasiones* (1907); Madrid; Daniel Jorro Editor; p. 3.
[249] Ribot, T.; *La Psicología de los Sentimientos*; Madrid; Librería de Fernando Fé; 1900, p. 21.
[250] Ibíd.; p. 21.

Esto supone dar cuenta que Ribot le otorga una *entidad originaria* a la emoción, ya que antes de que las facultades cognoscitivas puedan «rendirle cuenta» al sujeto cuestiones referentes a su subjetividad, las emociones abren el juego para que eso suceda, *van constituyendo la subjetividad no consciente del sujeto*, su subjetividad emocional, vivencial, corporal; los comienzos de su forma de ser en el mundo. Es por eso que Ribot decide no quedarse en la comparación dualista –como si hará Piaget- considerando a las facultades cognoscitivas –las que él asocia a la percepción, la imaginación y la memoria- y a las instancias afectivas, como complementarias. Esto nos permite adentrarnos en su explicación sobre la génesis de la emoción vinculada al instinto de conservación y al conjunto de necesidades que entran en acción desde el primer día de vida social[251]. Se trata de sensaciones internas (hambre, sed, sueño, fatiga) constituidas por un conjunto de tendencias vitales y de carácter fisiológico, que no tienen nada de exterior, ya que exclusivamente entran en acción para sostener la vida del sujeto.

> Todo elemento anatómico, todo tejido, todo órgano, no tiene más que un fin, ejercer su actividad, y el individuo fisiológico no es otra cosa que la expresión convergente de todas estas tendencias, las cuales pueden presentarse bajo una doble forma. O bien expresan una falta, un déficit, o bien manifiestan un exceso, algo superfluo[252].

En consecuencia, todas estas necesidades tienen un punto de convergencia: conservar la vida del individuo, en otras palabras, el instinto de supervivencia. No obstante, y sin entrar en polémicas, Ribot sólo se dedica a manifestar que este instinto no constituye una *entidad* sino la "expresión abreviada que designa un grupo de tendencias de orden fisiológico, acompañadas de placeres o dolores físicos"[253], de las que luego derivarán las emociones primitivas o primarias:

> Toda emoción primaria es un complejo innato que expresa de una manera directa la constitución del individuo*; las emociones son manifestaciones organizadas de la vida afectiva*; son las relaciones del individuo en lo que toca a su conservación o a su mejoramiento, a su ser o a su bienestar. En cierto modo, *las emociones primarias son análogas a las percepciones que exigen un organismo psico-fisiológico adaptado a una función especial en relación al mundo exterior*; con esta diferencia, que la visión, la audición, la olfación, etc., tienen su órgano propio, inalienable, mientras que *el miedo, la cólera, etc., tienen un organismo difuso,* cuyos elementos, combinados de una u otra manera, llegan a ser el organismo de otra emoción diferente[254].

[251] Al respecto, afirma Ribot: "La determinación de las emociones primitas debe hacerse, no por abstracción y generalización, sino por comprobación. Para esto yo no veo más que un procedimiento que seguir: un método de observación, que nos enseñe el orden y el momento de la aparición de las diversas emociones: que nos de la lista genealógica y cronológica. Los materiales para este trabajo no pueden ser buscados más que en la psicología de los animales y en la de los niños. Se trata de determinar en qué orden aparecen las emociones, no teniendo en cuenta más que las que parecen primitivas, es decir, irreductibles a las precedentes". Ibíd.; p. 22.
[252] Ibíd.; p. 19.
[253] Ibíd.; p. 20.
[254] Ibíd.; p. 121. El destacado en itálica es nuestro.

Aquí vuelve a vincular y comparar a la emoción con la percepción y algunos de los órganos propios de la sensibilidad y los sentidos (ojo-visión; nariz-olfación; oreja-audición, etc), y manifiesta algo por demás interesante: que la emoción también es parte de esa sensibilidad, aunque rebasada, porque su *órgano sensible* es difuso; es *todo*. Carece de un emplazamiento puntual ya que en *al ser*, al expresarse, al surgir, lo hace mediante una combinación de órganos, de movimientos, de sentires y de sensaciones. De ahí su complejidad para entenderla como fenómeno localizable (¿le «pertenece» al cuerpo? ¿A la mente? ¿Al inconsciente? ¿Al instinto de supervivencia?). Otro dato no menor es el vínculo que Ribot traza entre *las emociones primitivas* y las *tendencias de autoconservación instintivas*. En el proceso de evolución y adaptación subjetiva, las emociones primitivas serían derivados de estas tendencias cuyo objetivo sería expresar algo del orden de la necesidad, del bienestar o malestar, del placer/agrado o padecer/sufrimiento del sujeto, del niño/a que aún no puede expresarse mediante actos concretos e intencionales o mediante el habla.

Veamos entonces, la explicación que Ribot brinda para pensar el surgimiento, la concatenación y la evolución de estas emociones. Para él, *el temor es la primera emoción* que aparece, y menciona los trabajo de William Thierry Preyer, quien advierte expresiones de temor a los veintitrés días de vida; de Darwin, quien "no cree haberlo observado hasta el fin del cuarto mes"[255]; y los de Pérez quien lo observa en el segundo mes y se inclina por creer que "esta emoción es suscitada primero por las sensaciones auditivas, y más tarde por las visuales"[256]. En *segundo lugar*, surgiría *la ira*, ya que desde su perspectiva "después de la emoción defensiva nace la ofensiva bajo la forma de cólera". Vuelve a mencionar a Pérez -que la nota entre los dos y los cuatro meses-, a Preyer y a Darwin –quienes la identifican a los diez, haciéndose manifiesta a partir del fruncir de cejas y "otros síntomas muy claros (revolcarse gritando, etc.)". Asimismo, aclara: "naturalmente que los datos indicados para cada emoción no tienen nada de rigurosamente fijo, pues deben variar según el temperamento del niño y las circunstancias". Finalmente, dentro de la serie de las tres emociones primitivas, la *última* en manifestarse es la *emoción tierna*, que se expresa, a su juicio, mediante el movimiento de atracción y la búsqueda de contacto[257].

> Con el temor, la cólera y la ternura quedamos en el campo de las emociones que el hombre comparte con el animal; pues la misma emoción tierna se encuentra muy baja en la serie animal, a lo menos bajo la forma de amor maternal. Estas tres emociones tienen un carácter muy claro de universalidad. Aquí damos ya un paso que nos introduce en una región pu-

[255] Ibíd.; p. 23.
[256] Ibíd.; p. 23.
[257] Y aquí cita a Darwin: «La afección nace probablemente muy pronto en la vida, si podemos juzgar por la sonrisa del niño (segundo mes). Sin embargo, no tengo ninguna prueba terminante de que él (el niño) reconociera y distinguiera algo antes del cuarto mes. A los cinco meses mostró deseos de ir con su nodriza; pero no es más que hasta el año cuando mostró la afección espontáneamente y por gestos manifiestos". Ibíd.; p. 23.

> ramente humana, a partir de la aparición de las emociones ligadas a la personalidad, al yo. Hasta aquí teníamos un individuo, un ser viviente con una conciencia más o menos vaga de su vida; pero el niño (ordinariamente hacia la edad por lo menos de tres años) llega a ser *conscio* de sí mismo como persona[258].

Entonces, prosigue Ribot, aparecen nuevas manifestaciones emocionales, "cuya fuente puede ser llamada, a falta de un término mejor, el amor propio, la emoción egoísta *(Self-reeling, Selbtsgerühl)"*[259]. Esta emoción, puede ser traducida de dos formas: una negativa, vinculada al sentimiento de impotencia, de debilidad; y otra positiva, identificada con el sentimiento de fuerza, de audacia[260]. Esto lo veremos más adelante, cuando mencionemos la progresión genética y afectiva de Piaget, quien ubica el surgimiento de este «afecto» en el cuarto estadio (alrededor de los 2 años de edad), cuando se ocupa de desarrollar el tema de la autovaloración y los sentimientos de inferioridad y de superioridad que también identifica con el comienzo de los sentimientos interindividuales, vinculados inicialmente al egoísmo/egocentrismo del sujeto. Por su parte, Ribot no explica en detalle la aparición de la emoción egoísta y su vínculo con las funciones cognoscitivas –Piaget lo relaciona con el surgimiento de la función semiótica y la conservación de los sentimientos a nivel valorativo- sólo se ocupa de afirmar que ese sentimiento de plenitud y de exuberancia, será la fuente de numerosas fuerzas emocionales que surgirán después (orgullo, vanidad, ambición). Y agrega: "tal vez sea menester relacionar con él todas aquellas que manifiestan un exceso de vida; la necesidad de la actividad física, el juego bajo todas sus formas, la curiosidad o deseo de conocer, la necesidad de producir por medio de la imaginación o de la acción"[261]. Luego, menciona a la última emoción dentro de este orden cronológico, la *emoción sexual* a la cual no desarrolla *in extenso.*

Estas cinco emociones primitivas serán la fuente de las emociones secundarias que procederán de ellas y que se manifiestan "en el curso de la vida, suscitadas por representaciones del pasado o del porvenir, por construcciones de imágenes, por conceptos, por un ideal"[262]. Así es cómo Ribot se ocupará de trazar un bosquejo que explique cada emoción en su desarrollo total, "desde su forma inferior a sus formas más intelectualizadas"[263]. Sobre esto, Ribot efectúa una aclaración, que el pasaje inferior-superior remite a nociones utilizadas desde una perspectiva evolutiva del desarrollo, es decir, carece de una connotación valorativa. En ese sentido, las emociones identificadas con lo «inferior» responden a "sensaciones y percepciones o a sus representaciones

[258] Ibíd.; p. 24.
[259] Ibíd.; p. 24.
[260] Ibíd.; p. 24.
[261] Ibíd.; p. 24.
[262] Ibíd.; p. 27.
[263] Ibíd.; p. 27.

inmediatas; tienen una relación estrecha y directa con la conservación del individuo o de la especie"; mientras que las «superiores», "van unidas a imágenes cada vez menos concretas o a conceptos: tienen una relación más vaga o indirecta con las condiciones de existencia del individuo o de la especie"[264].

Volveremos a Ribot en el siguiente apartado y en otros capítulos, para mencionar cómo el piensa el pasaje de lo originariamente fisiológico a lo representativo, es decir, a la generación de ese lazo, de ese *nexus*, que lo ubica en la polémica suscitada por las diversas teorías dedicadas a estudiar la génesis de la emoción (las fisiológicas, las intelectualistas, la de James-Lange). Asimismo, veremos cómo explica la conexión de esta evolución con la memoria afectiva (*mémoire affective)*, y cómo él entiende al placer y al dolor. Pero, lo expuesto hasta aquí, nos ayuda a ir precisando y esclareciendo la temática del *continuum* y del *discontinuum*, al dar cuenta de su posición no dualista; su concepción de las manifestaciones afectivas como una *unidad psico-fisiológica*; la diferencia estructural que traza entre la pasión y la emoción; su consideración de la emoción como una *manifestación originaria y organizada de la vida afectiva* que no tiene que ver sólo con el *raptus*, el desorden o el desequilibrio; su explicación sobre el surgimiento y la concatenación de las 5 emociones primarias (temor, ira, emoción tierna, emoción egoísta, emoción sexual); y el problema concerniente al hecho de haber optado casi exclusivamente por el término «emoción», dejando de lado al concepto de «afecto». Quien sí utilizará a ambos términos dentro de un enfoque psicogenético y del desarrollo será Piaget, a quien desarrollaré a continuación.

1.1.4.3.1 La concepción de la afectividad en Piaget y la progresión afectiva

Jean Piaget es nuestro autor central, junto con Spinoza. A mi parecer Spinoza plantea la forma filosóficamente adecuada para encarar esta problemática, y Piaget la epistemológicamente correcta para explicar los mecanismos de formación del conocimiento y su desarrollo esquemático y subjetivo a nivel práctico y cognoscitivo. En ambos casos, estableceremos algunas salvedades, que son las que habilitan las hipótesis y la escritura de esta tesis doctoral: la idea de la afectividad como un modo finito más a los dos que destaca Spinoza (la extensión y el pensamiento), al ser concebida como una instancia estructuradora y estructurante al igual que la *praxis* y la representación. En esta oportunidad, presentaré someramente algunos de los postulados centrales de la teoría de Piaget -otros, como el concepto de estructura, de esquema o de inteligencia, serán retomados más adelante-; junto con el análisis que él efectúa sobre las concepciones sostenidas

[264] Ibíd.; p. 27.

por colegas de la época en lo que se refiere a la teoría de la conducta, de las emociones y de la afectividad en general.

Tal y como expuse en la «*Problemática Introductoria*», Piaget tuvo la intención de elaborar una explicación biológica de la inteligencia y del conocimiento para unir el problema del conocimiento – la formación de las estructuras de pensamiento lógico del sujeto o las categorías kantianas- con el de la organización biológica general (las ideas darwinistas acerca de la evolución de la especie)[265]. Este desafío es expresamente mencionado por él en el prefacio del primer tomo de *Introducción a la epistemología genética*, libro que publica en 1949 tras 20 años de investigación en el área: "Desde nuestros estudios en zoología, el doble interés por los problemas de la variación y la adaptación y por las preguntas lógicas y epistemológicas nos ha hecho soñar con la construcción de una epistemología biológica fundada exclusivamente sobre la noción de desarrollo"[266]. En 1964 con la publicación de *Seis Estudios en Psicología* retoma estas cuestiones para mencionar los principios fundamentales sobre los cuales se erige la psicología y la epistemología genética destacando, en dicha oportunidad, la importancia del *proceso de equilibración* en lo que respecta a la teoría del desarrollo de las funciones cognoscitivas, porque explica la génesis y la transición de todo tipo de estructuras –entre ellas, el pasaje de las pre-operatorias a las operatorias- a través de los mecanismos de asimilación y acomodación. Mecanismos estos de carácter funcional y omnipresentes en los desarrollos cognoscitivos ya que la *asimilación* designaría la incorporación de elementos extraños a las estructuras precedentes y la *acomodación* remitiría a la acción en sentido contrario, una modificación de las estructuras precedentes en función de lo novedoso y efectivamente incorporado. A su vez, y distanciándose de la noción de equilibrio trabajada por otros colegas afirma, "no entendemos el equilibrio psicológico como si se tratara de una balanza de fuerzas en un estado de reposo[267], sino que lo definiremos muy ampliamente por la compensación debida a las actividades del sujeto como respuesta a las perturbaciones externas"[268]. De esta manera, el concepto de equilibrio también remite a la idea de proceso –al no ser considerado como un estado- siendo, más precisamente, concebido en términos de adaptación debido a las modificaciones esquemáticas que introduce la relación entre los mecanismos de asimilación y de acomodación. Por consiguiente y para dar respuesta a su supuesto inicial, Piaget sostendrá que *el*

[265] Problemática que también queda expuesta en *Biología y Conocimiento* (1967) al afirmar «los problemas del conocimiento, sin exceptuar el conocimiento humano en sus formas superiores (matemáticas, etc) no pueden ser ajenos a los biólogos, en el sentido de que la biología debe proporcionarse a sí misma una interpretación en el terreno propiamente orgánico, tanto filogenético como ontogenético, que es el suyo» p. 3.

[266] Piaget, Jean; *Introduction a l'épistémologie génétique* – Tome I; Presses universitaires de france; 1949; p. 5

[267] Esto en alusión a Claparède quien a los ojos de Piaget "consideraba a la necesidad como la expresión de un desequilibrio y a la satisfacción como el indicio de una reequilibración: la sucesión de las conductas se le presentaba, por ello, como una serie de desequilibrios momentáneos y de restablecimientos de equilibrio". *Seis estudios en psicología*, p. 125

[268] Piaget, Jean; *Seis estudios en psicología*; 1964; p. 126

conocimiento es una forma de adaptación equivalente a la evolución orgánica, una *construcción progresiva amparada por un principio de continuidad funcional*. Este es uno de los dos[269] principios sobre los cuales se asienta la epistemología genética, principio que establece que no se puede postular la *discontinuidad funcional* de los procesos cognoscitivos, tesis que hasta el momento sostenían las teorías empiristas y aprioristas haciendo foco en la idea del punto de partida. Este es un problema que la teoría piagetiana procura superar ya que para Piaget:

> En psicología no conocemos un comienzo absoluto y la génesis se produce siempre a partir de un estado inicial (…) La génesis es por consiguiente un simple desarrollo (…) un sistema relativamente determinado de transformaciones que comportan una historia y conducen por tanto de modo continuo de un estado A, a un estado B, siendo el estado B más estable que el estado inicial, sin dejar por ello de ser su prolongación[270].

De esta cita es importante destacar el vínculo de la idea de «génesis» con el no-comienzo absoluto, el no-origen, sino con el desarrollo inicial de estados primitivos que evolucionan de manera histórica y continúa. En consecuencia, Piaget afirmará que las estructuras lógicas se encuentran prefiguradas en estructuras más débiles y de carácter pre-lógico (regulaciones sensorio-motrices, perceptivas y representativas a nivel pre-operatorio) pero que, no obstante, resultan ser parcialmente isomorfas a la lógica al constituir éstas su esbozo inicial. Por el contrario, sostiene Piaget, la interpretación de corte empirista postula que las estructuras lógico-matemáticas son coordinaciones tardías y extrañas a los procesos formadores de conocimiento ya que inicialmente "se elaboraría un conjunto de conocimientos debidos a la percepción y cuya adquisición no comportaría el ejercicio de ninguna lógica; después de lo cual, y, en segundo lugar, intervendrían las coordinaciones lógico-matemáticas de estos contenidos previos"[271]. En contraposición, las teorías *racionalistas* o *aprioristas* sostendrían que sería imposible descubrir algún contenido sin una estructuración que comporte un isomorfismo parcial con la lógica, por ende, las estructuras lógico-matemáticas serían instancias *a priori*, instrumentos de adquisición del conocimiento y no únicamente coordinaciones posteriores[272].

---

[269] El otro, es el llamado principio de la generalidad de los mecanismos constructivos mediante el cual se sostiene que los mecanismos de adquisición del conocimiento deben ser comunes a todas las etapas de desarrollo, no solo desde la niñez hasta la adultez, sino también desde un nivel pre-científico hasta los niveles más altos del mismo.

[270] Piaget, Jean; *Seis estudios en psicología*; 1964; p. 180

[271] Ibíd., p. 131

[272] Al respecto, resulta interesante destacar una apreciación de Emilia Ferreiro quien en *Jean Piaget: el hombre y su obra* distingue cuatro ciclos de la obra piagetiana y caracteriza al momento iniciado en 1941 y cerrado en 1951 (etapa previa al ciclo de publicaciones epistemológicas) como el de «la puesta a prueba experimental de las categorías kantianas» (Ferreiro; 1999; 124) ya que al estudiar la organización de las categorías lógico-matemáticas y físicas en el niño (la noción de número, de movimiento, velocidad, peso, cantidad, tiempo, la representación del espacio, etc) – sostiene Ferreiro- «Piaget responde a los a *priori* invocados por Kant con la prueba de los hechos: las categorías inmutables de la razón no son sino producto de una construcción psicogenética» (Idem). Por otra parte, la mayoría de los alcances de estas investigaciones quedan esbozadas en dos publicaciones *La génesis del número* y *El desarrollo de*

En consecuencia, Piaget intentará asignarle a la acción y a la instancia sensorio-motriz un lugar científico en su abordaje biológico de la teoría del conocimiento. Por eso mismo, retomará las ideas de Marx, para concebir a la acción, y a la relación del sujeto con el ambiente en términos dialécticos. Así, aparece la *praxis* como instancia generadora de sentido y como conformadora de esquemas de asimilación basados en estructuras causales y espacio-temporales que le permiten al sujeto a la vez que conocer, estructurar el conocimiento. Pero esta estructuración, este conocimiento no pasa por la conciencia explícita –por un «yo pienso» sino que, en su devenir, la va conformando. La separación sujeto-objeto constitutiva de la teoría del conocimiento racionalista y empirista, se resuelve así en el marco de concebir al conocimiento del sujeto como una construcción, como una actividad - ya no a la manera kantiana en términos de apercepción trascendental y síntesis de la objetividad- sino de carácter dinámica y situacional entre un sujeto y un objeto que «dialogan» y se conforman entre sí. Al respecto, Piaget rescata las ideas de Bergson quien ya comprendía la relación del sujeto con el mundo en términos de acción, y aprecia las *intuiciones* husserlianas en la medida en que se dirigen a los fenómenos sin una separación del sujeto y el objeto. Por consiguiente, afirma Rita Vuyk en *Panorámica y crítica de la epistemología genética de Piaget* (1985) "La explicación de Piaget de los estadios del período sensorio-motor nos proporciona una descripción de la experiencia pre-reflexiva que desempeña una importante función en la fenomenología. De acuerdo con Neil Bolton, Piaget estaría seguramente de acuerdo con la idea de Merleau-Ponty de que el hecho primario de la conciencia no es «pienso» sino «puedo»"[273].

Esta problemática nos sitúa en otro punto de discrepancia con respecto a las tesis kantianas y humeanas en lo que refiera a la noción de experiencia. En contraste con el empirismo, Piaget afirma que "la experiencia es algo sutil y complejo cuyo papel varía con el desarrollo, y que el contacto con las cosas siempre supone la aprehensión de un diverso conjunto de hechos dentro de un sistema de significados que los organiza"[274] (esquemas). La objetividad de la experiencia es una conquista combinada de la acomodación y la asimilación y no un producto aislado, *a priori,* del sujeto cognoscente. Las estructuras del sujeto, por ende, no son atemporales, independientes a la experiencia, sino que se construyen en ella. De hecho, sostiene Piaget, le lleva mucho tiempo al niño construir «un objeto permanente» hecho que se logra con la conformación de la función simbólica o semiótica. Asimismo, y a diferencia del empirismo, la experiencia no

las cantidades en el niño (1941) libros en los cuales tematiza la constitución de los diferentes sistemas operatorios que se ponen en juego en la logización y en la matematización de lo real sin tratar aún el lugar que ocupa en este desarrollo el pensamiento intuitivo o representativo.

[273] Vuyk, Rita; *Panorámica y crítica de la epistemología genética de Piaget*; Alianza Editorial; 1985; p. 407

[274] Flavell, John; *La psicología evolutiva de Jean Piaget*; Paidós, México; 1987; p. 89

puede considerarse como «dada» ni podría imponerse por sí misma sin que el sujeto necesite organizarla, como si se imprimiese directamente sobre el organismo sin que fuese necesaria la actividad del sujeto para constituirla. Lo que si rescatará del empirismo es la idea de «hábito» trabajada por Hume en tanto «unidad dinámica», como síntesis de los actos pasados y futuros; es decir, como incorporación de una instancia pasada que se convierte en una regla del porvenir. Así como para Hume, mediante el hábito y la costumbre se lograba la unidad de las diversas ideas acerca de los objetos, para Piaget mediante el hábito las acciones manifiestas se transforman en sistemas de operaciones interiores primero y en *esquemas de acción* después[275].

Por último, cabe destacar el contexto de producción de Piaget en relación con la psicología en general y con el psicoanálisis en particular, para acercarnos a su abordaje de la afectividad. Piaget estudia en Neuchâtel y luego en Ginebra, dos de las ciudades franco parlantes de Suiza. Es por eso que Piaget escribirá en francés. Culmina su doctorado en biología (con especialización en biología filosófica) y continúa empapándose de las ideas novedosas de la comunidad suiza, como las de sus colegas mayores – Sigmund Freud y Carl Jung. Siguiendo a Guillermo Delahanty en la introducción del libro *Piaget y el psicoanálisis* (1994) Piaget había asistido a conferencias de Jung (a quien le dedica incluso un discurso de homenaje ante la Asociación Suiza de Psicología en 1945), había leído varios artículos de Freud (sobre la primera y la segunda tópica) y había frecuentado la clínica Burghölzli (Hospital psiquiátrico de la Universidad de Zurich) bajo la dirección de Eugen Bleuler (uno de los pioneros en acuñar el término «esquizofrenia»); además de estar al tanto de los trabajos en psicología infantil de Édouard Claparède. En 1919 sale de este «entorno suizo» y se dirige a Paris, produciéndose así su primer encuentro con la psicología francesa (con Jean-Martin Charcot, Alfred Binet[276] y con Ribot –entre otros). Además de conocer las ideas de Husserl, Darwin, Hume, Marx y de Brentano, también conocerá las obras de Spinoza, Descartes y Schopenhauer, aunque no de una forma tan vasta como a la teoría de Kant. Cuando en el libro que vayamos a analizar a continuación, mencione el vínculo entre la «voluntad» y la noción de «esfuerzo», destaca de entre "las teorías intelectualistas" a Descartes y a Spinoza, quienes a su juicio "identifican" a la voluntad con el *esfuerzo.* Aproximación que a los fines de esta tesis cobrará una significativa relevancia.

---

[275] Definidos por Piaget como: "los sistemas de movimientos y de percepciones coordinados entre sí, que constituyen cualquier conducta elemental susceptible de repetirse y de aplicarse a nuevas situaciones: por ejemplo, agarrar un objeto, moverlo, sacudirlo, etc" en *La formación del símbolo en el niño*, p. 372. No obstante, cabe destacar que la noción de «esquema» ha sido caracterizada y re-definida a lo largo de su bibliografía. Ver Antonio Battro, *Diccionario de Epistemología genética*. De hecho, los aspectos centrales de esta noción se retomarán en el Capítulo 2.

[276] Si bien Piaget no llegó a entrar en contacto directo con Ribot ni con Charcot, sí consigue conocer y trabajar junto con Alfred Binet quien fue reconocido por sus aportes e investigaciones sobre los tests de inteligencia infantiles tras la observación del crecimiento y el desarrollo mental de sus hijas. Estos trabajos tuvieron gran influencia en Jean Piaget, quien en 1920 llegó a estudiar con el antiguo colaborador de Binet, Théodore Simon.

Asimismo, y en lo que respecta a la temática puntual de la afectividad, Piaget, al igual que Sartre, efectuará un exhaustivo relevamiento –con críticas incluidas- del abordaje de los estudios sobre la conducta, las emociones, las pasiones y los estados afectivos en general, de su época –las teorías de Ribot, Janet, Claparède, Freud, Wallon, James-Lange, McDougall, Watson, Malrieu, Darwin. Este relevamiento se encuentra en «*Les relations entre l´affectivité et l´intelligence dans le dévéloppement mental de l´enfant*»[277], publicado en 1954 en el *Bulletin de Psychologie*, Paris. Un trabajo similar al efectuado por mí en esta Tesis, ya que para poder construir una teoría en términos epistemológicos es preciso citar los antecedentes dando cuenta de sus avances y limitaciones, para poder construir una «teoría sintética» que de lugar a las tesis y antítesis que la predecedieron. Por otra parte, se puede advertir muy rápidamente como Piaget continúa con el legado del *continuum affectum-affectio* utilizando el concepto francés de *affect* y *affectivité* en lugar de optar por el término *émotion*. En consecuencia, esto me permite afirmar algo que ya he manifestado en apartados anteriores, y es que la cadena *affectum-affectio* al tener un vínculo más «directo» con los términos *lógos* y *mens* será más proclive a ser utilizada por aquellas teorías –como la epistemología del desarrollo y la psicoanalítica- interesadas por estudiar la conformación de las facultades cognoscitivas y la formación subjetiva del aparato psíquico. Mientras que, los que se acoplen a la tradición cognitivo-conductual (conductivismo, funcionalismo, neurociencias) optarán por el empleo del término *émotion,* más vinculado al movimiento, las expresiones faciales y las respuestas funcionales. Ribot, será un agente transicional, porque si bien él comienza a pensar en el desarrollo y la evolución de la vida afectiva en el ser humano desde un punto de vista psicológico, queda apegado al *continuum* darwinista y conductista por su abordaje neuro-cognitivo y conductal de la cuestión. Es decir, al profundizar en el *instinto-estímulo* y en las *reacciones-conductas primitivas*, se quedará en el «nivel inicial» de la problemática y por eso apelará al empleo del término «emoción» y no al de «afecto». Justamente, tanto la epistemología del desarrollo como el psicoanálisis, serán las disciplinas que empezarán a dar pautas de «distinción» entre ambos conceptos, en lo que respecta a su vínculo con la evolución de las capacidades cognitivas y afectivas, las manifestaciones del cuerpo y de la *psique,* y las particularidades «humanas».

Pero volviendo a Piaget, el artículo en cuestión pasa a publicarse como libro bajo el nombre de *Intelligence et affectivité* (*Inteligencia y afectividad)* durante el mismo año. Esa publicación es un extracto del curso que Piaget dicta en la Sorbonne durante el semestre 1952-1953, curso en el que se dedica a estudiar las relaciones entre la inteligencia y la afectividad producto del reproche recibido por dedicarse "al estudio del desarrollo intelectual basado en el intelectualismo, aislando arbi-

[277] Traducido al español por Silvia Pasternac como "Las relaciones entre la inteligencia y la afectividad en el desarrollo del niño" y traducido al inglés por T. A. Brown y C. E. Kaege como "Intelligence and affectivity: their relationship during child development" en Annual Reviews Monograph, Palo Alto, California, 1981.

trariamente la inteligencia y desconociendo las relaciones de la vida intelectual y de la afectividad"[278]. En el Capítulo 4, cuando me detenga en el concepto de «inteligencia» y en su vínculo con la afectividad, desarrollaré esto en profundidad, junto con el análisis de las demás publicaciones que le siguieron a esta; publicaciones en las que Piaget vuelve a retomar la problemática. Por lo pronto, me interesa destacar este libro, porque es el que reúne varias de las concepciones sostenidas por colegas de la época en lo que se refiere a la teoría de la conducta, de las emociones y los modelos de desarrollo. Piaget efectúa un vasto análisis de dichos modelos para poder vincularlos y/o distanciarlos de su propia concepción. De hecho, él parte de los dos sentidos otorgados a la relación entre la afectividad y la inteligencia: los que creen que "la afectividad interviene en las operaciones de la inteligencia, que las estimula o perturba, que es causa de aceleraciones o retrasos en el desarrollo intelectual, pero que no sabría modificar las estructuras de la inteligencia como tales" y aquellos que sostienen que "la afectividad interviene en las estructuras mismas de la inteligencia, que es fuente de conocimientos y de operaciones cognoscitivas originales"[279]. Aquí ubica a Wallon y a su discípulo, Malrieu. Por su parte, él se sitúa dentro del primer grupo, y hablará de «bloqueos afectivos» o de un «sentimiento de inferioridad especializado» que – aplicado al caso de los estudiantes- le pueden impedir al alumno comprender o retener las reglas de la adición, sin que la estructura lógica y composicional de tales reglas cambie. Este libro, además, constituye un texto inaugural, porque condensa lo que él entiende por la temática, cómo la aborda y cuál es para él la progresión afectiva que se da en el desarrollo evolutivo del sujeto. Por eso, y más allá de los ajustes puntuales que haga, en este texto aparecen los conceptos que usará a lo largo de toda su producción teórica y científica en lo que atañe a esta problemática. Al respecto, y desde mi punto de vista, Piaget utiliza los términos de una manera «intuitivamente correcta» pero sin «fundamento teórico», porque si bien en la progresión afectiva que describe, da cuenta de las diferencias entre los conceptos de emoción, afecto, sentimiento y pasión; él no llega a definir a ninguno de estos términos y sólo toma como referencia lo expresado por otros. No obstante, lo que se advierte es la integración de estos conceptos bajo una unidad epistemológica, por más que esta continuidad después se pierda y el *continuum* acabe siendo otro. Porque ya a esta altura se puede afirmar con cierto rigor, que el *continuum* adoptado por el quehacer científico actual (en lo que atañe a la psicología del desarrollo) es darwinista-cartesiano.

[278] Piaget, J.; "Las relaciones entre la inteligencia y la afectividad en el desarrollo del niño*"* (1954); en: *Piaget y el Psicoanálisis*; comp. Delahanty, G. y Perrés, J., Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1994, p. 181.
[279] Ibíd.; p. 182.

– A –

	INTELIGENCIA SENSORIOMOTORA (no socializada)	SENTIMIENTOS INTRAINDIVIDUALES (acompañando la acción del sujeto sea cual fuese)
I	**Dispositivos hereditarios:** - reflejos - instintos (conjunto de reflejos)	**Dispositivos hereditarios:** - tendencias instintivas - emociones
II	**Primeras adquisiciones** Dependiendo de la experiencia y antes de la inteligencia sensoriomotora propiamente dicha: - primeros hábitos - percepciones diferenciadas	**Afectos perceptivos:** - placeres y dolores ligados a percepciones - sentimientos de agrado y desagrado
III	**Inteligencia sensorio-motriz** (de 6 a 8 meses hasta la adquisición del lenguaje, alrededor del segundo año)	**Regulaciones elementales:** - (en el sentido de Janet): activación, detención, reacciones de terminación con sentimiento de éxito o fracaso

– B –

	INTELIGENCIA VERBAL (conceptual = socializada)	SENTIMIENTOS INTER-INDIVIDUALES (intercambios afectivos entre personas)
IV	**Representaciones preoperatorias** (interiorización de la acción en un pensamiento aún no reversible)	**Afectos intuitivos** (sentimientos sociales elementales, aparición de los primeros sentimientos morales)
V	**Operaciones concretas** (de los 7-8 a los 10-11 años) (operaciones elementales de clases y de relaciones = pensamiento no formal)	**Afectos normativos** aparición de sentimientos morales autónomos, con intervención de la voluntad (lo justo y lo injusto ya no dependen de la obediencia a una regla)
VI	**Operaciones formales** (comienza a los 11-12 años, pero sólo se alcanza plenamente a los 14-15 años): lógica de proposiciones libre de contenidos	**Sentimientos "ideológicos"** - los sentimientos interindividuales se duplican en sentimientos que tienen por objetivos ideales colectivos - elaboración paralela de la personalidad: el individuo se asigna un rol y metas en la vida social

Cuadro N° 2. *Descripción piagetiana del paralelismo entre la "vida intelectual" y la "vida afectiva"*[280]

En dicho cuadro, se observa el «paralelismo» que Piaget traza entre la evolución de la vida intelectual y la vida afectiva. He aquí una descripción analítica de los diferentes estadios divididos en dos grandes grupos: el nivel A –vinculado a la inteligencia sensoriomotora (esquemas de acción) aún no socializada y al surgimiento de los *primeros sentimientos intraindividuales* que acompañan las acciones del sujeto; y el nivel B -vinculado a la socialización y a la emergencia de la función semiótica (verbalización y primeras representaciones) que coincidirían con el surgimiento de los *sentimientos interindividuales* frutos del intercambio social y afectivo.

Dentro del nivel A –y en lo que respecta a lo que llamaré el «*sistema afectivo*»- encontramos los **«montajes hereditarios»**, que para Piaget estarían relacionados con «las tendencias instintivas» y «las emociones» (Estadio I); luego, aparecen **«los afectos perceptivos»** ligados a las percepciones -de agrado y desagrado, por ejemplo, o los placeres y dolores- (Estadio II); después, emergen **«las regulaciones elementales»** -vinculadas a las reacciones de activación, frenado o culminación de actividades: como el sentimiento de éxito o fracaso- (Estadio III). Esta distinción nos da una primer «pantallazo» de una distinción conceptual que, si bien Piaget no realiza, sí es visible a partir de los postulados y problematización de esta tesis: el vínculo de lo afectivo con el desarrollo de la *mens*, del sistema mental, representativo y cognitivo del sujeto, por un

[280] Cuadro extraído del libro de Piaget *Inteligencia y Afectividad* (1954)

lado, y con el desarrollo de la subjetividad, por el otro. Es decir, con los afectos que pueden comenzar a asociarse a las sensaciones, gustos, sentires, recuerdos que van quedando como «huellas» en su cuerpo y en su sensibilidad. A eso hacen referencia los afectos de agrado y desagrado que serían incipientes, o de placer o dolor (sabores, sonidos, voces, movimientos, olores, sensaciones corporales de los que el niño gusta o no). Todo esto para mí, va conformando un bagaje «singular» y «único» que implica convertirse en el repositorio sensible y afectivo de la subjetividad, aquel que, en tanto «continuidad» va a seguir vinculado a lo físico, a lo corporal y a lo más sutil y sensitivo, pero que, y a raíz del desarrollo, luego va a replicarse en un lenguaje mental y representativo. A su vez, también se puede percibir la asociación de las «tendencias instintivas» y las «emociones» con los «montajes hereditarios». Esto nos da la pauta de que Piaget retoma la noción darwinista que entabla un vínculo común entre las emociones y la continuidad genética y evolutiva de la especie, y la distinción conceptual que inmediatamente se deduce de esto entre la «emoción» y el «afecto».

Por su parte, dentro del nivel B, nos encontramos con los **«afectos intuitivos»,** esto es, con los sentimientos sociales elementales (amor, cuidado, maltrato, alegría, tristeza, celos, etc) junto con los primeros sentimientos morales («X está bien o no», siendo X la acción de pegar, de tirar algo al piso, de no comer, etc) (Estadio IV); con los **«afectos normativos»** que coinciden con la aparición de los sentimientos morales autónomos con intervención de la «voluntad», es decir ya no se trataría de actos de obediencia o desobediencia (no pegar, no tirar cosas al piso, etc) sino de la dimensión de justicia (actos justos o injustos) (estadio V); por último, se encuentran los **«afectos ideológicos»,** basados en sentimientos interindividuales (amor, odio, rechazo, aceptación, belleza, justicia, etc) que se complementan con sentimientos que tienen por objetivo ideales colectivos (preservar la naturaleza, apoyar un partido o una causa política, etc), y en «la elaboración paralela de la personalidad» cuando el individuo se asigna un papel y unas metas en la vida social (Estadio VI). Ambos tienen que ver con sentimientos anclados en creencias, en un primer caso, colectivas (correspondiente a un ideal colectivo, un ideal de masas o de líder) y en el segundo, con creencias individuales (el «ideal de yo» del sujeto, para usar términos de Freud).

Esto es lo paradójico de Piaget, el describe y analiza la verdadera génesis y progresión de los esquemas afectivos, pero no los considera en tanto tales por pensar a la afectividad exclusivamente como una energética y por creer que sólo la inteligencia puede devenir en estructura. Eso es lo que intentaremos demostrar en esta tesis, que *los esquemas afectivos son estructuras, que no engendran formas de la inteligencia cognitiva, pero sí de la inteligencia afectiva o emocional.* Es decir, no son causa de las formas de la inteligencia ni de su capacidad propiamente operatoria y estructural –tal co-

mo Piaget entiende también a la inteligencia, limitándola sólo a ese aspecto semiótico, lógico y cognitivo-, pero sí son causa de las otras formas de la inteligencia –vinculadas al hacer del cuerpo y al conocimiento de los afectos y de las emociones- y de la subjetividad -de las formas originarias a través de las cuales el sujeto va conociendo y dejándose afectar (condicionar) por el mundo. Esto supone decir que ellos (los esquemas afectivos) engendran la forma de los afectos y su propia lógica de conexión y de integración inicialmente entre sí, y a futuro, con el resto de los esquemas de conocimiento: los esquemas acción y los esquemas representativos, de los cuales se derivará también dos tipos de inteligencias (la inteligencia del cuerpo –su *savoir fare*- y la inteligencia cognoscitiva). Pero, como sostuve, esto constituye un adelanto de lo que se desarrollará en profundidad, más adelante. En lo que resta de este sub-apartado, entonces, me ocuparé de destacar las principales ideas esbozadas por Piaget en lo que respecta al «cruce» entre los aspectos afectivos y los cognoscitivos que él describe en cada uno de esos ciclos, ya que constituyen un antecedente relevante de la explicación propia que brindaré después. Por consiguiente, además de presentar las ideas de Piaget, también presentaré mis distanciamientos y aquellas limitaciones que encuentre.

a) Primer Estadio: Montajes Hereditarios – los instintos y las emociones[281]

Tal como mencionáramos, el primer estadio del Nivel A incluye «los montajes hereditarios», dentro de los cuales Piaget ubica a las tendencias instintivas y a las emociones. Al respecto, opta por recuperar algunos puntos de vista «clásicos» para "precisar algunas definiciones y disipar equívocos de lenguaje". Comenzando por el término instinto, enfatiza que éste designa a la vez *tanto una técnica como una tendencia*:

> Una técnica (en alemán *instinkt*), es decir, una estructura, hecha de reflejos coordinados en un mismo sistema, que permite la satisfacción de una necesidad; por ej, los reflejos coordinados de la succión y de la deglución, que permiten la satisfacción de la necesidad de alimentación (…) Una tendencia (en alemán *trieb*) que es propiamente esa necesidad hereditaria y corresponde al elemento energético[282].

Sobre esto, sostiene que si bien puede ser correcto que la técnica instintiva suponga necesariamente una tendencia cuyo efecto sea satisfacerla, también es posible concebir «instintos» reducidos solo a la tendencia. Del mismo modo, agrega que algunos autores han admitido la existencia de instintos sin técnica. Por ejemplo, para Claparède, "el instinto de imitación se reduciría a un «instinto de lo conforme», pero la técnica de ese instinto sería aprendida (como lo ha demos-

[281] El análisis exhaustivo de los estadios que se detallan a continuación, se ha efectuado en la Tesis de Maestría.
[282] Piaget, Jean; "Las relaciones entre la inteligencia y la afectividad en el desarrollo del niño" (1954); en: *Piaget y el Psicoanálisis*; comp. Delahanty, G., J. Perrés, J.; UAM, México, 1994, p. 202-203.

trado Guillaume)"[283]. Esto supondría pensar que hay algo de lo instintivo que puede estar a modo de herencia (la tendencia) sin que el otro elemento (la técnica), comparta el mismo principio originario -y sea aprendida-, o se haga presente (por ej. instintos reducidos sólo a la tendencia). Asimismo, y según Piaget, algunas tendencias pueden ser "activadas por la maduración" (ejemplo, las tendencias sexuales), sin encontrarse inicialmente presentes en los hábitos y conductas del sujeto. Yo ya he hecho referencia al término «instinto» y su vínculo con la noción de *estímulo* y *respuesta* (en el sub-apartado *«1.1.4.1 Darwin, el conductismo y las teorías instintivas y periféricas»)*. Por eso, sólo me limitaré a dar cuenta de esto que recupera Piaget desde su lógica del desarrollo, destacando que en su análisis del término, él menciona a Watson, a Claparède y a Larguier des Bancels quien, a partir del trabajo de William James, Mc Dougall y Thourndike, distingue 8 instintos en «L´instinct et l´emotion» -los de alimentación, de defensa, de curiosidad, los sexuales, los instintos sociales, los egoístas y los de juego[284]. Piaget va detallando cada uno de estos instintos sumando sus propios interrogantes y discrepancias, y las lecturas de otros autores –como Adler, Pierre Bovet, Charlotte Buhler y Karl Groos. La idea no es detenerme en esos comentarios, sino dar cuenta de que Piaget no era ajeno a estas discusiones y que conocía el debate y polémicas de fondo; incluso las que introducirá Freud, pero a quien no menciona específicamente en ese apartado. No obstante, volveré sobre esto, porque esta distinción que introduce Piaget –al pensar al *instinto* como vinculado, por un lado, a una *técnica*, y por el otro, a una *tendencia*- es importante.

En cuanto a las emociones, Piaget sostiene que "la mayoría de los autores reconocen en la emoción un mecanismo innato". Así, menciona a Watson y a las "tres emociones no condicionadas y primitivas" – de las que ya hemos hecho referencia- que responden a estímulos particulares. Pero, se pregunta Piaget, "¿Cómo podemos afirmar que las emociones son primitivas?" Al respecto recurre a otras teorías de las emociones que dice "son, como sabemos, aún muy numerosas y divergentes, aunque parece haber hoy un acuerdo parcial alrededor de una teoría central"[285] aunque, agrega, "el concepto mismo de emoción esta todavía delimitado de manera variable"[286]. Él no dice cuál es esa «teoría central» pero menciona los trabajos de Ribot, Dumas y Wallon de manera muy escueta, analizando, a su vez, la teoría instintiva de Mc Dougall, la teoría intelectualista de Herbart y Nahlowsky, y la teoría periférica de James-Lange, a las que ya he hecho referencia.

[283] Ibíd., p. 212.
[284] Ibíd.; p. 203-204.
[285] Ibíd.; p. 210.
[286] Ibíd.; p .210

b) Segundo Estadio: Los afectos perceptivos y las formas diferenciales del agrado y de la decepción.

En este estadio, Piaget se ocupa de comparar lo que sucede desde el punto de vista cognitivo (las primeras adquisiciones en función de la experiencia: reacciones circulares primarias y secundarias, diferenciación progresiva de los tipos de objetos y situaciones) y afectivo, situando en esta etapa al surgimiento de los «afectos perceptivos» -el placer, el dolor, el agrado y el desagrado- y a la diferenciación entre las *necesidades* y los *intereses*. Afirma que «la estructura de la vida afectiva es una forma de ritmo» motivo por el cual, la alternancia de la alegría y de la tristeza o de la excitación y la depresión son parte de ese esquema; no así el dolor y el placer, ya que para él «sólo son antitéticas desde el punto de vista de la valoración». De esta manera, Piaget no las concibe como «nociones de movimiento» (de tonicidad o atonicidad, de aumento o descenso) sino como «valorativas» cuyos grados de valoración cambian de una situación a otra o de un individuo a otro. Puede haber un aumento o una disminución, pero no energética sino valorativa. Asimismo, cita a Pieron quien se niega a hacer del dolor un sentido especial, como el oído y la vista, y lo considera como una *impresión afectiva*, ligada a una categoría de excitantes que actúan sobre los otros sentidos. De esta manera, la «reacción afectiva» supone coordinaciones que ponen en juego mecanismos gnósticos corticales. "Volvemos a encontrar aquí el lazo entre la afectividad y las funciones cognitivas"[287] sostiene Piaget. El placer, también sería una *impresión afectiva*, ligada al *buen funcionamiento* de determinados órganos en lugar de su padecimiento. A su vez, se encuentra toda una jerarquía de placeres, del más simple (placer físico localizado), hasta el más complejo (placer funcional ligado a una actividad elaborada: tomar un objeto, tirarlo, etc).

Lo que estas aproximaciones piagetianas me permiten, por ahora manifestar, es un parcial desacuerdo con algunas de estas ideas sostenidas por Piaget. Desde el punto de vista que se adoptará, se verá que el placer y el dolor forman parte de la misma «forma y cualidad energética» que da lugar a la alegría y a la tristeza, y que, por eso mismo, también suponen una cierta movilidad ascendente (en el caso del placer) o descendente (en el caso del dolor), por más que ambas constituyan después un entramado «eidético» que se vincule más a lo valorativo que a la movilidad de la acción. Por otra parte, sí concuerdo con la idea de pensar que los placeres se encuentran diferenciados en función de las áreas a las que responden, estando los «placeres funcionales» ligados a la adquisición de ciertas costumbres (por ejemplo, el placer por comer mucho, por la inquietud, por la curiosidad, etc). A partir de esto, se puede derivar la idea de que los placeres pueden asociarse a lo que al sujeto le resulta «fácil» a nivel funcional: lo que le gusta

[287] Ibíd., p. 215

hacer (talento, predisposiciones innatas), como así también, lo que «le gusta» a nivel endocrino (que le gusten ciertas comidas en lugar de otras por el tipo y la variabilidad de los compuestos químicos que la componen). Dicho «placer», sería un «placer del cuerpo» que surge de la interacción con el medio, pero que tiene que ver con su estructura fisiológica general. De ahí que el placer pueda ser considerado también como una *impresión afectiva muy corporal*, o muy orgánica, además de encontrarse vinculado al plano psicológico y mental. De esta manera, así como ciertas áreas o funciones tendrían su «propia dimensión placentera», cada esquema, también; motivo por el cual tendríamos un «placer» del tipo corporal, afectivo, cognitivo y/o fisiológico. Esta idea cobra validez, si se la contrasta con algo ya supuesto por Ribot, para quien tanto el dolor como el placer entraban en el «grupo de las emociones primitivas» con la única salvedad de que ambas compartían una característica común, su *carácter genérico*, ya que:

> Están difusamente en todo y penetran en todas partes. Hay un dolor sin miedo en ciertos momentos de la cólera y de la emoción egoísta; hay placer en la emoción sexual, en ciertos momentos de la cólera y de la emoción egoísta. Estos dos estados no tienen dominio propio. *La emoción es por su naturaleza particularizada; el placer y el dolor son por su naturaleza, universales: son las notas generales de la vida afectiva, y si coinciden como las emociones, con fenómenos motores, vaso-motores y demás, es, porque ninguna forma de sentimiento puede existir sin condiciones fisiológicas*.[288]

Además, Ribot también trabaja la idea de una identidad común entre el placer físico y la alegría, por un lado, y el dolor físico y la pena, por el otro. Mientras que, para él, la «forma física» tiene por antecedente un estado del organismo, la «forma moral» (alegría, tristeza) tiene por antecedente una representación (por eso sería, en este caso, un dolor o un placer ligado a un afecto). En cuanto al momento de su aparición, sostiene Ribot, el dolor físico coexiste con el principio de la vida extra-uterina, mientras que el placer físico resultante del apetito satisfecho y/o de la sensación de calor, es más o menos contemporáneo. Aquí también me permito distanciarme de Ribot, ya que más adelante veremos cómo el placer rige la vida del sujeto durante la vida intra-uterina, a diferencia del dolor, que sí sería una experiencia conocida por el bebé con su llegada a la vida y su sumisión a los procesos de adaptación al nuevo medio, el mundo. Por eso del dolor tiene un carácter más «existencial» que el placer, aunque ambos son caras de la misma moneda. Por su parte, y en esto también concuerdo, la alegría y la pena son más tardías: "Según William Thierry Preyer, la sonrisa y el brillo de los ojos a las tres semanas indican la alegría; «desde el segundo mes, un niño tiene placer en oír cantar y tocar el piano»"[289]. Menciono a Ribot, porque Piaget no se dedica *in extenso* a analizar esta evolución, y es interesante incorporarla porque a partir de este estadio se advierte cómo el sentir se va haciendo más *eidético*; como de los *instintos*

[288] Ribot, T.; *La Psicología de los Sentimientos*; Madrid; 1900, p. 26. El destacado en itálica es nuestro.
[289] Ibíd., p. 26.

y de las *emociones primitivas*, pasamos a los *afectos perceptivos*, ligados a la percepción y a la sensibilidad del cuerpo: al placer y al dolor y a la posibilidad de experimentar sensaciones de agrado y desagrado. Por otra parte, y recordando aquella contradicción que advertimos en Schopenhauer –que remitía al problema de considerar al placer y al dolor como fenómenos físicos o exclusivamente psíquicos (p. 83)-, Ribot, desde su perspectiva monista, logra integrar ambas ideas, al considerar a ambos como *fenómenos psico-físicos,* pero otorgándole una explicación «evolutiva», para explicar el pasaje de la *forma física* a la *forma eidética.* Es decir, considerado en su «forma primitiva», el dolor sería *solo físico* y se encontraría ligado a las sensaciones internas y externas. Pero, con el desarrollo, este conseguiría manifestarse también, como un «estado de conciencia» (bajo la forma de una representación, imagen o idea). "Lo que la conciencia expresa a su modo, el organismo lo expresa al suyo"[290], sentencia Ribot. Todas estas ideas que vamos presentando y enlazando, constituyen las bases de lo que será abordado en profundidad al finalizar este capítulo.

c) Tercer Estadio: Los afectos intencionales

En este estadio se produce para Piaget, el comienzo del *descentramiento*, "la afectividad comienza a dirigirse hacia el prójimo a medida que este se distingue del cuerpo propio"[291], y la «diferenciación de los medios y los fines desde el punto de vista cognitivo». Analiza las teorías de Janet, Claparède, la Gestalt y Freud en lo que respecta a cómo estos autores intentaron explicar la *génesis de la intencionalidad afectiva* y las formas y motivos del vínculo afectivo del sujeto con el otro. En consecuencia, comienza con la *teoría de los sentimientos* de Janet al describir el «esquema general de la conformación de la conducta» – análisis que ya situamos, pero desde la perspectiva fenomenológica de Sartre. Para Janet, cita Piaget, la jerarquía de conductas se da con una complejidad creciente que corresponde a los estadios sucesivos del desarrollo: el de los reflejos, las primeras costumbres, los comienzos del lenguaje, la inteligencia práctica, etc. Estas diferentes conductas son denominadas por Janet como «acciones primarias» que, a su vez y como toda conducta, pueden pasar por 4 fases sucesivas: la latencia, el desencadenamiento, la activación y la terminación. De esta manera, pueden existir circunstancias que faciliten la acción primaria (la simplicidad, la antigüedad de la situación, la existencia de una particular disposición interna, la ayuda venida del exterior) o, por el contrario, que la vuelvan más difícil (la complejidad de la tarea, la novedad del problema, la exigencia de cierta rapidez, la ausencia de ayuda, la presencia

[290] Ibíd., p. 45.

[291] Piaget, Jean; "Las relaciones entre la inteligencia y la afectividad en el desarrollo del niño*"* (1954); en: *Piaget y el Psicoanálisis*; comp. Delahanty, G., J. Perrés, J.; UAM, México, 1994, p. 222. Citando a Spitz y su concepto de "objeto libidinal" que emerge en la fase de la sonrisa.

de obstáculos, etc) o que la refuercen (el deseo, el ardor, la necesidad). Pero desde el punto de vista afectivo, lo importante consiste en las *acciones secundarias* que son *las reacciones* del sujeto a la acción primaria *y constituyen las regulaciones de la acción.* Es decir, su papel consiste en aumentar o disminuir la fuerza de la conducta y, finalmente, terminarla. Por lo tanto, prosigue Piaget, se distinguen dos tipos de regulaciones de activación y de terminación en sus variantes positivas y negativas:

> **Regulaciones de activación:**
> Positivas: «sentimientos de presión» cuyo prototipo es el *sentimiento del esfuerzo* y cuyo efecto es acelerar la acción primaria, reforzarla.
> Negativas: «sentimientos de depresión» que llevan a cabo un freno (fatiga, desinterés)
>
> **Regulaciones de terminación**:
> Positivas: «sentimientos de movilización» (alegría, sentimiento de triunfo), que terminan la acción consumiendo el aumento de fuerzas que quedo sin emplear después del éxito. Negativas: «tristeza, angustia, ansiedad» que juegan un papel idéntico en caso de fracasos[292]

Este tipo de *regulacione*s, "se encuentran constituidas plenamente en el tercer estadio"[293], es por eso que Piaget lo introduce en esta instancia. No obstante, se pueden localizar también en el estadio precedente, ya que juegan un papel importante en la adquisición de las primeras costumbres. Dentro de esta perspectiva, el *esfuerzo* es el *principal regularizador y movilizador positivo de la acción*. Esta idea, Janet la adopta de Maine de Biran quien veía en el esfuerzo, «un hecho primitivo con sentido íntimo», ya que daba simultáneamente la conciencia del yo (término motor) y del no yo (término resistente). Es decir, le proveía al sujeto la conciencia (no tética) de la potencia que empuja (su yo) y de la que resiste (el no yo). Se trataría así de un saber que se le presenta al sujeto bajo una forma práctica, al menos en los inicios de su desarrollo. Esto nos recuerda a la *conatus* spinozista y es algo que desarrollaré en profundidad en el apartado *«1.3. La afectividad como terceridad bivalente: la tríada afecto-acción-pensamiento»,* ya que el concepto de *esfuerzo* o *conatus* es importante a los fines de esta tesis. Pero volviendo a Janet (leído por Piaget) lo esencial para él, *no es estudiar al sentimiento del esfuerzo como conciencia sino como conducta* y ver entonces en él *una regulación energética que refuerza o acelera la acción primaria* (tratándose para mí, de una regulación afectiva). Por ejemplo, el niño que intenta alcanzar un objeto alejado con la ayuda de un palo, y que, al no lograrlo intentará *esforzarse* por extender más el brazo. Así, el esfuerzo trae a la acción primaria un suplemento de energía que acrecienta su intensidad y su amplitud.

[292] Ibíd., p. 224
[293] Ibíd., p. 224

Recordemos, que tanto Janet como el propio Piaget, realzan el carácter energético de la afectividad. Esto es algo que desarrollaremos con mayor precisión en el apartado dedicado a la materialidad afectiva, pero, no obstante, Piaget refiere a esto mismo afirmando que Janet se concentra demasiado en el aspecto energético de los afectos, *desestimando el problema del valor*. Es decir, para Piaget el valor de la acción (los intereses) constituirían un «segundo sistema regulador de las acciones». A la regulación interna de las fuerzas (de mayor o menor intensidad), agrega el valor, que estaría ligado a una expansión de la actividad del yo «en la conquista del universo». Esta expansión pondría en juego a la asimilación y a la comprensión, ya que el *valor* se constituye a partir del intercambio afectivo con el exterior, con el objeto o la persona. En consecuencia, intervendría desde la acción primaria, y sería un regulador más de las acciones secundarias. Esto lo conduce a rever las nociones de valor y de interés, postulando lo siguiente: "definiremos al valor como una dimensión general de la afectividad, y no como un sentimiento particular y privilegiado", sin embargo, "el problema consiste en saber cuándo y por qué interviene la valoración"[294]. A sus ojos, ésta no puede explicarse como una simple economía para la continuidad de la acción (tal como lo postulaba Janet), motivo por el cual, el sistema de valores desbordaría al sistema de las regulaciones, porque el valor intervendría en la propia acción primaria del niño, en su vínculo con el mundo exterior:

> El niño extrae de sus experiencias anteriores no solamente conocimientos prácticos, sino también una confianza en sí mismo o una duda, análogas de alguna manera a sentimientos de superioridad o de inferioridad, salvo que, con todo, el yo todavía no esté constituido. En el aprendizaje del caminar, por ejemplo, podemos ya comprobar la influencia de los éxitos anteriores, que traen aparejados una autovaloración[295].

Para Piaget, el *valor forma parte de aquel impulso que mueve o motiva la acción* –por eso lo vinculará con el interés. Si bien esta concepción abre paso a que ya no lo considere netamente como una energética –pues justamente se ocupa de separar al valor de este tipo de regulaciones económicas- sí lo concibe como una instancia que *acompaña* al «conocimiento práctico». Nuevamente, recuperamos el afán de esta tesis, la de querer demostrar que el origen de lo que él está considerando como componente valorativo, se encuentra en la afectividad -y en el tipo de conocimiento y bagaje que esta genera y adquiere-. Porque es este «bagaje» el que impulsa al sujeto a accionar, a conocer el mundo, a incorporarlo, porque además de manifestarse como fuerza y forma física, también se manifiesta como fuerza y forma psíquica. En consecuencia, prosigue:

> El sistema de valores que comienza así a establecerse constituye la finalidad de la acción propia, y se va a extender muy pronto al conjunto de las relaciones

[294] Ibíd., p. 229
[295] Ibíd., p. 229

> interindividuales, que aparecen aquí con las conductas de imitación. Estos valores atribuidos a las personas serán el punto de partida de los sentimientos morales, cuyas formas elementales son las de la simpatía y de la antipatía, y que constituirán poco a poco un sistema más amplio y a la vez más estable que el de las regulaciones energéticas[296].

Para él, ambos sistemas, el de las valoraciones y las regulaciones internas, encuentran su punto de unión en el **mecanismo del interés**. Para ello, parte de los trabajos de Claparède, quien define al *interés* como «una regulación de las energías», en un sentido muy cercano al de Janet, y como «la relación entre la necesidad y el objeto susceptible de satisfacer esa necesidad». La necesidad implica un desequilibrio, y su satisfacción, supone una re-equilibración. En ese sentido, el interés funciona como un «dinamogenizador» de la acción, ya que los objetos que resultan de «nuestro interés», nos hacen liberar energía; mientras que el desinterés, interrumpe ese gasto. De ahí, su aspecto regulador. Asimismo, éste también constituye la finalidad de la acción cuando se trata de la elección de objetos que responden al cumplimiento de una satisfacción deseada. Es por eso que, para Claparède, toda conducta esta dictada por un interés, e incluso también, pueden existir varios intereses en juego al mismo tiempo (por ejemplo, el mismo objeto puede dar lugar a utilizaciones diversas según el interés del momento, como el biberón, que puede ser utilizado para tomar o para jugar). Para Piaget, esta distinción resulta importante porque esas dos significaciones corresponden a los dos sistemas que se ha propuesto distinguir: por un lado, la intensidad del interés (su aspecto cuantitativo) que constituye la regulación energética de las fuerzas; y por el otro, el contenido del interés (su aspecto cualitativo) que constituye el valor según el cual se lleva a cabo la distribución de los medios y de los fines. Por eso, Piaget termina por reconocer en el interés, el punto de unión entre «dos sistemas distintos»: el sistema de valoración y el sistema de regulaciones energéticas (el esfuerzo). Esto será algo que retomaremos con Freud, a través de su noción de *pulsión* en su aspecto de *quantum* (cantidad energética) y de *imago* (cualidad eidética). De hecho, en lo que resta de este estadio, Piaget recuperará los aportes de Freud sobre los primeros descentramientos afectivos y el problema de la «elección de objeto», ya que en el tercer estadio también aparecen los primeros contactos con el prójimo y, en consecuencia, las primeras formas de sentimientos interindividuales, lo que supone entonces el descentramiento de la afectividad -limitada hasta ese momento al cuerpo propio. Por consiguiente, Piaget afirma que resulta necesario estudiar ese descentramiento, es decir, cómo se lleva a cabo el paso entre la afectividad intraindividual y la afectividad interindividual que se dirige hacia un objeto exterior (cualquiera sea la naturaleza de este). Postulando que se debe intentar compren-

[296] Ibíd., p. 229/230

der "el lazo que existe entre la *inteligencia sensorio-motriz*[297] y esta afectividad centrada en el prójimo" ya que ese "es el problema que Freud llamaba «elección de objeto» a propósito del cual mostraremos el paralelismo entre la evolución afectiva y la evolución intelectual"[298].

Lo que aparece ante nuestros ojos en este tercer estadio es un paso más hacia ese camino donde el «sentir se va haciendo eidético», una progresión del paso del nivel emocional, al nivel afectivo; del cuerpo, a la psique. Vemos como Piaget se focaliza en «la intención», aquello que supone un «plus» en la forma de interactuar con los objetos. De ahí la polémica con Freud, quien, a partir de su concepción psicoanalítica de la afectividad, vinculará eso con la elección de objeto, y las primeras identificaciones y proyecciones yoicas; y luego Lacan, con el estadio del espejo y la lógica del deseo. Desde la perspectiva psicogenética y epistémica de *Piaget, esto aparece ante la imbricación del «esfuerzo» y del «valor», bajo el esquema del «interés»*. El esfuerzo se encontraría asociado a la energética, a la regulación de fuerzas, a la economía de la acción. Por eso se trata de un esfuerzo corporal. Su producto bivalente, sería el valor, de carácter energético también, pero psíquico: son ideas que refuerzan el accionar del sujeto. Desde nuestra perspectiva, se trata de ideas afectivas. En ese sentido, el esfuerzo, la depresión, la angustia, la alegría, el aburrimiento, el cansancio son componentes afectivos con una mayor vinculación al movimiento y en consecuencia a la subida o bajada de energía involucrada en el interés y meta de la acción. No obstante, tienen una dimensión eidética y por consiguiente una capacidad de generar cualidades mentales a las que luego (con el devenir del desarrollo del sujeto) se irán asociando. Es decir, *los afectos son susceptibles de des-doblarse porque su composición es energética, sí, pero también eidética.* Así como Ribot afirmaba que el dolor en tanto emoción podía tener dos variantes, la física y la psíquica, siendo la primigenia la física; la psíquica se considera como un derivado necesario de ésta una vez consabida la evolución. Luego, conviven. Lo mismo sucede con la otra gama de afectos, con la diferencia de que cada uno de ellos se agrupará de acuerdo con características y dimensiones distintas de la acción. De esta manera, así como la alegría y sus derivados (el entusiasmo, la euforia, el contento, el ánimo, el regocijo, el júbilo, etc – que son todas formas de manifestación del sentimiento de alegría) junto con la tristeza y los suyo propios (la angustia, el pesar, la aflicción, la pena, el sufrimiento, el desconsuelo, la amargura, la desdicha, etc) están vinculados a la regulación de la activación o terminación de la conducta; otros afectos se involucrarán con la misma

[297] La itálica es nuestra, pero lo destacamos para dar cuenta de cómo Piaget piensa en otro tipo de inteligencia (la inteligencia práctica), asociada a un conocimiento práctico engendrado por los esquemas de acción, pero que, al describir los postulados iniciales de su teoría (lo que es causa del conocimiento y de la inteligencia), omite incorporar o desarrollar de una manera más puntual (según la crítica de Wallon). Por eso, resulta relevante suponer que dentro de ese cuadro de situación, es posible hablar también en términos de una inteligencia y de un conocimiento emocional proporcionado por los esquemas afectivos.

[298] Ibíd., p. 236.

tarea, cuando las metas y los objetivos específicos de la conducta implicada, así lo requiera (situaciones que desencadenan amor, ira o miedo, por ejemplo). Esto se profundizará aún más en el cuarto estadio, cuando aparezca la función semiótica y la representación. Y es aquí donde, una vez más, me distancio conceptualmente de Piaget.

Por otra parte, y como correlato de este estadio, se advierte cómo muchos de los conceptos que en el sub-apartado *«1.1.3. La profundización del discontinuum en la Modernidad: de la afectividad a la sensibilidad»* aparecían como nuevas ideas surgidas en la Modernidad y asociadas a la problemática de la afectividad –las ideas de valor, interés, esfuerzo, etc- aparecen también como parte del universo semántico de las derivas de la psicología bajo el propósito o la preocupación por la génesis, la formación esquemática y el desarrollo.

d) Cuarto Estadio: Los afectos intuitivos y el comienzo de los sentimientos interindividuales

Este remite al segundo período del desarrollo – el denominado «periodo B»- y que Piaget ubica en torno de los dos años[299], con la aparición del lenguaje y de la representación. Aquí se da una transformación muy importante con el desarrollo de la función simbólica o semiótica, ya que gracias a ella, el niño puede evocar una situación ausente por intermedio de un significante cualquiera –como la imagen mental, que es una representación interiorizada[300]. De esta manera, la inteligencia ya no se encuentra exclusivamente ligada a la «configuración perceptiva» y puede dirigirse tanto al pasado como al futuro. Asimismo, el lenguaje constituirá un elemento esencial de la representación y volverá posible la socialización del pensamiento. En consecuencia, señala Piaget, se van a encontrar transformaciones paralelas en el plano afectivo, ya que la función semiótica va a permitir que los sentimientos adquieran una estabilidad y una duración que hasta ese momento no podían tener: "ahora se van a prolongar más allá de la presencia del objeto que los suscita, se van a volver representativos, y se van a socializar como se socializa la inteligen-

[299] Aquí es necesario establecer una salvedad. Nosotros concordamos con la distinción y progresión de los estadios de desarrollo llevada a cabo por Piaget, pero, no obstante, es preciso aclarar que el vínculo entre estos y los años de desarrollo del niño –IV estadio vinculado a los 2 años de edad, el V a los 7/8 años, etc- siempre ha sido una cuestión desestimada por Piaget. Es decir, para él es importante tener en cuenta la sucesión de los estadios y no tanto la correspondencia con la edad. Esto puede ratificarse en *The Essential Piaget: An Interpretive Reference and Guide* (1977) recopilado por Howard E. Gruber y J. Jacques Vonèche y en el estudio hecho por Michael Chapman *Constructive Evolution: Origins and Development of Piaget's Thought* (1988). Sin embargo, es posible citar algunos trabajos post-piagetianos que se ocupan de echar luz sobre algunas variaciones en las características y en los aspectos cognitivos más relevantes descritas en algunos de esos estadios. Por ejemplo, el trabajo de Pierre Mounoud *Constructive Evolution: Origins and Development of Piaget's Thought* (1996) y los recientes estudios de Philippe Rochat El *mundo del bebé* (2004) (quien sigue la línea de Bruner, Michael Cole y Annette Karminloff- Smith).

[300] Esta problemática la retomaremos en el apartado dedicado a la materialidad afectiva, puesto que consideramos que Piaget tiene una concepción limitada de la noción de representación -idea explorada en el libro «Herencias y rupturas. Una lectura histórico-social de la noción de representación en Piaget desde Castoriadis» (Genovesi, 2014).

cia"[301]. Por consiguiente, primero podrán desarrollarse los sentimientos interindividuales y luego, los normativos, que son los que se conservan y se basan en la escala de valores adquiridos y desarrollados en el tiempo.

Piaget destaca las dos formas más simples de los sentimientos interindividuales y generadoras de vínculos entre los humanos: la simpatía y la antipatía. Al respecto, cita la teoría sostenida por Janet, quien las explicaba extendiendo al plano interindividual su interpretación de las regulaciones internas. De esta manera, así como en las acciones intraindividuales entran en juego sentimientos de presión y depresión, existen personas «cansadoras» cuyo comportamiento supone un gran esfuerzo de soportar y por eso nos resultan antipáticos; y personas «económicas» quienes, al contrario, son «estimulantes» y por eso producen simpatía. Para Piaget, esta explicación es insuficiente y arrastra el problema de estar exclusivamente vinculada a la regulación de fuerzas, quedando a un lado así, los aspectos valorativos. Al respecto, aquí hace nuevamente su aparición la cuestión del interés y, surge un tema nuevo, el egocentrismo.

Para desarrollar esto, Piaget introduce la tesis clásica del utilitarismo de J. Stuart Mill quien afirmaba que, por extensión del interés propio, el egoísmo terminaría por involucrar al prójimo, naciendo así la simpatía altruista, la cual sólo sería una extensión del territorio del yo. Esto podría resultar así en los casos de las personalidades interesadas, quienes muestran su simpatía e interés por el otro, sólo por un interés y deseo propio. En ese sentido, Piaget menciona los dos postulados que sostienen esa tesis utilitarista: 1-que toda conducta se basa en el interés, y que 2-las conductas egoístas anteceden a las conductas altruistas. Piaget sugiere objeciones para ambas ideas. En primer lugar, le parece que el término «interés» es utilizado en un sentido cualitativo olvidando que el término también hace mención a una dimensión cuantitativa, ya que el interés designa la activación de una conducta en tanto término energético «al que no se le puede presentar ningún sentido egoísta o altruista», ya que no necesariamente incluye –bajo ese rol- una dimensión valorativa. La distinción correcta, en ese caso, sería hablar en términos de «interesamiento» o «desinteresamiento». En segundo lugar, no está de acuerdo con la segunda idea porque de ser así, habría que admitir que la conciencia del yo es primigenia a la conciencia del prójimo, y para Piaget es no es así, ninguna es causa de la otra, sino que, como en un principio existe tanto una indiferenciación del yo como del prójimo, ambas conciencias se van construyendo correlativamente. Por eso, para él, "preguntarse si el egoísmo precede al altruismo, o a la inversa, es plantear un falso problema"[302]; la cuestión sería, más bien, preguntarse cómo ambos polos se

[301] Piaget, Jean; "Las relaciones entre la inteligencia y la afectividad en el desarrollo del niño" (1954); en: *Piaget y el Psicoanálisis*; comp. Delahanty, G., J. Perrés, J.; UAM, México, 1994, p. 248.
[302] Ibíd. p. 249.

conforman en simultáneo. Recordemos asimismo lo postulado en el sub-apartado *«1.1.3.1. La Ilustración Insular: la estética y el «sentimentalismo» moral»* cuando presenté la perspectiva filosófica y política de los «insulares», quienes también se habían preocupado por la génesis de las pasiones, dando lugar a distintos supuestos. Aparecían así los defensores de la inclinación innata a la simpatía y la apertura hacia el otro (Shaftesbury), a la antipatía y al amor por sí mismo –egoísmo- (Hobbes, Mandeville) y a la presencia de ambas en tanto tendencias innatas doblemente posibles (Hutcheson, Smith). Piaget parece inclinarse por esta doble valencia, pero no lo desarrolla en profundidad, solo se dedica a sostener que, definir a la simpatía como un "enriquecimiento que cada interlocutor podría sacar"[303] no le resulta correcto, y que para él tiene que ver con la reciprocidad o correspondencia entre las escalas de valores de cada uno de ellos, y con un intercambio que no sea deficitario para ninguno. En consecuencia, Piaget brinda una explicación interesante sobre cómo se van formando «los valores virtuales» (es decir, los valores internalizados en la mente) a partir de los valores reales que implica cada intercambio. Los «valores reales» corresponden a los efectos perceptivos que «reinan» hasta la llegada de la etapa representativa, cuando surgen los valores virtuales que se van a agregar a los otros.

> En efecto, si a nivel sensoriomotor los intercambios no dejaban ningún recuerdo y si los sentimientos desaparecían, como desaparecían las sensaciones; en el nivel representativo, por el contrario, la satisfacción experimentada es duradera. Permite que subsista más que una laguna, una necesidad: lo que corresponde a la representación intelectual será aquí un reconocimiento afectivo. Este reconocimiento, que todavía no es un sentimiento normativo, no constituye una reciprocidad total, pero introduce ya una reciprocidad de actitudes, orientada en el sentido de una conservación[304].

Con esto Piaget intenta dar cuenta de que, con la consolidación de la función semiótica, es posible «conservar» y «recordar» tanto sensaciones como emociones e intercambios vívidos ya no en formato de «laguna» o «necesidad», sino como una imagen mental con *carga* o con contenido –para mí- afectivo. Eso será lo que él denomine «valor virtual», es decir, aquellas consecuencias o derivados psíquicos y valorativos que se deduzcan de la acción y queden en la conciencia o en la memoria del sujeto. Este «reconocimiento» no es aún para él un «sentimiento normativo», pero es el camino a su formación.

Sobre esta explicación que da Piaget interesa destacar que para el autor es claro que en el período sensoriomotor «los intercambios no dejaban ningún recuerdo» ya que desaparecían los sentimientos y las sensaciones. Esto es algo que no comparto, puesto que desde la perspectiva de esta tesis lo que se intenta afirmar es que *los intercambios del sujeto con el mundo van generando huellas*

[303] Ibíd. p. 249.
[304] Ibíd. p. 250.

sensibles y afectivas en el cuerpo que *son las que se convertirán en los inicios de las imágenes lagunares, sensibles y eidéticas con valor mental, mnémico y cognitivo, después*. Esta condición será presentada por toda aquella sensación que se *reitere*, es decir, que forme parte del universo del bebé, de su «mundo sentido». Las sensaciones efímeras y superficiales (bajo un formato simple y de poca intensidad) sí se olvidarán y no llegarán a devenir en huellas. Pero pensemos en el ejemplo de un bebé acostumbrado por sus padres a dormirse en movimiento. El bebé incorporará esa sensación como «habitual» y la irá asociando con el tiempo a la «acción de dormir», por eso, es muy factible que un bebé acostumbrado a ese formato no consiga dormirse con la misma facilidad estando «en quietud» y hasta quizás llore o se angustie. De hecho, lo que en el II y III estadio se manifestaban como afectos perceptivos (de agrado o desagrado) o afectos intencionales (de acuerdo con el interés depositado en el objeto, la persona o en la situación) se irán haciendo más «psíquicos» a partir de lo que al sujeto le «llame o no la atención». Es decir, la «atención» constituye para mí, uno de los elementos cognoscitivos fundamentales de esta dinámica, función a la que Piaget no se dedica a analizar o a vincular. La «atención» va a estar ligada a lo que al sujeto «le gusta», «le agrada», «le atrae» y eso va a despertar su «interés» al mismo tiempo que el «valor» que le asigne a eso que «le llama la atención». A raíz de esto, el querer, el aspecto volitivo se va a haciendo psíquicamente más presente, conformando el bagaje de los «afectos» del sujeto. De esta manera, las conductas que el sujeto asuma para con el mundo, manifestarán el tipo de afecto que subyace a la misma (¿actúa con cariño?, ¿de manera afectuosa?, ¿con enojo?, ¿con fastidio?, ¿con tristeza y desaliento?). De ahí el tipo de «valor virtual» –para utilizar, ahora sí, términos de Piaget- que el sujeto le asigne a la persona, al objeto o a la situación.

Por otra parte, esto dará lugar a la *conformación de los sentimientos normativos*, ante lo cual Piaget retoma la problemática de la autovaloración y los sentimientos de inferioridad y superioridad. La primera va a estar íntimamente ligada a estos dos sentimientos, ya que la autovaloración del sujeto dependerá de cómo el sujeto se juzgue a sí mismo en función de cómo se autovalore ante los demás (como inferior, como superior o como igual). Por eso afirma Piaget que, de alguna manera, la autovaloración "es la réplica, sobre el propio sujeto, del esquema de la simpatía"[305] basado en la correspondencia de la escala de valores y del sentimiento de reciprocidad –el sujeto tendrá una fuerte, baja o equilibrada estima de sí, si como consecuencia de sus actos, la reacción de los demás genera en él sentimientos de grandeza, de superioridad, de valoración y de gratitud, o por el contrario, de ingratitud, de rechazo, de desprecio o disconfort. En consecuencia, para estudiar el origen y construcción del sentimiento de inferioridad, Piaget acude a las teorías de Adler (quien le otorgó un lugar primordial en su sistema psicoanalítico), Claparède y Odier. Es-

[305] Ibíd. p. 251.

to también será recuperado más adelante.

e) Quinto Estadio: Los afectos normativos; la voluntad y los sentimientos morales autónomos.

Este estadio es ubicado por Piaget entre los 7/8 años y la adolescencia, y se caracteriza por ser el estadio de las operaciones –acciones interiorizadas y reversibles- que se coordinan en estructuras (seriación, clasificación, etc). En el plano afectivo, se identifica con los valores que ya comienzan a conservarse en el estadio anterior, y que van a constituir progresivamente sistemas coordinados e incluso reversibles, paralelos a los sistemas operatorios de la inteligencia. Aquí es cuando vemos el surgimiento de los sentimientos morales o afectos normativos. Siendo la *reversibilidad* una de las características importantes de esta etapa. La voluntad es quien la introduce, al menos en el plano de la vida afectiva. Es por eso que Piaget se ocupará de desarrollar el problema de la *conservación* y la *lógica* de los sentimientos junto con el estudio de la *voluntad.*

Sobre la primera cuestión, Piaget dirá que la permanencia que no tienen los «sentimientos espontáneos primitivos» (o mejor, afectos primitivos, ya que el concepto de sentimiento debería relegarse a la participación de los aspectos cognitivos en la afectividad) estará asegurada por los sentimientos sociales y normativos. De la misma manera, estos darían lugar a una cierta «lógica de la afectividad», algo que no podría identificarse a sus ojos en los afectos intuitivos. De hecho, él menciona los casos de la veracidad y los sentimientos de justicia, como afectos que logran conformar un sistema estable y coherente en el tiempo. Esta operatividad es posible en el plano de la afectividad gracias a la voluntad, es por eso que Piaget la define como "el instrumento de conservación de los valores"[306]. Para desarrollar la concepción que él tiene de la voluntad, retoma varias teorías, entre ellas la de Spinoza, a quien menciona al pasar. Justamente, para la exposición de esta temática realiza una distinción entre las *teorías afectivas*, las *intelectualistas* –que ya mencioné al inicio de este apartado- y las *personalistas*. Dentro del primer grupo, destaca a aquellos que "reducen a la voluntad a una tendencia exclusiva o predominante"[307] como Wundt, quien reduce la voluntad "al elemento conativo de toda tendencia"[308], al ser quien se ocupe de "prolongar un estado afectivo cuando este es agradable, y a suprimirlo en el caso contrario". Piaget sostiene que la misma definición se encuentra en Ribot y que a él le parecen insuficientes, porque no tratan el problema de fondo, a saber, cómo es que se realiza esa predominancia, es decir, cómo se lleva a cabo. La misma dificultad, encuentra en las teorías intelectualistas que

306 Ibíd. p. 272.
307 Ibíd. p. 272.
308 Ibíd. p. 272.

identifican a la voluntad con el *esfuerzo* "¿de dónde viene ese esfuerzo? ¿Cómo actúa?"[309]. Por último, de las teorías personalistas destaca que estas encuentran que "el acto voluntario supone la intervención de la personalidad entera, contrariamente a los actos más simples (como los actos impulsivos) que serían tan solo conductas parciales del yo"[310]. También encuentra a esta teoría insuficiente y pasa a William James cuyo enfoque del problema lo va a ayudar a llegar a su propia noción de voluntad. James identifica que la voluntad, actúa ante un conflicto entre dos tendencias, y que la tendencia inicialmente más débil suele volverse más fuerte a partir del impulso del acto voluntario. La voluntad generaría así, una inversión en la relación de fuerzas presentes. Ahora, dice Piaget, "James no logra explicar esa inversión" renuncia a conseguirlo y "se limita a comprobar el fenómeno"[311] al definirlo como un *fiat,* un hacer. Incluye también la crítica de Binet a este modelo, quien le reprocha a James el hecho de no explicar la «fuerza adicional» que se debería agregar a lo débil para que se haga fuerte. No obstante, para Piaget, no es del todo seguro que "James haya querido hablar de una fuerza suplementaria"[312]. Por eso cita la explicación que ante este dilema aporta Claparède, quien entiende al *acto de voluntad* como una *readaptación del conflicto entre tendencias*, de la misma manera que el *acto de inteligencia* es una *readaptación de una desadaptación momentánea.* Así, la tendencia que «triunfa» es la tendencia «superior», no entendiendo nada particularmente valorativo por «superior», sino como aquello que logra imponerse y ganar.

En consecuencia, Piaget elige conservar "la analogía entre el acto intelectual de readaptación y el acto voluntario" para conseguir describir a la voluntad como "una regulación particular de la conducta"[313]. De esta manera, si se compara al acto voluntario con la «operación» ya no es necesario para él, «hacer intervenir una fuerza adicional» en la solución del conflicto entre tendencias. Al respecto, menciona que en los problemas de inteligencia (a partir de los *tests*) se suelen encontrar conflictos entre la experiencia perceptiva y la deducción lógica. De ahí que el sujeto deba llevar a cabo una operación especial para poder dominar la configuración perceptiva del momento y poder librarse de ella para hacer aparecer relaciones que no estaban dadas allí en el origen y que ayuden a entender el problema. Este mecanismo es denominado por Piaget «descentramiento», que es el que permite dominar la situación presente ligándola con situaciones anteriores o ejerciendo la anticipación. Por consiguiente, para él ocurre algo similar con los actos voluntarios, ya que se trata de una situación que corresponde a la configuración percepti-

309 Ibíd. p. 272.
310 Ibíd. p. 273.
311 Ibíd. p. 273.
312 Ibíd. p. 273.
313 Ibíd. p. 275.

va/afectiva de la operación intelectual. El punto, radica en intentar superar esa configuración afectiva, «cambiando el punto de vista» de manera tal que aparezcan relaciones que no estaban dadas al comienzo. En consecuencia, la voluntad resulta ser análoga al descentramiento, y así también se logra pensar que las fuerzas de la tendencia en conflicto no son «absolutas», sino relativas a una configuración. Por eso, al conseguir cambiar el punto de vista, se modificaría la situación con la variación de la repartición de fuerzas (que ya de por si son de naturaleza variable). Esto libera a la voluntad de la concepción tradicional *agonística*, que nubla y falsea el problema, al imaginar el combate entre dos tendencias independientes, cada una con su propia fuerza. Para cerrar esta cuestión, diré que, en su fórmula final, la voluntad es para Piaget *una regulación de segundo grado*, puesto que *es una regulación de las regulaciones*; de la misma manera que *en el plano intelectual la operación es una acción sobre las acciones*. Así, la voluntad implica la conservación y el acto de la voluntad, la subordinación de la situación dada a una escala permanente de valores. Esta problemática, acerca del rol de la voluntad, será retomada más adelante, pero insisto con la importancia de dejar constancia de estos antecedentes porque son discusiones que con el tiempo se perderán, y que, a los fines de esta tesis, resultan relevantes. De hecho, y como adelanto, ya se puede advertir cierta «continuidad» entre el «esfuerzo» que actúa como un «regulador energético» durante el tercer estadio, y la «voluntad», que actuará como una «reguladora» física y psíquica, en contacto con ciertas funciones cognoscitivas. Ambos, serán vinculados a su debido tiempo, al desarrollo y progresión del «*conatus*».

Además de la aparición de la voluntad, en el quinto estadio también aparecen los sentimientos morales autónomos que remiten a la capacidad del niño de hacer evaluaciones morales personales o ejecutar actos voluntarios decididos libremente. Sentimientos y actos que pueden llegar a entrar en conflicto con los de la moral heterónoma de obediencia, porque pueden oponerse a ella. Así surge también el sentimiento de justicia que es el indicio de "una nueva extensión del territorio de los sentimientos morales"[314]. Estos sentimientos se organizan en un sistema de valores relativamente fijo (conservación obligada) dando lugar a una actitud nueva: la *reciprocidad moral*, aquella que implica *deberes*. Se tratará este del "respeto mutuo" que "difiere del respeto unilateral y es el origen de un enriquecimiento profundo de los diferentes sentimientos preexistentes"[315]. El *respeto unilateral*, es el respeto que tiene el inferior por el superior, es decir, supone una relación de autoridad. Por el contrario, el *respeto mutuo* entra en juego entre iguales y aparece con la autonomía, cuando el niño tiene conciencia de sus propios actos en tanto «actos propios» ejercidos bajo su consideración (y siendo justamente consciente de ella) y que «hace respetar». Y

[314] Ibíd. p. 278
[315] Ibíd. p. 278

aquí Piaget cita a Durkheim para quien la presión social es la que está en la base de ese respeto, y para quien *la autonomía* resulta ser *la interiorización de las presiones de la conciencia colectiva*. Piaget no concuerda del todo con esto y afirma que las presiones familiares pueden ser interiorizadas sin que haya autonomía, y relaciona esto con lo manifestado por él acerca de la figura del superyó freudiano, vinculada a la introyección de la autoridad paternal. Desde mi perspectiva, sería interesante incluir aquí la idea de la *moral sense* de los filósofos insulares, pero eso será algo que retomaré en el Capítulo 2, dedicado a rever el concepto de *esquema afectivo*.

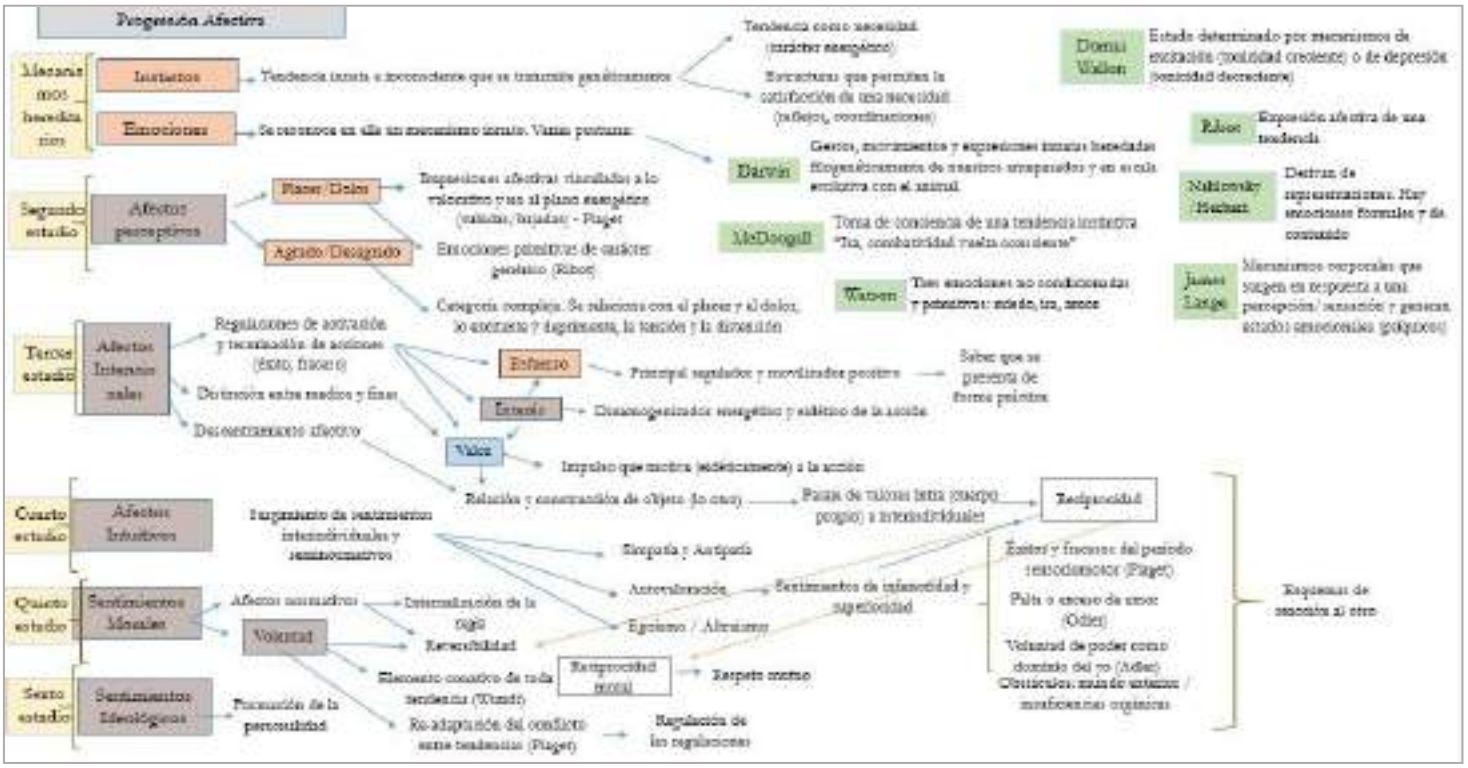
f) Sexto Estadio: Los sentimientos ideales y la formación de la personalidad

El último estadio del desarrollo intelectual, que es el de las operaciones formales, comienza hacia los 11/12 años y alcanza su umbral de equilibrio a los 14/15. Aquí aparece la capacidad de razonamiento hipotético-deductivo, la lógica de las proposiciones (implicación, disyunción, etc), y operaciones de segunda potencia (operaciones de operaciones), ya que se trata de la capacidad de reflexión abstracta, del pensamiento sobre sí mismo (la meta-reflexión o meta-cognición). Desde el punto de vista afectivo, nuevos sentimientos se agregan a los sentimientos precedentes, correspondiendo a estas nuevas estructuras operacionales. Son sentimientos que Piaget denominará *ideológicos*. Estos sentimientos no están vinculados a las personas o a las realidades materiales, sino que tienen que ver con las realidades sociales y con realidades esencialmente ideales, tales como los sentimientos por la patria, el humanitarismo, etc. Es en este último estadio, además, en el que se puede situar lo que él denomina la *formación de la personalidad,* siendo la personalidad, «la síntesis superior de la vida afectiva». Es decir, la síntesis lograda en el momento en que el individuo logra ser capaz de ser un miembro de la sociedad de los adultos, en una sociedad ya formada, y donde tiene un papel que él mismo ha escogido y el cual le permite agrupar y regular la totalidad de sus valores. Con este último estadio, se cierra el desarrollo piagetiano de la progresión afectiva.

A través de esta exhaustiva explicación, pudimos advertir cómo Piaget va integrando la evolución propia de los estadios y estructuras afectivas, con la evolución y los progresos de los esquemas de acción y las estructuras cognitivas. Así, lo que a lo largo de todo este apartado fuimos desarrollando por etapas históricas y a través de diferentes autores y de manera evolutiva en el largo camino de los estudios filosóficos, Piaget logra integrarlos en la explicación que él efectúa sobre la conformación y la progresión de los estadios de desarrollo humano. De esa manera, las facultades del entendimiento kantianas cobran otro cariz dentro del abordaje piagetiano, que en el camino de esa evolución va incorporando la lógica de los afectos y el poder de la

conatus de Spinoza, el rol protagónico de la voluntad como guía de ese esfuerzo racional –adoptando una postura similar a la de Schopenhauer-, y el papel primigenio de las emociones y de los afectos perceptivos (dolor, placer, agrado, desagrado) en la conformación de los esquemas reactivos del sujeto. A esos esquemas, hay que sumarle el rol de la simpatía y antipatía en el pasaje de los sentimientos y actos intra-individuales a los inter-individuales. Pasaje que también remite a la asunción del cuerpo propio y a su lugar en el mundo, por un lado; y a la asunción de la conciencia de ese cuerpo propio en tanto *yo*, y a la conciencia del prójimo en tanto *otro*, por el otro. En ese pasaje, además, los sentimientos y afectos valorativos juegan un rol primordial junto con la reciprocidad. Así se observa también cómo parte de las ideas de Husserl y Sartre se integran en el conjunto de la explicación psicogenética llevada a cabo por Piaget. Explicación, asimismo, que echa mano de otras teorías psicológicas contemporáneas o predecesoras –las de Ribot, Janet, Claparède, Freud, Wallon, James-Lange, McDougall, Watson, Malrieu, etc. No obstante, a lo largo de su exposición hemos advertido cómo no logra definir a ninguno de los conceptos que estamos intentando precisar –los de emoción, afecto, pasión y sentimiento- y una serie de limitaciones que son justamente las que le impiden a la teoría otorgarle a la afectividad un lugar constitutivo y primigenio en la organización y conformación de las estructuras subjetivas. Es decir, en lo que respecta a la formación de los esquemas de carácter subjetivo –cómo el sujeto se desenvuelve y se forma en su mundo real- y a los diversos esquemas de conocimiento de la mano de la inteligencia afectiva, práctica y cognitiva y de los tipos de conocimiento que generan cada uno de los esquemas (los afectivos, los prácticos y los cognitivos). Hemos señalado algunas de esas limitaciones al tiempo que hemos ido desarrollando algunas de las ideas y presupuestos centrales de esta tesis, los cuales ahondaremos en el siguiente capítulo. Por este motivo, y en lo que resta de este apartado, nos dedicaremos a desplegar las ideas sostenidas por otras perspectivas teóricas dentro del campo de la psicología, para luego pasar a las ideas e hipótesis propias. Posteriormente, daremos cuenta de las premisas centrales del psicoanálisis freudiano y lacaniano (y de sus derivas), que nos ayudarán a ampliar la perspectiva, ya que Freud será quien le otorgue al afecto un carácter psíquico y eidético, y al mismo tiempo físico y energético (y en conexión con la pulsión, lo libidinal y lo emocional, podríamos agregar); y Lacan será quien piense al afecto como efecto del significante sobre el cuerpo –cuerpo considerado como superficie de proyección e inscripción- mientras que la emoción pertenecería al registro animal del viviente.

Cuadro N° 3. *Resumen Integrador. La progresión afectiva según la epistemología genética de Piaget*



1.1.4.3.2 La perspectiva funcionalista de Wallon y Malrieu.

Por último y ya para cerrar este sub-apartado dedicado al abordaje efectuado desde la psicología del desarrollo, incluiremos la concepción funcional de Henri Wallon y de Philippe Malrieu, quienes se ubican dentro de una perspectiva similar a la sostenida por Ribot. Ambos intentarán pensar la diferencia entre los conceptos de «emoción», «pasión» y «manifestaciones afectivas»; se focalizarán más en la noción de «*émotion*» – ambos utilizarán el término en francés- que de «afecto»; y a pesar de advertir que hay algo de «raptus» o de «emoción-reacción» -tal y como lo considerara Sartre-, también *serán los primeros en avizorar el carácter esquemático de la afectividad y su independencia con respecto a las estructuras cognitivas*. En ese sentido, ambos se opondrán a la tesis piagetiana. Pero eso será algo que trabajaré con mayor profundidad en el apartado siguiente, ahora sólo me dedicaré a la definición que le otorgan a los conceptos que estamos intentando desarrollar.

En su libro *La evolución psicológica del niño* (1941), Wallon definirá a la emoción como un "sistema de actitudes que responden a un cierto tipo de situación"[316]. A la manera de Watson, Wallon intenta focalizarse en el vínculo que se establece entre el sujeto y el medio, relación que él llama-

316 Ibíd.; p. 110

rá «situación», ya que el sujeto es contemplado según su comportamiento "en ligazón estrecha con las circunstancias que lo hacen reaccionar"[317]. Contemplando estas circunstancias, Wallon afirmará que la emoción implica una «manera global de reaccionar» que supone una «disposición psíquica arcaica» y «frecuente» en el niño, que marca la «tendencia» de la conducta o reacción asumida (enojo, fastidio, tristeza, alegría, etc). Por eso, se encuentra relacionada con el «temperamento», con los hábitos emocionales ya arraigados del sujeto. Asimismo, señala Wallon, la emoción por su *vivacidad*, es particularmente apta para suscitar reflejos condicionados, es decir, respuestas inmediatas desencadenadas ante determinado tipo de situaciones que la condicionan de X manera. Por otra parte, las emociones constituirían una *exteriorización* de la afectividad siendo definidas también como "prácticas gregarias que constituyen una forma primitiva de comunión y de comunidad"[318], y que, con el paso del tiempo, "se convierten en instrumentos de sociabilidad cada vez más especializados"[319]. Con respecto a las teorías intelectualistas e instintivas, Wallon sostiene:

> Si ha sido posible elaborar teorías intelectualistas de las emociones, se ha debido a la preponderancia que han adquirido las causas e imágenes intelectuales en el campo de los sentimientos y las pasiones. *Su error consiste en no haberse dado cuenta de la reducción simultánea del aparato verdaderamente emocional y en haber asimilado emoción y sentimiento o pasión, cuando lo que en el fondo se opera es una transferencia funcional de aquella a los otros*[320].

Es decir, lo que Wallon está diciendo es que esta problemática no se ha analizado de manera correcta. Si las imágenes y las representaciones han sido concebidas como causas de la emoción, quienes postularon esto, nunca comprendieron que desde una perspectiva genética y mucho antes de que el niño pueda internalizar imágenes y tener representaciones del mundo, éste experimenta diversas emociones que no sólo constituyen un medio de vinculación y de reacción a su entorno, sino también, la vía de formación de sus estructuras subjetivas (su forma de ser en el mundo) y de la progresión de su inteligencia práctica. Por eso habla de la «transferencia funcional», algo que veremos con más detalle en el apartado siguiente.

Por su parte, Phillipe Malrieu –discípulo de Wallon- sostendrá que la afectividad es "*un sistema complejo de regulaciones complementarias*, donde la disposición a abrirse a las influencias del medio y el repliegue en sí mismo, la impulsividad y la pasión, se alternan en función de los estados fisiológicos y de las estimulaciones provenientes del medio"[321]. Esto significa que ante una situación

[317] Wallon, H; *Del acto al pensamiento*; Ed. Lautaro; Buenos Aires; 1965; p. 60.
[318] Ibíd.; p. 112
[319] Ibíd.; p. 112
[320] Ibíd.; p. 114
[321] Malrieu, P.; *La vida afectiva del niño* (1956); Ed. Nova; Buenos Aires; 1959; p. 101.

que le ocasione al niño una respuesta del tipo emocional, el sujeto siempre se verá envuelto por dos tipos de regulaciones: la que lo conduzcan al *raptus* y al *acting out*, es decir, a la externalización de la emoción (impulsividad) o al repliegue de sí que implica la represión de la emoción y la alimentación de lo que Malrieu denomina «pasión». La pasión, para él, implica el desarrollo de afectos no externalizables, algo que ya suponía Wallon, para quien la pasión *envolvía el poder de volver silenciosa a la emoción*:

> La pasión supone, para desarrollarse, el autocontrol de la persona, y no puede anticipar nada acerca de la oposición claramente experimentada entre él y los demás, cuya conciencia no se produce antes de los tres años de edad. Entonces el niño se capacita para alimentar secretamente celos, vínculos exclusivos, ambiciones, etc (..) estos sentimientos serán más tenaces, perseverantes y absolutos cuanto más próximos estén *a una afectividad más ardiente, donde continúan operando ciertas reacciones, por lo menos vegetativas de la emoción.*[322]

Es interesante remarcar esto, porque, por primera vez, la pasión aparece ligada al «autocontrol» y en oposición al *raptus* o al *acting out*, que serían la externalización de una emoción «no controlada». Es por eso que, tanto Wallon como Malrieu, asocian a la pasión al «silencio», «al estado vegetativo de la emoción» porque bajo esta mirada, la emoción sería la conducta externalizable y reactiva, y la pasión una sensación o sentimiento afectivo que se «oculta», que se «reprime». De esta manera, Malrieu sostendrá que *la afectividad*, no constituye en sí misma, una reacción de ajuste al medio, *sino que opera en el ordenamiento de las conductas* que la ponen de manifiesto –como la emoción o la pasión-, al tiempo que "constituye el conjunto de los procesos por medio de los cuales el sujeto descubre los valores de su existencia, los madura y profundiza en el curso de su acción"[323]. La *afectividad es vegetativa*, para utilizar términos de Wallon, subyace a la «emoción» que sí supone una conducta, una reacción al medio. Por eso, para Malrieu –quien además tiene una inquietud pedagógica- es muy importante que en su crecimiento madurativo el niño reestructure sus conductas y hábitos antiguos a la luz del aprendizaje de los valores sociales que le permiten integrarlos al yo. Por otra parte, la emoción también es concebida por él como una "reacción primitiva de apertura al mundo", ya que, a través de ella, "una situación, originariamente externa, *se ve reflejada en el medio interno*, *al tiempo que resulta deformada en función de las disposiciones del sujeto*. Resonancia del medio externo en el interno, la emoción es como la envoltura en cuyo seno se organizan las reacciones de adaptación"[324]. Aquí también se puede apreciar el uso del lenguaje propiamente walloniano, y ese *carácter complejo* y *complementario* con el que Malrieu caracteriza a la afectividad en tanto instancia «reguladora de la conducta», ya que la forma bajo la cual la situación es aprehendida por el sujeto (algo que le genera enojo o una necesidad muy grande) y la

[322] Wallon, H; *La evolución psicológica del niño* (1941); Ed. Critica; Barcelona; 1976; p. 115.
[323] Malrieu, P.; *La vida afectiva del niño* (1956); Ed. Nova; Buenos Aires; 1959; p. 104.
[324] Ibíd.; p. 17

forma bajo la cual la expresa (llanto ante la situación de enojo o indiferencia; cierta desesperación por comer, calma o avidez) dependen de como la situación externa, se refleja en el medio interno del sujeto, y como las disposiciones arcaicas y psíquicas que ya posee, responden a eso. Por eso, Malrieu piensa a la emoción como la forma que envuelve y que encierra a las *reacciones de adaptación* que se organizan en su interior, a esa afectividad vegetativa que «ordena» a las conductas o reacciones que se manifiestan. Al hablar sobre estas *tendencias*, Malrieu rápidamente las separa de aquellas tendencias instintivas e innatas de las que hablaban las otras teorías (McDougall, Watson) e incluso la freudiana a partir del concepto de líbido. Para él las tendencias van más allá de lo innato y tienen que ver con re-equilibraciones de la personalidad que se van dando y manifestando bajo formas distintas a medida que el tiempo pasa. Por ejemplo, en el caso del deseo, Malrieu afirma que este «no es una tendencia consciente de sí misma», que resulta de una construcción mucho más rica y que constituye la revelación de conductas primitivas ignoradas por el niño y asociadas a estados de alegría y satisfacción. La aparición del deseo y su cohesión con «la intención», conforma una señal de progreso intelectual por parte del sujeto. Las necesidades de los primeros años, "resultan vivas, pero muy fácilmente desviables por solicitaciones antagónicas, fácilmente turbadas por las emociones"[325], ahora, cuando la intención y el deseo emergen, surge el primer esbozo de una *conciencia moral reguladora*. Por ejemplo, en el deseo de actuar solo del niño, interviene con frecuencia el enojo de no ser dejado libre; ante esas situaciones puede actuar inicialmente con capricho, con llanto o enojo excesivo hasta luego comprender la naturaleza de la demanda y las responsabilidades y peligros que conlleva. Por eso, dice Malrieu, estos progresos se deben a los progresos de la inteligencia, que organiza las necesidades, coordina los deseos y produce la *disminución de la emotividad refleja* característica de las reacciones primitivas –por ejemplo, el mismo niño podrá rápidamente comprender que si se porta bien y obedece a sus padres, va a obtener mejores resultados que si lleva a cabo diversos actos de bronca y enojo. Esto coincidiría con lo expresado por Piaget en el IV estadio vinculado al surgimiento de los «sentimientos interindividuales» (antesala de los «afectos normativos» y los «sentimientos morales autónomos»). Por su parte, este pasaje, supone otro: la formación de una serie de disposiciones por medio de las cuales el sujeto se prepara para reaccionar frente a las situaciones inactuales, es decir, futuras. Esas *disposiciones duraderas y no circunstanciales* van a ser los sentimientos, que cobran forma en el curso de las experiencias afectivas vividas y de acuerdo a cómo fueron intelectualizadas las expresiones y los hábitos emocionales. Malrieu proporciona toda una clasificación y explicación acerca de estos sentimientos, cuestión en la cual no ahondaré en este momento.

[325] Ibíd.; p. 33

Con esto damos por cerrado este sub-apartado, donde advertimos la posición de Ribot, la perspectiva de Piaget –junto con su exhaustiva explicación de la progresión afectiva- y de Wallon y Malrieu, quienes le otorgan a la afectividad un carácter estructurador que Piaget no estima. Por otra parte, situamos a las tres tendencias dentro del *continuum* spinozista. En el caso de Ribot por su monismo, y en el caso de Piaget, por retomar el concepto de «afectividad» y de «afecto» y por su intento de diferenciarlo –a nivel evolutivo- del concepto de «emoción», brindado así aportes relevantes para ayudar a precisar la significación de cada noción. A su vez, los cuatro y por su trabajo dentro de la psicología y la epistemología del desarrollo, vuelven a vincular a la «afectividad» con las facultades cognoscitivas, algo que, desde Spinoza, se había perdido, por el protagonismo de la «sensibilidad». No obstante, también es cierto que se vinculan al *continuum* cartesiano por el uso darwinista del término «emoción». A continuación, repondremos los postulados psicoanalíticos, para cerrar el «cuadro de situación» al interior de la psicología, y para darle un cierre a este extenso apartado culminando con los avances en el terreno de la neurobiología.

1.1.4.7 El psicoanálisis: los aportes de Freud y Lacan

Así como la psicología del desarrollo se ocupó de analizar la evolución cognitiva, las estructuras y esquemas de conocimiento, y cómo estos progresan, se construyen e interactúan entre sí; el psicoanálisis planteará otra mirada teórico-analítica, dentro de la cual la inquietud acerca de la veta afectiva y emocional ocupa otro lugar. Es que, con el psicoanálisis, nos sumergimos en la esfera de la *afectación*. Es decir, cómo el mundo o como el Otro –en términos de Lacan- *afectan* al ser humano, cómo el vínculo entre el yo y ese Otro, *afectan* la constitución psíquica y la subjetividad de ese yo. Este psico-análisis, en manos de Freud devendrá en diferentes estadios y formulaciones: a nivel neurobiológico se ocupará de analizar cómo es el funcionamiento neuronal y la dinámica entre las neuronas P y las Q de «descarga de tensión» [«Proyecto de una psicología para neurólogos» (1895)]; a nivel psicosomático intentará apreciar qué tipos de «síntomas» presentan sus pacientes según los problemas afectivos que tengan; a nivel semántico estudiará cómo los «individuos sanos» manifiestan lo que les pasa o lo que sienten a través de sueños, chistes, actos fallidos; y a nivel metapsicológico intentará hallar una explicación teórica sobre el pasaje de «aquello» que tiene cualidad física y se expresa en el cuerpo como *energética* y «aquello» que finalmente llega a la conciencia como *representación*. Lacan, por su parte, pensará en la constitución de la *psique*, en cómo los significantes que la afectan, operan de una manera sobre el cuerpo y de otra sobre la mente. Por consiguiente, situaré a Lacan en correlación con Spinoza,

para quien el afecto era una idea de la *mens* sobre las afecciones del cuerpo. El entramado teórico y psicoanalítico de Lacan, me permitirá trazar esa correspondencia, para darle al abordaje filosófico de Spinoza una impronta psicoanalítica y acercarlo a la epistemología del desarrollo.

En consecuencia, pensaré al psicoanálisis como el *entre* de la pretensión de la psicología del desarrollo y la evolucionista (veremos que hay rasgos de la pretensión biológica y darwinista en Freud, quien al igual que Piaget, también se había formado como profesional dentro del marco epistémico desplegado por el ideal positivista) y la pretensión de la filosofía analítica y fenomenológica de intentar construir un modelo lógico acerca de cómo el mundo nos afecta.

Empezaremos por Freud, cuyo proyecto psicoanalítico implicará una ruptura más radical que la piagetiana respecto del «pensamiento heredado». No sólo porque su objeto de estudio pondrá en jaque al proyecto filosófico moderno centrado en el *cogito* y en el conocimiento, sino también por la introducción de la vida sexual del sujeto. Sujeto éste ya no del *cogito* sino de la *pulsión* puesto que la subjetividad se manifestará dentro de este marco teórico "a raíz de una meta pulsional que se ha de cumplir (…) la subjetividad se ve arrastrada por un *empuje que surge de las fuentes del cuerpo y que pone al ser en movimiento,* haciéndolo salirse de sí mismo, e invitándolo a consumirse en esa búsqueda"[326]. Se concebirá entonces al sujeto no como una entidad estable y centro de todas las acciones y pensamientos, sino como el resultante "precario y cambiante –unas veces dominante y otras veces dominado- del diálogo que mantiene con la pulsión"[327]. Esa pulsión que movilizará al sujeto -acompañada por un *quantum* de afecto- y que lo empujará hacia una meta que posiblemente se emplace en uno o en varios objetos[328]. Esta constituye una teoría que le otorga a la pulsión una posición de dominio sobre el sujeto, por eso Green en *Metapsicología revisitada* (1996) también se ocupa de citar a quienes la relativizan. Tal es el caso de Melanie Klein y la corriente kleiniana, quienes conservan la referencia al dualismo pulsional de Freud, pero limitan su accionar en la relación de objeto al postular la incidencia sobre este de las *ansiedades arcaicas*, y sus continuadoras, las *defensas primitivas* (algo que retomaré más adelante). Asimismo, también cita a Donald Winnicott quien "no deja de reconocer la importancia de la vida pulsional, situándola en un momento posterior a la aparición de un yo primitivo capaz de comprobar los efectos del funcionamiento pulsional, el cual se manifestaría, por la tanto, secundariamente"[329].

---

326 Ibíd., p. 24. El destacado es mío.
327 Ibíd., p. 25
328 Al respecto, sostiene Freud en «Pulsión y destinos de la pulsión» (1915) «El objeto de la pulsión es aquello en o por lo cual puede alcanzar su meta. Es lo más variable en la pulsión; no está enlazado originariamente con ella, sino que se le coordina sólo a consecuencia de su aptitud para posibilitar la satisfacción. No necesariamente es un objeto ajeno; también puede ser una parte del cuerpo propio (…) o puede ocurrir que el mismo objeto sirva simultáneamente a la satisfacción de varias pulsiones». En: Freud, S.*; Obras Completas*, Tomo XIV, Amorrortu, p. 118.
329 Green, A.; *La metapsicología revisitada*, Buenos Aires, Eudeba, 1996, p. 51.

Por su parte, Elisabeth Roudinesco en *Diccionario de psicoanálisis* (2008), además de citar la distinción kleiniana menciona la perspectiva lacaniana, recordando que en su *Seminario XI*, Lacan consideró a la pulsión como "uno de los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis" –junto con el de inconsciente, transferencia y repetición-, a la que desprende de sus "cimientos biológicos" para insistir en su constante *movimiento*, un movimiento arrítmico que da cuenta "de la falta y de lo no-realizado"[330].

Por otra parte, la teoría freudiana también parte y continúa con la tradición de la separación. Para Piaget el sujeto y el objeto interactuaban dialécticamente dando lugar a un tipo de práctica de interacción y transformación en la cual se conformaban a sí mismos, poniendo de manifiesto las instancias de adaptación y evolución subjetivas. Para Freud, en cambio, el sujeto y el objeto van a estar atravesados por la fuerza de la pulsión que conducirá al sujeto a depositar sobre determinados objetos parte de su carga afectiva y pulsional dando lugar a relaciones de atracción o de rechazo, a pulsiones de vida o de muerte. Es que el dualismo también será parte nodal del proyecto psicoanalítico freudiano, ya que estará presente en la *teoría dual de la pulsión* –algo que desarrollaré en profundidad en el siguiente apartado. El sujeto podrá vincularse con muchos objetos, pero dentro de ellos habrá objetos «especiales» sobre los cuales deposite su carga libidinal y los invista de afecto. De este vínculo parte también la «construcción del psiquismo» al que hacíamos referencia en tanto experiencia subjetiva[331]. Asimismo, Piaget no concebirá su teoría basándose en instancias duales, sino en mecanismos complementarios actuando en paralelo. La asimilación y la acomodación no serán fuerzas opuestas, sino acciones complementarias tendientes a un progreso común. Meta que no aparece en Freud puesto que el *topos*, el lugar de localización del aparato psíquico estará compuesto por instancias que no progresan, que poseen determinada función, pero no conducen a ningún estadio final. Esto puede ser aplicable tanto a la primera tópica -compuesta por el inconsciente, el pre-consciente, la conciencia- como a la segunda –la que distingue al ello, al yo y al superyó-. A su vez, en Piaget, tampoco aparecerá el componente sexual a la hora de definir los estadios de desarrollo ni una idea dualista anclada en las diferencias biológicas entre el hombre y la mujer para aplicar al proceso de conocimiento. El sujeto epistémico piagetiano es *universal y asexuado* tanto a nivel genital como biológico. Este será un dualismo propio de la teoría freudiana, dualismo que no sólo repercutirá en la concepción analítica desarrollada por Freud para establecer los diferentes mecanismos de identificación y

330 Roudinesco, E. y Plon, M.; *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 894.

331 No obstante, cabe recordar que, en la polémica sostenida por Piaget en cuanto a la relación de objeto, para éste sólo es posible pensar en los "términos" de una relación, cuando el niño es capaz de *internalizar* la imagen del objeto/sujeto ausente, tener representaciones y formar su conciencia. Recién en esa instancia el niño podría llegar a "advertir" los efectos del funcionamiento pulsional sin comprenderlo conscientemente.

proyección que se producen en niños y niñas con respecto a sus progenitores, sino también, en todo el abordaje que efectúe para pensar al individuo y a la sociedad y a los vínculos intersubjetivos, o es la metáfora del falo o la del pecho materno. Algo de esto también se verá replicado en Melanie Klein, cuando explique el desarrollo del funcionamiento mental en el *infans* a partir de la influencia de las emociones tempranas y de las fantasías inconscientes.

Estos postulados le han conferido a ambas teorías una gran fama –cuando las lecturas históricas se han detenido en ellas por su fuerte impacto y se han ocupado de hacerlas trascender desde ese lugar- o una fuente de críticas –cuando, por el contrario, el abordaje y la lectura social las ha acusado de ser deterministas y, respecto de algunas temáticas, poco precisas[332]. Desde esta lectura particular, y retomando lo dicho en la «*Problemática Introductoria*», lo que interesa es tomar de ambas teorías aquello que constituye un aporte para pensar la coexistencia de las sensaciones y representaciones anímicas y afectivas con los procesos de desarrollo práctico y cognitivo. Puesto que éstas, en lo que resta, serán consideradas como instancias esquemáticas, al igual que la acción y el entendimiento. Es decir, serán concebidas como condición de posibilidad de la subjetividad y de los procesos de psicogénesis, ya que se tratará de vincular a la representación con la afectividad para entenderla como un producto físico y psíquico (sensoro-afectivo). Es por eso, que en este sub-apartado intentaré recuperar la conceptualización efectuada por Freud y las profundizaciones o puntualizaciones realizadas por Klein, Green, Lacan para acercarnos a la concepción psicoanalítica de la afectividad. No obstante, en esta oportunidad me dedicaré al análisis de los conceptos de «emoción» y de «afecto», puesto que todo lo que remita a la «estructura» y a la «forma» afectiva, lo retomaré en el apartado siguiente, cuando desarrolle el pasaje de la veta física y energética, a la veta psíquica y eidética referente a la «materialidad».

Freud, a diferencia de Piaget, se aproxima a la problemática de la afectividad desde diversos frentes y aspectos, de acuerdo con las distintas etapas de su trabajo. Asimismo, y debido a lo vasto y extenso de su obra, e incluso también, a la continua revisitación de la misma, el trabajo de rastreo se vuelve mucho más engorroso y sofisticado. Es por eso que he seguido como guía las anotaciones realizadas por James Strachey para las ediciones de Amorrortu –junto con otros trabajos de referencia en el área. Al respecto, Strachey afirma que Freud en «Conferencias de introducción al psicoanálisis» (1916-17) y en «Lo inconsciente» (1915), "muestra que en general entendía por «afecto» más o menos lo mismo que por «sentimiento» {«feeling»} o «emoción»

[332] Para Piaget, ver en relación a esto el capítulo «Nuevos ataques a los temas de siempre» de Vuyk donde menciona la critica a los estadios de Flavell y la crítica a la determinación genética de los estadios de Beilin, entre otras. Para Freud, ver las críticas de Klein, Lacan, Bouvet y Tustin que menciona Green en su *Metapsicología revisitada*.

{«emotion»}"[333] asociándolo a la *naturaleza primitiva* del ser humano. Tal es así que en su Conferencia N° 25 "La angustia" (1916), Freud sostiene: "En el caso de algunos afectos {«affects»} creemos ver más hondo y advertir que el núcleo que mantiene unido a ese *ensemble* es la repetición de una determinada vivencia significativa. Esta sólo podría ser una impresión muy temprana de naturaleza muy general, que ha de situarse en la prehistoria, no del individuo, sino de la especie"[334]. De esta manera, quiere decir que los afectos guardarían un estrecho vínculo con impresiones y sensaciones primitivas que se heredan de la especie, *cuyo «núcleo» estaría compuesto por la repetición de las vivencias significativas*. Strachey nos recuerda que "la concepción aquí expresada de los afectos en general posiblemente se base en Darwin, quien los explicó como *relictos* de acciones originalmente provistas de un significado (Darwin, 1872)"[335]. Siendo el término «relicto», utilizado en el campo de la biología para remitir a un remanente sobreviviente de fenómenos naturales o de especies vivas, que en el pasado fueron más extendidos o contaban con una mayor presencia (ejemplo de especies relictas, las que están en peligro de extinción). En ese sentido, los *afectos* en tanto *emociones primitivas* serían eso, *vestigios de acciones originalmente provistas de significado, siendo comunes dentro de la especie animal y remanentes en la especie humana*. Esta explicación Freud la formula en "Estudios sobre la histeria" (1895) cuando analiza el caso de la señorita Elizabeth Von R., y la vuelve a repetir en "Inhibición, síntoma y angustia" (1926). Sobre el primer caso, y analizando el comportamiento histérico de la creación –mediante una simbolización- de una expresión somática/afectiva, afirma:

> Al tomar literalmente la expresión lingüística, al sentir la «espina en el corazón» o la «bofetada» (…) ella no incurre en abuso de ingenio *(witzig),* sino que vuelve a animar las sensaciones a que la expresión lingüística debe su justificación. (…) Todas estas sensaciones e inervaciones pertenecen a la «expresión de las emociones», que, como nos lo ha enseñado Darwin [1872], consiste en operaciones en su origen provistas de sentido y acordes a un fin; por más que hoy se encuentren en la mayoría de los casos debilitadas a punto tal que su expresión lingüística nos parezca una trasferencia figural.

[333] Freud, S.; Ob. Cit., Tomo III, "Apéndice" a cargo de Strachey, p. 66. Y agregaremos que en dicha oportunidad (1915) afirmaba lo siguiente: "Creeríamos que la respuesta a la pregunta por las sensaciones, los sentimientos, los afectos inconscientes se resolvería con igual facilidad. Es que el hecho de que un sentimiento sea sentido, y, por lo tanto, que la conciencia tenga noticia de él, es inherente a su esencia. La posibilidad de una condición inconsciente faltaría entonces por entero a sentimientos, sensaciones, afectos. Pero en la práctica psicoanalítica estamos habituados a hablar de amor, odio, furia, etc., inconscientes, y aun hallamos inevitable la extraña combinación «conciencia inconsciente de culpa» o una paradójica «angustia inconsciente»" En: Freud, S.; Ob. Cit. Tomo XIV, "Sentimientos inconscientes", pp. 174-175.

[334] Freud, S.; Ob. Cit., Tomo XVI, Conferencia N°25 "La Angustia" (1916), p. 360. Agrega Freud: "Para que se me comprenda mejor: el estado afectivo tendría la misma construcción que un ataque histérico y sería, como este, la *decantación de una reminiscencia*. Por tanto, el ataque histérico es comparable a un afecto individual neoformado, y el afecto normal, a la expresión de una histeria general que se ha hecho hereditaria".

[335] Freud, S.; Ob. Cit., Tomo XVI, Conferencia N°25 "La Angustia" (1916), Amorrortu, p. 360.

Es interesante destacar el pasaje de la emoción-operación-fin al de la emoción-expresión lingüística donde Freud analiza el consecuente «debilitamiento» de estas, al *dejar de ser actos corporales provistos de significado para pasar a ser representaciones afectivas* de sensaciones, impresiones, gestos que nos quedan por herencia evolutiva. Años después en "Inhibición, síntoma y angustia" (1926) al volver sobre esto, lo hace ya no para pensar en síntomas histéricos, sino para problematizar la angustia y su dinámica psicofísica. Prosigue:

> Pero si ahora preguntamos por el origen de esa angustia[336] —así como de los afectos en general—, abandonamos el indiscutido terreno psicológico para ingresar en el campo de la fisiología. Los estados afectivos están incorporados {*einverleiben*} en la vida anímica como unas sedimentaciones de antiquísimas vivencias traumáticas y, en situaciones parecidas, despiertan como unos símbolos mnémicos.[337]

Aquí define a la angustia en tanto *estado afectivo incorporado* -en la vida singular de cada individuo- como una *sedimentación* de vivencias traumáticas *antiquísimas*, que en ciertas ocasiones *despiertan símbolos mnémicos* parecidos. Esto también lo había tematizado en 1916 cuando vinculaba al afecto de angustia suscitado por el nacimiento con ciertas «sensaciones displacenteras» que quedan asociadas a ese «sentimiento»:

> En cuanto al afecto de angustia, creemos conocer cuál es esa impresión temprana que él reproduce en calidad de repetición. Decimos que es el *acto del nacimiento,* en el que se produce ese agrupamiento de sensaciones displacenteras, mociones de descarga y sensaciones corporales que se ha convertido en el modelo para los efectos de un peligro mortal y desde entonces es repetido por nosotros como estado de angustia. El enorme incremento de los estímulos sobrevenido al interrumpirse la renovación de la sangre (la respiración interna) fue en ese momento la causa de la vivencia de angustia; por tanto, la primera angustia fue una angustia tóxica.[338]

Por eso mismo, Melanie Klein asociará al afecto de angustia con la pulsión de muerte que es la que tiende a la repetición de lo displacentero –algo que, como veremos más adelante, se asociará a las ansiedades primitivas y las defensas arcaicas-; algo que se haya como *ensemble* -dirá Freud- en la filogénesis de la especie humana. Pero más allá de esta conexión filogenética, luego habría -en la propia vida singular del sujeto- otro tipo de *vivencias traumáticas* que también se *incorporan* en tanto estados y representaciones afectivas. Por eso el afecto es susceptible de ser definido como el *actor* del *trabajo sintomático* de las neurosis. Es parte del síntoma y del trauma, y es parte de los procesos conscientes e inconscientes que forman nuestro aparato psíquico. Es decir, no se debe asociar la problemática y la dinámica de la afectividad exclusivamente al hecho

[336] La angustia, como vivencia humana en general, sería un hecho clave que nos marcaría desde el propio nacimiento. «El acto del nacimiento es, por lo demás, la primera vivencia de angustia y, en consecuencia, la fuente y el modelo del afecto de angustia» Presente en la segunda edición de *La interpretación de los sueños* (1900). En: Freud, S.; Ob. Cit., Tomo V, p. 403.
[337] Freud, S.; *Obras Completas*, Tomo XX, "Inhibición, síntoma y angustia" (1926), Amorrortu, p. 89.
[338] Freud, S.; *Obras Completas*, Tomo XVI, Conferencia N°25 "La Angustia" (1916), Amorrortu, p. 361.

traumático o sintomático, porque *ella* también es parte de la vida anímica en sentido general, porque –tal y como estoy intentado manifestar a través de esta tesis- la afectividad tiene capacidad estructurante, y por ende, estructura los esquemas afectivos que formarán parte de la vida y de la subjetividad de cada ser singular. En consecuencia, en dicho escrito, Freud también intenta pensar el «sentido dinámico de los afectos» a lo que supone como algo «muy complejo»:

> Un afecto incluye, en primer lugar, determinadas inervaciones motrices o descargas; en segundo lugar, ciertas sensaciones, que son, además, de dos clases: las percepciones de las acciones motrices ocurridas, y las sensaciones directas de placer y displacer que prestan al afecto, como se dice, su tono dominante.[339]

Es interesante desglosar esta cita, en la que Freud vincula al afecto con las «inervaciones de descarga» y con las «sensaciones» de «las percepciones de las acciones motrices» y de «placer y displacer» que le «prestan al afecto» «su tono dominante». Es decir, el afecto incluiría funcionalidades motoras y nerviosas de descarga, funcionalidades «sensorio-motrices» y «perceptivas», y funcionalidades «sensorio-afectivas» de placer y displacer. Estas tres «operatividades» conectan con el análisis funcional del aparato psíquico que Freud sostiene en «Más allá del principio de placer» (1920): "El principio de placer-displacer es una tendencia del aparato psíquico cuya función sería el mantenimiento de las excitaciones en el nivel más bajo posible o, en su defecto, en un nivel constante"[340]. De esta manera, el tono de «subida y bajada» de los afectos de Spinoza, se convierten en Freud en un *principio*, en una *tendencia* del aparato psíquico, cuya función es mantener las excitaciones (endosomáticas) en equilibrio. A ese principio, prestarían su operatividad los afectos en su veta de «inervación y descarga» al estar asociados «a las sensaciones de placer y displacer» del cuerpo. Recordemos que Piaget, vinculará a los «afectos perceptivos» con las «sensaciones de placer y dolor (displacer)» – a los que él ubica en el segundo estadio de evolución-, pero que no las concebirá de manera «móvil» (en tanto sensaciones de movimiento, de tonicidad o atonicidad, de aumento o descenso) sino como «valorativa». Es decir, Piaget deja de lado el vínculo del placer con los mecanismos de regulación energética y se aboca a pensarlo de manera psíquica (p. 127). Por eso quizás, habla de dolor y no tanto de «displacer», ya que pensarlo de manera antitética (placer-displacer) implica tener una visión más funcional de la problemática, tal y como lo visualiza Freud.

Por otra parte, la idea genérica de la dinámica afectiva es la que conduce a Freud a pensar en cuatro tipo de abordajes puntuales para captar el «meollo» de la cuestión: el aspecto sintomático y somático de los afectos; su vínculo con los procesos conscientes e inconscientes que forman

[339] Freud, S.; *Obras Completas*, Tomo XVI, Conferencia N°25 "La Angustia" (1916), Amorrortu, p. 360.
[340] Green, A.; "Acerca de la discriminación e indiscriminación afecto-representación", Psicoanálisis APdeBA - Vol. XX - Nº 3 – 1998, p. 16.

parte del bagaje histórico del aparato y de la vida psíquica; su vínculo con la red neuronal y los aspectos químicos y fisiológicos del cuerpo humano; y finalmente, su relación con la pulsión y los procesos de inervación energética. Este último aspecto es el que más me interesa, puesto que de él derivará la conceptualización *bivalente* del afecto; es decir, como *quantum*, como *monto de afecto* (*Affektbetrag*) o *suma de excitación (Erregungssumme),* -de ahí su carácter energético y físico-, y como *agente representativo de la pulsión (Triebreprasentanz)* ante la psique – de ahí su cualidad psíquica. Cuestión que retomaré en el apartado «1.2 *El abordaje de la materialidad afectiva*». En consecuencia, Freud abordará la temática de los afectos siguiendo cuatro tipos de temáticas globales, a las que les dedicará un mayor esfuerzo en determinada etapa de trabajo, o a las que abordará de manera reiterada pero bajo un constante influjo de revisitación o ajuste:

1- Como *pathos*, en tanto síntoma de las neurosis (durante la primera etapa de su trabajo con Breuer sobre la histeria (1893-1899) y sus posteriores trabajos sobre las afecciones neuróticas (1909).
2- Como parte del cuerpo-físico-mental, es decir, la explicación neurológica, sobre el funcionamiento de los mecanismos de motivación, excitación y descarga en términos fisiológicos (Presente en el «Proyecto de una psicología para neurólogos» [1895]).
3- Como *actor* en la formación del aparato psíquico –de acuerdo con los procesos de asociación, desplazamiento, incorporación, objetivación, entre otros- presente en su análisis del narcisismo. Y derivado de esto, como manifestación onírica o discursiva y como contenido representativo de los procesos conscientes e inconscientes (análisis presente en su *Teoría de interpretación de los sueños* (1900), y en su análisis de los olvidos, los chistes, los actos fallidos y en la descripción de la formación e interacción de la topología psíquica y sus procesos inconscientes, su estructura represiva y la toma de consciencia)
4- Como *agente* de la *pulsión* –de acuerdo con los postulados de su proyecto metapsicológico, y el vínculo de este con los principios de placer y displacer, la libido y las tendencias pulsionales.

A continuación, me dedicaré a detallar las etapas N°1 y N°3 de trabajo, en las que se destaca una visión «contenidista» del afecto, al ser asociado de manera directa con la noción de representación. Es en la etapa N°4, donde se produce un quiebre con respecto a ese abordaje inicial, ya que el afecto deja de ser concebido como un contenido de la representación, para pasar a ser visto como una forma incipiente de la misma, y que le permite a la *psique* tener un informante psíquico acerca de la carga energética que arrastra la pulsión. Por otra parte, la etapa N° 2 la retomaré cuando presente los postulados de las neurociencias.

Durante el desarrollo de la primera etapa de trabajo y al comienzo de sus estudios junto con el Dr Breuer, Freud analizará el sentido y la significación de los síntomas histéricos observables en sus pacientes. En «Estudios sobre la histeria» (1895) ejemplifica esta problemática al exponer los casos de la señora Emmy de N., Miss Lucy R., Catalina y la señorita Elizabeth de R. En esos casos observa que la *catarsis*[341] era un producto del tratamiento (por medio de hipnosis) cuyo objetivo era *hacer consciente el problema* del paciente y producir una "*descarga normal del afecto*"[342] o una *abreacción*[343] (*Abreagiert*). Su objetivo consistía en analizar el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos, dedicándose a la motivación de los diversos *síntomas* y formas de la histeria (parálisis, convulsiones, neuralgias, alucinaciones, etc), afirmando que los distintos síntomas histéricos desaparecían inmediata y definitivamente en cuanto se conseguía despertar con toda claridad el recuerdo del proceso provocador, y con él el afecto concomitante, y cuando el paciente lograba describir con el mayor detalle posible dicho proceso, *dando expresión verbal al afecto.*[344] A Freud le llamaba la atención el hecho de que sucesos tan pretéritos pudieran actuar con tanta intensidad en el presente, sin que su recuerdo sucumbiera al desgaste, como sucede con la gran mayoría de los recuerdos. Al respecto, ensaya una respuesta al decir que *la debilitación* o *la pérdida de afecto* de un *recuerdo* dependía de varios factores y, sobre todo, de *que el sujeto reaccionara enérgicamente* o no al suceso estimulante. Entendiendo por «reacción» toda serie de actos reflejos, voluntarios e involuntarios –desde el llanto hasta el acto de venganza-, en los que él observa que los afectos se descargan[345]. Ahora si la reacción se reprime, el afecto queda ligado al recuerdo. De ahí que, en esta primera etapa, él asocie a los afectos a los *procesos de descarga reactiva*, encontrándose relacionados con los síntomas de conversión histérica y con la intensidad de los recuerdos traumáticos vinculados a ellos. Esto trae a colación algo que ya mencionamos cuando citamos la perspectiva de Sartre (pp. 105-109), quien no concordaba con el hecho de tildar a las «reacciones emocionales» como disturbios o desarreglos de la conducta dentro del «orden de lo habitual». Desde la perspectiva funcional, se advertía que, ante algún desafío, si el sujeto no se encontraba lo suficientemente adaptado como para llevarlo a cabo, esto supondría una desestabilización emocional que generaría cierto desorden conductual. Sartre, desde su propuesta fe-

341 "*Catharsis* es la palabra griega utilizada por Aristóteles para designar el proceso de purga o eliminación de las pasiones que se produce cuando el espectador asiste en el teatro a la representación de una tragedia. El término fue retomado por Freud y Breuer, quienes, en los *Estudios sobre la histeria*-- denominaron método catártico al procedimiento terapéutico mediante el cual un sujeto logra eliminar sus afectos patógenos, y después abreactuarlos, al revivir los acontecimientos traumáticos a los que aquéllos están ligados" En: *Diccionario de psicoanálisis* (2008), p.

342 Sostenido por Freud en *Psicoanálisis y teoría de la libido* (1923), al efectuar un análisis retrospectivo de su obra. Freud, S.; Ob. Cit., Tomo XVIII, p. 232.

343 Si el sujeto sano descarga afectos reaccionando ante las situaciones, el sujeto enfermo debe atravesar un proceso de "liberación" que se ve obstaculizado, transfigurado o reprimido. Por eso, para hacer referencia a esta "liberación" Freud y Breuer utilizan el término *abreacción* "para definir un proceso de descarga emocional que, al liberar el afecto ligado al recuerdo de un trauma, anula sus efectos patógenos". *Diccionario de psicoanálisis*, 2008,p. 18

344 Freud, S.; Ob. Cit., Tomo III, "El mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos" (1893), Amorrortu, p. 36.

345 Ibíd., p. 37.

nomenológica, intenta pensar tal desorden como un «*raptus* mágico» irreflexivo, que supone una transformación de la conducta a raíz de una situación de degradación vívida y espontánea que sufre la consciencia, por eso, tal raptus, pondría en marcha el carácter reactivo de la misma (porque no pasaría por la «consciencia explícita», no se llegaría a *pensar* tal reacción). Desde mi perspectiva, esto involucra la internalización de ciertos esquemas afectivos –respuestas afectivas que se sedimentan y que ante X «estímulo», emergen- pero será algo que desarrollaré más adelante. Por lo pronto, amerita agregar que, para Freud, la «descarga por reacción» es *el mecanismo psíquico habitual del individuo sano*, que éste utiliza para anular los efectos de un trauma psíquico o de una situación muy intensa que le generó un fuerte disgusto. Sin embargo, para Freud, tal reacción presenta diversos grados, que van de la reacción motriz (devolver una bofetada), a la reacción verbal (insultar al agresor), o a la reacción aminorada (restarle valor a la ofensa)[346]. Cuando esto no sucede, el *trauma psíquico* en tanto, "impresión que el sistema nervioso tiene dificultad en resolver por medio del pensamiento asociativo o de la reacción motriz"[347], continúa vigente, generando así fenómenos histéricos u otras formas (*pathos*) del padecer. Por consiguiente, Freud se encuentra con un problema general que desarrolla en «Las neuropsicosis de defensa» (1894) y en su «Carta a Fliess» (1894) al describir su mapa de las neurosis: hay una representación *intolerable*, que impide la desaparición de su huella mnémica y «del afecto ligado a ella». Siendo una de las formas de su posible solución el hecho de lograr debilitar dicha *representación patógena* al «despojarla del afecto a ella inherente». A través de este procedimiento lo que se espera es que la representación quede debilitada y no «aspire a la asociación en la consciencia» y que el afecto, en tanto «magnitud de estímulo» a ella asociada, encuentre un camino propio de «descarga». En palabras de Freud: "Por eso equivale a una solución aproximada de esta tarea lograr *convertir esta representación intensa en una débil,* arrancarle el afecto, la suma de excitación que sobre ella gravita. Entonces esa representación débil dejará de plantear totalmente exigencias al trabajo asociativo; *empero, la suma de excitación divorciada de ella tiene que ser aplicada a otro empleo"*[348]. En este pasaje Freud habla de «arracancarle» a la representación el «afecto que la hace intolerable», a la «suma de excitación que sobre ella gravita». Aquí el afecto aparece asociado a la energética como «suma de excitación» que se une a una «representación-recuerdo». El afecto, bajo

346 En palabras de Freud: "El mecanismo psíquico sano tiene por cierto otros medios para tramitar el afecto de un trauma psíquico, por más que le sean denegadas la reacción motriz y la reacción mediante palabras; el procesamiento asociativo, la tramitación por medio de representaciones contrastantes. Si el ofendido no devuelve la bofetada ni insulta, puede sin embargo aminorar el afecto de la ofensa evocando en su interior unas representaciones contrastantes sobre su propia dignidad y la nula valía del ofensor, etc. Ahora bien, ya sea que la persona sana tramite la ofensa de una manera o de la otra, siempre llega al resultado de que el afecto que en el origen estaba intensamente adherido al recuerdo pierda al fin intensidad, y el recuerdo mismo, ahora despojado de afecto, sucumba con el tiempo al olvido, al desgaste". En: Freud, S.; Ob. Cit; Tomo III, "Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos" (1893), Amorrortu, p.38

347 Ibíd., p. 38.

348 Ibíd., p. 38.

esta apreciación es concebido por él como «contenido», aún no lo está considerando como «forma». Al respeto, en su «Carta a Fliess» (1894), señala tres caminos posibles en los que esta «carga afectiva» pueda trasponer su intensidad para dejar de ser padecida neuróticamente:

> Tengo todavía centenares de lagunas grandes y pequeñas en la cuestión de las neurosis, pero me aproximo a un panorama de conjunto y a unos puntos de vista generales. Conozco tres mecanismos: [1.] el de la mudanza de afecto ('conversión' - histeria), [2.] el del desplazamiento de afecto (representaciones obsesivas), y [3.] el de la permutación de afecto (neurosis de angustia y melancolía). Siempre ha de ser una excitación sexual la que entre en esas trasposiciones, pero no siempre el envión para ello se sitúa en lo sexual.[349]

El primer camino que imagina es el de la *conversión*, la transformación de la *excitación psíquica* o su *magnitud de estímulo* (el afecto) en síntomas somáticos permanentes. Algo de esto expone al analizar el caso de Emmy de N., a partir de la observación de sus síntomas motores - agitar incesantemente los dedos o retorcerse las manos para retenerse de gritar- como de su estado psíquico, marcado por "los efectos penosos de diversos sucesos traumáticos; la tristeza y el dolor (por la muerte de su marido), la cólera (persecuciones de las que fue objeto por parte de la familia del marido), el miedo (múltiples acontecimientos terroríficos de los que fue protagonista o testigo), la repugnancia (comidas que se vio forzada a ingerir de pequeña)"[350]. Otro de esos caminos, es *el desplazamiento del afecto*:

> Si en una persona predispuesta [a la neurosis] no está presente la capacidad convertidora y, no obstante, para defenderse de una representación inconciliable se emprende el divorcio entre ella y su afecto, *es fuerza que ese afecto permanezca en el ámbito psíquico*. La representación ahora debilitada queda segregada de toda asociación dentro de la conciencia, *pero su afecto, liberado, se adhiere a otras representaciones, no intolerables, que en virtud de este «enlace falso» devienen representaciones obsesivas.*[351]

Por consiguiente, las neurosis obsesivas suelen caracterizarse, según Freud, por un *afecto incomprensiblemente intenso* que remite a una *representación sexual inconciliable* que ha encontrado un *sustituto* o un *subrogado,* una representación más débil que puede «tenerse», «revelarse» en la conciencia. Esto sucede porque al no producirse la reacción específica, la tensión físico-psíquica (el 'afecto sexual'), puntualiza Freud, se vuelve perturbador y como aún carece de «fundamento para su mudanza», encuentra un sustituto que pueda devenir en representación consciente[352].

Cuando sí aparece el fundamento para su mudanza, surge el tercer camino, el *cambio o permutación de afecto*, presente en la angustia y en la melancolía. Esto sucede en las neurosis obsesivas que

---

349 Freud, S.; *Cartas a Wilhelm Fliess* (1887-1904), Amorrortu, 2008, p. 68.
350 Freud, S.; *Ob. Cit.*, Tomo II, "Estudios sobre la histeria" (1895), Amorrortu, p. 108
351 Freud, S.; *Ob. Cit.*, Tomo III, "Las neuropsicosis de defensa" (1894), Amorrortu, p. 53
352 Freud, S.; *Cartas a Wilhelm Fliess* (1887-1904), Amorrortu, 2008, p. 75

no dan cuenta del origen sexual de su afecto (origen que no debe ser recordado), en consecuencia, el afecto aparece dislocado *[dislozieren]*, transpuesto *[transponieren]*[353] y alterado bajo la forma de una angustia «libre» que se enlaza a fobias comunes y primarias (como el miedo a ciertos animales, a tormentas, etc). De esta manera, en «La neurastenia y la neurosis de angustia» (1894) Freud describe como la *espera angustiosa* es el *síntoma nodular* o *nuclear* de la neurosis, debido a la presencia de un *quantum* de angustia, *libremente flotante*, que, en dicho estado de espera, «gobierna la selección de las representaciones» hallándose dispuesto a enlazarse o a conectar con cualquier contenido o idea que le resulte adecuada.[354] De esta manera observamos como ese *quantum* afectivo (con carácter de angustia) *flota* a la espera de contenidos, de situaciones que lleven al sujeto a interpretar y sentir «angustiosamente» la afección del mundo (recordemos que para Freud el afecto de angustia está presente desde el nacimiento en el *ensemble* de lo sentido y vivido por el sujeto que aparece en lo que se reitera, en la pulsión de muerte). Habría que pensar si la ira y el miedo –en tanto emociones originarias- no responden al mismo patrón flotante y asociativo, pero volveré sobre esto más adelante, al postular la génesis de los esquemas afectivos.

Por último, y antes de pasar a Lacan, daré cuenta de otros de los rasgos «contenidistas» de esta primer etapa de Freud en torno del afecto –que, como veremos más adelante, también coincide con su concepción tradicional de la noción de representación- y que remite justamente a la cuestión del «enlace», la conexión y la asociación de representaciones. Esto lo hace a través de la interpretación de los actos fallidos, los olvidos, los errores, la pérdida de objetos, los accidentes aparentemente causales, los tics, las melodías que se tararean sin pensar…siendo reconocidas como manifestaciones de *intenciones retenidas* de la persona o como consecuencia de la *interferencia de dos intenciones*: una permanente o momentáneamente inconsciente y otra superficial y consciente. Esto es lo que más tarde lo conduce a escribir *La interpretación de los sueños* (1900), momento en el que considerará al sueño como la *manifestación de deseos reprimidos* y lo analizará junto con el «mecanismo de censura», cuyo objetivo es distorsionar su contenido, para que el deseo aparezca deformado y/o disfrazado. En consecuencia, en el sueño se produce el «choque» entre el contenido manifiesto y las ideas oníricas latentes (restos diurnos) que, para poder emerger y aparecer, deben valerse de dos tipos de operaciones, las de *desplazamiento* y las de *condensación*. La primera, consistirá en *re-dirigir* el aspecto «peligroso» o intenso de la consciencia hacia otro plano, para que *la intensidad*, es decir, la energía de *catexis* (de investimento) de la representación –lo que Freud asocia con el afecto-, pase a otras representaciones más débiles como método de eludir la censura. En consecuencia, este desplazamiento da lugar al otro mecanismo, al de condensación,

353 Freud, S.; *Ob. Cit.*, Tomo III, "Las neuropsicosis de defensa" (1894), Amorrortu, p. 53
354 Freud, S.; *Ob. Cit.*, Tomo III, "Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de «neurosis de angustia»" (1895 [1894]), Amorrortu, p. 94

ya que una representación puede dar cuenta de «varias cadenas asociativas» que al estar dispersas pierden la intensidad de su unidad.

No obstante, el problema de toda esta primera y segunda etapa de trabajo, estará vinculado a la idea de la estrecha *ligazón* entre la representación y el afecto. Hay una «representación intolerable» –en el caso de los traumas- o una «intención retenida» o un «deseo reprimido» –en el caso de estas manifestaciones actitudinales y en los sueños- que carga con una intensidad afectiva X, pero bajo la mirada «contenidista» de Freud, la que ocupa el lugar central es «esa representación», ese recuerdo o idea patógena oculta, y/o ese deseo o intención escondida, o «atrincherada». Como dijimos, sus *Escritos Metapsicológicos* (1915) van a marcar un antes y un después, y van a darle al afecto otro tipo de protagonismo, cuando Freud advierta que su vínculo inmediato no es con «tal o cual imagen representativa» sino con la *pulsión*. A lo que yo agregaría - y tomando en consideración algunas premisas de Melanie Klein- que ese vínculo inmediato no sólo es con la pulsión, sino también con «experiencias pulsionales/emocionales concretas» –situaciones vívidas y sentidas en el cuerpo (como la angustia, la frustración, el dolor, el amor) que van a comenzar a gestar su propio «bagaje energético», su «propia presencia energética y afectiva en el sujeto». Bajo este supuesto *se podría pensar si acaso los sueños no son la manifestación de afectos*, la descarga de afectos que siente o tiene el sujeto y que en el trabajo onírico aparecen bajo la forma de imágenes que los hacen «surgir», «sentir», «advertir», «vivir», «descargar». Es decir, alejándonos del contenido semántico y más literal, que un paciente sueñe una fantasía amorosa con X persona de su entorno, quizás no significa que reprime un deseo amoroso o sexual por «esa» persona en especial, sino que «siente» y «tiene» deseos y fantasías amorosas –y afectos asociados a esos deseos y fantasías- que en su vida no se estarían llevando a cabo o no se estarían «descargando». O quizás esté sintiendo eso mismo por alguien, que no necesariamente es el o la sujeto de ese sueño en particular. De esta manera, el afecto tiene su propio protagonismo e interpretación más allá de la imagen o representación a la que aparezca asociado.

Por otra parte, y en lo que respecta a esta etapa contenidista, semántica y asociacionista de Freud, él también había intentado mostrar cómo los síntomas podían ser «palabras atrapadas en el cuerpo», palabras alrededor de las cuales –junto con sus significantes y resonancias- se tejían las neurosis. Si bien, –y tal como vimos- él se ocupa de estudiar los procesos de descarga de esos síntomas, y de pensar cómo es que se entretejen los diferentes tipos de neurosis a partir de los tres tipos de *transposición del afecto* (conversión, obsesión, angustia); quien se ocupará de pensar en el «impacto» de esas palabras, significantes y resonancias tanto en el cuerpo como en la *psique* para estudiar el vínculo entre el sujeto y el mundo que lo afecta, será Lacan. Es por eso,

que en Lacan el vínculo entre el lenguaje y el inconsciente será fundamental, puesto que su hipótesis-guía –a lo largo de las diferentes etapas de su trabajo-, será la de pensar a la estructuración del inconsciente como lenguaje. En sus últimas enseñanzas utilizará el término «*parlêtre*», (neologismo que condensa *parler* (hablar) y *être* (ser) para referirse al devenir del inconsciente al hablar), ya que el inconsciente «se hará presente» *hablando, escribiendo* e *hilvanando*. Bajo este aspecto, el *parlêtre* sería la aguja y el hilo del inconsciente que hilvana, asocia y conecta significantes que se van articulando y enlazando entre sí, hasta conformar *lalangue*; su idioma propio, su lengua propia, su forma de interpretar, decodificar y darle sentido a los significantes que habitan el espacio psíquico (la mente), por un lado, y el cuerpo, por el otro. En consecuencia, y dicho esto, presentaré a continuación, al *entramado lacaniano* en conexión con la problemática de los afectos. No obstante, en esta oportunidad, solo me detendré en dar cuenta desde qué perspectiva está pensando a los conceptos de «afecto» y de «emoción», que son los conceptos que en este subapartado me interesa precisar. Más adelante, seguiré ahondando más en este autor quien también nos brindará aportes para rever la cuestión formal y estructural de la afectividad en lo que respecta a la conformación del aparato psíquico y de la subjetividad.

Ahora bien, con respecto a lo que nos atañe, en su Seminario XXIII "*El Sinthome*" (1976), Lacan expresa: "La psicología no es otra cosa que la imagen confusa que tenemos de nuestro propio cuerpo (…) Esta imagen confusa implica afectos, para llamar a las cosas por su nombre"[355]. Ya, unos años antes en una clase/entrevista televisada [que se recopila en el texto «Televisión» (1973)] menciona una distinción -respecto de las emociones y los afectos- que resulta importante recuperar a los fines de esta tesis. Lacan concibe al *cuerpo* como un *sujeto afectado por el significante*, motivo por el cual esto lo conduce a mantener una diferencia teórica respecto del cuerpo concebido como «organismo» o (ser) «viviente». Esto significa que el sujeto se *sostiene* en el viviente, ancla en él, pero es efecto del significante y del *parlêtre*. Es decir, el cuerpo como sujeto *es afectado*, tomado, capturado por el lenguaje (por eso deviene en *sujeto*); mientras que el cuerpo como viviente u organismo biológico, no. A este último remite el animal salvaje –porque Lacan introduce una diferencia con el animal doméstico, porque de alguna manera el animal doméstico al habitar junto con el sujeto, al estar «domesticado», es también sujeto del lenguaje. En consecuencia, y partiendo de esta diferencia, para Lacan las *emociones* pertenecen al registro del animal, del viviente mientras que los *afectos* suponen el impacto del significante sobre la singularidad de la subjetividad. Por eso, para él, y distanciándose de Freud, la angustia es un afecto y no una emoción. Esta apreciación nos resulta útil porque nos permite hacer una distinción conceptual más precisa de algo que ya veníamos desarrollando: las emociones remiten al aspecto común y

[355] Lacan, J.; Seminario XXIII "*El Sinthome",* Ed. Paidós, p. 147.

general de la especie humana como vehículo de manifestación de la forma propiamente afectiva, y tal como lo conceptualizaba Freud, como un *ensemble*, un núcleo de *emociones primitivas* comunes a la especie animal y remanentes en los seres humanos. Por su parte, los afectos implican la *trama* singular, particular y subjetiva de cada individuo social, potencialidad propiamente humana que sí nos distingue de los animales. Tal es la postura que asume esta tesis, postura a la que le adiciono la siguiente hipótesis: al ser una *potencia*, la afectividad aparece como una «condición de posibilidad» cuya plasmación tendrá que ver con el desarrollo de la historia de vida del sujeto (los esquemas afectivos) y su contexto histórico-social (los regímenes y los ambientes afectivos). Asimismo, el hecho de ser una potencialidad propia de la humanidad, supone asimismo el desarrollo de una inteligencia, de un saber-hacer/saber-interpretar especial: la inteligencia afectiva. Porque la afectividad remite al plano de lo corporal y de lo cognitivo, lo mental. Comparte atributos de ambos registros, por eso, es la gran mediadora e intermediaria. Lacan nos ayudará a echar luz sobre esta cuestión, pero eso es algo que profundizaré en el siguiente apartado, porque remite al orden de la «forma» y del pasaje de la veta *energética y corporal*, a la *psíquica y eidética*.

Hasta aquí hemos conseguido dar cuenta que, respecto al *continuum/discontinuum* que venimos trazando, podemos ubicar a Freud dentro de la línea que lo acerca a Spinoza, por el uso de la noción de *afecto*, a la que vinculará a la pulsión y a la representación que esta adquiera para llegar a la *psique* o para hacerse consciente. Pero también, debemos ubicarlo en relación a la línea cartesiana y darwinista, por el empleo del término *emoción,* al que sitúa en continuidad filogenética con la especie, y por la idea del trabajo funcional y móvil de la *psique* (en cuanto al proceso de descarga e inervación neural y energética). Por otra parte, los afectos serían protagonistas tanto de la vida anímica general del ser humano, como del *pathos*, la vida traumática o patológica. En el primer caso, con una intensidad «normal» que puede manifestarse a través de «reacciones emocionales» de menor a mayor grado de intensidad, y a través de chistes, sueños, actos fallidos, etc.; y en el segundo caso, con una fuerte carga o intensidad, hecho que cohorta su «descarga» normal y supone represiones, síntomas, tics o diversas manifestaciones patológicas. Para Spinoza, los primeros constituirían ideas adecuadas del obrar (afectos), mientras que los segundos serían ideas inadecuadas (pasiones). De alguna manera, podríamos afirmar que el modelo freudiano también responde a dicha esquematización, en su intento por descifrar los padeceres y las causas de los mismos. Quien también agregará algunas precisiones sobre esto será Lacan, al situar a la emoción del lado del «viviente» o del animal; y al afecto del lado del «cuerpo» como sujeto afectado por el Significante y, como correlato, de la mente, al estar ella también sujeta al Significante y a las afecciones del cuerpo. Como sostuve al inicio de este sub-apartado, Lacan me permite otorgarle una explicación psicoanalítica a la premisa lógica ideada por Spinoza, res-

pecto del vínculo entre el cuerpo, sus afecciones, y las ideas que la mente (*mens*) tenga de ellas (además de las ideas que tenga de sí misma). Por el momento, dejaremos esto acá y me dedicaré a rever las nociones de «afecto» y «emoción» dentro de las neurociencias y el campo actual de las ciencias cognitivas y del desarrollo.

1.1.4.4. Ekman, las neurociencias y el campo actual

Tal como expuse al comienzo de este Capítulo, Paul Ekman fue discípulo de Silvan Tomkins, quien en la década del sesenta-setenta, y retomando los principios darwinistas, planteaba que los «afectos» constituían una herencia biológica de las emociones animales, siendo así una de las motivaciones primarias de los seres humanos y, por ende, el rostro humano, uno de los primeros sitios donde se manifestaban. Para Tomkins, quien opta por el uso del término *affect* en lugar de *emotion* –sin definir a ninguno de los dos y sin dar una precisión teórica acerca de por qué elige un término por sobre el otro-, existían 9 clases de afectos a partir de los cuales se desarrollarían todos los demás. De esos 9, los 6 básicos serían el interés-excitación *(interest-excitement*), el disfrute-alegría (*enjoyment – joy*), la sorpresa-sobresalto (*surprise-startle*), la aflicción-angustia (*distress-anguish*), la ira-furia (*anger-rage*) y el miedo-terror (*fear-terror)*– siendo los dos primeros de carácter positivo; el tercero, neutral y los tres últimos, negativos- a los que les agrega la humillación (*shame-humiliation*), el asco (*disgust*) y el disimulo *(dissmell).* Ekman, años después, intentará demostrar que la idea de Darwin –que las expresiones emocionales faciales eran universales e innatas, y que no dependían de un «aprendizaje» o «imitación» socio-cultural[356]-, era verdadera, al dedicarse a llevar a cabo estudios transculturales de la expresión facial. Es por eso que, a diferencia de Tomkins, hará uso del concepto «emoción» en lugar de «afecto», porque intentará reponer ese *continuum* darwinista para poder demostrarlo empíricamente. Para ello implementa un método especial[357] en diferentes tribus o poblaciones indígenas -en Nueva Guinea, Brasil, Argentina, Chile, Japón y en los Estados Unidos- que no hubieran tenido contacto con la sociedad occidental –o en algunos casos, un mínimo. Tras este estudio llega a la conclusión de que «las mismas expresiones faciales son asociadas con las mismas emociones, independientemente de la cultura o el idioma». Motivo por el cual, cien años después de que Darwin escribiera su libro sobre las expresiones emocionales en 1872, Ekman en 1972/3 y a raíz de las conclusiones a las

[356] Quien sí hacía hincapié en el aprendizaje social y no en el innatismo era Margaret Mead.

[357] Que consistía en mostrar fotografías de personas con ciertas expresiones faciales, luego carteles con el nombre de la emoción (para que las pudieran asociar) y en el caso de encontrarse con barreras idiomáticas o analfabetismo, narrar una historia para ver si ese *match* entre la fotografía con la expresión facial y el nombre de la emoción, podía darse.

que arriba con su estudio, comprueba la tesis de la universalidad. La única diferencia notable para mí, es que Darwin había distinguido 7 emociones básicas –asco (desagrado o aversión), felicidad (o alegría), ira, tristeza, sorpresa, desprecio y miedo-, pero Ekman sostendrá que son 6. De la misma lista, quitará al «desprecio» y afirmará que se produce cierta indistinción entre las expresiones vinculadas a la sorpresa y al miedo. Otro discípulo de Tomkins, Carroll Izard incluirá dentro de esa lista al «interés» y la «vergüenza», pero para Ekman no es posible considerarlas como tal porque "el examen de las fotografías sugirió que era la posición de la cabeza, y no la expresión facial, la que proporcionaba los indicios para el reconocimiento de estas emociones"[358]. No obstante, la mayoría de las investigaciones actuales –fundamentalmente las que hacen hincapié en el desarrollo evolutivo y emocional en niños e infantes, como veremos hacia el final de este sub-apartado- retoman el modelo de las 6 emociones básicas de Ekman.

Por otra parte, y volviendo a la hipótesis de la universalidad, esta luego se revalida al emplear un método especial en personas no videntes, aunque tales investigaciones arrojaron como resultado que lo puede llegar a variar –en algunas emociones más que en otras- es la imprecisión, vaguedad o menor expresividad de la expresión facial. Esto último es lo que se observa en el caso de la ira y la sorpresa, mientras que, en la sonrisa y el llanto no se registró ninguna diferencia apreciable. En consecuencia, esto les permitió llegar a la conclusión acerca de la importancia de la *imitación visual* para el desarrollo adaptativo de los movimientos o las expresiones faciales.[359] Como correlato de dicha investigación, Ekman, desarrolla un estudio dedicado a las «micro expresiones faciales». Este tendrá como objetivo detectar movimientos faciales muy rápidos, que revelaría «aquella emoción que la persona está intentado ocultar». De aquí que desarrolle un «*Sistema de Codificación de Acción Facial*» para dar cuenta de aquellos «signos faciales que delatan una mentira». Tal sistema, partirá de las supuestas «expresiones falsas» o «disimuladas», es decir, aquellas que no son «genuinamente sentidas». Ekman, además, y como desarrollaremos a continuación, forma parte de aquellos teóricos que comenzarán a ver a la emoción como un «acto fundamental de la vida para la toma de decisiones», es decir, como una solución que se presenta de manera repentina ante algún problema que comprometa a «nuestra supervivencia». Esto se

[358] Ekman, P. y Oster, H; "Expresiones faciales de la emoción"; en: *Annual Review of Psychology*, N°30, p. 120, 1979.

[359] "Los datos decisivos para la comprensión del origen de las expresiones faciales de la emoción —el estudio longitudinal con mediciones detalladas de los movimientos faciales de niños en situaciones diferentes y culturas no relacionadas— sólo existen parcialmente. La comparación minuciosa de niños ciegos y videntes revelaría la importancia de la imitación visual y la utilidad adaptativa de los movimientos faciales implicados en la visión para el desarrollo de la expresión facial. Los estudios con niños ciegos de nacimiento revisados han proporcionado la mejor prueba de que la imitación directa no es necesaria para el desarrollo de la sonrisa y el llanto. Sin embargo, las descripciones de los movimientos faciales reales que corresponden a estas y otras emociones, por ejemplo, la sorpresa y la ira en niños ciegos han sido vagas e imprecisas. Los informes de que los niños ciegos muestran una expresividad facial menor que los videntes, también necesitan una descripción detallada". En: Ekman, P. y Oster, H; "Expresiones faciales de la emoción"; en: *Annual Review of Psychology*, N°30, p. 121, 1979.

desprende, justamente, de la hipótesis de la continuidad evolutiva: si las emociones son vestigios filogenéticos y continúan siéndolo, es porque cumplen una función prioritaria en lo que respecta a nuestra historia evolutiva. Aunque también da cuenta de que a veces, se puede sentir y mostrar la emoción correcta (para X situación o estímulo), pero con una intensidad equivocada o bajo una forma equivocada (estar enojados y en lugar de manifestarlo elegir no hacerlo apelando a la indiferencia). Estas cuestiones, tendrán que ver más con «el uso» o con las «formas emocionales» que nos han condicionado, que con un problema intrínseco a la capacidad de sentir o expresar emociones. Es por eso, que ahora presentaré los planteos de Antonio Damasio y de Joseph LeDoux, a quienes volveré a retomar en el sub-apartado «1.2.5. El *embodiment* neuronal y corporal: el abordaje de las neurociencias» cuando precise aquellas cuestiones relativas a la «forma» de la materialidad afectiva. Por el momento, solo me abocaré a la terminología y al tipo de abordaje que efectúan, para situar a ambos en continuidad o discontinuidad con el *continuum* que venimos desarrollando.

Si nos atenemos a una línea de tiempo, *El error de Descartes* de Damasio aparece en 1994, El *cerebro emocional - The emotional brain-* de Le Doux en 1996 y *Affective Neuroscience* de Jaak Panksepp en 1998. Estos últimos habían estudiado las emociones en animales, mientras que Damasio parte del caso de Phineas Gage[360] y del estudio de pacientes neurológicos con defectos en la toma de decisión y con desórdenes emocionales, debido -en su mayoría- a lesiones cerebrales en una zona específica del lóbulo frontal o, más precisamente, en la amígdala. Su libro trata sobre "la ciencia del cerebro en relación con las emociones y sus consecuencias en la toma de decisiones en general y el comportamiento social en particular"[361]. El tema central es la relación entre las emociones y la razón. Su hipótesis, conocida como la del *marcador somático*, establece que las emociones entran en la espiral de la razón, y pueden ayudar en el proceso de razonamiento en vez de perturbarlo (tal como creía, por ejemplo, Kant). En palabras de Damasio:

> No cabe duda de que, en determinadas ocasiones, las emociones pueden ser un sustituto de la razón. El programa de acción emocional que llamamos miedo consigue mantener a la mayor parte de seres humanos fuera de peligro, rápido y con poca a o ninguna ayuda de la razón. Una ardilla o un pájaro responderán ante una amenaza sin pensar, y lo mismo puede ocurrirle a un ser humano[362].

Y prosigue, "en esto consiste la belleza del funcionamiento de las emociones a lo largo de la

[360] Phineas Gage, un obrero que en 1848 se accidentó con una barra de metal que le atravesó el cerebro justo donde se haya ubicada la amígdala. El sobrevivió, pero luego de su recuperación experimentó cambios conductuales y afectivos. A partir de este caso, se desarrolla toda esta correspondencia entre la amígdala, el sistema límbico y la vida anímica y emocional.

[361] Damasio, A.; *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 2.

[362] Ibíd., p. 3.

evolución: permite que los seres vivos reaccionen con inteligencia sin tener que pensar de manera inteligente"[363]. Esta es la hipótesis que tanto LeDoux como Damasio –y Ekman- van a compartir: el hecho de pensar que si la evolución quiso que el ser humano conservara ciertas emociones primarias o básicas es por «algo», siendo ese «algo» valorado como *positivo* por asociarse a la «supervivencia». De ahí, la asociación inmediata de la emoción con la «toma de decisión» «rápida, automática, inconsciente» e «inteligente», puesto que su actuar ante la amenaza se convierte en un hecho satisfactorio y remite a la conservación de la vida del sujeto. Lo que sucede con el ser humano a diferencia de los animales (quienes también poseerían este rasgo común y evolutivo) es que interviene la razón, quien "hace lo mismo que las emociones, pero lo consigue de manera consciente"[364]. Puesto que "la razón nos brinda la oportunidad de pensar con inteligencia antes de reaccionar de forma inteligente"[365]. Y aquí aparece otra cuestión interesante. Si la razón permite pensar –y yo agregaría actuar- con inteligencia, las emociones, desde esta perspectiva, permiten «*reaccionar* de manera inteligente». Si bien ninguno de los dos –ni Damasio ni LeDoux- desarrollan el concepto de «inteligencia» ni el de «inteligencia emocional» quien sí lo hará -considerando los aportes de ambos- es Daniel Goleman en su libro *Inteligencia Emocional* (1995). Goleman propone la idea de que dicho tipo de inteligencia debería ocuparse de rever los automatismos y reacciones emocionales incorporados, siguiendo un proceso de descondicionamiento y de autoconocimiento y autodominio, para empatizar con otros, lograr controlar las propias pasiones y conseguir auto-motivarse. En el Capítulo 4 dedicado a la inteligencia emocional y afectiva, volveré sobre esto, pero ya queda esbozado cierto vínculo entre ambas –la inteligencia y la emoción.

Hasta aquí nos encontramos con una *propuesta teórica que concibe a la característica «reactiva» de la emoción como un principio racional e inteligente*, una posición totalmente disruptiva respecto de las perspectivas que vimos -desde Descartes, Kant, Janet y Sartre- quienes lo asociaban a la irracionalidad (Descartes, Kant) o a una «conducta no adaptada o de fracaso» (Janet) o a un «brote o conjuro» (Sartre). Muy por el contrario, Damasio y LeDoux –por vías distintas- intentan demostrar la función biológica y evolutivamente acertada de este tipo de reactividad. Si bien Darwin y Watson fueron los primeros en advertir la capacidad funcional y reactiva de la emoción, asociándola a los instintos, al estímulo-respuesta y al condicionamiento ambiental; Damasio y LeDoux sumándose a ese *continuum* epistemológico intentarán «ubicar» a esa *funcionalidad* en algún área específica del cerebro. En consecuencia, abordarán el estudio de la emoción no como «estado psicológico», sino como una «función cerebral» y guiados por la hipótesis de la evolución.

[363] Ibíd., p. 3.
[364] Ibíd., p. 3.
[365] Ibíd., p. 3.

En palabras de LeDoux: "Existen muchas soluciones posibles al enigma de cómo trabajan las emociones, pero la única que realmente nos importa es la que la evolución encontró y puso en el cerebro"[366]. De hecho, para LeDoux las emociones –*emotions*- son "funciones biológicas del sistema nervioso"[367], de manera tal que "lo que el cerebro realiza cuando tiene lugar una emoción sucede independientemente del conocimiento consciente"[368] y responde a "estímulos significativos que generan respuestas automáticas"[369]. En consecuencia, para él, la significación básica de la emoción remite a la "información almacenada en el cerebro por la evolución"[370], en tanto vestigios que a nivel emocional le han sido «útiles» al *homo sapiens* respondiendo de manera involuntaria. Por lo tanto, para él "la lista de las conductas adaptativas especiales que son fundamentales para la supervivencia sería prácticamente una lista de las emociones básicas"[371]. Aquí cita las 7 emociones básicas de Darwin, y la continuidad desarrollada por Tomkins (los 9 afectos), Ekman (6 emociones básicas), Izard (8) y Panksepp (4) quien a diferencia de los anteriores –que, como vimos, se centraron en las expresiones faciales para fundamentar sus hipótesis acerca de estas emociones básicas- adopta otro modelo. Él parte de observar las conductas en ratones de laboratorio a partir de la estimulación eléctrica de ciertas zonas cerebrales, y postula cuatro modelos básicos de respuesta emocional: pánico, ira, expectación y temor. Por eso, este último es el modelo que a LeDoux le resulta más interesante porque su propósito es estudiar las funciones cerebrales, por eso observará las conductas adaptativas por herencia funcional, su vínculo con la emoción y con las regiones del cerebro que estas activen. Al respecto, plantea un problema interesante: "el uso de etiquetas como «conducta emocional» no debería llevarnos necesariamente a presuponer que todas las funciones así llamadas son realizadas *por un solo sistema cerebral*. Ver y oír son funciones sensoriales, pero cada una tiene su propia maquinaria neuronal"[372]. Por eso sostiene la hipótesis de que "los diferentes tipos de conductas emocionales representan diferentes tipos de funciones y tienen diferentes mecanismos cerebrales para esta tarea"[373]. De ahí se desprende la idea de que "las emociones deberían estudiarse como unidades funcionales independientes"[374]. Es así que él estudiará el miedo (y sólo a dicha emoción), y se dedicará a analizar a qué componentes adaptativos se encuentra vinculado (huida, parálisis como activación del mecanismo de defensa, etc.). La forma que adoptará este estudio respecto de la concepción que LeDoux tenga de la estructura cerebral y de la conexión entre funciones cere-

366 LeDoux, J., *El cerebro emocional*, Barcelona, Ed. Planeta, 1999, p. 15.
367 Ibíd., p. 14.
368 Ibíd., p. 300.
369 Ibíd., p. 300.
370 Ibíd., p. 300.
371 Ibíd., p. 139.
372 Ibíd., p. 140. El destacado es mío.
373 Ibíd., p. 140.
374 Ibíd., p. 140.

brales y redes neuronales, la veremos en el siguiente apartado, pero, por el momento, diremos que para él la «amígdala» y el «hipocampo» serán las «zonas centrales» donde se procesen los estímulos y las reacciones de carácter primario, automático e inconsciente –inconsciente en el sentido de «no mediado por la conciencia»-.

A las reacciones iniciales que surjan de la respuesta y de la memoria implícita (inconsciente) que se desarrolle en la amígdala, se le van a sumar otras significaciones a raíz de aquellos "recuerdos establecidos mediante experiencias pasadas"[375] que supongan algún tipo de condicionamiento emocional (al respecto, cita los trabajos de Watson y el condicionamiento del pequeño Albert respecto del miedo). Esto se desarrollará en el hipocampo, que aparece como un «espacio de transición» entre la amígdala y la corteza superior (donde se asienta la conciencia y los procesos de pensamiento y toma de decisión). Es decir, a la «información evolutiva» se le sumarán «condicionamientos tempranos» –que se ubicarán en el núcleo amigdalino y en zonas relacionadas- que actuarán «cerebralmente» como base de «las experiencias emocionales subjetivas», que son aquellas que surgirán cuando emerja la toma de conciencia –que se ubicarán en el hipocampo y en el neo córtex-.

> Según nuestra teoría, afrontar una emoción es planear cognitivamente acciones voluntarias una vez que ya hemos tenido una reacción emocional provocada involuntariamente. La programación evolutiva es la que pone las emociones en marcha, pero después somos nosotros los que llevamos las riendas. Lo eficaces que seamos en esta tarea dependerá de nuestra disposición genética, de vivencias pasadas y de la creatividad cognitiva, por enumerar algunos de los numerosos factores que intervienen en esta capacidad[376].

En consecuencia, lo que suceda a nivel cerebral y evolutivo constituye la «antesala» del segundo paso «del registro emocional», ya que la emoción es «más que eso», porque también supone una "experiencia subjetiva, un arrebato apasionado de consciencia, un sentimiento"[377]. A este nivel, como ya opera la consciencia, a LeDoux le parece correcto hablar en términos de «sentimientos» –*feelings*- y ya no de «emociones»:

> La teoría que tengo sobre la naturaleza de las experiencias emocionales conscientes, de los sentimientos emocionales, es increíblemente sencilla. Creo que la experiencia emocional subjetiva, como el sentimiento de tener miedo, surge cuando nos damos cuenta conscientemente de que un mecanismo emocional cerebral como el mecanismo de defensa, está activo. Para que esto suceda, precisamos al menos dos cosas: un mecanismo de defensa y la capacidad de tener el conocimiento consciente de su actividad[378].

Es por este motivo, que esta cuestión abre para LeDoux, algo fundamental para alejar a la emo-

[375] Ibíd., p. 300.
[376] Ibíd., p. 198.
[377] Ibíd., p. 300.
[378] Ibíd., p. 301.

ción de la irracionalidad, porque si la emoción, en términos de la evolución, es «útil» … ¿Por qué insistir con su tendencia irracional? Al respecto, afirma:

> Los teóricos actuales sobre las emociones que tienen un enfoque evolucionista, como Ekman, sostienen que las emociones se ocupan de «actos fundamentales de la vida» Johnson-Laird y Oatley hacen, la misma observación, al afirmar que cada emoción «nos lleva repentinamente por una dirección que en el curso de la evolución ha funcionado mejor que otras soluciones a circunstancias recurrentes», Tooby y Cosmides dicen que las emociones comportan situaciones que se han repetido a lo largo de nuestra historia evolutiva, como escapar del peligro o encontrar alimento y pareja, y nos hacen valorar los sucesos actuales teniendo en cuenta nuestro pasado lejano, es decir, que la estructura del pasado condiciona la interpretación del presente[379].

Ahora bien, su activación en cada individuo y el contexto o forma que adquiera la misma, sí depende de la singularidad de cada sujeto y de un devenir patológico, aunque no llegue a focalizarse en esto, porque tal tendencia lo aleja de su hipótesis de la «reacción inteligente». Lo mismo sucede con Damasio, quien «sopesa» el actuar demasiado «reactivo» de la emoción, apelando al uso de la razón, pero sin ahondar demasiado en ese «problema», ya que él también intenta ver a la razón en «continuidad evolutiva» con la emoción. Por eso, es que afirma: "probablemente, las estrategias de la razón humana no se desarrollaron, ni en la evolución ni en ningún individuo aislado, *sin la fuerza encauzadora de los mecanismos de la regulación biológica, de los que la emoción y el sentimiento son expresiones notables*"[380]. A lo que agrega que: "el sistema de razonamiento se desarrolló como una extensión del sistema emocional automático, en la que las emociones cumplían distintas funciones en el proceso de razonamiento"[381]. Por ej., las emociones pueden destacar la importancia de una premisa y, al hacerlo, influir en la conclusión a favor de dicha premisa. Las emociones también ayudan en el proceso de tener en mente los múltiples factores que se deben tener en consideración para llegar a una decisión. Al igual que LeDoux, esta participación, para Damasio puede resultar "ventajosa o perniciosa" de acuerdo con "las circunstancias de la decisión" y "el pasado del que decide"[382]. Justamente, a lo que arribó con la observación de sus pacientes también dio paso a su hipótesis de que "los sistemas cerebrales que se ocupan conjuntamente de las emociones y de la toma de decisiones por lo general participan en la gestión de la cognición y el comportamiento social"[383]. Dicha hipótesis, dio paso a la conexión entre "el tejido de los fenómenos sociales y culturales y los rasgos concretos de la neurobiología"[384], porque tanto el aprendizaje como el ambiente social influenciarán a la red neural que facilitará para

379 Ibíd., p. 149.
380 Damasio, A.; *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 10.
381 Ibíd., p. 4.
382 Ibíd., p. 4.
383 Ibíd., p. 4.
384 Ibíd., p. 5.

«bien» o para «mal» determinadas respuestas y conductas de naturaleza reactiva y automática, como de naturaleza reglada y deliberada.

> Nacimos con la maquinaria neural precisa para generar estados somáticos en respuesta a determinadas clases de estímulos, la maquinaria de las emociones primarias. Esta maquinaria está sesgada de manera permanente para procesar señales que conciernen al comportamiento personal y social, e incorpora de entrada disposiciones para emparejar un gran número de situaciones sociales con respuestas somáticas adaptativas[385].

Esto se relaciona con la hipótesis del «marcador somático», cuestión que será ampliada en detalle más adelante. Por el momento, sólo diré que tal marcador consiste en «una marca sobre el cuerpo» que deja «marcas sobre la actividad de la mente». Entrar de lleno en esta explicación supone adelantar algunos pasos, pero, parafraseando a Damasio, para él los marcadores somáticos "son un caso especial de sentimientos generados a partir de emociones secundarias" [386] que se gestaron en el pasado inmediato del individuo contando con el *background* de las emociones primarias. Desde su mirada, estas emociones y sentimientos se han conectado, mediante el aprendizaje, a futuros resultados que son «sensiblemente previsibles» porque corporalmente ya han sido vividos y sentidos. En consecuencia, para Damasio: "cuando un marcador somático negativo se yuxtapone a un resultado futuro posible, la combinación funciona como un campanazo de alarma" («cuidado con esta opción, porque tiene X consecuencia»). A la inversa, "cuando la yuxtaposición se refiere a un marcador somático positivo, la señal se transforma en elemento incentivador"[387]. Por lo tanto, para él, los marcadores somáticos aumentan la precisión y la eficacia del proceso de toma de decisión. De ahí, la «adaptabilidad» de dichos marcadores, cuestión que depende del «entorno» y de la «normalidad del cerebro»: "la acumulación progresiva de marcadores somáticos adaptativos requiere que tanto el cerebro como la cultura sean *normales*. Cuando el cerebro o bien la cultura son defectuosos, al principio es poco probable que los marcadores somáticos sean adaptativos"[388]. Recordemos que tales marcadores surgen a raíz de ciertos condicionamientos, cuando todo está «centrado» en la base más primitiva y originaria del cerebro, aquella que según LeDoux remite a la conciencia implícita, inconsciente y automática, vinculada a la amígdala. De estos condicionamientos, surgen las «emociones secundarias» y los «sentimientos» asociados a dichas emociones que el sujeto tiene incorporados a su vida singular y subjetiva en tanto «intuición», proceso al que Damasio describe como "ese rápido proceso cognitivo en el que llegamos a una conclusión concreta sin ser conscientes de todos los pasos

385 Ibíd., p. 210.
386 Ibíd., p. 210.
387 Ibíd., p. 205.
388 Ibíd., p. 210. Y al respecto, menciona el caso de los "sociópatas" o los que sufren "psicopatías del desarrollo".

lógicos intermedios"[389]. Proceso, justamente, que se conectará con el proceso deliberativo de la toma de decisión. Esto es algo muy importante a tener en cuenta, porque la hipótesis del marcador somático de Damasio ayuda a sostener mi premisa acerca de los «condicionamientos afectivos», aquellas sensaciones que experimenta el cuerpo del sujeto cuando aún no puede actuar, hablar o pensar, y constituyen la base de los futuros progresos y del desarrollo vivencial, subjetivo y cognitivo. Porque, tal y como veremos más adelante, el marcador somático remite al *lenguaje* –en términos lacanianos- y a la experiencia del cuerpo, pero afecta las conexiones –o el *lenguaje*- de la mente.

Por otra parte, y esto ya nos conduce al segundo libro de Damasio -*En busca de Spinoza* (2005)-, libro en el que se ocupará de ver si puede encontrar una "explicación neurocientífica" a los sentimientos y a su conexión con las emociones, cuya intención concreta será la de "cartografiar la geografía del cerebro sintiente"[390] y dilucidar la red de mecanismos que permite que "nuestros pensamientos desencadenen estados emocionales y engendren sentimientos y sensaciones"[391]. En su libro anterior, trataba sobre el papel de la emoción y el sentimiento en la toma de decisión. En esta oportunidad, pretende centrarse en los propios sentimientos: qué son y qué proporcionan. Pero antes de seguir avanzando con esto, debo aclarar algo fundamental, ¿por qué sitúo a Damasio en continuidad epistemológica con Descartes y no con Spinoza si el primer libro que da origen a esta serie de investigaciones se titula «*El error de Descartes*» y segundo «*En busca de Spinoza*»? La razón primordial es que él se basa en el concepto de *emoción* y no en el de *afecto*. Si bien retoma a la teoría de Spinoza, su *continuum* epistemológico es darwinista, por eso prefiere el uso de la noción de «emoción», cuando Spinoza nunca empleó el término emoción y mucho menos el de «sentimiento». De hecho, en la *Introducción* de este segundo libro, Damasio sostiene que: "Spinoza consideraba que los impulsos, motivaciones, emociones y sentimientos (un conjunto que él denominaba *afectos*) eran un aspecto fundamental de la humanidad"[392]. Sin embargo, y pese a utilizar términos distintos, lo que sí sitúa a Damasio en continuidad con Spinoza y no con Descartes es la cuestión del *monismo*. Algo que ya aparece señalado en el título del primer libro al remitir al «error» de Descartes, el problema de haber establecido una separación dicotómica entre el cuerpo y la mente, fundada en el hecho de creer que la razón (o las operaciones más refinadas y abstractas de la mente) se encontraba separada de la estructura y del funcionamiento del organismo biológico. Para Damasio, «cerebro y cuerpo» constituyen un organismo indisociable, integrado por circuitos reguladores, bioquímicos y neurales que se relacionan con

[389] Ibíd., p. 5.
[390] Damasio, A.; *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Buenos Aires, Paidós, 2014, p. 17.
[391] Ibíd., p. 17.
[392] Ibíd., p. 18.

el ambiente como un conjunto, y que dan origen, a raíz de esa interacción, a la actividad mental: "La razón humana depende de varios sistemas cerebrales que trabajan al unísono a través de muchos niveles de organización neuronal, y no de un único centro cerebral. Centros cerebrales de «alto nivel» y de «bajo nivel», desde las cortezas prefrontales al hipotálamo y al tallo cerebral, cooperan en la constitución de la razón"[393]. Hipótesis con la que LeDoux también coincidiría, y a lo que Damasio agrega:

> Los niveles inferiores en el edificio neural de la razón son los mismos que regulan el procesamiento de las emociones y los sentimientos, junto con las funciones corporales necesarias para la supervivencia de un organismo. A su vez, estos niveles inferiores mantienen relaciones directas y mutuas con prácticamente todos los órganos corporales, colocando así directamente al cuerpo dentro de la cadena de operaciones que generan las más altas capacidades de razonamiento, toma de decisiones y, por extensión, comportamiento social y creatividad. La emoción, el sentimiento y la regulación biológica desempeñan su papel en la razón humana. Las órdenes inferiores de nuestro organismo están en el bucle de la razón elevada[394].

Esta cita, nos obliga a ir por partes: entender el lugar que ocupa el cuerpo en este entramado que lo sitúa como actor primordial de la unión mente-cerebro; y el rol de las emociones primarias y secundarias dentro de las «órdenes inferiores» que devienen bases de las «órdenes superiores» que constituyen los aspectos cognoscitivos de nuestro desarrollo humano. Sobre la primera cuestión, para Damasio, el cuerpo, tal como está representado en el cerebro, puede constituir el *marco de referencia indispensable* para los procesos neurales que experimentamos como «la mente»; afirmando que "la mente existe en un organismo integrado" y, por lo tanto, "nuestras mentes no serían como son, si no fuera por la interacción de cuerpo y cerebro durante la evolución, durante el desarrollo individual y en el momento presente. La mente tuvo que estar primero relacionada con el cuerpo o no hubiera existido"[395]. Sus investigaciones con pacientes con trastornos de la memoria y del lenguaje a raíz de ciertas lesiones cerebrales, le hizo apremiante la idea de que la actividad mental, desde sus aspectos más simples a los más sublimes, requiere a la vez del cerebro y del cuerpo. Esto se conecta con aquella otra premisa de LeDoux: el cerebro guarda la información implícita y automática que el cuerpo le proporciona durante los primeros años de vida. Algo que para Watson –y que LeDoux y Damasio comparten- serían los «condicionamientos». Por eso, para Damasio, el cuerpo "es algo más que el mero soporte y modula-

[393] Damasio, A.; *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 11.
[394] Ibíd., p. 11.
[395] Ibíd., p. 15. Por otra parte, esa afirmación de Damasio se sostiene en las siguientes premisas: "1) El cerebro humano y el resto del cuerpo constituyen un organismo indisociable, integrado mediante circuitos reguladores bioquímicos y neurales mutuamente interactivos (que incluyen componentes endocrinos, inmunes y neurales autónomos), 2) El organismo interactúa con el ambiente como un conjunto: la interacción no es nunca del cuerpo por si solo ni del cerebro por si solo; 3) Las operaciones fisiológicas que podemos denominar mente derivan del conjunto estructural y funcional y no solo del cerebro: los fenómenos mentales solo pueden comprenderse cabalmente en el contexto de la interacción de un organismo con su ambiente". En: Ibíd., p. 15.

ción de la mente" porque proporciona "una materia básica para las representaciones cerebrales"[396] o en otras palabras "contribuye con un contenido que es una parte fundamental de los mecanismos de la mente normal"[397].

Para Damasio, el cerebro no comienza su día como una *tabula rasa*, porque ya se encuentra imbuido al principio de la vida y al conocimiento relacionado con la manera en que debe gestionarse el organismo, es decir, cómo tienen que funcionar los procesos vitales y cómo tienen que tratarse diversos acontecimientos del ambiente externo. En resumen*, el cerebro aporta conocimiento innato y experiencia automatizada*, predeterminando así "muchas ideas del cuerpo", ya que muchas de las señales corporales destinadas a convertirse en ideas, han sido *engendradas* por el cerebro. "Este ordena al cuerpo que asuma un determinado estado y que se comporte de una determinada manera, y las ideas se basan en esos estados y comportamientos corporales"[398]. Para él, el ejemplo más claro de esto, se refiere justamente a los instintos y a las emociones (básicas) porque ambos "son repertorios de comportamientos muy específicos y conservados a lo largo de la evolución a los que el cerebro, en determinadas circunstancias, llama fielmente para que actúen"[399]. Y aquí cita el ejemplo de la «sensación (o instinto) de hambre»: "cuando las fuentes de energía en el cerebro se hallan bajas, este detecta la reducción y desencadena un estado de hambre, el instinto que llevará a la corrección del desequilibrio. La idea del hambre surge de la representación de los cambios corporales inducidos por el despliegue de dicho instinto"[400]. Estas disposiciones resaltan el «carácter de cuerpo-mente» de la mente. La mente existe porque existe un cuerpo que le suministra contenidos. Aquí él retoma y le otorga un sustento neuro-biológico a la idea spinozista de que la mente (*mens*) está formada por las ideas de las afecciones del cuerpo. Ambos «lenguajes» corren en paralelo y se encuentran mutuamente correlacionados, y Damasio lo explica apelando a la biología evolutiva (el conocimiento innato, biológico y mecánico que el cerebro ya posee de manera innata y preestablecida como *continuum* evolutivo útil), y la ontogénesis (el desarrollo individual de acuerdo con la «situación ambiental» del sujeto y las «características propias de su biología de base» (genoma y rasgos cerebrales propios) que generarán determinados condicionamientos). Yendo concretamente a la cuestión emocional, esto se traduciría en que el paquete de reacciones que constituye «el llorar», por ejemplo, ya «estaría listo» y activo al nacer, porque comporta una reacción de índole automática, mientras que, "aquello por lo que lloramos a lo largo de toda la vida, cambia con nuestra experiencia"[401]. Es

396 Ibíd., p. 15.
397 Ibíd., p. 261.
398 Damasio, A.; *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Buenos Aires, Paidós, 2014, p. 225.
399 Ibíd., p. 225.
400 Ibíd., p. 225.
401 Ibíd., p. 45.

decir, la reacción está, lo que cambia es el motivo que impulsa a la reacción a salir. En el caso de personas con lesiones en la amígdala y los centros cerebrales vinculados a ella, esto puede variar, de la misma manera que puede variar en ciertos casos del Trastorno del Espectro Autista[402]. Pero si se trata de un cerebro «normal», el genoma se asegura que "todos estos dispositivos se activen al nacer, o poco después, con poca o ninguna dependencia del aprendizaje"[403], ya que todas estas reacciones van dirigidas, "de una u otra forma, directa o indirectamente, a regular el proceso vital y a promover la supervivencia"[404]. Pero, para que el organismo pueda *actuar* sobre el ambiente y propiciar las interacciones necesarias para la supervivencia, este debe *sentir* el ambiente, debe olerlo, degustarlo, tocarlo, oírlo y verlo de manera que "pueda tomar las acciones apropiadas en respuesta a lo que se siente"[405]. Por eso, para él, "percibir tiene que ver tanto con actuar sobre el ambiente como con recibir señales del mismo"[406]. Al respecto, Damasio desarrollará el concepto del «complejo *somatosensorial* del cerebro» y su vínculo con el *sentir* en general y las «imágenes de la carne» (las sensaciones viscerales y no viscerales que se sienten en todo el cuerpo), y con el *percibir* en particular y las «imágenes sensoriales» (las que provienen de los sentidos). Este complejo junto con las imágenes que recibe, ayuda a crear un «esquema corporal» susceptible de devenir en «representaciones disposicionales» que ayuden a conectar al cuerpo con *su* mente. Toda esta explicación la desarrollaré en el siguiente apartado, pero mientras tanto, vale decir que la posición de Damasio –más allá de algunas discrepancias que serán repuestas oportunamente- resulta muy importante a los fines de esta tesis porque su enfoque ayuda a darle un soporte neuro-biológico a mi hipótesis; ya que él al igual que yo, está situando a la vida afectiva al inicio del desarrollo cognitivo –y de las primeras representaciones mentales-, y como emergente de la subjetividad. Asimismo, Damasio también ubica al cuerpo como protagonista de ese centro de vivencias que luego darán vida a la red psíquica y mental. Sin embargo, una de las mayores divergencias con Damasio se reduce a la explicación que él da en torno de las emociones y los sentimientos. Explicación que repondré a continuación.

[402] Respecto de esta última cuestión, aún no se sabe con certeza si la ausencia de manifestaciones emocionales básicas –como sucede en algunos de los casos de niños que padecen TEA- se deba a fallas (o cambios evolutivos) en la estructura cerebral, o a problemas de conexión cerebral (lo que va del cuerpo a la mente) o de las células espejo, que son las que están vinculadas a la mirada y al aprendizaje por imitación.
[403] Ibíd., p. 45.
[404] Ibíd., p. 46.
[405] Damasio, A.; *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 260.
[406] Ibíd., p. 260.

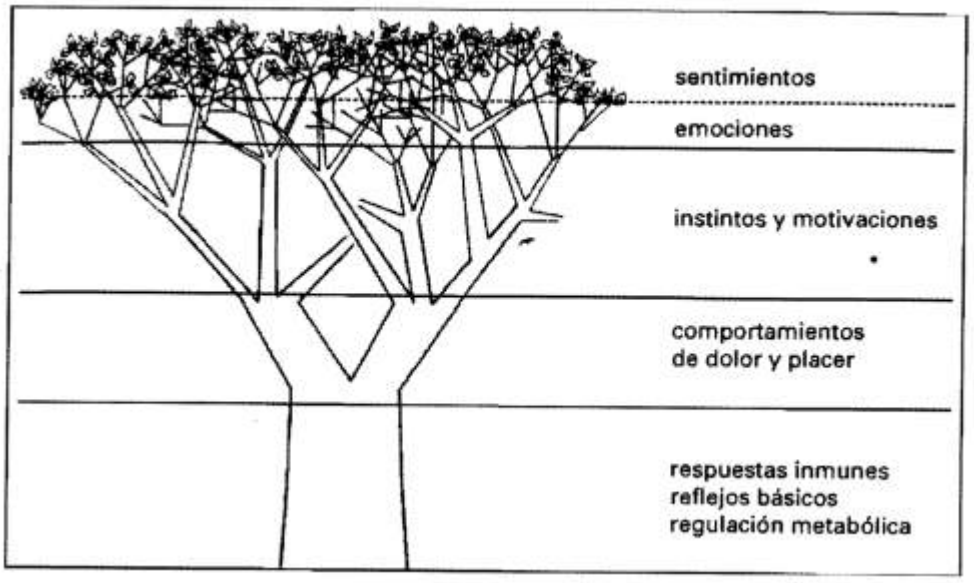


Figura N°1. *Esquema del árbol emocional de Damasio*[407]

A través de esta figura se puede apreciar cual es la progresión afectiva concebida por Damasio, progresión que como veremos es distinta a la de Piaget. Comenzando por la «sub-base emocional», allí Damasio ubica a los *procesos metabólicos* (que incluyen componentes químicos y mecánicos -por ej., las secreciones endocrinas/hormonales, las contracciones musculares relacionadas con la digestión, etc-, destinados a mantener el equilibrio químico interior); los *reflejos básicos* (como el del sobresalto, o los tropismos o taxias que hacen que los organismos se alejen del calor o del frío extremo); y *al sistema inmune* preparado para detener virus, bacterias y parásitos que invaden al organismo desde el exterior (la primer línea de defensa que se activa ante la amenaza). Luego ubica a los *comportamientos de placer y de dolor*, que pueden activar respuestas inmunes, reflejas y metabólicas del organismo destinadas a mitigar el dolor (por ejemplo, ante una dolencia corporal, cuando se activan las señales químicas *nociceptivas* –que significan "indicadoras de dolor"[408]-) o respuestas reactivas –de índole emocional- o representaciones mentales. Para Damasio, y esto también lo recuperaremos en detalle más adelante, "la actividad cerebral está dirigida primariamente a la supervivencia con bienestar"[409], lo que significa mitigar el dolor que causa sufrimiento y desequilibrio. Después seguirá la «base emocional», donde Damasio sitúa a los *instintos* y a las *motivaciones* (dentro de los cuales incluye al hambre, la sed, la curiosidad, la exploración, el juego y el sexo – 6 de los 8 instintos que distinguía Larguier des Bancels citado por Piaget). Es decir, engloba dentro de este grupo aquello a lo que Spinoza denominó como «apetitos». Y Finalmente, en la parte superior situará a las *emociones* (a las que divide en emocio-

[407] Imagen extraída del libro *En busca de Spinoza*, p. 48.
[408] Damasio, A.; *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Buenos Aires, Paidós, 2014, p. 43.
[409] Ibíd., p. 213.

nes primarias y secundarias o sociales) y luego, a los *sentimientos*. Cuestión que nos sitúa de lleno en lo que Damasio entenderá por «emoción» y por «sentimiento».

Para él y volviendo a Spinoza, los procesos mentales se fundamentan en la cartografía que el cerebro tiene del cuerpo, "acumulaciones de pautas neurales que representan respuestas a acontecimientos que causan, primero emociones, y después sentimientos"[410]. De ahí que, las emociones corporales se transformen en el tipo de pensamientos que "denominamos sentimientos", aquellos que "tienen un sustrato corporal y no son tan sólo cualidades mentales ligadas a un objeto", sino más bien "la percepción directa de un lenguaje específico, el del cuerpo"[411]. Es por eso, que la emoción y las reacciones relacionadas a ella, estarán alineadas al cuerpo; y los sentimientos, a la mente. Algo que ya habíamos advertido a través de Lacan, pero en tal caso, en lugar de sentimientos, se pensaba en el actuar de los «afectos», concepto totalmente ausente en el modelo de Damasio.

Las emociones, como vimos, son "la base de reacciones simples que forman parte de los mecanismos básicos de la regulación y supervivencia de la vida, motivo a través del cual pudieron persistir en la evolución"[412]. A nivel funcional, por lo tanto, "preceden a los sentimientos, al tiempo que constituyen acciones o movimientos, muchos de ellos públicos y visibles para los demás pues se producen en la cara, en la voz, o en conductas específicas"[413]. Los sentimientos, no obstante, también contribuyen a la regulación de la vida, pero a un nivel superior. Sin embargo, y a diferencia de las emociones, permanecen «escondidos», "como ocurre necesariamente con todas las imágenes mentales"[414] –agrega Damasio-, invisibles a todos los que no sean su legítimo dueño, "pues son la propiedad más privada del organismo, en cuyo cerebro tienen lugar"[415]. Por eso, él sentencia: "las emociones se representan en el teatro del cuerpo. Los sentimientos en el teatro de la mente"[416]. De la misma manera, y a nivel cerebral, es posible situar a los sentimientos en la parte superior del cerebro y a las emociones en la parte inferior (tal y como lo señalaba su par, LeDoux). Damasio logra demostrar esta premisa a través de la observación de pacientes que -de acuerdo al lugar cerebral donde presentaban lesiones o insuficiencias- no podían sentir «miedo» (emoción primaria) pero si «compasión» (sentimiento) o, viceversa, no podían sentir «vergüenza» (sentimiento), pero si «felicidad» (emoción). Si tal lesión se producía en la amígdala y en la cingulada anterior, se trataba del primer caso; pero si la lesión era en el

410 Ibíd., p. 24.
411 Ibíd., p. 103.
412 Ibíd., p. 40.
413 Ibíd., p. 38.
414 Ibíd., p. 38.
415 Ibíd., p. 38.
416 Ibíd., p. 38.

lóbulo pre-frontal, se trataba del segundo, motivo por el cual presentaban un deterioro en la experiencia de las emociones secundarias y, en consecuencia, no podían desarrollar o tener aquellos sentimientos que le seguían a las emociones primarias[417].

Con respecto a la división entre *emociones primarias* y *secundarias*, Damasio repone dentro del primer grupo a las 6 emociones básicas de Ekman – miedo, ira, asco, sorpresa, tristeza y felicidad- tomando como patrón la cuestión de la «visibilidad visual» y la «expresión facial», hecho que las convierte en "emociones fácilmente identificables en los seres humanos de numerosas culturas y en especies no humanas"[418]. De ellas se derivan las «emociones secundarias o sociales» que incluyen para él: la simpatía, la turbación, la vergüenza, la culpabilidad, el orgullo, los celos, la envidia, la gratitud, la admiración, la indignación y el desdén. Él no proporciona una explicación acerca de su combinación, solo se limita a decir que muchas de estas emociones secundarias – como la vergüenza, el orgullo y el desdén- presentan una *continuidad corporal*, ya que también se encuentran vinculadas a expresiones corporales (por ej., la emoción secundaria del *desdén* toma prestadas las expresiones faciales del *asco*[419]; mientras que el mentón bien levantado, el pecho henchido, los pasos firmes son actitudes corporales que denotan *orgullo).*

Por otra parte, las emociones primarias (léase –dice él- "innatas, preorganizadas, jamesianas"[420]) dependen de la *circuitería* del sistema límbico, siendo la amígdala y la cingulada anterior los principales actores. La evidencia de que la amígdala es el actor clave en la emoción preorganizada proviene de observaciones tanto en animales como en seres humanos. Aquí cita varios trabajos y afirma que recientemente y "quizás, de manera más completa", pueda incluirse el trabajo de LeDoux[421] basado en la emoción del miedo. Por su parte, el mecanismo de las emociones secundarias, tiene lugar una vez que se ha comenzado a experimentar sentimientos y a formar conexiones sistemáticas entre categorías de objetos y situaciones, por un lado, y emociones primarias, por el otro. "La estructura del sistema límbico ya no es suficiente para soportar el proceso de las emociones secundarias. Debe ampliarse la red y ello requiere el concurso de las cortezas prefrontales y somatosensoriales"[422]. En conclusión, para Damasio, la emoción supone "la combinación de un *proceso evaluador mental*, simple o complejo, con *respuestas disposicionales a dicho*

417 Ibíd., p. 166.
418 Ibíd., p. 56.
419 Ibíd., p. 57.
420 Damasio, A.; *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 161. Entendiendo por "innato" algo "preestablecido", "por referirse a estructuras y pautas que están determinadas en gran parte, pero no de forma exclusiva por el genoma y de las que disponen los recién nacidos para conseguir regulación homeostática" (p. 135) y por "jamesonianas" por el proceso descripto por W. James, de que el estímulo que se recibe del exterior, supone X reacción emocional. La idea de "innato" también la retoma de W. James.
421 Ibíd., p. 161. No obstante, resulta necesario aclarar que, así como Damasio recupera la noción de "sistema límbico", LeDoux la desacredita un poco. Pero esto es algo que veremos en profundidad en el siguiente apartado.
422 Damasio, A.; *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 161-162.

proceso, la mayoría dirigidas *hacia el cuerpo propiamente dicho*, que producen un estado corporal emocional, pero también *hacia el mismo cerebro* (núcleos neurotransmisores en el tallo cerebral), que producen cambios mentales adicionales"[423]. La experimentación de dichos cambios, por el contrario, remite a «los sentimientos». Volvemos así, a la definición que da de «sentimiento». Para él es "la percepción de un determinado estado del cuerpo junto con la percepción de un determinado modo de pensar y de pensamientos con determinados temas"[424]. Por eso su *esencia* consiste en "los pensamientos que representan al cuerpo implicado en un proceso reactivo"[425]. Es decir, se produce un estado corporal, y de él surge «una imagen mental». Esa idea del estado del cuerpo, es el sentimiento. Pero al ser una idea, para Damasio ya se asocia a la red de pensamientos que pueden activarse en comunión con ese «estado del cuerpo» –por ejemplo, sentir o experimentar tristeza-, y tener al mismo tiempo una forma «triste» de pensar. Es una idea del *interior general del cuerpo*, mientras que el «sentimiento de emoción», es una idea del cuerpo cuando es perturbado por el proceso de sentir la emoción. Por eso, culmina su premisa afirmando que son "la expresión de la prosperidad o de la aflicción humanas, tal como ocurren en la mente y en el cuerpo. No son una mera decoración añadida a las emociones, algo que se pueda conservar o desechar", ya que son "revelaciones del estado de la vida en el seno del organismo entero: una eliminación del velo en el sentido literal del término"[426]. Es decir, a través de los sentimientos la mente puede tener una noción acerca de cómo se siente su cuerpo, cuál es su estado y sensación corporal de vida. En consecuencia, los sentimientos permiten sentir los estados del cuerpo y para él son tan cognitivos como todas las percepciones. "Son el resultado de una disposición fisiológica curiosísima que ha convertido al cerebro en la audiencia cautiva del cuerpo"[427]. Él brinda una concepción neurobiológica para sostener esta relación:

> Propongo que las redes críticas en las que se basan los sentimientos incluyen no solo la serie de estructuras cerebrales que se han estudiado tradicionalmente, conocidas como sistema límbico, sino también algunas de las cortezas prefrontales del cerebro, y lo que es más importante, los sectores del cerebro que cartografían e integran señales procedentes del cuerpo[428].

Por eso, para él, es posible «ver estos fenómenos» a través de Técnicas de imágenes funcionales como la TEP – Tomografía de Emisión de Positrones- y la IRMf - Imagen por Resonancia Magnética funcional -. La primera se utiliza en medicina nuclear, y la segunda, mide la cantidad de flujo sanguíneo que fluye hacia ciertas áreas cerebrales cuando dicha región del cerebro se «activa» a través de la actividad neuronal. Esta última fue la utilizada por Damasio y su equipo

[423] Ibíd., p. 167. La itálica corresponde al original.
[424] Damasio, A.; *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Buenos Aires, Paidós, 2014, p. 100.
[425] Ibíd., p. 101.
[426] Ibíd., p. 17.
[427] Damasio, A.; *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 13.
[428] Ibíd., p. 12.

para comprobar qué áreas del cerebro se activaban cuando los sujetos bajo estudio estaban experimentando algún tipo de sentimiento particular. Así llegaron a la conclusión de que las principales regiones somatosensoriales, desde el nivel del tallo cerebral a la corteza cerebral (el «área superior» del cerebro) eran la ínsula, la corteza cingulada y el tallo cerebral.

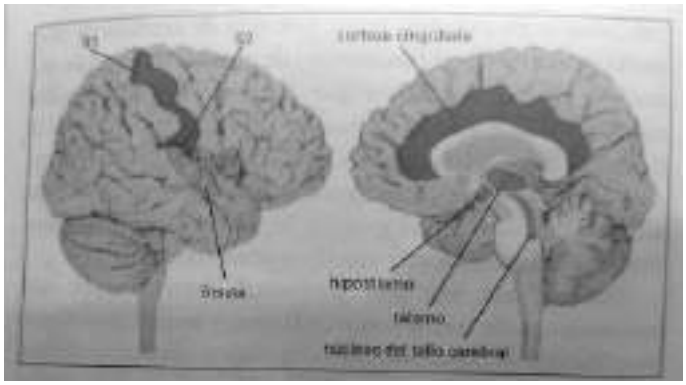


Figura N°2. *Principales áreas del sistema límbico*[429].

Con esto cerramos los trabajos de LeDoux y Damasio que han servido de piedra angular para el surgimiento de una serie de investigaciones que de un tiempo a esta parte han engrosado el campo de las llamadas «Neurociencias». Un campo que, como desarrollaremos en profundidad en el siguiente sub-apartado, reflota cierto «espíritu neo-positivista». Recordemos sin más las palabras de Sartre en 1939 cuando acusaba a la psicología de su época de haber adoptado cierta *pretensión positivista* al tener como objetivo "situarse ante su objeto (de estudio) como un físico ante el suyo". Respecto del estudio de la emoción, Sartre señalaba que su abordaje consistía en «aislarlas» como hechos empíricos, sin considerar el estado general del sujeto. Es decir, entre el abordaje del psicoanálisis o de la psicología del desarrollo y la situación, es claro, que la forma de abordar el estudio de las investigaciones neurocientíficas se aboca a «concretar demostraciones físicas de laboratorio», apelando a pacientes con trastornos no comunes (algo parecido al trabajo de Freud), pero también a efectuar lesiones en animales y a realizar diversas experimentaciones controladas con sujetos participantes. Es por eso que las sitúo en el *continuum* mecanicista, fisio-anatómico y experimental que se inicia con Descartes y que luego el positivismo profundiza. No por nada, el principal postulado de Damasio –y de LeDoux también- se aboca a retomar/considerar la hipótesis de James, del «estímulo-reacción corporal-reacción emocional», época en la que también se habían realizado varias experimentaciones al respecto, y de las cuales, Vigotsky y Ribot se despeguen por tildar a dicho esquema como dual, y en el caso de Vigotsky

[429] Damasio, A.; *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Buenos Aires, Paidós, 2014, p. 113.

con poco vínculo con la significación social de la emoción. Algo similar a lo sostenido por Sartre quien postula la idea de que la emoción está íntimamente vinculada a la reacción del sujeto respecto del mundo que habita y lo circunda. No obstante, y tal como expresamos, la postura neurocientífica sirve a los fines de sentar pruebas y bases científicas para los postulados de la psicogénesis y del desarrollo. Sin embargo, resulta necesario también marcar las limitaciones o problemas epistemológicos que hallamos, porque de un tiempo a esta parte se han situado dentro de un «régimen de verdad» que *obtura* o desacredita a los abordajes más interpretacionistas o hermenéuticos, tal y como puede ser el psicoanalítico. Eso lo retomaré más adelante.

Por último, y respecto de este «nuevo horizonte de verdad» que se ha trazado, este hecho puede advertirse fácilmente a partir de un ejemplo particular como correlato del *boom* o auge científico que se ha gestado. Las publicaciones de LeDoux y de Damasio datan de 1996 y 1994, respectivamente, en 2005, casi 10 años después, se crea en Suiza en la Universidad de Ginebra, el *Swiss Center for Affective Science* (Centro Suizo de Ciencias Afectivas) con la finalidad de "estudiar las bases neuronales, psicológicas, corporales y sociales de la emoción"[430] para lo cual se ha desarrollado una serie de áreas interdisciplinarias de investigación. Nuevamente aparece el entorno suizo, cuna de Piaget, Freud, Claparède y Jung; aunque este Centro tenga poco de psicoanálisis y mucho menos de la psicología analítica de Jung. Pero, por tratarse de un desprendimiento de la Universidad de Ginebra –donde funcionan los *Archives Piaget*- es posible encontrar improntas neo-piagetianas, que pese a eso no tienden a reivindicar el *continuum* piagetiano en lo que respecta al abordaje de la afectividad. Tal es así, que la mayoría de las investigaciones actuales –fundamentalmente las que hacen hincapié en el desarrollo evolutivo y emocional en niños e infantes- retoman el modelo de las 6 emociones básicas de Ekman. La preocupación de estos estudios se centraliza en la edad y en el orden en el que aparecen determinadas emociones, o si la tesis universalista de las expresiones faciales puede ratificarse apelando a estudios auditivos. Dentro de estas investigaciones pueden citarse las de Edouard Gentaz *et al.* (2019) en las que se determina, por ejemplo, que el "tacto es el primer sentido que se desarrolla en el útero" y que la "percepción táctil está presente desde el nacimiento aún en la prematurez" y que si se exponen a neonatos a entornos acústicos no saludables, estos pueden actuar como "eventos estresantes" contribuyendo así "a trastornos sensoriales y del desarrollo, y en las habilidades táctiles tempranas" [431]. También se ha aseverado en otro de los estudios llevados a cabo, que la capacidad de percibir las expresiones faciales postuladas como universales se encuentra "respaldado por datos

[430] Ver: https://www.unige.ch/cisa/center/about-us/ "About us".

[431] "Preterm infant showed better object handling skills in a neonatal intensive care unit during silence than with a recorded female voice"; Lejeune F, Brand LA, Palama A, Parra J, Marcus L, Barisnikov K, Debillon T, Gentaz E, Berne-Audéoud F.; Acta Paediatr. 2019 Mar;108(3):460-467. doi: 10.1111/apa.14552. Epub 2018 Sep 21

relativos a la modalidad auditiva"[432]. Como correlato de estos abordajes, se han desarrollado otros para determinar no sólo a partir de qué edad los bebés pueden discriminar las expresiones faciales emocionales («discriminación pictórica»), sino también, a qué edad pueden *evaluar* el contenido emocional («discriminación semántica»). Utilizando como indicadores la actividad muscular facial (como el movimiento de cejas, la apertura y fijación ocular), la conductancia cutánea, el ritmo cardíaco o los efectos funcionales cerebrales. Al respecto, llegaron a la conclusión de que se produce una atracción por las caras felices, "desde los primeros días después del nacimiento y durante los primeros meses", y que después de ese tiempo, también les resulta posible distinguir a las caras felices de las demás expresiones. Asimismo, advirtieron que de los 4 a los 6 meses, los bebés lograban distinguir a la "ira *sin* dientes visibles" de la "alegría con dientes visibles", pero no a la "ira con dientes visibles" de la "alegría con dientes visibles"[433]. Tampoco lograban advertir que la emoción de la alegría seguía siendo igual "con dientes visibles" y "sin dientes visibles". Esta distinción recién se produce a partir de los 7 meses. Por otra parte, también concluyeron que el comienzo de la comprensión y la diferenciación explícita de las emociones, surge recién alrededor de los 3 años. En otros estudios, intentaron cotejar si los bebés de 6 meses lograban reconocer expresiones emocionales de alegría o de ira sumándole al estímulo visual, uno auditivo (por ejemplo, sumarle a una cara alegre una voz alegre). De esta manera, destacan que la preferencia visual se prolonga al sumar la voz, y que en el caso de la alegría se da en mayor cantidad de veces que en los casos de ira o enojo (*colére*).

Esta serie de investigaciones no sólo nos permite percibir que el foco está puesto en el *continuum* cartesiano y darwinista, en cuanto a lo físico, lo anatómico y mecanicista; sino también en la integración a dicho *continuum* de las tendencias expresivo-faciales y de los sustratos cerebrales amparados por técnicas de imágenes funcionales (cuando se miden estímulos-respuestas internos) que se suman a raíz de los estudios neuroafectivos. Por otra parte, también nos permiten

[432] Laurie Bayet, Olivier Pascalis et Édouard Gentaz (2014). Le développement de la discrimination des expressions faciales émotionnelles chez les nourrissons dans la première année. L'Année psychologique, 114, pp 469-500. "Sabemos que el sistema auditivo del feto es funcional desde aproximadamente 4,5 meses de gestación, y que los sonidos del entorno (especialmente la voz de la madre) no se filtran completamente en el útero (De Casper & Fifer 1980, De Casper, Lecanuet, Busnel, Granier-Deferre & Maugeais 1994, Moon Cooper & Fifer 1993). Al nacer, los recién nacidos a término fueron expuestos a varios meses de experiencia auditiva. Recientemente, los psicólogos han demostrado que los recién nacidos pueden discriminar varias prosodias emocionales en su lengua materna, tanto en términos de comportamiento (Mastropieri y Turkewitz, 1999) como de actividad eléctrica cerebral detectable mediante la técnica EEG (Cheng, Lee, Chen, Wang y Decety, 2012). Además, los recién nacidos responden al llanto de otros recién nacidos humanos (Dondi, Simion y Caltran, 1999). Por lo tanto, es una capacidad temprana, y si probablemente se aprende en el útero, es muy rápido".

[433] Palama, A., Malsert, J., Arnautovic, E., Humair, I., Grandjean, D., Gentaz, É.; "La reconnaissance intermodale des émotions : apports de l'analyse des mouvements oculaires lors du décodage d'expressions faciales émotionnelles chez des bébés âgés de 6 mois". En: A.N.A.E., 2016, N°142, pp. 305-312

dar cuenta del acentuado espíritu neo-positivista que se ha consolidado dentro de este terreno y temática científica con el correr de los años, que redunda en una *invasividad subjetiva temprana.* A mi parecer, totalmente desnecesaria, porque exponer a bebés prematuros a sonidos desagradables y a decibeles más altos de su posible tolerancia o margen de aceptabilidad para probar que estos "producen trastornos sensoriales o del desarrollo", me resulta, además de poco ético, sumamente obvio en términos científicos y epistemológicos: no es necesario exponer a alguien al fuego si se tienen certezas de que se va a quemar y morir. Hay que tener mucho cuidado con el alcance de estos nuevos horizontes que asoman dentro del campo científico y que se autoinvisten de «interdisciplinarios», estando tal «interdisciplina» más cerca de ciertas disciplinas –positivistas, naturalistas, experimentalistas- que de otras –de corte más social, subjetivo, filantrópico y humanitario-, volveré sobre esto más adelante.

1.1.5 Síntesis conclusiva

Hemos llegado al final de este primer apartado que compone el Capítulo 1 dedicado a la *materialidad afectiva*. Tal como expresé en la «*Problemática Introductoria*», uno de los objetivos más importantes de este extenso apartado era el de establecer cierto orden y claridad epistemológica y conceptual, en lo que respecta, fundamentalmente, a los conceptos de «afecto» y de «emoción». Para eso, inicié una revisitación histórica –desde la Antigua Grecia hasta nuestros días- y una reconstrucción lingüística y hermenéutica de la *variación conceptual diacrónica* (Cabré *et al.* 2002) de la problemática de la afectividad en su totalidad, contemplando dentro de la misma, a la red de conceptos tales como: afección (*affectio*), afecto (*affectus, affect, Affekt*), emoción (*émotion, ēmōtus, emotion, Gefühl*), pasión (*pathos, Leidenschaft*), valor (*Wert*), y sentimiento (*feeling, Gefühl*). Dentro de este análisis, fue importante incluir, además, la relación de esta cadena significante con las nociones vinculadas al plano de lo subjetivo de: cuerpo (*soma*), mente (*mentem/mens/mind*), pensamiento/razón (*lógos/ratio*), alma (*ánima/psychê*), sensación (*sensation/Empfindung*), instinto (*instinctus/Instinkt*) y pulsión (*Trieb*); y con las facultades cognoscitivas de: *noûs*, entendimiento, imaginación, sensibilidad (*sensibility, Sinnlichkeit, Sinnlichen*), voluntad (*will*) y memoria. Es decir, se rastreó el vínculo esquemático de la afectividad con la subjetividad, con el conocimiento y con las funciones cognoscitivas, para poder formalizar nuestras propias categorías gnoseológicas y dar cuenta de las variaciones epistemológicas que fueron acercando a ciertos términos con otros o alejándolos, en función de diversos «sentidos de verdad». Por eso, nos situamos en épocas sociohistóricas distintas que pensaron, desde abordajes diferentes, al *sujeto* [como *subyectum* y causa de

lo cognoscente (Descartes), como sujeto epistémico y universal (Kant, Piaget), como sujeto del inconsciente y/o la pulsión (Freud, Lacan), o como sujeto cerebral (Ledoux, Damasio)]; y al *conocimiento* [(como *gnōthi seautón* -conocimiento de si –donde aparece el vínculo del alma con el *noûs* y con el conocimiento que tiene sobre sus *affectus*- (epicúreos, estoicos); como conocimiento racional y verdadero (*ratio y veritas*) (Descartes, Kant); como conocimiento moral (Hume, Smith); como conocimiento racional versus irracional (Schopenhauer), como conocimiento cognitivo y conocimiento simbólico (Piaget)]. Esta reconstrucción también supuso llevar a cabo un trabajo de lectura y rastreo de los términos utilizados por los autores vistos en su idioma original y en sus traducciones al inglés y al español, fundamentalmente con el idioma alemán, al haber desarrollado los conceptos de Kant, Schopenhauer, Husserl y Freud. Esto se debió a la *indistinción conceptual* que atraviesa a las nociones de «afecto» y de «emoción», ya que existieron muchas traducciones del alemán al español o al inglés, donde el término *Affekt* inicialmente dio pie para que pueda traducirse indistintamente como *afecto* o como *emoción*. Por último, a partir de toda esta reconstrucción pudimos advertir el surgimiento de un *discontinuum* conceptual puntual –el alejamiento de la problemática de la afectividad (el *pathos*, la *émotion* y los *affectus*) del abordaje del conocimiento y de las facultades cognoscitivas- a partir del modelo teórico de Descartes y de la entrada en vigencia del concepto de «sensibilidad»-; y de dos *continuums* epistemológicos distintos, el vinculado a la obra cartesiana que hará eje en el concepto de «emoción», en el dualismo y en la concepción mecanicista, generalista y fisicalista de la temática afectiva; y el vinculado a la obra spinozista, que hará hincapié en el concepto de «afecto», en el monismo y en la concepción integrada (psico-física), singular y político-social de la vida y desarrollo anímico del ser humano. El primer *continuum* cobrará mayor trascendencia que el segundo, ya que el primero se asociará al evolucionismo darwinista, a la moral ilustrada de los filósofos pragmáticos e insulares, y al conductismo-cognitivista de principios del siglo XX asociado al positivismo epistemológico, que hoy redunda en el auge de las neurociencias y la neurobiología de la afectividad –pasando por ciertas tendencias dentro de la sociología y la teoría cultural. La segunda cadena, por el contrario, se vinculará a la psicología del desarrollo y al psicoanálisis, y de los años setenta a esta parte, al post-estructuralismo francés y a las teorías críticas dentro de la socio-política, el feminismo y la teoría social. Dicho esto, a continuación, veremos qué es lo que este exhaustivo recorrido ha dejado en evidencia para poder dar cuenta de la *distinción conceptual* del «afecto», la «emoción», la «pasión» y el «sentimiento», y para poder superar así, la indistinción y la confusión que se ha generado en torno al «giro afectivo», por un lado, y al «giro emocional», por el otro.

Comenzando por la Antigua Grecia, pero focalizándonos en Platón y Aristóteles dimos cuenta de cierta indistinción u homologación entre los conceptos de *afección* y de *pasión,* que aparecían

vinculados –bajo la concepción aristotélica- a los vicios y a las virtudes. De esta manera, las pasiones o afecciones (*pathos)* nos harían experimentar sentimientos o sensaciones «pasajeras», y las virtudes y los vicios, acciones que expresan «una manera de ser», un hábito, o una cierta disposición esquemática en respuesta a ciertos estímulos. De ahí que, Aristóteles tenga una «concepción efímera» de la pasión, a través de la cual el ser humano era «movilizado» o «conmovido» por algo, mientras que, por las virtudes o los vicios (los hábitos buenos o malos), manifestaba «una cierta disposición ética». Por eso, Aristóteles afirma que "no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones, sino por nuestras virtudes y nuestros vicios"[434]. Esta concepción, deja entrever, además, el vínculo entre la temática afectiva y la ética, una preocupación que también se advertirá en Agustín de Hipona y que luego retomará Spinoza, pero que, con el surgimiento de la Ilustración, pase al terreno de la moral. Por otra parte, y en cuanto al vínculo con las facultades cognoscitivas, para Aristóteles las pasiones no suponían «directamente» el hábito, sino que éste era conducido por las tres facultades del *alma* que tenían que estar alineadas: la percepción sensible, el entendimiento (o la inteligencia) y el deseo. Advertimos así, la aparición del concepto de alma (*ánima*), concepto importante en esta etapa histórica que será asociado a esta problemática, pero que luego será «marginado» del *continuum* epistémico que se dibuje, cuando el par *lógos*-razón –que más tarde derivará en el par *lógos-mentem*/*mens*-mente - «asuma» las características que se asociaban al alma por ser estos conceptos más «racionales» y científicamente precisos. Al respecto, tanto para Aristóteles como para Platón, hay una concepción «tríadica» y «evolutiva» respecto de aquellas pasiones inferiores (las apetitivas), las intermedias (vinculadas al *thymo*, al orgullo y la valentía), y las superiores (relacionadas con el *lógos*). Bajo este modelo, las superiores eran concebidas como virtudes intelectuales, a las cuales se les adjudicaba un rol activo en la conducción y gobierno de las pasiones.

Casi ochocientos años después –y pasando por el cambio paradigmático que supuso la emergencia del cristianismo- situamos a Agustín de Hipona, quien desde una perspectiva religiosa y católica retoma esta temática. Agustín sí establecerá una distinción entre las pasiones y las afecciones debido a su lectura de Cicerón. En consecuencia, las *afecciones* (*affectionem*) serán consideradas como situaciones o eventos que «mueven» o que «conducen» al alma a obrar; y las *pasiones* (*passionum*) como perturbaciones, padecimientos o sufrimientos más intensos. Por otra parte, y sustituyendo a la noción de alma –en algunos pasajes- por la de *«mentem»,* Agustín agregará que las *afecciones* son aquellas que «padece» la *carne* –siendo la carne, su referencia al cuerpo- y que «almacena» y «siente» el alma en su memoria; y las *perturbaciones* aquellas afecciones más comunes de la *mentem*, y de las que se pueden derivar las principales pasiones (*perturbationes animi o pas-*

434 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, 1993, p. 166, 1105b (30).

sionum): el deseo, el miedo, la tristeza y la alegría. Estas pasiones estarán alimentadas, por otro concepto particular que proponga el Hiponense, el de «tentación». En consecuencia, y retomando la estructura tríadica de lo inferior-superior, Agustín hará referencia a tres tipos de tentaciones: la *concupiscentia carnis*, que remite al deleite propio de los sentidos (vista, olfato, gusto, tacto y oído), la *concupiscentia oculorum*, que hace referencia a la curiosidad y al apetito de saber más; y la *ambitione saeculi*, que hace hincapié en la soberbia y el orgullo. Con la *concupiscentia oculorum,* Agustín adiciona algo a la estructura tripartita de Aristóteles y Platón: la posibilidad de que en el *lógos* pueda existir un componente «apetitivo» y, por ende, tan *irracional* como los otros. De ahí que el *lógos* –devenido en *mentem*- genere sus propios afectos y afecciones, algo que luego retomará Spinoza. En consecuencia, la «salida» a este dilema existencial, ya no se encuentra en el *lógos* para Agustín, sino en Dios. Aquí, aparece entonces otra asociación importante a tener en cuenta: la relación de la memoria con estas afecciones y pasiones. La memoria para Agustín también será concebida como una estructura «de pisos», estando primero las imágenes de las cosas corpóreas; después, las afecciones a ellas encadenadas; luego, el lugar propio del alma dentro de sí misma (*memoria sui*); y, por último, la morada de Dios, la *memoria Dei*. Esta morada podía encontrarse «dentro de uno mismo» iniciando el camino del autoconocimiento y mudando las afecciones mundanas por las divinas - lo que sería dejarse afectar por Dios-. Bajo este modelo, la memoria no es concebida como una «facultad retentiva», sino como una facultad del alma de «hacer presente», lo que puede significar un vivir «bien» o un vivir en el «calvario», de acuerdo con el tipo de imágenes, de afecciones y de ideas que la memoria haga presente en el alma. Esto también, constituye un antecedente importante.

Haciendo un gran salto en el tiempo, luego, situamos a Descartes y a Spinoza, donde surge la presentificación del *discontinuum* –el alejamiento de la problemática de la afectividad de la ética y del conocimiento- por la formación de los dos tipos de *continuums* de los que hablamos y por la adhesión mayoritaria que cobre uno –por plegarse al «discurso científico» del «régimen de verdad» que se imponga en la Modernidad- por sobre el otro. Esto se debe a que la preocupación de Descartes no estuvo centrada en pensar a los afectos y a las pasiones como vector de su teoría del conocimiento –como sí hará Spinoza- y, por lo tanto, explicará a las pasiones "no como orador o filósofo moral, sino solamente como físico"[435]. Su concepción de las pasiones responderá a una idea física y anatómica, no vinculada a cuestiones éticas, a las que describirá como «turbaciones del cuerpo que agitan al alma» –algo similar a la noción de Agustín-, siendo esas turbaciones definidas por él como «emociones». Aquí es donde hace su ingreso «triunfal» la noción de emoción (*émotion)*, por su vínculo etimológico con la noción de *movimiento* (*e-movere*).

[435] Descartes, R.; *Las pasiones del alma*, Trad. José Antonio Martínez, Tecnos, Madrid, 1997, p. 39.

Este movimiento «emocional» se refiere a todos los cambios que ocurren en el alma a causa del cuerpo, que la «conmueven y alteran fuertemente» debido a que son «causados, sostenidos y fortificados por algún movimiento de los espíritus (animales)». Estos espíritus, serán las «las partes más vivas y sutiles de la sangre» que entran al cerebro a través de los nervios y de la sangre, y se comunican con la «glándula pineal», *locus* o morada del alma. A través de este *locus*, el alma se encuentra unida a «todos los órganos del cuerpo», ya que allí llegarán las imágenes e impresiones que se reciban de él. Esto constituye el antecedente inmediato a toda una línea de pensamiento que hace su despliegue con el positivismo del siglo XIX (conductismo, cognitivismo) y que llega a su esplendor «científico-demostrativo» con el neo-positivismo del XXI (neurociencias), que asociará a la emoción con las «redes neurales», el funcionamiento biológico/evolutivo del cerebro y los movimientos reactivos del cuerpo. Por otra parte, y respecto del concepto de «pasión» –concepto que aún perdura pero que gozará de otro tipo de «desvío» epistemológico-, para Descartes será «una vivencia afectiva interna», reconociendo así seis pasiones primitivas: la admiración, el amor, el odio, el deseo, la tristeza y el gozo (o alegría). A las concebidas por Agustín, agregará 3 (el odio, el amor y la admiración), pero quitará al «miedo». De estas 6, se deducirán todas las demás, estableciendo para ello un orden y una concatenación geométrica, que no logra cerrar del todo.

Por el lado de Spinoza, él se distancia de todos los anteriores por la sencilla razón de que para él no había que considerar a la temática de las pasiones y afecciones como una falla o «imperfección» humana *per se* (Aristóteles, Platón, Descartes) o como consecuencia de la ruptura y distanciamiento de Dios a partir del pecado original (Agustín, Tomás de Aquino). Para Spinoza era necesario abordarlas como parte necesaria del sistema de la naturaleza y como parte de la «condición humana» a la que era preciso entender y hallar su lógica particular de funcionamiento. Por otra parte, la perspectiva de Spinoza resulta ser monista y entre la mente –él utilizará el concepto de *mens* en lugar de *alma*- y el cuerpo no se desarrollará una *oposición* sino un cierto *paralelismo*. De ahí que la conexión entre el cuerpo y la mente (*mens*) se lleve a cabo a través de las ideas que la mente imagine o conozca acerca de las afecciones que afectan al cuerpo. Por eso, para Spinoza, la *mens* puede *conocer, imaginar* o *tener* percepciones sobre las cosas que le pasan al cuerpo, y según la naturaleza de esa conexión, tendrá «afectos» (*affectio*) o «pasiones» (*passion*). Es decir, la *mens* se puede formar una idea adecuada de aquella afección que afecta al cuerpo si conoce sus causas (afecto); pero si no logra conocer esas causas, tendrá un conocimiento inadecuado, lo que implica un padecer (pasión). De esta manera, el cuerpo se convierte en objeto de las ideas de la *mens*, y entre ambos no se produce una relación de de-codificación, sino una co-existencia. Paralelismo, co-existencia que se debe pensar a través del lazo lógico que une a la

idea con su objeto. Todo lo que le sucede al cuerpo, bajo su lenguaje, le sucede a la *mens*, bajo el suyo. Son dos aproximaciones distintas para pensar lo mismo, dos atributos que responden a materialidades diferentes, tratándose así de un aspecto psíquico y de un aspecto físico. Por consiguiente, la idea será de naturaleza mental, mientras que la afección será de naturaleza material, una huella o imagen corpórea. Spinoza discute así con la teoría cartesiana según la cual habría una interacción entre sustancias, una interacción entre el alma y el cuerpo que se comunicarían a través de la glándula pineal que, como vimos, ubicada en la base del cerebro, sería la encargada de transmitir los mensajes de una sustancia a la otra. Spinoza, tiene otra concepción del cuerpo y de su relación con la mente. Para él, el cuerpo del ser humano es un cuerpo bastante complejo compuesto de un gran número de «cuerpos simples», compuestos a su vez de otros «simplísimos». Algunos son fluidos, otros blandos, otros duros. Puede, por lo tanto, ser afectado por un gran número cosas de un gran número de maneras, y afectar un gran número de cosas de un gran número de maneras. Esto es interesante tenerlo en cuenta, sobre todo, para contrastarlo con el «monismo de Damasio» cuando intenta plegarse al *éthos* y la lógica spinozista. Porque en su afán de querer situar a los condicionamientos emocionales básicos, evolutivos y reactivos del ser humano en la amígdala cerebral y en sus áreas allegadas, repone el modelo de Descartes. Cambia a la glándula pineal, por la amígdala, pero el proceso de conexión que se describe es igual de fisiológico, centralizado y mecanicista. Ya que, por otra parte, deja de lado otras teorías neurales que, así como la teoría del sistema límbico –con la cual Damasio concuerda, pero LeDoux no del todo-, también intentan explicar estos mecanismos de conexión «descentralizando» algunas cuestiones del cerebro. Al respecto, me refiero a los estudios dentro de la neurogastroenterología[436], quienes sitúan al «sistema nervioso entérico» (SNE) como una subdivisión del sistema nervioso central, que se ubicaría en el sistema digestivo y que actuaría como un «segundo cerebro», a partir de una red neural propia capaz de actuar independientemente del encéfalo, que podría recordar, aprender y controlar estímulos tales como el hambre y la saciedad. Damasio, LeDoux y quienes retoman sus teorías, no advierten sobre los alcances de este tipo de incursión dentro del campo de estudio de la neuroafectividad que supone una mirada más amplia y un modelo que no se circunscribe al «sujeto cerebral».

436 Ver al respecto, *The second Brain* de Michael Gershon, publicado en 1998, casi al mismo tiempo que los libros de LeDoux y Damasio. Y los artículos de: N. Spencer, T. Hibberd, L.Travis, L. Wiklendt, M. Costa, H. Hu, S. Brookes, D. Wattchow, P. Dinning, D. Keating and J. Sorensen "Identification of a Rhythmic Firing Pattern in the Enteric Nervous System That Generates Rhythmic Electrical Activity in Smooth Muscle" Journal of Neuroscience 13 June 2018, 38 (24) 5507-5522; DOI: https://doi.org/10.1523/JNEUROSCI.3489-17.2018; Romero-Trujillo JO, Frank-Márquez N, Cervantes-Bustamante R, Cadena-León JF y col. "Sistema nervioso entérico y motilidad gastrointestinal". Acta Pediatr Mex 2012;33(4):207-214.

Pero volviendo a Spinoza y a su concepción monista, dicha concepción me permite entender a la afectividad como una instancia de *mediación* entre la mente y el cuerpo, ya que permite unirlos, «ponerlos en contacto». Por eso, él la incluye dentro de su teoría del conocimiento y dentro de tres géneros bajo los cuales la piense –imaginación, entendimiento, intuición-. Respecto de la primera, Spinoza, reflexiona en torno de la capacidad de la imaginación –incluyendo a la memoria- de conectar y enlazar ideas y afecciones (presentes, pasadas o futuras) que vinculan al cuerpo con la *mens* a través de los afectos que ambos sienten y expresan. En ese sentido, la imaginación es concebida como una facultad que ayuda a aumentar o a disminuir la potencialidad afectiva y, por ende, su producto (la imagen) es una idea que revela más bien "la constitución del cuerpo humano que la naturaleza de la cosa exterior". Este conjunto de ideas imaginativas constituye la primer forma de conocimiento, ya que al mismo tiempo que se produce la afección, la imaginación forma una idea del cuerpo exterior (aquel que generó la afección) y del cuerpo propio. Debido a esta rápida capacidad de enlazar y asociar ideas con afecciones, la imaginación se convierte para Spinoza, en una fuente de problemas constantes, ya que, a través de ella, no logramos tener ideas adecuadas, y nos vemos obligados a cierto padecer. Porque dichas ideas pueden ser falsas, pero el sujeto las vive con cierta carga de verdad (piensa y siente que «es así», por eso lo sufre). Por otra parte, así como la imaginación percibe en el «tiempo de las afecciones», que son inmediatas; el entendimiento lo hará, bajo el tiempo de la «eternidad lógica». Por eso, la razón (o la inteligencia) será la encargada de poder «despegar» a la mente de esa idea pasional, para que ésta pueda conocerla, comprenderla en su totalidad y transformarla en un afecto, en una idea adecuada, para dejar de padecerla. Bajo este esquema gnoseológico, Spinoza resuelve el problema de la «irracionalidad». Aquello que Agustín había identificado como un problema del *lógos*, de la razón, para Spinoza, tal raíz se encuentra en una de las facultades de la *mens*, pero no en la razón. La razón, el entendimiento es completo, conoce de causas y de consecuencias, el problema está en la imaginación, que es la primer facultad de «decodificación del mundo». Ella permite in-formar, dar forma a una in-formación que viene de afuera, una impresión que de por sí no tiene ninguna forma para la mente. A su vez, puede asociarse a la memoria y seguir fallando, seguir produciendo ideas inadecuadas que nos afecten en nuestra potencia. De ahí que para Spinoza sea crucial pensar esto junto con una ética, un *éthos*, una forma de poder conocer las causas de esos afectos para aprender a vivir y a convivir con ellos en lugar de padecerlos y sufrirlos, o de hacer sufrir a otros. Con esto, según Deleuze, Spinoza "forma parte de los filósofos que más profundamente afirmaron: ustedes no nacen ni racionales, ni libres, ni inteligentes. Si se vuelven racionales, si se vuelven libres es cuestión de un devenir"[437].

[437] Spinoza, Baruch. *Ética*, Ed. Agebe, Bs. As, 2012, p. 248.

Porque el ser humano nace completamente a merced de los encuentros y de lo que pueda y aprenda a hacer con ellos. Tal es así, que la inteligencia y el uso de la razón como instrumento de discernimiento y buena guía del alma (o mente), es algo que el ser humano solo puede desarrollar si se anima a conocer sus impotencias y sus potencias afectivas; es decir, sólo en la medida en la que pueda desarrollar una *razón afectiva* –o para mí, una inteligencia afectiva- para autoconocerse. Asimismo, esto que postula Spinoza, me permite avanzar en la hipótesis de que la naturaleza afectiva del hombre, manifiesta en su potencia de obrar, es la que lo conduce a formalizar las primeras imágenes, las primeras asociaciones de ideas, los primeros pensamientos, las primeras proyecciones y las primeras memorias. Porque los afectos son considerados como las primeras ideas e imágenes de conexión con el mundo, primero en presencia, y luego, con el desarrollo de las facultades cognoscitivas –memoria e imaginación- en ausencia. Por consiguiente, el cuerpo es concebido también como *locus* originario de esos pensamientos e ideas y de las acciones y voliciones que de él se deriven, porque la raíz de toda idea, la génesis de toda imagen y todo concepto y acción, será afectiva. Por otra parte, y respecto a la «genealogía afectiva», Spinoza distingue dos afectos primarios – la alegría y la tristeza- a los que le agrega un tercero: el deseo; porque mientras que la alegría tiende al aumento y la tristeza a la disminución, el deseo tiende a la conservación, por eso lo vinculará a la *conatus*, al esfuerzo del ser por perseverar, por sobrevivir. De ahí, el vínculo directo de la afectividad con las «potencias de obrar», las fuerzas de subida (alegría, deseo) y de bajada (tristeza). El miedo queda excluido de este esquema central, porque Spinoza no estará pensando ni en *emociones primitivas*, ni en *instintos* ni en continuidades filogenéticas, sino en «potencias de obrar», en afectos/pasiones que promueven afectos positivos, activos y de subida de la potencia, y en afectos/pasiones que promueven afectos negativos, pasivos y de bajada o disminución de la voluntad y potencia de obrar. Por eso, sostiene que "el conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que el afecto de la alegría o el de la tristeza, en cuanto que somos conscientes de él"[438]. Lo bueno será lo que nos trae dicha, y lo malo, su par opuesto. Esto es interesante retenerlo, puesto que los filósofos ilustrados, retomarán la problemática de las pasiones para volver a pensar «la veta pasional del ser humano» bajo la premisa de la imperfección y del dilema moral, preguntándose «si es buena o es mala». Esta corriente, como veremos a continuación, se alejará de los postulados spinozistas y se acercará al cartesianismo, pero no tanto por el carácter mecánico o fisiológico de su concepción, sino por el abordaje pragmático que efectúen y por desvincular a los afectos y a las pasiones del conocimiento. Párrafos arriba, advertimos cómo la afectividad aparecía en Spinoza como una instancia de mediación entre la *mens* y el cuerpo, pero con el giro que se da en la Modernidad y en la era de la

[438] Ibíd., p. 181

Razón o la Ilustración, la «representación» se cuela como concepto en esa mediación del afecto –porque ésta resulta ser una instancia intermedia entre «algo» (el objeto) para «alguien» (el sujeto) quien obtiene y reproduce determinado conocimiento acerca de él-. Por eso, se pasa de la «afectividad» a la «sensibilidad», entendida ésta como una instancia de formación de conocimiento (a nivel esquemático individual) y de producción de nuevas subjetividades (a nivel esquemático social). De ahí que para pensar cuestiones vinculadas al conocimiento o a las facultades cognoscitivas, el foco ya no esté puesto en las afecciones y en los afectos, sino en la *sensibilidad* y en los productos de ésta, como las «sensaciones» y las «impresiones», que se vincularán a la actividad sensitiva en tanto «causa original» de las ideas o en tanto «condición necesaria» de las mismas. Eso a nivel esquemático y gnoseológico, pero a nivel social, la sensibilidad se conectará con los sentimientos y con las formas del buen o mal comportamiento (el *moral sense* de Hutcheson, Smith, Hume); y con la estética, las formas sensibles de la expresión artística y la formación de públicos y subjetividades (Shaftesbury, Hutcheson, Kant, escritores y artistas). En consecuencia, *prospera la línea cartesiana, aquella que separa a la problemática de la afectividad de la construcción del conocimiento*. Por eso se adopta el concepto de sensibilidad, como concepto nodal, porque se aleja del *pathos* y se relaciona con el «sentido», con la experiencia. Asimismo, la generación insular vinculará al sentir, con la costumbre y con el hábito, ideas que se asociarán a la noción de «sentimiento», mientras que el sentir vinculado al «deber ser», se relacionará con el concepto de «valor». Dos nuevas nociones que emergerán en esta etapa. La tradición spinozista sólo será retomada por unos pocos –Hutcheson y Schopenhauer (al menos de manera explícita)- y será reconocida en lo concerniente a la lógica de conexión entre las pasiones y los afectos. Frente a este «estado de la cuestión», se retoma la indistinción greco-latina de las «pasiones y las afecciones», ya que Shaftesbury manifestará que son "tirones del vivir", excesivos o defectuosos –en el caso de la pasión-, pero atracciones que no cesan, que son como una fuerza manantial (por las afecciones). Por otra parte, para él son naturales las afecciones que unen, no las que separan, ya que su génesis tiende a la unión, a la comunión de los hombres. De ahí que ubique a la simpatía como una de las primeras afecciones que se expresan como actitud en los bebés. Hutcheson, por su parte, definirá a los sentidos (*sense*) como aquellas percepciones o ideas de agrado (placer) o desagrado (dolor, aversión, rechazo) que no dependen directamente de nuestra voluntad (*will*) y que son suscitadas en la mente (*mind*) por la presencia de ciertos objetos, siendo nuestra mente pasiva ante tal afección –porque no puede impedir la percepción o variarla en su recepción. La acción de esta percepción sobre nuestro cuerpo es denominada por él «sensación». Dentro de este marco, caracteriza a los afectos (*affections*) y a las pasiones (*passions*) como modificaciones o actos de la mente –a raíz de la percepción y la sensación de tales objetos y/o sucesos- a través de los

cuales la mente concibe un bien (si la percepción-sensación es agradable) o un mal (si es desagradable). Asimismo, y al igual que Spinoza, también efectúa una distinción entre los afectos y las pasiones. Los primeros envuelven un deseo o una sensación apacible o calma (*calm desire*) y las segundas, deseos o sensaciones confusas y violentas acompañadas de movimientos corporales –lo que Descartes entiende por emociones-. El hábito de la reflexión, es aquel que puede regir sobre nuestra conducta para generar afectos apacibles (siendo el principal la benevolencia) o puede atemperar o contrarrestar las pasiones para convertirlas en afectos. Por consiguiente, se advierte así una «solución» similar a la proporcionada por Spinoza, e incluso también la perspectiva de Hutcheson permite pensar en las situaciones de encuentro y desencuentro con el mundo, ya que el sujeto a fin de obtener una «sensación agradable» puede inclinarse hacia objetos, acciones o encuentros que son «buenos», o puede inclinarse a alejarse o prevenirlos cuando estos le generen una «sensación de inquietud o desagrado» (*uneasy sensation*). Tal es así que todo esto se encuentra unido a un tipo especial de sentido, el sentido moral (*moral sense*) que se desprende de aquello que «sentimos» a raíz de esas sensaciones de agrado o desagrado. Si nos complacemos con la acción/encuentro observado, esto se «aprueba moralmente» y se *siente* como algo «bueno», si por el contrario sentimos displacer, lo condenamos*, sintiéndonos* «dolidos» o «defraudados». Por eso la idea de «moral» que este autor postula –y que luego recuperará Hume- es la de una *moral sentida*, es decir, «que se siente» a raíz de esas sensaciones e impresiones, y que, por lo tanto, no se encuentra tan estrechamente unida a los razonamientos o argumentaciones cognitivas y abstractas. Esta *moral sense*, nos permite así percibir y sentir la virtud o el vicio tanto en nosotros mismos como en los demás.

No obstante, y a raíz del cartesianismo, surgirá también en esta época un binarismo que enfrente a los partidarios del racionalismo y la razón, y a los partidarios del empirismo y los «datos de la experiencia». Esto resulta ser así, porque a partir de Descartes se impone dentro del campo de la filosofía un modelo teórico identificado como el método adecuado para llegar al conocimiento científico, basado en la actividad representativa del sujeto y en la potestad que éste adquiere sobre el objeto en tanto fundamento y garantía de verdad. De esta manera se entreteje un vínculo especial entre el conocimiento y la subjetividad mediado por el concepto de «representación». Dentro de esta disyuntiva, situé a Hume y Kant, ya que esta situación es importante para entender luego la teoría psicogenética de Piaget. Para Hume el conocimiento comienza y deriva de la experiencia (y no de la razón), motivo por el cual su conceptualización de la noción de representación será muy distinta a la concebida por Descartes. Las ideas serán «representaciones» o «imágenes débiles» de las impresiones, es decir, serán copias tomadas por la mente, que pueden ser generadas por la memoria (reaparición de la impresión que conserva su fuerza) o por la ima-

ginación (impresión que pierde por completo su vivacidad y es enteramente una idea). Asimismo, ambas facultades pueden operar en conjunto o complementariedad, porque mientras la función primordial de la memoria es preservar «el orden y la posición de las ideas simples», la imaginación, por el contrario, tiene «la libertad para trastocar y alterar el orden de sus ideas», tiene el poder de separarlas o unirlas de nuevo «en la forma que le plazca» estando, no obstante, «guiada por algunos principios universales» (semejanza, contigüidad en tiempo y espacio, y causalidad). Esta conceptualización nos permite advertir cómo la presencia de estas dos facultades cognoscitivas –la memoria y la imaginación– continúan jugando un rol primordial dentro de la dinámica propia de esta problemática. Aunque, si bien al inicio de este capítulo habíamos dado cuenta de su accionar en relación con el *pathos*, los afectos y las afecciones, ahora se vinculan a la formación del conocimiento, es decir, *a las ideas en tanto formas de aprehensión de la realidad exterior*. Por lo tanto, su operatoria recae en una explicación causal y cognitiva que cada vez tiende a complejizarse más. Por otra parte, la imaginación para «formar ideas» puede basarse en la invención o en la creencia, ya que esta posee un «valor de evidencia» conferido por la fuerza de la costumbre o del hábito. A esto mismo Hume lo llamará «sentimiento de creencia» por esa idea sostenida de Hutcheson de «lo sentido»: aquello que se internaliza como hábito o costumbre es algo sentido, que se vivió o internalizó como tal. En cuanto a las *pasiones* en sí, él intentará pensar su «lógica conectiva», pero no las asociará –como Spinoza- a su teoría del conocimiento. Sí las asociará a los «dos tipos de percepciones de la mente»: las impresiones y las ideas, pero ahora, para vincularlas al surgimiento de ciertas pasiones. Es así que las impresiones *de sensación* pueden derivarse de los *sentidos* externos o internos -los «*dolores y los placeres corporales*». De estas sensaciones surgirán las secundarias, dentro de las que incluye el deseo, la aversión, la tristeza, alegría, la esperanza, el miedo, la desesperación y la confianza. Estas serán las pasiones directas, que son aquellas que conectan con la causa de la pasión (causas físicas o naturales), pero también existirán las indirectas – el orgullo, la humildad, el amor, el odio, la ambición, la vanidad, la envidia, la piedad, la malicia y la generosidad-. Estas hacen referencia al objeto de la pasión, que para Hume remite a la idea del propio yo que el sujeto tiene (es decir, a la idea de sí mismo). Para pensar cómo estas pasiones se entrelazan, Hume acude al principio de asociación de ideas y al principio de *atracción*, basándose en la teoría física de Newton. Asimismo, y realizando una comparación con el choque de los cuerpos, él afirma que las pasiones opuestas, por ejemplo, la alegría/tristeza, no se destruyen entre sí ni chocan, sino que la mente fluctúa entre una y otra pasión según su intensidad o los enlaces de la imaginación. Por consiguiente, sí puede darse la «mezcla de pasiones» –estableciendo una analogía con la mezcla de compuestos o elementos químicos- como es el caso de la esperanza y del miedo, que se componen de la alegría y de la

tristeza. Al igual que Spinoza, para Hume, la imaginación cumple un papel destacado en la «aceleración» o «alimentación» de las pasiones y su conexión, puesto que esta se relaciona con las creencias, los prejuicios y las costumbres que tenemos.

Luego de desarrollar y situar a esta generación de filósofos, pasamos a la Ilustración Alemana-Prusiana que emplacé en torno de la figura de Kant y de las críticas y aperturas analíticas efectuadas por Schopenhauer, quien reestablece el lugar del cuerpo y de la voluntad dentro de la estructura gnoseológica kantiana. Asimismo, recordemos que para Kant la representación del «sujeto cognoscente» no es ni un producto de la razón aislada (racionalismo) ni un producto de la experiencia (empirismo), sino un *producto de ambos registros*. Por lo tanto, para Kant, existirán dos tipos de representaciones como condición de posibilidad del conocimiento y de la experiencia: las que corresponden a las formas puras *a priori* y las que remiten a las formas empíricas *a posteriori*. Es decir, aquellas que son «fuentes cognoscitivas originarias (propias) de nuestra mente» y, por ende, independientes de la experiencia (las formas puras *a priori*) y aquellas que «para ser» dependen de los datos que suministra la experiencia (las formas empíricas *a posteriori*). Estás últimas reciben el nombre de «intuiciones» y son las representaciones suministradas por la «sensibilidad» en la medida en que ésta es la capacidad (receptividad) de recibir sensaciones de las *afecciones* ocasionadas por los objetos dados a los sentidos. Luego, aparecerá el segundo tipo de representación necesaria para obtener conocimiento, las representaciones del entendimiento. El entendimiento «es la facultad de *pensar* el objeto de la intuición sensible», dado que, para conocer un objeto, es fundamental recibir primero las representaciones intuitivas y trabajar sintéticamente sobre ellas para obtener un conocimiento acerca de él. De esta manera, el entendimiento es concebido por Kant como la facultad activa que aporta las categorías, los conceptos empíricos y puros *a priori* que «nos permite reunir y conectar entre sí los datos dispersos e inconexos que nos aporta la sensibilidad». Al respecto, sostiene Kant que, así como las intuiciones, como sensibles, se basan en afecciones; los conceptos, se basan en funciones, entendiendo por función «la unidad de la acción de ordenar diversas representaciones bajo una común». Por último, Kant también le asigna un rol prioritario a la imaginación, como aquella facultad encargada de «enlazar» lo múltiple con lo común. De esta manera, ambos registros -la sensibilidad y el entendimiento-, se articulan por medio de la función trascendental de la imaginación y su actividad de síntesis en tanto «condición *a priori* de la posibilidad de toda composición de lo múltiple en un conocimiento». De ahí que la imaginación también pueda efectuar representaciones. Al respecto, se observa la fluctuación del lenguaje spinozista, el alejamiento que se produce de los afectos –por eso Kant no hablará en términos de «afectividad» sino de «sensibilidad»- ya que las nociones de «intuición» y «sensación» poseen otra densidad teórica al estar pensadas para explicar la inte-

gración de las funciones cognitivas –imaginación, memoria, entendimiento- y la unificación de la multiplicidad –los datos sensibles devenidos en conceptos- para la producción de conocimiento. Por su parte, la crítica de Schopenhauer se concentrará en asignarle al cuerpo un papel central en la constitución de la subjetividad, por eso lo ubicará, a partir de la voluntad, como uno de los orígenes de los principios causales de la razón. En consecuencia, se aleja de la tradición moderna y kantiana que se centraliza en el sujeto cognoscente y en los productos y formas de su conciencia, para evidenciar el «influjo que la voluntad ejerce sobre el conocer», porque desde su perspectiva, es la voluntad quien pone en marcha todo el engranaje cognoscitivo. Por eso, se trata de una «causalidad interna», que anida en la motivación y en el interés del sujeto, ya que para Schopenhauer el origen de la acción y de la representación se halla en esa causa inmediata y volitiva, que impulsa a intelecto a «dirigir la atención sobre esto o aquello y a evocar una serie cualesquiera de pensamientos», o a asociar determinadas imágenes y representaciones con otras. Suena un poco como la lógica de conexión de los afectos en Spinoza, pero explicado a partir de una fuerza o matriz común que, en este caso, sería el concepto de «voluntad» y que se vincula a cierta *intencionalidad no consciente*. Por último, ubicamos a Husserl quien, a partir de la fenomenología trascendental, retomará esa intencionalidad no consciente de la que hablará Schopenhauer, pero para pensar en un abordaje más sutil y profundo de la conexión entre el sujeto y el mundo circundante. En consecuencia, la noción de «sensibilidad», se vinculará con la «intuición eidética», que tendrá que ver con el hecho de «captar y sentir» lo «esencial» de los objetos que pueblan el mundo. Por consiguiente, las investigaciones y proposiciones lógicas de Husserl tienden a la «captación» de la esencia de las cosas, a la aprehensión del conocimiento puro y genuino *oculto*, velado detrás de la «apariencia» real y empírica que envuelve a los objetos y a toda materialidad física, incluida la del propio sujeto. Es por eso que su «lógica», se opone fuertemente a la lógica kantiana y a la idea del *cogito* cartesiano: lo que la razón ve a través de la percepción empírica y construye a través de las formas «puras» de la sensibilidad y la cognición, no es el conocimiento real y genuino de esa «cosa en sí», sino, el conocimiento limitado y empírico de aquello que deviene en «cosa para sí». Para llegar a un conocimiento tal, Husserl propone una conexión existencial para con el tiempo de las experiencias vividas; una conexión con la vivencia *efectivamente* incorporada, *hecha cuerpo*, internalizada. A esto él lo denomina «vivencia intencional», estando la *intención* vinculada a la «atención», a prestar atención a aquello vivido para sentirlo y someterlo a un análisis eidético, a un análisis de su forma, de su esencia. Esto es algo similar a lo llevado a cabo por Agustín de Hipona, cuando «muda los estímulos de su antigua vida» estando vinculados a las tentaciones y al pecado, para dejarse afectar por Dios. Agustín se somete a un análisis introspectivo que lo lleva a conectarse con ese tipo de vivencia internaliza-

da, junto con sus efectos y causas. Es también similar al auto-conocimiento de los afectos que propone Spinoza, pero sin el halo religioso y espiritual. Es importante retener esto, porque forma parte de una de las bifurcaciones del *discontinuum*: tan pronto como la «afectividad» se separe del «conocimiento» –en tanto facultad cognoscitiva- por el ingreso de la «sensibilidad», también se distancia de él, en tanto *vía* para llegar al «conocimiento de sí del sujeto». Es decir, la propia noción de *conocimiento* se circunscribirá al «conocimiento científico», a la «verdad», al «método», y dejará de pensarse con carácter *ethopoiético*, como entendimiento de sí capaz de reflexionar sobre sí mismo para poder transformarse. Veremos cómo esto se profundiza a fines del siglo XIX con el positivismo y se ratifica –aunque se «estructure de otra manera»- hoy, a principios del XXI.

Retomando las cuestiones vinculadas al *continuum* cartesiano o spinozista respecto de las nociones de afecto, pasión y emoción, diremos al respecto que tanto Kant, Schopenhauer como Husserl comparten el uso del término latino-alemán de «*Affekt*» que fue traducido indistintamente como «afecto» y como «emoción». Es por eso, que en el análisis que he efectuado, utilicé la noción de «afecto-emoción» cuando los pasajes de dichos autores se referían a las características corporales de la emoción –pero remitían a cierta *carga* afectiva mental o psíquica-, y «afecto-afección» cuando lo hacían respecto de los afectos –con cierta ausencia de la visibilidad o manifestación corporal. Respecto del primero, Kant los visualiza como «un ataque por sorpresa de la sensación, con que resulta abolida el estado de ánimo actual» (*animus sin compos* - ánimo fuera de control) y que es «precipitada y crece veloz hasta un grado del sentimiento que hace imposible la reflexión» (aturde). Sería para él, como un «rapto sucedáneo», un hecho efímero, corporal, sensitivo, que «crece rápidamente» y saca del estado de normalidad y quietud al estado de ánimo. Respecto del segundo, hace referencia a ellos cuando remite a las ideas que tiene la mente sobre una sensación o impresión que lo afecta, por ejemplo, la angustia que deviene en vergüenza, a partir de algo que «se siente como incomodidad», como disconfort pero que no llega a expresarse como tal. No obstante, y más allá de estas referencias, Kant hará más hincapié en la noción de pasión, de la cual los *Affekten*, resultan un correlato. Para él las pasiones serán «enfermedades del alma» que «excluyen el dominio de la razón» cuando se vive sometido a ellas. Las sitúa como pertenecientes a la *facultad apetitiva* que manifiesta una propensión, inclinación o afán de poseer X objeto (afán de venganza, de honores, de dominación, de posesión). A diferencia del afecto-emoción, la pasión (*Leidenschaft)*, por más violenta que pueda llegar a ser, «se toma su tiempo y reflexiona para conseguir su fin», porque ella sí se encuentra ligada a la razón, pero como enfermedad y no como una causa justa. Al respecto, Kant es mucho más escéptico y lapidario, porque en el fondo él *considera a la naturaleza pasional como irracional*, por eso, no visualiza ningún tipo de «salida» armoniosa o pacífica. Él apuesta a la erradicación y al control –similar a

la «medicina» medieval y al estoicismo romano. Por su parte, Schopenhauer introducirá la noción de «sentimiento» (*Gefühl*), en tanto sensación sutil y durable que se hace presente a la conciencia sin ser conceptual. Retomando esa raíz común, Husserl establecerá una distinción entre los sentimientos *(Gefühle*), las *sensaciones afectivas* (*Gefühlsempfindungen*) y los *actos afectivos* (*Gefühlsakten).* Las *sensaciones afectivas* serían contenidos representantes de actos de percepción, y si vienen directamente de los sentidos, devienen en sentimientos. Dentro de este grupo, Husserl menciona a los sentimientos de agrado o desagrado, de aprobación o desaprobación, de aprecio o de desprecio, es decir, los vincula con los actos de la resolución deliberada o voluntaria. Algo que remite a la *moral sense* de los insulares. Por *actos afectivos*, en cambio, él entenderá a las vivencias que están caracterizadas por intenciones, en tanto actos que se apoderan de las sensaciones afectivas prestándoles vida. En consecuencia, y tal como lo venimos desarrollando, desde esta Tesis afirmamos que los *actos afectivos* se corresponden con la noción de *Affekt* en tanto expresión afectiva (*afecto-emoción)* y *las sensaciones afectivas* con la noción de *Affekt* como *afecto-afección.*

Por consiguiente, toda esta primera etapa nos deja en evidencia que a la cadena inicial *afecto-pasión-afección* (vinculada, a su vez, a las ideas de virtud/ vicio/ perturbación/ enfermedad/ tentación/apetito/deseo/ímpetu/fuerza/afán) se van sumando los conceptos de *emoción y sentimiento* –y la cadena sensibilidad/impresión/sensación/voluntad/motivación/interés/valor/moral-. La idea de *durabilidad* y *estabilidad* que aporta la noción de *estado* dará paso al *sentimiento* concebido como una disposición duradera mientras que, el carácter *momentáneo*, *inmediato* y *repentino* que aparece tras una X afección será considerado como una *emoción*. No obstante, y a partir de los aportes kantianos, es posible advertir cómo ambas nociones se vinculan a la temporalidad y a la espacialidad (lo inmediato/mediato, lo estable/ inestable, el cuerpo/el estado del cuerpo). Con los avances que se produzcan durante el siglo XIX en materia de ciencia, tecnología y conocimiento, en el siglo XX se evidenciará la división al interior del campo científico, y la psicología, la medicina, la física, la biología se alejarán aún más unas de otras y devendrán en disciplinas particulares y autónomas. Dentro de dicha separación y en pos de garantizar la «verdad» a través de axiomas matemáticos, lógicos y/o métodos empíricos y experimentales, las ciencias sociales y la filosofía quedarán apartadas y estigmatizadas dentro de este nuevo paradigma y espíritu de época científico. Hecho que se consuma en 1921 con la publicación del Manifiesto «La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena», cuyo propósito principal consistía en "la clarificación de los problemas filosóficos tradicionales" buscando "transformarlos en problemas empíricos" y "someterlos al juicio de la ciencia de la experiencia". El átomo, la evolución de la especie, los axiomas matemáticos; en fin, todo lo «cuantificable», «medible» y «observable» constituirá el terreno de lo «verificable», es decir, el carácter de verdad que alcance todo conocimiento

que se postule como *científico*. El cuerpo, entonces, rápidamente quedará sujeto a la disección, la medición y al análisis de la mirada científica, que lo convertirá en objeto de estudio. En ese sentido, la «naturaleza humana» pasa a ser entendida en términos científicos, y las pasiones, que antiguamente eran concebidas bajo un orden y perspectiva religiosa (como la espina que da cuenta de la imperfección humana producto del pecado original) o un orden ético y político (como fuente de vicios o virtudes individuales y sociales), pasan a objetivarse bajo el concepto de *emoción*. Puesto que, de todos, el concepto de emoción es el más objetivable, porque se lo puede «ubicar» dentro de la fisonomía corporal, se lo puede «medir» en grados de intensidad y se lo puede «observar» a través de ciertos movimientos o indicadores (temperatura, color de cara –rojez, palidez-, expresiones faciales). Es por eso, que el concepto de «emoción» ganará más adeptos dentro del campo científico que el de *pasión* o el de *afecto* -aunque el psicoanálisis y la psicología del desarrollo sean espacios donde las pasiones y los afectos sigan formando parte del entramado conceptual, al igual que la filosofía política; pero que, no obstante, deberán luchar por el reconocimiento del carácter científico de sus investigaciones e ideas al interior del campo de las ciencias. Por consiguiente, el *continuum* cartesiano se consolidará más que el *continuum* spinozista, y, de hecho, exacerbará sus atributos fisiológicos, generalistas y anatómicos al incluir dentro de la cadena de significantes asociados al término emoción los componentes genéticos, la idea de *instinto* y el esquema de conducta reducido al *estímulo-reacción*. Dentro de este grupo, situé a Darwin, a las teorías innatistas (McDougall) y periféricas (James-Lange, los estudios de Sherrington) y al conductismo de Watson. Luego, desde cierto «punto intermedio», ubiqué a Ribot y a Sartre, quienes apelan al uso del concepto «emoción», pero desde una perspectiva mucho más abierta y permeable a la experiencia singular y a una concepción integracionista de la temática. Incluso, cité los análisis de Ribot y de Vigostky quienes advertían del componente dualista y la matriz cartesiana que se hallaba detrás de aquellos estudios e iniciativas. Después, me centralicé en los postulados de la epistemología genética de Piaget quien intenta distanciarse del terreno de la especulación filosófica y aproximarse al experimental, pero sin recaer en un positivismo exacerbado. Lo mismo sucede con Wallon y su psicología de la situación. Quienes quedarán más «al margen» serán los psicoanalistas –con Freud a la cabeza- porque pese a querer otorgarle a su teoría un estatuto científico y epistemológicamente estable, los positivistas no supondrán lo mismo, por eso el psicoanálisis inicialmente será una práctica de estudio límite, obrando en los márgenes entre lo que aspira a ser científicamente válido y lo que aún no puede analizarse y conocerse a «ciencia cierta». En cuanto a los conceptos de emoción y de afecto utilizados, haremos la siguiente síntesis.

Para Darwin, *el instinto es una tendencia innata e inconsciente que se transmite genéticamente dentro de la misma especie –y en conectividad con otras- y que ante determinados estímulos supone una determinada reacción o respuesta*. A su vez, este tenía un carácter más físico que psíquico. McDougall distanciándose un poco de esta dicotomía establecerá que los instintos son «disposiciones (innatas) a cierta clase de movimientos» pero como resultado de un «proceso mental», motivo por el cual comportarían cambios físicos y psíquicos. A este proceso psicofísico, él va a vincular a las emociones, como «hechos» que «despertarían» determinados instintos a ciertos estímulos (por ej., la emoción de miedo que se acopla al instinto de huida). Es decir, *la experiencia de la emoción tendría lugar cuando uno de esos instintos fuese activado.* Por otra parte, McDougall retoma el esquema de las 6 emociones básicas desarrollado por Descartes –admiración, amor, odio, deseo, tristeza y alegría-, pero quita del esquema a la admiración, por considerarla secundaria. Watson, por su parte, se focalizará en el *aspecto reactivo y condicionado de la emoción*, motivo por el cual, se alejará del concepto de instinto y optará por la noción de «innatismo». A su vez, y distanciándose de McDougall, afirmará que sólo tres tendencias emocionales -el miedo, la ira y el amor- pueden considerarse como innatas, porque serían las tres únicas respuestas *provocables* en el niño desde su nacimiento, constituyendo así "el núcleo del cual proceden todas las futuras reacciones emocionales". Frente a esto, Watson estudiará su condicionamiento, para saber si acaso la emoción puede ser una respuesta condicionada por el tipo de interacción que el sujeto mantenga con las personas y ambiente que lo rodea. Es por eso, que el problema de lo *instintivo* y lo *hereditario* se trasladará al terreno del *estímulo-respuesta (reacción)* y el *condicionamiento* ambiental. En cuanto a esto último, la teoría de James-Lange se focalizará en el orden de esta cadena causal: frente al estímulo, ¿Qué surge antes? ¿La respuesta emocional o la respuesta física? Para James y Lange, la acción surge antes que la emoción (el «acto de huir» y después el «miedo»). Para McDougall, como afirmé, la emoción y la acción (considerada como respuesta o reacción instintiva), van juntas. Este modelo será pionero de los estudios neurocientíficos, como los de Damasio, quien justamente intentará validar la hipótesis de James-Lange. De esta teoría surgen también las primeras teorías cerebrales, como las de Walter Cannon (1927) y las de Philip Bard (en 1938). Sartre, tal y como vimos al final del sub-apartado anterior, se opondrá a este tipo de abordaje de la problemática emocional por considerar que deja de lado su «significación» y excluye la perspectiva integral que reúne el fenómeno emocional *como hecho psíquico y físico en respuesta al vínculo del ser humano con el mundo*. También critica el abordaje de Pierre Janet por considerar a la emoción como un «desorden» o como una «conducta no adaptada o de fracaso», y a la perspectiva funcional de Wallon, por asociarla al conductismo de Watson, al pensarla como un «primer sistema organizado de reflejos». Para Sartre la emoción debería dejar de considerarse como algo irracional o como un desorden psico-

fisiológico y pasar a ser vista como *una forma organizada de la existencia humana*, con sus leyes y su estructura particular. Quien sí había trazado años antes (en 1900-1907) un camino hacia ese tipo de estudio fue Ribot, cuyas investigaciones no son retomadas ni citadas –pues tal como advertimos hacia el final del sub-apartado anterior, muchas de las ideas «comprobadas» por Damasio ya eran sostenidas por Ribot-. Inicialmente, Ribot va a manifestar un interés similar al nuestro respecto de la intención de postular una diferencia conceptual entre la *pasión* y la *emoción*. Como dijimos, no hablará en términos de *afecto*, motivo por el cual, no lo incluirá dentro de ese afán conceptual. Respecto de la pasión y de la emoción, dirá que la diferencia remite al orden de la «durabilidad» y del «grado». Puede haber emociones tranquilas o violentas, lo mismo con la pasión; pero *la pasión será un estado que dura, una forma crónica de la emoción que puede vivirse esporádicamente*. Retomando la distinción efectuada por Kant, pero distanciándose de la «tesis exagerada» que la considera como una enfermedad, para Ribot es claro que en la pasión hay un predominio de un estado intelectual (idea o imagen) por su estabilidad y duración; mientras que la emoción sería un «estado primario y bruto». Así, la pasión sería «una emoción prolongada e intelectualizada» y «una formación secundaria y más compleja», porque «la emoción es obra de la naturaleza, el resultado inmediato de nuestro organismo; la pasión es en parte natural y en parte artificial, siendo obra del pensamiento, de la reflexión aplicada a nuestros instintos y a nuestras tendencias». Por eso, Ribot sentencia que «la pasión es en el orden afectivo lo que la idea fija es en el orden intelectual». Es el equivalente afectivo de la idea fija, aquella que conduce a la obsesión, a la obstinación o a la perdurabilidad de un estado. Es decir, para Ribot la pasión se asemejaría a una obsesión, un tipo de *pathos* que Freud entenderá como una de las tres formas de conversión de los afectos. No obstante, es interesante el hecho de que ésta no deja de ser concebida como un padecer «trabajado por la *mens*», algo que Agustín y Spinoza también previan. Por otra parte, y respecto de la emoción, él sostendrá que «es un complexo», *un haz psico-fisiológico constituido por un grupo de elementos simples que difiere según cada emoción*. Dijimos que esta idea del «haz» es un primer indicio a pensar a la problemática de la afectividad vinculándola a la energética, algo que hasta ahora no había aparecido como tal, ya que un *haz* es un «conjunto de rayos luminosos». Pero, por otro lado, esta idea también se asemeja a la sostenida por LeDoux –quien tampoco cita a Ribot- respecto de que cada emoción activaría zonas o funciones cerebrales distintas –los que, justamente, pueden pensarse como «elementos simples»-. Por otra parte, también asegura que la emoción se trataría de un «fenómeno de aparición brusca y de duración limitada» al suponer «una ruptura de equilibrio». Su aparición surge por un «choque», por una "reacción repentina, brusca, de nuestros instintos egoístas (miedo, cólera, alegría) o altruistas (piedad, ternu-

ra, etc.)"[439] estando los primeros vinculados a «la conservación del individuo» y los segundos «a la conservación de la especie». Esto es interesante también, porque si bien la idea de la conservación o subsistencia individual aparece en LeDoux y en Damasio*, la idea de la conservación de la especie en tanto vínculo del yo-otro no aparece tematizada por ellos ni por ningún seguidor de las hipótesis de la evolución*. No obstante, sí va a ser algo que tematice Shaftesbury como parte sustancial de la *vis natural* que da origen a la vida, y cuya raíz es producir afecciones *sociales armónicas*, porque para Shaftesbury la génesis de las afección tiende a la unión, a la comunión de los hombres. Por otra parte, también es interesante destacar que Ribot aún percibe en la emoción un «raptus» -como Kant- o un «desborde» o «conjuro» mágico como Sartre, ya que esto conecta, para él, con el carácter y la *intensidad primitiva* de la emoción, porque su fuerza se relaciona con tendencias originarias poco tamizadas por la conciencia. Es un "fenómeno sintético confuso, porque brota del fondo inconsciente de nuestro organismo y no va acompañado sino de un escaso grado de inteligencia. El conocimiento consciente no aparece sino a medida que la perturbación emocional disminuye". Esta concepción será compartida por Freud en cuanto a la emoción que se obtiene por la abreacción de la catarsis histérica, o incluso por Klein al asociar la *intensidad primitiva* que subsiste como parte de las ansiedades arcaicas que formaron parte de los primeros años de vida del sujeto y se consolidaron como base de su subjetividad. Así concebida, la emoción entra en el terreno del *pathos*, y no de la «reactividad» funcional e inteligente de la que hablan los neurocientíficos. Por otra parte, Ribot le otorga una *entidad originaria* a la emoción, ya que antes de que las facultades cognoscitivas puedan «rendirle cuenta» al sujeto cuestiones referentes a su subjetividad, las emociones abren el juego para que eso suceda, *van constituyendo la subjetividad no consciente del sujeto*, su subjetividad emocional, vivencial, corporal, los comienzos de su forma de ser en el mundo. Por eso, él vincula su explicación sobre la génesis de la emoción al instinto de conservación y al conjunto de necesidades que entran en acción desde el primer día de vida social. No obstante, y sin entrar en polémicas, Ribot sólo se dedica a manifestar que este instinto no constituye una *entidad* sino la "expresión abreviada que designa un grupo de tendencias de orden fisiológico, acompañadas de placeres o dolores físicos"[440], de las que luego derivarán las emociones primitivas o primarias, cuyo objetivo sería expresar algo del orden de la necesidad, del bienestar o malestar, del placer o padecer/sufrimiento del sujeto. Dichas emociones, según su «orden de aparición» serán para Ribot el temor, la ira, la emoción tierna, la emoción egoísta y la emoción sexual; de las cuales, derivarán las emociones complejas y los sentimientos. Porque con el advenimiento de la conciencia, de las funciones de abstracción de la inteligencia y con la conservación de la vida originaria e inconsciente como bagaje vivido; las motivaciones, las tenden-

[439] Ribot, T.; *Ensayo sobre las pasiones* (1907); Madrid; Daniel Jorro Editor; p. 3.
[440] Ibíd.; p. 20.

cias y los sentires propios del sujeto se complejizan cada vez más. Por este motivo, Ribot es uno de los primeros en pensar a la afectividad como lugar de construcción de la subjetividad.

Luego de Ribot, situamos a Piaget quien tenía como objetivo elaborar una explicación biológica de la inteligencia y del conocimiento para unir el problema del conocimiento – la formación de las estructuras de pensamiento lógico del sujeto o las categorías kantianas- con el de la organización biológica general (las ideas darwinistas acerca de la evolución de la especie). Al respecto, la noción de *proceso de equilibración* –definido como la compensación debida a las actividades del sujeto como respuesta a las *perturbaciones externas*- se ubica como uno de los principios fundamentales de la epistemología y psicología genética en lo que respecta a la teoría del desarrollo de las funciones cognoscitivas, porque explica la génesis y la transición de todo tipo de estructuras –entre ellas, el pasaje de las pre-operatorias a las operatorias- a través de los *mecanismos funcionales* de la asimilación y la acomodación. Es por eso, que Piaget sostendrá que *el conocimiento es una forma de adaptación equivalente a la evolución orgánica*, una *construcción progresiva amparada por un principio de continuidad funcional* de estados primitivos que evolucionan de manera histórica y continúa. En consecuencia, Piaget intentará asignarle a la acción y a la instancia sensorio-motriz un lugar científico en su abordaje biológico de la teoría del conocimiento. Al respecto, en *Naturaleza y métodos de la epistemología* (1970) –el tomo I de su *Tratado de Lógica y Conocimiento Científico*-, una obra de Piaget que aún no he citado, postula que "la inteligencia nació de la acción, e incluso, si se quiere, de la acción polarizada en los sólidos inorganizados"[441]. Por otra parte, y en otro escrito suyo, «*The biological problem of intelligence*» (1951), también sostendrá la idea de la *inteligencia como adaptación* y en *continuidad con los procesos puramente biológicos y morfogenéticos* de adaptación al ambiente. Es decir, para Piaget la inteligencia es un particular caso de adaptación biológica –amparada por la hipótesis de la evolución y la supervivencia- que deviene de los esquemas sensorio-motores. Si a través de los estudios neurocientíficos se puede constatar la idea de que las reacciones primitivas del sujeto en respuesta al ambiente circundante, están vinculadas a la emoción en tanto «resabios de la evolución», esto ayuda a aproximar la hipótesis piagetiana de la inteligencia a la nuestra vinculada con la afectividad. Si en las acciones iniciales –que serían más bien reacciones, por ser respuestas reflejas- hay implicado un componente emocional y afectivo, desde ahí, puede derivarse una inteligencia emocional y afectiva en tanto proceso de adaptación, así como puede derivarse una inteligencia propiamente motora y otra intelectual. Esto es algo que el propio Damasio también prevé al situar a la razón en «continuidad evolutiva» con la emoción, al manifestar que «el sistema de razonamiento se desarrolló como una extensión del sistema emocional

[441] Piaget, J.; *Naturaleza y métodos de la epistemología* (1970), Buenos Aires, Paidós, p. 35

automático, en la que las emociones cumplían distintas funciones en el proceso de razonamiento». Piaget no vislumbrará esto, por el contrario, tal como expusimos, asociará a la afectividad con la energética y no con la capacidad de engendrar estructuras. Este hecho lo desarrollaré en profundidad, en el siguiente apartado. No obstante, sí detallé la progresión afectiva que él describe respecto de la evolución cognitiva y emocional del sujeto epistémico, pero sin considerar a esta misma como un esquema dentro de los esquemas de conocimiento. Reconoce así, en un nivel inicial, a los «montajes hereditarios», que se relacionarán con «*las tendencias instintivas*» y «*las emociones*» (Estadio I); luego, «*los afectos perceptivos*» ligados a las percepciones -de agrado y desagrado, de placer y dolor- (Estadio II); después, «*los afectos intencionales*» -vinculados al esfuerzo, al interés, y a su complemento psíquico, el valor- afectos que surgen cuando logra internalizarse la función semiótica (Estadio III); los «*afectos intuitivos*», -sentimientos sociales elementales (amor, cuidado, maltrato, alegría, tristeza, celos, etc) junto con los primeros sentimientos morales ("X está bien o no") (Estadio IV); los «*afectos normativos*» que coinciden con la aparición de los sentimientos morales autónomos con intervención de la «voluntad», es decir ya no se trataría de actos de obediencia o desobediencia (no pegar, no tirar cosas al piso) sino de la adquisición de una dimensión de justicia propia (actos justos o injustos) (estadio V); y por último, los «*afectos ideológicos*», basados en sentimientos interindividuales (amor, odio, rechazo, aceptación, belleza, etc) que se complementan con sentimientos que tienen por objetivo ideales colectivos y creencias. Luego de analizar pormenorizadamente cada uno de estos estadios, di cuenta de que, si bien Piaget no concibe a la afectividad como una instancia fundamental implicada directamente en el desarrollo y origen del conocimiento ni en vínculo con la inteligencia, al menos sí aporta una explicación genéticamente más acabada de la evolución de la vida propiamente afectiva que otros colegas contemporáneos -o no- a él. Al mismo tiempo, también señalé que, a pesar de no brindar ninguna definición sobre la emoción, los afectos, las pasiones o los sentimientos, en la práctica los utiliza de una forma intuitivamente adecuada, pues sitúa a las emociones en continuidad filogenética con la especie y con los instintos, y a los afectos como un correlato de éstas que acompañan el desarrollo de la *mens,* es decir, del sistema mental, psíquico, representativo y cognitivo del sujeto. Quien sí definirá y hará una distinción entre ambos es Thérèse Gouin Décarie, discípula de Piaget quien en su libro, *Inteligencia y afectividad en el niño* (1970), se dedica a estudiar la descentración cognoscitiva junto con la descentración afectiva a partir de la problemática de la construcción y la elección de objeto, pero considerando a la afectividad como energética, al igual que Piaget. Ella retoma las definiciones dadas por el *Manual alphabetique de psyquiatrie* (1952) donde se afirma que: "se fusionan en la palabra «afectividad» el conjunto de reacciones psíquicas del individuo ante las situaciones ocasionadas por la vida: sean contactos con el mundo exterior, sean

modificaciones internas del organismo (…) los aspectos más elementales de la afectividad son los afectos: *estados psíquicos inmediatos, inanalizables, que caracterizan el sentido de una reacción*" (…) por emociones se entiende *el conjunto de fenómenos psíquicos y fisiológicos que caracterizan una reacción a una situación dada. La emoción engloba pues al afecto* y a todas las reacciones neuro-vegetativas: motrices, secretorias, viscerales, vasomotrices, etc, que la acompañan"[442]. Luego de citar esta idea, Gouin Décarie agrega que "la mayoría de los autores psicoanalistas, sin embargo, se despreocupan de tales distinciones" y los aceptan sin tener en cuenta su variabilidad conceptual; manifestando al respecto lo sostenido por Rapaport (1953 p. 177): "el término «afecto» se usará en este escrito para sustituir a «emoción» y «sentimiento», pues en la literatura no se hace distinción clara de esos términos"[443]. La distinción citada por Gouin Décarie resulta apropiada y pertinente, dando cuenta, además, de que ya en 1952 había circulado una distinción entre ambos términos pero que, al permanecer dentro del terreno de la psicología del desarrollo y del psicoanálisis, el resto de las disciplinas que abordaron este problema, no recuperaron (algo que redunda en la indistinción que hoy se detecta dentro del campo de las ciencias sociales, humanas y psicológicas). De todos modos, a esta distinción genérica es preciso sumarle las particularidades que se han logrado identificar a partir de la historización/reconstrucción efectuada. Sin embargo, es importante dar cuenta de ella porque conecta con la conceptualización de fondo que tienen Wallon y Malrieu, quienes –a diferencia de Piaget- sí le otorgan a la afectividad un lugar estructurador y originario. Al respecto, Wallon concibe a la afectividad como *vegetativa*, porque subyace a la «emoción» que sí supone una conducta, una reacción al medio. Esto lo desarrollará más minuciosamente Malrieu, quien sostendrá que la afectividad en sí, no constituye una reacción de ajuste al medio, *sino que opera en el ordenamiento de dichas conductas.* De esta manera, la pasión y la emoción, serían manifestaciones o conductas de una disposición afectiva que subyace a ellas como ordenadora, como esquema –para mí- previo. Por eso, ellos trabajarán a la afectividad como «fenómeno de espectro amplio», dentro del cual la emoción y la pasión serán parte de sus expresiones, sin que mencionen al afecto en tanto tal. Para Wallon, entonces, la emoción implica una «manera global de reaccionar» y supone una «disposición psíquica arcaica» o una «reacción primitiva» y «frecuente» en el niño, vinculada a su temperamento y a los hábitos emocionales que haya arraigado. A esto Malrieu agregará que, la emoción resulta de la *deformación* de *una situación externa que se refleja en el medio interno en función de las disposiciones del sujeto*. Es decir, de acuerdo a cómo el niño *se sienta o perciba su estado afectivo interno*, percibirá a la situación exterior de X manera (si se siente irritado, lo hará con fastidio; si se siente perjudicado o mal, lo hará con enojo) actuando en connivencia. Esto conecta con otra de las características que Malrieu le asigna a la

[442] Gouin Décarie, Th.; *Inteligencia y afectividad en el niño*, Troquel, Bs. As., 1970, p. 103.
[443] Ibíd.; p. 103.

afectividad al decir que es *un sistema complejo de regulaciones complementarias*, porque tiene que «regular» la disposición que genere y la opción a abrirse a las influencias del medio o replegarse sobre sí, hecho del que derivan la impulsividad (el *raptus*) o la pasión (el cierre sobre sí). Esto significa que, ante una situación que al niño le ocasione una respuesta del tipo emocional, él se verá envuelto por dos tipos de regulaciones: la que lo conduzcan al *raptus* y al *acting out*, es decir, a la externalización de la emoción (impulsividad) o al repliegue de sí que implica la represión de la emoción y la alimentación de lo que Malrieu denomina «pasión». En consecuencia, esto nos conduce a la distinción entre pasión/emoción ya trabajada por Kant y Ribot. Para Malrieu, la pasión, implica el desarrollo de afectos no externalizables, algo que ya suponía Wallon, para quien la pasión *envolvía el poder de volver silenciosa a la emoción*. Así y por primera vez, la pasión aparece ligada al «autocontrol», porque emerge en oposición al *raptus* o al *acting out*, que sería la externalización de una emoción «no controlada». Es por eso que, tanto Wallon como Malrieu, asocian a la pasión al «silencio», «al estado vegetativo de la emoción» porque bajo esta mirada, la emoción sería la conducta externalizable y reactiva, y la pasión una sensación o sentimiento afectivo que se «oculta», que se «reprime». Algo de esto también aparecerá en Freud, cuando trabaje su concepto de «represión» y lo asocie a un tipo especial de *pathos* o a una representación patógena con fuerte carga afectiva, que no pueda hacerse presente en la conciencia y no pueda salir a la luz en forma de *raptus*, descarga reactiva o abreacción. De esta manera, esa pasión silenciosa o vegetativa hace su trabajo en la neurosis del paciente, haciéndose presente a través de *síntomas* o signos mnémicos o corporales. Por otra parte, y respecto a la progresión afectiva que hace Piaget, Malrieu hace derivar de las tendencias instintivas e innatas que acompañarían a las reacciones primitivas de la emoción, al *deseo* y a la *intención*, como «primeros esbozos» de una conciencia moral reguladora (lo que quiero y por qué, o lo que hago y por qué), lo cual produciría una *disminución de la emotividad refleja* característica de las reacciones primitivas. Y aquí también menciona a los sentimientos, a los que describe como *disposiciones duraderas y no circunstanciales* que se forman en el curso de las experiencias afectivas vividas. Asimismo, también supone la «intelectualización» de dichas expresiones y hábitos emocionales, para «preparar» al sujeto a reaccionar frente a situaciones inactuales o futuras. Esto nos recuerda a la *moral sense* de los Insulares, a los sentimientos ideológicos y morales de Piaget, y al vínculo entre el «marcador somático» y la «toma de decisión» trabajado por Damasio.

Al apreciar lo que nos dejan estos autores dedicados a la psicología del desarrollo o de la situación y a la epistemología genética, advertimos una especie de presencia «unificada» del *continuum* spinozista y del *continuum* cartesiano. Fundamentalmente, porque a raíz de sus estudios e investigaciones van a retomar el vínculo de la problemática de la afectividad con el conocimiento, la

subjetividad y el desarrollo de las facultades cognoscitivas. Esto supone abandonar el *discontinuum* inaugural de la Modernidad, que se focaliza primero en el concepto de «sensibilidad», para pensar cuestiones inherentes al conocimiento y a las capacidades cognoscitivas; y luego, en el de «emoción», con el surgimiento del darwinismo y de las temáticas referidas a la expresividad emocional, la supervivencia y la continuidad filogenética con el resto de las especies. Pero volviendo a Ribot, Piaget, Wallon y Malrieu, podríamos decir que, respecto al *continuum* spinozista, Ribot se posiciona como monista, no utiliza el concepto de afecto como noción particular, pero remite a la afectividad como problemática general. Por otra parte, y respecto al *continuum* cartesiano, hará un fuerte hincapié en la noción de emoción y la vinculará a la hipótesis de la evolución: la emoción como un resabio de la conexión con nuestros antepasados homínidos. Piaget, por su parte, también vinculará a la emoción con esta premisa y este *continuum*, pero al desarrollar el progreso intelectual del mismo utilizará el concepto de «afecto», más próximo al despliegue de las facultades cognoscitivas y de la *mens*, tal como era pensado por Spinoza. No obstante, en Piaget persistirá cierto «dualismo» al posicionar a la afectividad del lado del cuerpo y de la energética, y a la inteligencia y al conocimiento del lado de las estructuras intelectuales y cognoscitivas. Respecto de Wallon y Malrieu, podríamos afirmar que sostienen y continúan el trabajo de Ribot sin asumir una postura monista concreta, pero integrando a la afectividad a las estructuras sensorio-motoras y cognoscitivas.

En cuanto al psicoanálisis, este también se plegará al mismo tipo de abordaje que la psicología y epistemología del desarrollo, puesto que retomará el *continuum* cartesiano para vincular a la emoción con la filogénesis y con lo instintivo, pero se dedicará a desarrollar el *continuum* spinozista, ya que el afecto y la pasión (el *pathos*) serán sus conceptos centrales, y a los que Freud conectará con la «pulsión». Es por eso que, dentro de este campo, tampoco se vislumbra el desarrollo del *discontinuum*, porque a pesar de que ni Freud ni Lacan se ocuparon de pensar *in extenso* el vínculo de la afectividad con el desarrollo de las capacidades cognoscitivas o del conocimiento, sí lo hicieron respecto a cómo el mundo y el Otro *afectan* la constitución del aparato psíquico y a la subjetividad del ser humano. Generándose, en consecuencia, diversos tipos de patologías o de comportamientos anímicos, dando lugar a ciertas neurosis dentro de la *mens,* o manifestándose como sueños, chistes o bajo distintos tipos de sublimaciones. Al respecto, destacamos la etapa contenidista de Freud, en la que asocia al afecto a la representación y en la que lo vincula tanto a los procesos conscientes como inconscientes. Por eso, aparece una asociación más precisa del afecto al cuerpo –que remitiría al plano de lo inconsciente- y del afecto a la *psique* – que supone la emergencia del plano de lo consciente. Esta mediación resulta particularmente interesante a los fines de esta tesis, porque el afecto vinculado al cuerpo, remite a la dimensión de la *energética*,

es un afecto vinculado a la «pulsión». Concepto importante en Freud, puesto que la pulsión supone un tipo de energía singular entre los seres humanos que se distancia de la continuidad filogenética y evolucionista de la especie. Aquí, entonces, aparece otra distinción importante a tener en cuenta, la diferencia entre el *instinto* –común al ser humano, a sus antepasados y a los animales- y la *pulsión*, siendo esta un tipo de energética libidinal asociada exclusivamente a la humanidad. Esto será algo que desarrollaré en profundidad en el siguiente apartado, y a lo que conectaré con el concepto de *conatus*. Por otra parte, esta veta del afecto estará vinculada a las «inervaciones de descarga» (si se piensan a nivel neurológico y motor) y a las «reacciones de descarga» si se conciben como «*raptus*» o «reacciones emocionales». De esta manera, Freud estima que el primer caso está vinculado a una de las tendencias de funcionamiento del aparato psíquico cuyo objetivo es mantener las excitaciones endosomáticas en equilibrio. Esto se relacionaría, además, con el principio de placer/displacer, un principio que en Spinoza aparece como «subida y bajada» de los afectos. Asimismo, esto resuena con algo que expuse más arriba respecto de la concepción piagetiana de la inteligencia como adaptación y al conocimiento como un proceso de re-equilibración funcional en respuesta a las *perturbaciones externas*. Un punto que nos ayuda a ir «acercando posiciones», para ir advirtiendo también que los procesos afectivos al igual que los cognitivos, están implicados en regulaciones y mecanismos de adaptación y equilibración. Respecto del segundo caso –las reacciones emocionales- este se encuentra vinculado, dentro de la teoría freudiana, al mecanismo psíquico habitual del individuo sano, que surge para anular los efectos del trauma. Es decir, Freud ya no lo vincula ni al irracionalismo ni a exacerbaciones del sujeto, sino a situaciones de fuerte carga e intensidad afectiva que deben «descargarse» a través de una abreacción o descarga normal de afecto. Si esto no sucede, el sujeto «reprime» esas tendencias afectivas que pueden conducirlo a tener síntomas físicos y motores, molestos o constantes –tal cual él observaba en determinados comportamientos de mujeres que padecían de histeria-. Por otro lado, esto supondría –como sostuve más arriba también- un *ribete pasional del afecto* devenido en *pathos*, en algún tipo de padecer. Pero, y volviendo a la cuestión de la «descarga», esto nos remite, a su vez, a la etapa «formalista» de Freud. Etapa que desarrollaré en el siguiente apartado, y que también me permite «acercar posiciones», para construir el pasaje teórico y formal de la *veta energética, física y corporal del afecto* –más próximo a la pulsión y a la emoción-, a la *veta psíquica y estructural*. Esto estará relacionado con la conceptualización *bivalente* del afecto; es decir, como *quantum*, como *monto de afecto* (*Affektbetrag*) o *suma de excitación (Erregungssumme),* -de ahí su carácter energético y físico-, y como *agente representativo de la pulsión (Triebreprasentanz)* ante la psique. En cuanto al concepto de emoción, manifestamos que para Freud se trataba de un *ensemble*, un núcleo de *emociones primitivas* común a la especie animal y re-

manente en el ser humano. Esto será recuperado por Lacan, quien, al concebir al *cuerpo* como un *sujeto afectado por el significante*, mantendrá una diferencia teórica respecto del cuerpo concebido como «organismo» o (ser) «viviente». Es decir, el cuerpo concebido como sujeto es afectado, tomado, capturado por el lenguaje (por eso deviene en *sujeto*); mientras que el cuerpo como viviente u organismo biológico, no. A este último remite el animal salvaje. En consecuencia, y partiendo de esta diferencia, para Lacan las *emociones* pertenecen al registro del animal, mientras que los *afectos* suponen el impacto del significante. Por eso, los afectos implican la *trama* singular, particular y subjetiva de cada individuo social, potencialidad propiamente humana si la consideramos en el amplio despliegue que supone. De ahí que, por otra parte, Lacan, se ocupe de pensar en la constitución de la subjetividad apelando al registro del cuerpo y al registro de la *psique*, ya que los significantes afectarán y operarán de una manera sobre el cuerpo y de otra sobre la mente, quien tendrá ideas hilvanadas por el *parlêtre* (el inconsciente) acerca de las afecciones de ese cuerpo. Por eso, situé a Lacan en correlación con Spinoza, para quien el afecto era una idea de la *mens* sobre las afecciones del cuerpo. De esta manera, al abordaje lógico y filosófico de Spinoza se le puede sumar un abordaje psicoanalítico que nos ayude a acercarlo a la epistemología del desarrollo.

Luego de presentar y desarrollar la perspectiva psicoanalítica en torno de esta trama conceptual y del *continuum* y *discontinuum* que estamos trabajando, situé la perspectiva de las llamadas neurociencias y de las ciencias cognitivas y del desarrollo. No obstante, y a diferencia de la tradición en torno de esta disciplina –vinculada a la epistemología genética piagetiana o la psicología del desarrollo y de la situación de Wallon-, advertimos cómo estos neo-abordajes se posicionaron exclusivamente dentro del *continuum* cartesiano y darwinista. Hecho que se potencializa en los setenta, de la mano de las investigaciones realizadas por Paul Ekman, quien demuestra la tesis de la universalidad de las expresiones emocionales faciales y a partir de la cual, todas estas tendencias retomarán como eje para postular sus «emociones de base» (asco, ira, temor, sorpresa, felicidad y tristeza). Por consiguiente, estos trabajos, vinculados al desarrollo cognitivo y subjetivo se circunscribirán al concepto de «emoción» y al universo de significantes que se despliega a partir de los avances neurocientíficos personificados por las figuras de LeDoux y Damasio. En lo que a este grupo respecta, destacamos que Damasio se manifiesta como *monista* y como seguidor de Spinoza, aunque a nuestros ojos, tal spinozismo y monismo suene un tanto «extraño». Principalmente por los términos que utiliza –los de emoción y sentimiento- (los mismos a los que acude LeDoux y todos estos nuevos grupos de investigaciones cognitivistas), y por la cadena significante a la que hacen referencia. Tanto esta perspectiva como la de Ekman con sus expresiones faciales, hacen hincapié en lo *instintivo* y *hereditario* (el *continuum* darwinista) y en el es-

quema y orden reactivo postulado por James-Lange «*estímulo - reacción corporal - reacción emocional*». A raíz de este bagaje o sustrato conceptual, el aspecto psico-físico, queda un poco relegado en cuanto a la «intromisión de las ideas de la mente sobre las afecciones del cuerpo», sobre todo porque no estudiarán a la emoción como un «estado psicológico», sino como «una función cerebral». Es decir, si bien Damasio supone que mente y cuerpo son aspectos indisociables, y que el cuerpo resulta ser la base necesaria para el desarrollo de la mente, él detiene su mirada en «las afecciones del cuerpo que ocasionan ciertas ideas de la mente», pero no en el formato inverso, que es lo que sí desarrollará el psicoanálisis. Por otra parte, su noción de «cuerpo» es similar a la del «ser viviente» u «organismo», no es un cuerpo devenido en sujeto por efecto del significante, tal y como lo entiende Lacan -perspectiva con la que yo coincido. Esto es importante tenerlo en cuenta, fundamentalmente, porque tanto LeDoux como Damasio presentan explícitamente la pretensión neurocientífica de querer hallar el «*locus*» del inconsciente en el cerebro, decodificando su actuar de manera funcional; por eso, han intentado rebatir o demostrar ciertos postulados de Freud, incluso también de Ribot –a quien no citan-. Ya en 1907, Ribot había sostenido la hipótesis de la génesis de las emociones básicas vinculadas al «instinto de conservación» o de supervivencia de la especie (por eso para él eran 5 y no 6, porque las asocia a «conductas de reacción/conservación» y no a las «expresiones faciales»). Asimismo, Ribot también había manifestado la premisa de las emociones inferiores y las superiores –en cuanto a la evolución de las mismas- y la influencia de las sustancias químicas –el consumo de alcohol, ciertas drogas o alimentos- en la aparición o surgimiento de determinadas emociones. Todas estas cuestiones, son retomadas por Damasio, quien, vincula esto último a la neuroquímica y a las sustancias que actúan como neurotransmisores –la serotonina, la dopamina, la acetilcolina, etc-. Esto resalta aún más su repliegue en el «yo neuroquímico» o el «yo neural» que remite exclusivamente al «sujeto cerebral». Pero, y volviendo a la cuestión del monismo y al aspecto psico-físico, hay otro autor citado que, incluso estando dentro del grupo de los «norteamericanos», era partidario del monismo al sostener la idea de que los instintos eran «disposiciones psico-físicas» y que las emociones eran una «toma de conciencia» de estos, motivo por el cual, no podía sostenerse la premisa de James-Lange (estímulo→ reacción corporal→ reacción emocional). Este autor es McDougall, y si Damasio realmente fuera monista, podría haber partido de este esquema y de esta conceptualización, y no de la de James, quien plantea un modelo «disgregado», al que Vigotsky y Ribot concibieron como dualista y cartesiano. Por otra parte, y respecto al carácter «reactivo» de la emoción, tanto Damasio como LeDoux, lo consideran como un tipo de conducta predictiva e inteligente, ya que lo asocian a la evolución. Según su postura, si la evolución quiso que el ser humano conservara ciertas emociones primarias o básicas es por «algo», siendo ese

«algo» valorado como *positivo* por asociarse a la «supervivencia». Así conciben al miedo que actúa ante el surgimiento de una amenaza convirtiéndose en un hecho satisfactorio si logra conservar la vida del individuo. Pero, nuevamente, como ellos no se ocupan de abordar el vínculo real entre el cuerpo y la mente, no tienen en cuenta lo que sucedería frente a condicionamientos previos y tempranos ante los que se haya sentido expuesto el sujeto y que, por ejemplo, hayan exacerbado en su conducta el hecho de sentir respuestas automáticas de paranoia o temor ante diversos estímulos y situaciones. Para Freud, Lacan y Klein, esto sería un *pathos*, un tipo de respuesta reactiva y perjudicial que nada tiene que ver con el «condicionamiento funcional» o inteligente que ellos vislumbran - más Damasio que LeDoux al postular su idea del «marcador somático» y la «toma inteligente de decisión»-. Por lo tanto, esto también me permite plantear la hipótesis de que, *así como la capacidad reactiva de la emoción puede responder a mecanismos de regulación, equilibración y adaptación, susceptibles de vincularse con la inteligencia, también, de dicha capacidad, se desprende un carácter sintomático, de acuerdo con los condicionamientos y la configuración mental y en sí, subjetiva, del ser humano*. Esto lo desarrollaré en el último apartado de este Capítulo, cuando tematice la relación del instinto, la pulsión y el *conatus* con la afectividad. Por otra parte, y yendo directamente a lo que entienden por emoción y por sentimiento, para LeDoux las emociones –*emotions*- son «funciones biológicas del sistema nervioso», de manera tal que «lo que el cerebro realiza cuando tiene lugar una emoción sucede independientemente del conocimiento consciente» y responde a «estímulos significativos que generan respuestas automáticas». En consecuencia, para él, la significación básica de la emoción remite a la «información almacenada en el cerebro por la evolución», por eso, deberían «estudiarse como unidades funcionales independientes». Como dijimos, él solo estudiará al miedo. Por su parte, Damasio, tomará el formato de las emociones básicas de Ekman por la cuestión de la «visibilidad visual» y la «expresión facial» y por ser una «hipótesis confirmada» en lo que respecta a su universalidad. Pero las expresiones faciales, son tan sólo la punta del iceberg de un fenómeno más complejo. Es por eso que, a mi criterio, esta elección da cuenta de una cierta limitación «positivista», pues podrían elegir como patrón «la génesis a través de la cual surgen las emociones» -que es el modelo que yo elijo adoptar-, pero como esta no resulta ser un hecho empíricamente contrastado, no se considera. Su teoría así, se vuelve muy apegada a los hallazgos científicos «verificables». En cuanto a las «áreas cerebrales» vinculadas a la emoción, ambos destacan el rol de la *amígdala* como lugar en el cual se procesan los estímulos y las reacciones de carácter primario, automático e inconsciente; luego LeDoux, le otorgará más protagonismo al *hipocampo*, que aparece como un «espacio de transición» entre la amígdala y la corteza superior (donde se asienta la conciencia, los sentimientos y los procesos de pensamiento y toma de decisión); y Damasio a la *cíngula* y la *corteza pre-frontal*, también como áreas de transi-

ción con la corteza superior. Por último, y en cuanto a la progresión afectiva, Damasio desarrolla un esquema propio, que presenta algunas diferencias con el vislumbrado por Piaget: en la «sub-base emocional» ubica a los *procesos metabólicos* (que incluyen componentes químicos y mecánicos destinados a mantener el equilibrio químico interior); los *reflejos básicos* y *al sistema inmune.* Luego, en la «base emocional», sitúa a los *instintos* y a las *motivaciones*, en tanto «apetitos» (dentro de los cuales incluye al hambre, la sed, la curiosidad, la exploración, el juego y el sexo), y a los *comportamientos de placer y de dolor*, que pueden activar respuestas inmunes, reflejas y metabólicas del organismo destinadas a mitigar el dolor y a mantener el equilibrio y el bienestar (esto es similar a lo sostenido por Freud). Finalmente, en la parte superior posiciona a las *emociones* (a las que divide en emociones primarias y secundarias) y luego, a los *sentimientos*, que, a diferencia de las emociones, remiten a cualidades mentales ligadas a la percepción directa del cuerpo. El califica a las emociones como públicas y visibles, y a los sentimientos como privados y ocultos.

Con este apartado, concluimos esta extensa primer parte que fue necesario trazar y reconstruir para ver las fluctuaciones, los cambios y las permanencias que la temática de la afectividad sufrió y que los conceptos asociados a ella, también. Un trabajo necesario de hacer, ya que para poder construir una teoría en términos epistemológicos es preciso dar cuenta de los antecedentes más significativos, de sus avances y limitaciones, para entender el contexto inmediato y sociohistórico que rodeó al surgimiento de cada concepto y la evolución de cada cadena significante. Por otra parte, con las neurociencias, el *discontinuum* abierto en la Modernidad respecto del vínculo entre la afectividad, el conocimiento y la ética subjetiva, vuelve a dar un giro, puesto que en su intento de «sellar» el *continuum* de la dualidad cartesiana y asumir el del *continuum* monista spinozista, parecería que asumen todo lo que implica y envuelve este segundo *continuum*, cuando en realidad, se encuentran mucho más próximos a la cadena significante del primero. Pese al intento de Damasio de "cartografiar el cerebro sintiente" para "la formulación de principios y políticas capaces tanto de reducir las aflicciones como de aumentar la prosperidad de las personas", y el hecho de pensar que estas realmente pueden ser sus intenciones; el problema estriba en las derivas que estos estudios han generado, constituyendo así un nuevo horizonte positivista para el abordaje de problemas o trastornos físicos y psicológicos. Esta es otra de las cuestiones que el armado y reconstrucción de esta especie de «rompecabezas» dejó al descubierto, ya que, al ir posicionando a cada autor, en cada época junto a cada concepto y con respecto a su abordaje en torno del problema general, *fuimos advirtiendo la formación y consolidación de diferentes visiones acerca de cómo construir un saber y un conocimiento socialmente útil para la humanidad.* Donde la propia noción de «utilidad» y de «conocimiento» fue fluctuando, desde el saber *ethopoiético* –útil para conocerse a sí mismo, para ser feliz y ser un buen ciudadano de la *polis*- a un saber espiritual más

cercano a la religiosidad con características similares en cuanto al comportamiento y la idea pacífica de felicidad. Aunque para Aristóteles se trataba del empleo del equilibrio o del «término medio» en el actuar y para Agustín en una renuncia mucho más concreta con los «estímulos» - o «tentaciones» - «mundanas» y la puesta en práctica de la «devoción a Dios». Esa «utilidad» del conocimiento, con el advenimiento de la Modernidad, remitió a la construcción de las ciencias humanas, como disciplinas capaces de hacer progresar al conocimiento del hombre y en acercar al ser humano a una verdad que pudiera ser contrastada científicamente. De ahí que todas las disciplinas dentro del campo del conocimiento tuvieran que someterse a determinados métodos para dar cuenta de esa «verdad» y no quedar relegadas al terreno de la especulación o de la metafísica. Citando al respecto, el *Tratado de Lógica y Conocimiento Científico* de Piaget, en dicha obra él aborda esta cuestión destacando los tres tipos de tendencias dentro del terreno de la epistemología: *la epistemología «metacientífica»,* donde sitúa a Platón, Aristóteles y Kant, quienes tratan de efectuar una teoría general del conocimiento basándose en sus principios; la «*paracientífica*»*,* donde sitúa a Schopenhauer, Husserl, a la fenomenología y a Bergson, quienes apoyándose en una crítica de las ciencias, intentan alcanzar un modo de conocimiento distinto del conocimiento científico; y *la «científica»,* donde ubica a la corriente positivista de Comte y sus continuadores, quienes permanecen dentro de la órbita de las ciencias y se pliegan a la prolongación del conocimiento científico. Esto es interesante destacarlo porque en la reconstrucción que hicimos, tuvimos en cuenta a autores de los «tres tipos de epistemología», mientras que a Piaget se lo podría ubicar dentro de la epistemología «científica» sin llegar a ser positivista. El psicoanálisis, por su parte, podría ser una combinación de los tres, presenta rasgos metacientíficos, paracientíficos y científicos –aunque esto último sea discutido hoy en día por diversos adversarios dentro de las neurociencias y las terapias cognitivas[444]. En mi caso, elijo situar toda esta reconstrucción en un terreno similar, porque parto de un distanciamiento respecto de los postulados de las formas de hacer ciencia en la actualidad. Por eso, mi esfuerzo está centrado en trazar una teoría de carácter científico basada en la metodología hermenéutica y en la lógica racional, pero entiendo que –y como se verá en el siguiente apartado- hay cuestiones que empíricamente no me

[444] Al respecto, llaman la atención dos declaraciones efectuadas sobre el abordaje de los sueños, donde se "denosta" la interpretación y análisis psicoanalítico: "Las hipótesis de Freud del inconsciente sobre los sueños no tienen ninguna validez científica seria contemporánea. Tampoco hay mucha evidencia de que se sueñe más en cuarentena. Lo que cambió es el patrón del sueño", dice a Clarín el terapeuta cognitivo conductual Eduardo Keegan, doctor en Psicología y Profesor de Psicoterapias de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires. En:https://www.clarin.com/sociedad/coronavirus-argentina-suenos-noche-extrano-efecto-pandemia-modo-dormimos_0_hM46XXY_c.html Consultado el 2/5/2020 . Y otro artículo de similares características: "No hay evidencias que relacionen los sueños con el comportamiento diurno. El sueño es un fenómeno cognitivo. Consideramos que no es material útil para tratamientos ni para intervenciones. La interpretación es una práctica que ha dejado de hacerse desde hace alrededor de cincuenta años" explica Pablo López, licenciado en psicología (UBA) y especialista en sueño e insomnio de INECO. En: https://www.lanacion.com.ar/lifestyle/suenos-pandemia-esconden-algo-son-inofensivos-nid2349723. Consultado el 6/4/2020.

es preciso «probar», sino pensar desde la lógica científica, de índole analítica y racional. Ya que, por otro lado, el ordenamiento y claridad conceptual que busco, tampoco tiene la intención de ser una «verdad en si misma» o que funcione como un «patrón estandarizado». A veces, esto último es necesario porque la ciencia y el conocimiento – como ya lo advirtiera oportunamente Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966)- están basados en órdenes y taxonomías, pero yo no puedo escindirme de mi formación en ciencias sociales y humanas, porque son dichas disciplinas las que usualmente alertan a la humanidad cuando los absolutismos científicos comienzan a aflorar. Hoy estamos en un escenario cercano a esto, no sólo por el *continuum* que activaron las neurociencias, sino también la llamada «inteligencia artificial» y los estudios sobre «redes neuronales» y *big data*.

Por consiguiente, a nivel conceptual, este entramado nos permite distinguir dos cadenas claras y diferenciadas en cuanto a una serie de principios. Por un lado, la cadena «*afección-afecto-pasión*» que supone un carácter o formación más bien psíquica que física (derivado de la tesis spinozista al ser concebidas como ideas de la mente sobre las afecciones del cuerpo, y como ideas propias de la mente sobre sus propias afecciones); una singularidad más oculta e invisible ante la mirada o el registro del otro; una asociación más directa con el deseo y la intencionalidad subjetiva, de ahí además, su carácter solapado y privado; y un vínculo más cercano a la pulsión y a la tendencia sintomática, pero también al *conatus* y al esfuerzo por perseverar. Por otro lado, aparece la cadena «*estímulo-emoción-sentimiento*» que, por el contrario, remite a un origen más físico y «corporalmente sentido» que psíquico; a un tipo de manifestación de índole más reactiva y vinculada con los condicionamientos primitivos; a un carácter más visible y público; y en mayor conexión con el instinto y una inteligencia funcional de re-equilibración. Claro que, pese a estos rasgos genéricos, ambas cadenas se encuentran totalmente integradas y superpuestas dentro de la subjetividad humana. Por consiguiente, dentro del entramado subjetivo que se constituya con el devenir de la vida del individuo, ambas se condicionarán y se implicarán mutuamente, mezclándose a su vez, con las facultades cognoscitivas –memoria, imaginación, entendimiento- y volitivas –voluntad, deseo, intención. No obstante, resulta analíticamente posible evidenciar la génesis y la trayectoria particular de este tipo de manifestaciones, ya que no sólo tendrán que ver con el orden de concatenación que responde a la evolución genérica del ser humano como especie, sino también, con el orden y la progresión que vayan a adquirir de acuerdo con la trayectoria propiamente singular y subjetiva de cada ser.

Tipología	Rasgos distintivos	Valencia
Instinto-pulsión	De carácter genérico, de manifestación física pero pasibles de alcanzar un registro psíquico. El instinto se encuentra en continuidad filogenética con la especie y la evolución, y se conecta con los rasgos primitivos y de supervivencia de la emoción. La pulsión es propiamente humana y se conecta con el deseo, la voluntad o la *conatus*. Es de carácter dual con rasgos polivalentes (aquí entra el placer/displacer, lo femenino/masculino).	De carácter más físico que psíquico
Sensación	Manifestación corporal y sutil del "sentir" en el cuerpo	De carácter físico
Emoción	De carácter genérico. Presente en toda la especie humana con algunas excepciones (ciertos casos de TEA, por ej.). Fuerte carga instintiva y pulsional. Parto de la base de 3 emociones básicas (felicidad, ira y miedo) y 2 de tonicidad (tristeza y alegría) de las que derivan las demás. Más vinculada a la expresividad y a la sensación corporal.	De carácter más físico que psíquico
Afecto-Afección	De carácter singular. Cada ser desarrolla sus propios afectos (angustia, rencor, malicia, bondad, amargura, fastidio) y responde de X manera a ciertas afecciones. Con carga psíquica, mental y pulsional. Emanan de las 5 emociones básicas y sus derivadas.	De carácter más psíquico que físico
Pasión	De carácter singular. Implica un no muy buen manejo de las intensidades afectivas y emocionales. Asociada al padecer, a la perturbación y a los afectos ocultos o a las emociones no externalizables. Fuerte carga psíquica, mental y pulsional.	De carácter más psíquico que físico.
Sentimiento	De carácter singular. Estructuras estables y sedimentadas de sensaciones, afectos y emociones. Vinculados al pensamiento y a los actos de creencia.	De carácter más psíquico que físico.
Valor	De carácter general y desarrollo singular. Esquemas de valores que se imponen socialmente y se asimilan subjetivamente.	De carácter psíquico.

Cuadro N° 4. *Resumen integrador propio*

Muchas de estas ideas que aparecen sintetizadas o condensadas en este cuadro, se irán aclarando a su debido tiempo. Pero, así como podemos ubicar a la *pasión* del lado del intelecto y dentro del orden «superior» junto con el *sentimiento*, la pasión se vinculará a los afectos y afecciones, siendo un *pathos* dentro de este terreno subjetivo. Los sentimientos, por su parte, remitirán a la evolución natural de las emociones que se internalizan, se sedimentan y que responden a los afectos desarrollados y gestados a partir de ellas y a su tipo de reacción y afección particular. Se vivencian bajo una modalidad «social» y «normal». La pasión, en ese sentido, es del orden más «individual», redundando en un aspecto de carácter único, excéntrico o patológico acerca de la manifestación de algo más vivaz y con mayor carga pulsional. Al respecto, podríamos seguir desarrollando características propias de cada grupo, pero como sostuve al principio de este párrafo, estas se irán presentando con el devenir de la tesis. Por ahora, se mantiene como «base concep-

tual», para poder pasar al análisis de la materialidad afectiva en su aspecto *formal*.

1.2 El abordaje formal de la *materialidad* afectiva

Tal y como vimos en el apartado anterior la idea de «materialidad afectiva» nos sitúa en un terreno complejo porque nos enfrenta a límites insondables: desde la des-subjetivación anímica, psicológica y social que supone la aseveración del rol exclusivo y «verdadero» que cumplen las funcionalidades biológicas y cerebrales de las emociones, hasta la des-personalización a las que remiten los partidarios –como veremos en este apartado- de las teorías de carácter más espiritual, trascendental y místico. No obstante, es parte del camino a recorrer, puesto que es elemental la pregunta por la particularidad, la singularidad de la materialidad afectiva. ¿Pertenece al cuerpo? ¿Pertenece a la mente? ¿Es energía? Estas inquietudes nos conducen a re-pensar la relación entre los aspectos sociales, psicológicos, físicos y biológicos, pero sin destacar o colocar a uno de los aspectos por encima de los otros como si en ese aspecto radicara el sustrato de verdad. No. Si bien es necesario partir de la base de que el ser humano es un compuesto de sustancias químicas y de átomos y sub-atómos, y un producto de lo que las reacciones químicas y eléctricas de las células nerviosas de su cerebro y las de sus otros órganos, generan; no se puede negar que dicho *producto* surge de la interacción de esa «vida física y biológica» -vida con códigos y regulaciones propias- con aquella otra «vida social y subjetiva». De ahí la pregunta: ¿Cuál es el vínculo entre las «formas» del «cuerpo» fisio-anatómico y neuro-biológico y las «formas» del «cuerpo» psicológico y social en la que deviene el sujeto? Es el viejo problema cartesiano de la *res extensa* y la *res cogitans*, pero formulado de otra manera, con otras precisiones. Porque es una pregunta que tanto Freud en su «Proyecto de una psicología para neurólogos» (1895) como Piaget -fundamentalmente en *Biología y Conocimiento* (1967)- también intentaron responder sin caer en reduccionismos. Asimismo, desde Aristóteles - «*De Partibus Animalium*» (640a) hasta Darwin - *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre* (1873)- también se ha intentado pensar el componente genético y evolutivo de la afectividad y de la vida vegetal, animal y humana. Incluso Marx en sus *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844 tematiza la cuestión de la *naturaleza sensible* del ser humano en tanto rasgo particular suyo capaz de convertirlo en un ser social y poder vincularlo al mundo. La sensibilidad, como vehículo de los afectos y afecciones, es considerada como una «fuerza esencial natural», como una *sinnlichen Wesenskräfte*. Este apartado, entonces, tratará de pensar esto, el problema de la «naturaleza» del hombre, su «condición humana» (Han-

na Arendt; 1958) una temática que requiere ser revisitada desde las Ciencias Sociales principalmente por el auge que las llamadas «neurociencias», tal y como vimos, están teniendo en esta área y en lo que respecta a la relación del cerebro, el cuerpo y las emociones. Pero no sólo nos limitaremos a las neurociencias, sino también a recuperar los otros aspectos de la cadena que vinculan a la afectividad con el alma, el *noûs*, las ondas electromagnéticas y el espíritu. Como vemos, este apartado supone integrar y enfrentar lo complejo del lenguaje físico, biológico y sus derivados –fisiología, anatomía, bioquímica, neurobiología- y lo incierto del criterio de verdad con el que algunos postulados científicos de hoy se manejan. Asimismo, esta complejidad es doble, porque también sucede lo mismo con el otro límite insondable al que nos enfrentamos: la cuestión de lo trascendental y lo espiritual. Mi intención no es caer ni en el terreno del reduccionismo último –como sucedería en el caso del abordaje dualista, mecanicista y desubjetivizado de las neurociencias- ni en el plano de lo metafísico y del esoterismo. Sólo dedicarme a señalar aquellas perspectivas y líneas de desarrollo que generan aportes a la teoría integral que procuro efectuar.

Por consiguiente, esto nos impulsa a preguntarnos por el concepto de «materialidad» y adentrarnos en el terreno de la «energía», haciendo una historización de las sospechas que se han tenido (o no) respecto al *aspecto bivalente de la materialidad afectiva* -como materialidad física y psíquica según mi hipótesis-. Es decir, se tratará de reconstituir desde una perspectiva racional y epistemológica el vínculo «evolutivo» entre «dos aspectos» que por mucho tiempo fueron considerados opuestos y dicotómicos. Tal y como expresé en la «*Problemática Introductoria»*, esta cuestión nos alienta a situarnos dentro del «giro materialista». *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics* (2010), es un libro compilado por Diana Coole y Samantha Frost*,* en el que se visibiliza esta nueva aproximación teórica y ontológica que intenta re-pensar el concepto de *materia* para alejarla de toda aproximación discursiva o cultural y re-situarla en la naturaleza y en la biología humana, pero sin incurrir en reduccionismos. De esta manera, se propone un nuevo tipo de acercamiento epistemológico para poner fin a la dualidad occidental, primero platónica –lo material, lo corpóreo, *versus* lo inmaterial, las ideas-; y luego cartesiana, la *res extensa* y la *res cogitans.* Por este motivo, al enlazar perspectivas disímiles (neurociencias, psicoanálisis, psicología del desarrollo, física cuántica, filosofía hindú, antroposofía), daremos cuenta de diferentes tipos de «materialismos» y de la presencia *pluri-espacial* de la afectividad – que se manifiestará en diversos «espacios» o «sujetos» (en el cerebro, en las ideas de la mente, en la *psique*, en el ánimo o espíritu del alma, en el cuerpo) según el abordaje teórico y conceptual de cada disciplina. Esto nos obligará a prestar especial cuidado a los cruces y a la integración final que quede esbozada.

Comenzaré entonces por el concepto de «materialidad», y para ello, volveré a Kant. En *Fundamentos para una metafísica de las costumbres* (1785), Kant sostiene lo siguiente:

> Cualquier conocimiento de la razón es *material*, y considera algún objeto, o *formal*, y se ocupa simplemente de la forma del entendimiento y de la propia razón, así como de las reglas universales del pensar en general, sin distinguir entre los objetos. La filosofía formal se llama *lógica*, mientras que lo material, la cual trata con determinados objetos y las leyes a que se hallan sometidos éstos, se divide a su vez en dos. Pues esas leyes lo son de la *naturaleza* o de la *libertad*. La ciencia que versa sobre las primeras recibe el nombre de *física* y la que versa sobre las segundas el de *ética*; aquélla se denomina también «teoría de la naturaleza» y ésta «teoría de las costumbres».[445]

Al respecto, para Kant *la filosofía material* trata sobre los objetos y las leyes a las que se hallan sometidos estos, que pueden ser de dos tipos: de la libertad (donde entra la ética) y de la naturaleza (donde entra la física y a la que podemos agregar también a la biología). La *filosofía formal,* se ocuparía de las «formas» y de las reglas universales (sin que tengan que ver necesariamente con objetos), y ahí Kant destaca a la lógica. Esta distinción kantiana nos ubica, entonces, en el plano de «lo material» y «lo formal». Lo curioso es que Kant ubica a la ética como un estudio dentro de la filosofía material, y a la lógica dentro de la filosofía formal; motivo por el cual, la *Ética demostrada según el orden geométrico* de Spinoza, condensaría a ambas ramas, ya que por un lado efectúa una aproximación *materialista* de los afectos, de su origen, su naturaleza, la servidumbre humana ante su fuerza y el poder del entendimiento ante ellos; mientras que, por el otro, intenta efectuar un análisis formal del cual puede desplegarse la lógica y las reglas universales que pueden deducirse de la concatenación y unión de ciertos afectos con otros. Es decir, *desde la perspectiva de Spinoza, la problemática de la afectividad supone de por sí, una aproximación material y formal*.

Quien vislumbra algo similar es Max Scheler en *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916) - *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* – con la salvedad de que Scheler se focaliza en la noción de valor –*Wert*– y no de afecto –*Affekt*-. Oponiéndose a Kant, para Scheler no hay por qué identificar a lo *a priori* (y formal) con lo racional, y a lo material con lo sensible; ya que actos como sentir, preferir, amar, odiar o temer no son racionales, y "tienen un contenido *apriórico* originario que no les presta el pensar"[446]. Se trata, para decirlo en términos de

---

[445] Kant, I.; *Fundamentos para una metafísica de las costumbres*, "Prólogo", Trad. Roberto Aramayo, Alianza Ed., Buenos Aires, 2012, p. 67-68 <AK IV, 387>

[446] "Designamos como "a priori" todas aquellas unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural, llegan a ser dadas en sí mismas en el contenido de una intuición inmediata. (…) Al contenido de una "intuición" de tal índole lo llamamos un "fenómeno"; así pues, el "fenómeno" no tiene que ver lo más mínimo con "aparición" (de algo real) o con "apariencia". Una intuición de tal índole es "intuición" de esencias, o también -como queremos llamarla- "intuición fenomenológica", o "experiencia fenomenológica". (FEW 67-72, t.e. 1/83-89.). Corresponde al citado de *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* en "Iintroducción al pensamiento de Max Scheler" de José María Vegas, Instituto Emmanuel Mounier, Madrid, 1992, p. 21/22

Pascal de un orden o de una lógica del corazón -*«ordre o logique du coeur*»- que es *a priori*. Estos «contenidos puros» son los valores, que poseen axiomas propios totalmente independientes de los axiomas lógicos. Para él, la «totalidad de la vida espiritual» y no meramente el conocer y pensar objetivo, posee leyes de actos «puros» independientes a la organización y contenido de la lógica racional[447].

Quien años antes, y desde una perspectiva *vitalista* abordará esta cuestión, será Henri Bergson, puntualmente en su libro *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu* (1896) y luego en L*a evolución creadora* (1907). María Pía López, en el prólogo a la primera edición en español de *Materia y memoria*, afirma que para el filósofo: "el mundo es resultado de la evolución de un impulso vital único y original, que se va multiplicando y bifurcando, que irrumpe sobre la materia portando distintas virtualidades"[448]. Ese impulso vital, sería la vida, quien para Bergson "no puede desplegarse sino materializándose, cayendo en la espacialidad" y que al hacerlo "produce la apariencia de discontinuidad y de inmovilidad" siendo «la forma», "el modo en que estas apariencias se presentan"[449]. Es decir, para Bergson, el impulso de vida *necesita* materializarse para ser, y al hacerlo deviene o adquiere ciertas *formas*.

A su vez y situándose en un punto medio entre las posiciones realistas (que se centralizan en la «materia») e idealistas (que se focalizan en la «representación» y en las «ideas»), Bergson definirá a la «materia» como "un conjunto de imágenes"[450]. Siendo la «imagen» "una cierta existencia que es más que lo que el idealista llama una representación, pero menos que lo que el realista llama una cosa, es una existencia situada a medio camino entre la «cosa» y la «representación»"[451], porque «el espíritu» percibe al objeto no como una *cosa en sí*, sino *para sí*, por eso, lo percibe como una «imagen». No nos olvidemos que otro de los objetivos de Bergson es tratar el problema de la relación o vínculo entre el alma y el cuerpo, entre el espíritu y lo material. En ese sentido, es el propio Spinoza quien habiendo concebido a este vínculo bajo un cierto «paralelismo», había hecho uso del concepto de «imagen», pues para el filósofo holandés, los afectos eran imágenes

---

447 "Lo que aquí reivindicamos decididamente frente a Kant es un *apriorismo de lo emocional*" – sostiene Scheler, quien utiliza el término *Gefühl* que es traducido como "emoción"- y agrega: "y una separación de la falsa unidad que existía hasta ahora entre apriorismo y racionalismo. «Ética emocional» a diferencia de «ética racional» no es en absoluto necesariamente «empirismo» en el sentido de un intento de alcanzar el valor moral mediante la observación y la inducción. El sentir, el preferir y postergar, el amor y el odio del espíritu tiene su contenido *apriórico* que es tan independiente de la experiencia inductiva como las puras leyes del pensar. Y aquí como allí hay una *intuición* de *esencia* de los actos y sus materias, su fundamentación y sus conexiones. Y aquí como allí hay «evidencia» y la más estricta exactitud de la comprobación fenomenológica" *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (FEW) 82-85, t. e. 1/1 01-103. Corresponde al citado de *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* en "Iintroducción al pensamiento de Max Scheler" de Jose María Vegas, Instituto Emmanuel Mounier, Madrid, 1992, p. 39

448 Bergson, H.; *Materia y memoria*; Ed. Cactus, 2° reimpresión, Buenos Aires, 2010, p. 17.

449 Ibíd., p. 19.

450 Ibíd., p. 28.

451 Ibíd., p. 28.

de las afecciones del cuerpo que la *mens* (o alma) tenía. Imagen en el sentido de ideas tramitadas por la «imaginación», si se trataba de causas no adecuadas en el obrar, y en consecuencia de *pasiones*; e ideas tramitadas por el «entendimiento», si te trataba de causas adecuadas, y en ese caso, involucrarían *afectos*.

Quien también recuperará este concepto de Bergson será Deleuze, en su libro *Cine I. Bergson y las imágenes* (1981), quien trazando una relación entre Bergson, Spinoza, Whitehead, Merleau Ponty y la *Gestalt*, postulará la tesis de "materia=imagen=movimiento"[452], porque la imagen percibida por el sujeto, es una imagen «anclada», percibida según el «ser o estar en el mundo» del sujeto que la percibe, por eso, supondría un «movimiento». No sería una «imagen estancada», sino, una imagen que «sufre las acciones de otras imágenes» y que «ejerce una reacción sobre otras». Hay un *continuum*, por eso Deleuze define a la imagen como "un conjunto de acciones y reacciones que componen el mundo"[453]. Imágenes que no cesan de accionar y de reaccionar unas sobre otras, que se estimulan, reciben excitaciones y emiten vibraciones:

> ¿Qué es el ojo? Bueno, el ojo es una imagen, una imagen-movimiento. Como todas la imágenes-movimiento, recibe excitaciones, no importa de cuán lejos vengan, y tiene reacciones. Por ejemplo, veo una piedra que me cae en la cabeza, levanto el brazo. Es una reacción. El ojo es un sistema de acción-reacción, es decir, es una imagen, una imagen-movimiento. El cerebro es una imagen-movimiento. Ustedes, vuestra personalidad, es una imagen-movimiento. Todos ustedes son imágenes-movimiento.[454]

Por eso, para Deleuze –parafraseando a Bergson- el cerebro, la conciencia o el cuerpo "no contienen imágenes", sino que "son imágenes-movimiento", porque al ser concebidas así, éstas son consideradas como "convertidoras" [455] –trasladando esta propiedad a los órganos que operan con ellas-. Convierten una acción, en reacción. Son "tipos de vibraciones, de excitaciones diferentes"[456] y *situadas* en un «espacio-tiempo» determinado. Por eso, las imágenes no se «contienen», se «experimentan», «surgen». Y llegados a este punto, es que va a aparecer nuevamente la *afección*, ya que Deleuze distingue tres tipos de imágenes-movimiento: la imagen-percepción, la imagen-afección y la imagen-acción. Cuando las «cosas» afectan o estimulan al «cuerpo», éste *puede percibir*, aquello que ve y estimula al ojo, o al oído; o *puede sentirlo*. A esto último es a lo que él llama «afección», y la imagen-afección, será aquella que surja como correlato de ese «sentir», a lo que Bergson denomina como "tendencia motriz sobre un nervio sensible"[457]. El nervio siente

[452] Deleuze, G.; *Cine I. Bergson y las imágenes*; Ed. Cactus, Buenos Aires, 2009, p. 142
[453] Ibíd., p. 142.
[454] Ibíd., p. 143.
[455] Ibíd., p. 143.
[456] Ibíd., p. 149.
[457] Ibíd., p. 171.

algo, y actúa, reacciona ante ese algo. De ahí surge, entonces, la imagen-acción. Por consiguiente, para Deleuze, la *afección* se inserta entre la *percepción recibida* (o seleccionada) y la *reacción actuada*, es la que une los dos extremos de la cadena (el estímulo que se recibe y la acción/reacción que se ejecuta), llevando consigo un «sentir» determinado.

La *materia*, bajo esta concepción bergsoniana-deleuzeana será entonces un «conjunto de imágenes-movimiento» que responden a un espacio-tiempo y a situaciones determinadas de percepción-afección - acción/reacción. Imágenes que, como dijimos, no están «contenidas» de manera estanca, sino que se «ponen en movimiento» de acuerdo con los enlaces, las conexiones (y todo lo que envuelve a estas «conexiones») que las unen o las traen a la presencia haciéndolas «ser». Esta cuestión de la «conexión», nos sitúa en el terreno de otras de las problemáticas que supone lo complejo de la materialidad, y tiene que ver con el problema de la «traducción» o la «correspondencia» entre el orden de lo físico y el orden de la psíquico. Tal es así, que, polemizando con el positivismo científico, Bergson afirmará lo siguiente:

> Que se considere el pensamiento como una simple función del cerebro y el estado de conciencia como un epifenómeno del estado cerebral, o que se tengan los estados del pensamiento y los estados del cerebro por dos traducciones, en dos lenguas diferentes, de un mismo original, en un caso como en el otro se concibe ante todo que si pudiéramos penetrar en el interior de un cerebro que trabaja y asistir al cruce de los átomos que componen la corteza cerebral, y si por otra parte poseyéramos la clave de la psicofisiológica, conoceríamos todo el detalle de lo que pasa en la conciencia correspondiente[458].

En consecuencia, él postula que si bien es concebible la idea de que haya «solidaridad» entre el estado de conciencia (que responde al lenguaje «psíquico») y el cerebro (que responde al lenguaje «físico») es un error pretender hallar «una correlatividad exacta» entre ambos «lenguajes» si es que no conocemos de manera taxativa su código de «traducibilidad». En ese sentido, el problema de la «memoria» para él es crucial, ya que el recuerdo "presenta el punto de intersección entre el espíritu y la materia"[459], o, dicho en otros términos, entre el lenguaje psíquico y psicológico y el lenguaje fisiológico, puesto que remite a las preguntas de por qué «recordamos algunas cosas sí y otras no», o por qué esos recuerdos (o imágenes) se «guardan» mientras que otros no.

Esto que Bergson postula en 1896, es una cuestión muy actual y que, en el marco de los estudios neurocientíficos, hoy se encuentra vinculado a lo que se denomina «*embodiment*» o «materialización de los fenómenos psicológicos». Al respecto, cito lo expresado por Philippe Rochat, en su libro *El mundo del bebé* (2004):

---

458 Bergson, H.; *Materia y memoria*; Ed. Cactus, 2° reimpresión, Buenos Aires, 2010, p. 30.
459 Ibíd.; p. 30.

> Los grandes fenómenos psicológicos, como el amor, el odio o los celos, no solo son las experiencias más significativas de nuestra vida; también son unos conjuntos particulares de reacciones neuroquímicas que se producen de determinadas formas, y en las que intervienen unas regiones específicas del cerebro. Las investigaciones actuales de la neurociencia, que utilizan las imágenes del cerebro y las técnicas de registro de la actividad eléctrica, ofrecen abundantes demostraciones de la *materialización (embodiment) de los fenómenos psicológicos*. No hay duda de que los pensamientos, las ideas y las emociones no son sistemas etéreos que existan por encima y más allá de como funcione y se organice el cuerpo. La vida mental se asienta realmente en el cuerpo físico[460].

Lo sostenido en 1896 y lo que en el 2004 se recupera, nos hace partir del hecho-base, de la existencia de «dos registros» que suponen dos lenguajes y dos tipos de «materialidades» diferentes: lo psíquico y lo físico. Esto será lo que atravesaremos a lo largo de este apartado y que algo vislumbramos hacia el final del apartado anterior con la reposición de las tendencias neurocientíficas. Así como también, partiremos de otro hecho-base, de la idea de que hay un «impulso vital» que se expresa, que se encarna, que se *materializa* para poder ser. Ambas cuestiones, me permiten postular la hipótesis *de la existencia de un tipo de lenguaje especial que «entiende de los dos registros», que se ubica en la intersección de ambos, y que también está vinculado a ese impulso vital de manera más directa y puntual que los otros dos*. Ese es el lenguaje del sentir. Aspecto que nos ha sido velado, que ha sido difícil aprehender bajo un discurso que se pretenda científico, y sin recaer en reduccionismos fisiológicos/mecanicistas o en trascendencias míticas. El sentir, como tercer aspecto vinculado a la acción y al pensar, como un *médium* entre ambos, y como «atributo infinito» vinculado a la afectividad; como *quantum* que se vale de una cierta fuerza y energía, y como *eîdos*, como una materialidad susceptible de poder generar imágenes y representaciones. Seguiré avanzando sobre esto, pero para poder hacerlo, preciso retomar la cuestión de la «materia» y la «forma».

Volveré entonces a Aristóteles, para quien la sustancia (*ousia)* era un compuesto de materia *(hyle*) y forma (*morphê*). La *forma* (*morphê*) es una *sustancia inmanente* a la *materi*a, mientras que, para Platón, las ideas (*eîdos*) eran *esencias separadas* de aquellas. Para Aristóteles esto constituiría un absurdo, puesto que la *esencia* sería el propio ser de la cosa, su constitución sustancial, motivo por el cual no podría existir de manera separada. "Es imposible que la sustancia esté separada de aquello de lo que es sustancia; entonces, ¿cómo podrían las Ideas, siendo sustancias de las cosas, estar separadas de ellas?" sostiene el estagirita en el Libro I de *Metafísica*. La *forma*, equivale a la esencia, ya que la forma *in-forma* -es decir, le imprime una forma a la materia, que de por sí es *informe*, indeterminada, y de este modo la hace «ser»-. En cierto modo, entonces, se podría afirmar que la materia sería como el «contenido» de la forma, pero, a su vez, la materia, posee una cierta

[460] Rochat, P.; *El mundo del bebé*; Serie Bruner, Ed. Morata, Madrid, 2004, p. 51. (El subrayado es nuestro).

«receptividad» para la forma, siendo concebida también, como todo aquello capaz de «recibir una forma». Por eso la idea (el *eîdos* platónico) para devenir en real –tal y como intentaba pensarlo Aristóteles-, debe poseer una «forma material», ya que es un compuesto de forma y materia. Sino, la idea seguiría perteneciendo al mundo eidético, de carácter y «naturaleza» psíquica (como la idea sobre la construcción de un tipo de casa especial, o la idea acerca de un fenómeno natural, o una idea literaria); siendo la «forma material», su inserción en el mundo de la vida mundana y material, que puede tener una *forma física* –como algo concretamente material- (la casa que efectivamente se construye, la idea sobre el fenómeno que puede devenir en ley científica) o una forma más bien *psíquica* –con menos materialidad en los términos físicos de «masa» –como una expresión lingüística, cognitiva y cultural; o una imagen; o una forma de comportarse y actuar que provenga de esa «idea» matriz-. Pero hay algo que queda claro en este planteo y se asemeja a la idea spinozista de «unir» a la forma y a la materia, ambas son parte del mismo «compuesto». Quien las dividirá y de alguna manera las opondrá es Kant, cuando asocié la «forma» a las estructuras *a priori* y la «materia» al contenido, al dato material o empírico del fenómeno. Las estructuras *a priori* remiten a la función ordenadora y unificadora del espacio y el tiempo respecto de la sensibilidad; y a las 12 categorías, respecto del entendimiento[461]. De ahí que el término *morphé* (forma) derive luego, en el concepto de «estructura» o de «*schéma*», que será justamente el que utilice Piaget. Haciendo uso de la variante kantiana, para Piaget, el esquema (*schéme*) será una *estructura estructuradora y estructurante* porque supone una funcionalidad y una regularidad que le permite imprimir una «forma» concreta a una serie de operaciones (motrices o cognitivas) para que devengan en sistemas cerrados y supongan un patrón (de comportamiento o de pensamiento). De esa manera, el «contenido» se identificará con el tipo de modalidad en cuestión (acciones, en el caso de los «esquemas de acción», pensamientos o representaciones cognoscitivas en el caso de los «esquemas representativos y lógico-operatorios»). Como veremos a continuación, en el apartado *«1.2 Abordajes específicos sobre materialidad afectiva*», Piaget identificará a la estructura con la inteligencia y a la afectividad con la energética; siendo considerada la primera como una «forma» y la segunda como un «contenido» (materia) y «fuerza». En consecuencia, Piaget también las opondrá. Quien no las opondrá y le encontrará una estructura incipiente a través de la «representación» será Freud, por eso, para este apartado, rever la noción de «representación» en sí, también será una cuestión nodal. Antes de eso, Ribot, Watson, Wallon y Malrieu, intentarán pensar el aspecto estructural de la afectividad como «función» y como «reacción». Desde el evolucionismo y las neurociencias, se intentará hacer hincapié en su *veta material*, al intentar «hallar»

[461] Las de: unidad, pluralidad, totalidad (de cantidad); realidad, negación, limitación (de cualidad); sustancia-accidente, causa-efecto, agente-paciente (de relación); y posibilidad-imposibilidad, existencia-inexistencia, necesidad-contingencia (de modalidad)

o «situar» su materialización (*embodiment*) cerebral y corporal – a través del análisis de las expresiones faciales y las funciones cerebrales-, pero como vimos en el apartado anterior, también le asignarán una *veta formal* al pensar su vínculo con la reacción del tipo inteligente que oficia de soporte a futuros razonamientos pragmáticos, lo que Damasio denominará «marcador somático».

Desde nuestra perspectiva, intentaremos pensarlas como un «todo», pensar a la manera de Spinoza y de Scheler, en la veta «formal» y «material» de la afectividad. Considerándola en su *veta formal*, podemos vincularla a la lógica, a la sensibilidad, a la inteligencia y a la estructura; mientras que, advirtiéndola en su *aspecto material*, podemos vincularla a la «energética» de Janet, Clarápade y Piaget, a la «fuerza esencial natural» de Marx, al «impulso vital» de Bergson, a la «*conatus*» Spinozista, a la «imagen=movimiento» de Deleuze, a la «pulsión» de Freud y al «instinto» de Darwin. Pero como un «todo», como una *forma* que, en su *actualización*, en su devenir va dando lugar a *materialidades* «sutiles» y «concretas». A partir de esta progresión, surgirán las diversas *modalidades* de esta materialidad. Por otra parte, el abordaje de la física cuántica también nos permite alejarnos de la dualidad *estructura/materia* o *forma/contenido*, porque la propia noción de energía supone de por sí un tipo de contenido que, en su devenir, puede generar diversas estructuras y con distintas modalidades. Para eso, y luego de la reconstrucción *material-formal* que efectuaré para poder resolver este dilema respecto de la afectividad, en el apartado *«1.3 La afectividad como terceridad bivalente: la tríada afecto-acción-pensamiento»,* repondré nociones puntuales de la física y la biología - ¿Qué es la «masa»? ¿Qué es la «fuerza»? ¿Qué es la «energía»? – para dejar en claro nuestra perspectiva y las bases de esta teoría epistemológica de carácter evolutiva, material e integral.

1.2. Abordajes específicos sobre la materialidad afectiva

1.2.1. «Energía sin estructura»: La conceptualización de la epistemología genética

A lo largo de todo su desarrollo teórico, la hipótesis que Piaget va a sostener, es *que la estructura de todo comportamiento es cognoscitiva, y que «la fuerza o la economía es afectiva»*. Esto es algo que mantiene en los 3 escritos en los cuales se dedica a la problemática de la afectividad: «Las relaciones entre la inteligencia y la afectividad en el desarrollo del niño» (1954); «La relación del afecto con la inteligencia en el desarrollo mental del niño» (1962) y «Inconsciente afectivo e inconsciente cognoscitivo» (1970):

> *Se podría decir que la energética de la conducta proviene de la afectividad, mientras que las estructuras provienen de las funciones cognoscitivas*. Esta distinción de la estructura y de la energética demuestra bien que, si inteligencia y afectividad son constantemente indisociables en la conducta concreta, debemos considerarlas como de *naturaleza* diferentes.[462] (1954)

> Todos los autores están de acuerdo en que en todo comportamiento la estructura es cognoscitiva, y la fuerza o la economía es afectiva. Por lo tanto, el afecto no puede ser la causa de una estructura cognoscitiva, tanto como la inteligencia no puede ser la causa del afecto, porque una estructura no es la causa de esta energía, esta fuerza, y viceversa. Entre las dos existe una relación de correspondencia y no de causalidad.[463] (1962)

> La afectividad se caracteriza por sus composiciones energéticas con sus cargas distribuidas sobre un objeto o sobre otro *(catexis*), según las relaciones positivas o negativas. Lo que caracteriza, por el contrario, al aspecto cognoscitivo de la conducta es su estructura, sea que se trate de esquemas de acción elementales, de operaciones concretas de clasificación o seriación, etc, o de la lógica de las proposiciones con sus diferentes funciones.[464] (1970)

Estas tres citas nos van a permitir abordar la problemática que queremos desarrollar, haciendo alusión a las «dos naturalezas» diferentes que describe Piaget, a su concepción de «energía» y de «estructura»; y al problema de la *correspondencia* y de la *causalidad.*

En primer lugar, cuando en la segunda cita afirma que: "todos los autores están de acuerdo en que en todo comportamiento la estructura es cognoscitiva, y la fuerza o la economía es afectiva", está haciendo referencia, puntualmente a Claparède, Janet y Karl Lewin. Ya que es de los dos primeros de quien él toma la concepción «energética» de la afectividad[465].

En segundo lugar, y en lo que respecta a su propia distinción entre las funciones afectivas y las cognoscitivas (entre las que incluye a la percepción y las funciones sensoriomotrices hasta la inteligencia abstracta con las operaciones formales), ambas le resultan «de naturaleza diferente», aunque en la conducta concreta del individuo aparecen como «indisociables». De ahí, supone dos hipótesis: "Que no hay mecanismo cognoscitivo sin elementos afectivos" y que "no existe un estado afectivo puro, sin elementos cognoscitivos" [466]. En el primer caso, porque para él en las formas más abstractas de la inteligencia, los factores afectivos intervienen siempre. Cuando

---

[462] Piaget, J.; "Las relaciones entre la inteligencia y la afectividad en el desarrollo del niño*"* (1954); en: *Piaget y el Psicoanálisis*; comp. Delahanty, G., J. Perrés, J.; UAM, México, 1994, p. 191. La itálica pertenece al original.
[463] Piaget, J.; "La relación del afecto con la inteligencia en el desarrollo mental del niño" (1962*)*; en: *Piaget y el Psicoanálisis*; comp. Delahanty, G., J. Perrés, J.; UAM, México, 1994, p. 171.
[464] Piaget, J.; "Inconsciente afectivo e inconsciente cognoscitivo" (1970); en E*studios de Psicología Genética*; 1973; Emece; pp. 37/38
[465] Al respecto, es importante destacar que, si bien Piaget adopta esta concepción, se distancia de la teoría de fondo que ambos autores proponen para explicar la forma bajo la cual la afectividad interviene en la conducta y en el desarrollo intelectual del sujeto. Esto es algo que ya desarrollé en el apartado anterior.
[466] Ibíd., p. 185.

un alumno resuelve un problema algebraico, cuando un matemático descubre un teorema, existe al principio un interés, una necesidad, sentimientos de éxito o de fracaso. Lo mismo sucedería con la percepción, ya que hay una cierta «selección perceptiva» que puede responder a sentimientos de agrado o desagrado, o a sentimientos estéticos. Y con respecto al segundo, porque desde su punto de vista, los factores cognoscitivos juegan un papel en los "sentimientos primarios", y "a mayor escala en los sentimientos complejos más evolucionados", donde elementos relevantes de la inteligencia se mezclan cada vez más. Esto último es interesante retenerlo, puesto que Piaget está en lo cierto al sostener esto, pero su limitada concepción de lo que él entiende como «estructura cognitiva» va a ser lo que le impida advertir que la afectividad *es una instancia inicial estructuradora de la subjetividad*; en otras palabras, de la conducta y los esquemas generales del sujeto, que progresa a su tiempo y a su ritmo junto con las estructuras cognitivas y motrices. Pero esa no va a ser su única limitación; *el otro problema radica en la reducción de la noción de conocimiento a su vínculo con la inteligencia y las funciones cognitivas*. Y la afectividad –tal como la entendemos desde esta tesis- es la primera instancia que posibilita la formación de conocimiento, debido a que los esquemas afectivos serán los que inicialmente conduzcan a la formación de ciertos patrones estructurales del sujeto.

En consecuencia, e impulsado por este reduccionismo, él sentencia que "la afectividad no precede al conocimiento, y el conocimiento nunca precede a la afectividad"[467] puesto que son "dos actividades paralelas"[468]. Y llegados a este punto es importante citar las preguntas que se hace Piaget:

> ¿Cuál es entonces la relación entre ambos? Será que ¿la afectividad va a crear nuevas estructuras en el plano intelectual, y la inteligencia va a crear recíprocamente nuevos sentimientos? ¿O será que sus relaciones son solamente funcionales? Si se escogiera esta última pregunta*, la afectividad jugaría el papel de una fuente energética de la cual dependiera el funcionamiento de la inteligencia, pero no sus estructuras*, de la misma forma que el funcionamiento de un automóvil depende de la gasolina, que acciona el motor, pero no modifica la estructura de la máquina.[469] (1954)

La misma elección efectúa en 1962 cuando afirma:

> Trataré de demostrar genéticamente que el afecto puede conducir a la aceleración o al retardo, pero no es la causa de la formación de estructuras cognoscitivas. Considerando primeramente que el afecto precede a las funciones de las estructuras cognoscitivas, demostraré que los estadios del afecto (afectividad)

[467] Ibíd., p. 170.
[468] Ibíd., p. 170.
[469] Piaget, J.; "Las relaciones entre la inteligencia y la afectividad en el desarrollo del niño*"* (1954); en: *Piaget y el Psicoanálisis*; comp. Delahanty, G., J. Perrés, J.; UAM, México, 1994, p. 188. El destacado es mío.

> corresponden exactamente a los estadios del desarrollo de las estructuras, es decir, hay una correspondencia y no una sucesión.[470]

Por consiguiente, y desde su punto de vista, el afecto no puede ser causa de una estructura cognoscitiva, así como la inteligencia no puede ser la causa del afecto, "porque una estructura no es la causa de esta energía, esta fuerza, y viceversa"[471]. Es por ese motivo que *para él existe entre ambas una relación de correspondencia y no de causalidad* (porque no hay sucesión). En consecuencia, y como vimos en el sub-apartado «*1.1.4.3.1 La concepción de la afectividad en Piaget y la progresión afectiva*», Piaget se dedicará a establecer las correspondencias evolutivas de los estadios afectivos y los estadios cognitivos, describiendo «estructuras» y la progresión de ambos esquematismos (el correspondiente a los esquemas afectivos y a los motrices y lógicos), pero sin considerar a la afectividad como una estructura. Eso es lo paradójico de ese cuadro que cité en la página 123.

Pero nuevamente, esto recae en el postulado de las "dos naturalezas diferentes", y de su limitada concepción de lo que es una *estructura*. Para Piaget, una estructura es un «conjunto cerrado» en el sentido de que es un sistema con autonomía y principios propios de funcionamiento susceptibles de ser integrados dentro de un sistema más general[472]. La energética, por el contrario, siempre está abierta. Es por eso que para él la afectividad no puede devenir en una estructura. Asimismo, otra de las características centrales de toda estructura es su *operatividad* –engendrar un sistema de operaciones-. Por eso dice Piaget, "la inteligencia es ante todo operatoria. ¿se encuentra algo de análogo en la vida afectiva?"[473]. Para él, las operaciones de inteligencia constituyen, por ejemplo, las nociones de conservación. En la vida afectiva, observa, "parece que nada se conserva y no hay ninguna operación"[474]. Al respecto menciona el caso de aquellos «sentimientos que no se conservan», los *no* normativos -por ejemplo, las simpatías y antipatías interindividuales-, mientras que los sentimientos normativos serían aquellos que procuran la conservación de ciertos valores –como el sentimiento del *deber ser*. Se trata entonces de la diferencia entre un sentimiento espontáneo (la gratitud) y del mismo sentimiento integrado a un sistema de normas (ser grato). Para Piaget, ese «sistema de normas» no será otro que la moral, por eso afirma: "así se puede decir que la moral es una lógica de la acción, como la lógica es una moral del pensamiento"[475]. Ambas, la lógica y la moral constituirían sistemas lógicos y operatorios, es

---

[470] Piaget, J.; "La relación del afecto con la inteligencia en el desarrollo mental del niño" (1962*)*; en: *Piaget y el Psicoanálisis*; comp. Delahanty, G., J. Perrés, J.; UAM, México, 1994, p. 169. El subrayado es mío.
[471] Ibíd.; p. 171
[472] En palabras de Piaget: "Así, el sistema de números enteros se ha integrado en el sistema de números fraccionales, racionales e irracionales, etc. el cierre de una estructura designa, por lo tanto, su realización, su estabilidad, al menos provisional y puede ser reconsiderada tendiendo hacia un equilibrio terminal. La energética, por el contrario, siempre está abierta". Ibíd., p. 197
[473] Ibíd., p. 199
[474] Ibíd., p. 200
[475] Aquí advertimos nuevamente la impronta kantiana de Piaget.

decir, serían estructuras. Pero ojo, la moral no considerada como una estructura afectiva en sí misma, sino como un conjunto de valores reglados o valores normativos (lógicos).

> En conclusión, no nos sorprendamos de que los sentimientos no provean nociones idénticas a las invariantes de la inteligencia, porque precisamente negamos que la afectividad pueda crear estructuras. *Pero no vayamos tampoco a oponer radicalmente sentimientos y estructuras intelectuales, porque los sentimientos, sin ser por ellos mismos estructurados, se organizan estructuralmente, intelectualizándose.*[476]

Esto último es interesante, ya que tal como habíamos mencionado en el párrafo anterior si bien la afectividad para él no constituye una estructura (por su exclusivo carácter energético y por su limitación a la conservación), los sentimientos pueden ser espontáneos o normativos. Los primeros no pueden conservarse, mientras que los últimos sí, momento en el cual se produce su «normalización» que coincide con su intelectualización. Es decir, a medida que las estructuras cognitivas del sujeto van progresando (se forma la memoria, aparece una cierta conciencia de sí, etc), éste va adaptándose a la normatividad social y va obteniendo una mayor injerencia consciente sobre sus sentimientos. Así va constituyéndose y conservándose la escala de valores que conforman los sentimientos normativos. En consecuencia, Piaget hace mención a esta génesis al hablar en términos de «esquematismo de los sentimientos»:

> Se ha insistido últimamente sobre la génesis y la construcción de la realidad afectiva: un complejo general es un esquema que se elabora en el curso de la historia individual, transformándose sin cesar y aplicándose a series de situaciones diversas y constantemente renovadas. Existe, *así, como un esquematismo de los sentimientos, como hay esquemas de inteligencia: la construcción del complejo es análoga a la construcción progresiva de una escala de valores comparable a un sistema de conceptos y de relaciones.*[477]

Entonces, ¿por qué no podemos hablar de estructuras afectivas? Porque para él y desde esta concepción que maneja, ese término hace referencia a sentimientos morales o a valores sociales cristalizados en estructuras bien determinadas, pero, al estar presentes estos, ya se habla de la presencia de aspectos cognoscitivos también. De ahí que concluya que: "tales estructuras «afectivas» son en efecto isomorfas a las estructuras intelectuales. Solo la energética queda puramente afectiva, desde el momento en que hay una estructura hay intelectualización"[478]. Es decir, la estructura de los sentimientos morales o los valores sociales, se debe a la intelectualización de los mismos. Porque, otra de las características de la «estructura» para Piaget, es que ésta se opone al «contenido» - las estructuras sólo se diferencian *progresivamente* de su contenido, por eso, al nivel de la inteligencia pre-operatoria, por ejemplo, las estructuras no se disocian del contenido de las

476 Ibíd., p. 200. El destacado es mío.
477 Ibíd., p. 199. El destacado es mío.
478 Ibíd., p. 195.

acciones [que el niño pueda distinguir el mecanismo de la suma en sí, de la suma propiamente dicha entre dos valores (2+2=4)][479]. Y en este caso, para él, el contenido, la energética, es afectiva; y la forma y la estructura es cognitiva. Para mí esto no es así, y de a poco se irá precisando el por qué, cuando citemos los antecedentes funcionales de Watson y Wallon, y la concepción formalista del afecto en Freud. Asimismo, cuando cite el postulado actual que las ciencias físicas tienen acerca de lo que es la «energía», también se podrá precisar y rever esa división tajante que Piaget traza entre lo que constituye una «energética» y lo que implica una «estructura». Por otra parte, esta última cuestión, nos conduce a dilucidar lo que él entiende por «representación», concepto que también precisamos revisitar, para seguir avanzando con nuestra hipótesis de pensar a la afectividad no exclusivamente como una *energética,* sino también, como una instancia con capacidad estructurante[480].

En términos generales, para Piaget, la representación es concebida como la «fuente del pensar», como una instancia subsidiaria de esquemas de desarrollo previos –de índole sensorio-motriz- que se conforma tras la internalización de la imagen-copia del objeto ausente. En consecuencia, la actividad representativa surge gracias a una evolución cognitiva del sujeto, dando lugar así a la emergencia de ideas e imágenes que luego se asociarán a conceptos. Esto último, será abordado en *La formación del símbolo en el niño* (1961) obra en la que Piaget procura trazar los comienzos de la representación para intentar comprender su funcionamiento específico. Es en esta instancia donde se dedica a desarrollar con mayor profundidad los alcances e implicancias cognoscitivas de esta actividad que aparece "al término del período sensorio-motor y que consiste en poder representar algo (un «significado» cualquiera: objeto, acontecimiento, etc) por medio de un «significante» diferenciado y que sólo sirve para esa representación: imagen mental, gesto simbólico, etc"[481]. Esto es lo que Piaget caracteriza como representación en sentido amplio, es decir, al momento a partir del cual el sujeto posee la capacidad de recrear una situación evocada debido a que la inteligencia sensorio-motora ha devenido en función simbólica. Para llegar a esa *adaptación,* entre la capacidad de evocar hechos y la posibilidad de actualizarlos en el presente, es decir, para constituirse a sí misma, la actividad representativa precisaría de la puesta en marcha del doble

[479] "Recordemos que, si bien la afectividad no puede modificar las estructuras, sí interviene constantemente en los contenidos: es el interés (afectivo) que hace al niño, por ejemplo, escoger los objetos a seriar…pero la regla de seriación no cambia, queda igual" – puntualiza Piaget. Ibíd., p. 196

[480] Esta problemática fue tratada por mi en mi Tesis de Licenciatura en Ciencias de la Comunicación (FSOC/UBA) «*Herencias y rupturas. Una lectura histórico-social de la noción de representación en Piaget desde Castoriadis*» (2013) instancia en la que me dediqué a precisar las bases filosóficas y epistemológicas de la noción piagetiana de «representación», encontrándola deudora de los postulados de la filosofía moderna –como una imagen-copia de algo ausente-; a la tensioné con la concepción ideada por Freud –como un agente *ex-nihilo* que puede crearse sin ningún modelo previo- y elaborada luego por Cornelius Castoriadis, quien desde una mirada filosófica y psicoanalítica, termina desvinculándola del terreno exclusivo de la actividad racional para definirla como «un flujo de deseos, intenciones y afectos» y como un producto de la imaginación radical.

[481] Piaget, J. e Inhelder, B; *Psicología del niño*, Madrid, Ediciones Morata, 1984, p. 59.

juego de la asimilación y la acomodación. Al respecto, menciona Piaget, "la representación comienza cuando los datos sensorio-motores son asimilados a elementos evocados y no perceptibles en el momento dado"[482], pero también es posible cuando los «esquemas de acción» se acomodan, es decir, cuando se modifican en función de esa internalización y devienen en «esquemas representativos». Esto supone un gran progreso y toda una transformación cognitiva, puesto el sujeto ahora puede «proyectar» su acción sobre los objetos. Al poseer un esquema permanente del mismo a través de la imagen, puede comenzar a «pensar», a «enlazar», a «anticipar» tanto acciones como significaciones asociadas a esas acciones. En consecuencia, dirá Piaget:

> La representación nace, pues, de la unión de «significantes» que permiten evocar los objetos ausentes por medio de un juego de significaciones que los relaciona con los elementos presentes. Esta conexión específica entre «significantes» y «significados» constituye lo característico de una función nueva que sobrepasa a la actividad «sensorio-motora» y que se puede denominar de manera amplia «función simbólica».[483]

Función, por otra parte, que hará "posible la adquisición del lenguaje o de los signos colectivos"[484] motivo por el cual, será "esencial para la constitución del espacio representativo y las categorías reales del pensamiento"[485]. Si bien en el nivel sensorio motor la acción del sujeto sobre el mundo constituye una forma de dar y atribuir sentido a los objetos o personas vinculadas con ese intercambio práctico –sentido a través del cual los propios esquemas de acción se van conformando-, ésta no se trata de una significación en el sentido estricto porque aún no existe la «actividad representativa» ni las imágenes internas correspondientes a los otros sujetos y/u objetos. Por eso, Piaget sostiene que las acciones a través de las cuales el sujeto expresa ese intercambio de sentido "se efectúan apoyándose exclusivamente en percepciones y movimientos porque a falta de función simbólica, el lactante *no presenta todavía pensamiento ni afectividad ligada a representaciones* que permitan evocar las personas o los objetos ausentes"[486]. Esto significa que la representación como tal, como capacidad de evocar y reproducir imágenes interiores en la conciencia sólo es posible, sólo existe, cuando logra conformarse. ¿Cómo se produce entonces la génesis de la actividad representativa? ¿A través de qué proceso? ¿Qué tipo de representaciones se distinguen al interior de la teoría psicogenética?

Esa capacidad cognitiva del hombre se explicará mediante la internalización de las imágenes que el niño obtenga de las *imitaciones* o del *juego simbólico*, es decir de la interacción que lo vincule con los objetos y/o personas de su entorno. A raíz de esta práctica de intercambio surgirán los es-

---

[482] Ibíd., p. 59.
[483] Piaget, J.; *La formación del símbolo en el niño*; Buenos Aires, FCE, 1990, p. 377.
[484] Ibíd., p. 378.
[485] Ibíd., p. 378.
[486] Piaget, J.; *Psicología del Niño*; 1969; Madrid, Ed. Morata, p. 15. El destacado es mío.

quemas de acción, esquemas que mediante su constancia, evolución y persistencia en el tiempo propiciarán la internalización del objeto ausente a través de la imagen, hecho que dará lugar a la conformación de la actividad representativa, primero, y de la conciencia, después. Así como Kant distinguía dos tipos de representaciones de acuerdo con su modelo teórico –las empíricas y las *a priori*-, Piaget identificará *tres* teniendo en cuenta sus características funcionales y su relación con los mecanismos de adaptación de la inteligencia –los mecanismos de asimilación y acomodación-. Estas serán: *la representación simbólica* –si son imágenes que el sujeto carga de contenido afectivo y/o inconsciente sin adaptarla a la exigencia del medio-, *la imitativa* –si, por el contrario, son imágenes que replican, reproducen una significación tomada del entorno sin que llegue a ser comprendida del todo por el sujeto-, y *la cognoscitiva* –que responde a un equilibrio entre los mecanismos de asimilación y acomodación y que deriva en el pensamiento racional. Pero*, a diferencia de Kant, Piaget vincula a la representación, estrictamente con la función cognoscitiva* –o, en términos de Kant, con el entendimiento- *no la asocia a la «sensibilidad»*. Aquí aparece otro problema, que va a ser uno de los motivos mediante los cuales él excluya a la sensibilidad y a los componentes asociados a ella –la sensación, la intuición, la afección- de la veta esquemática y formal.[487]

Bajo el modelo piagetiano, primero se internalizarán acciones y luego las imágenes correspondientes. Ambas internalizaciones serán inconscientes hasta que las imágenes logren conformar la actividad representativa y se forme, en consecuencia, la conciencia. Los actos inconscientes, no obstante, seguirán subsistiendo, tanto en los esquemas representativos –y en el pensamiento simbólico, imitativo o adaptado- como en los esquemas lógico-operatorios. Pero, si bien Piaget se refiere a los *actos inconscientes*[488] no tematiza ni ubica al inconsciente en un *topos*, es decir en un lugar específico tal como lo hará Freud al ubicarlo en la *psique*. En consecuencia, dentro del modelo piagetiano no es posible encontrarse con *representaciones originarias* que le den sentido al mundo tal como ocurre en la teoría de Freud y de Castoriadis. Y aquí es donde es posible introducir el problema de la afectividad y relacionarlo con el concepto de representación y de conocimiento, pasando por la concepción kantiana de la sensibilidad que para mí es crucial, para darle también un enfoque epistemológico a la génesis de este tipo de representaciones. Pero esto

---

[487] Recordemos que para Kant la «sensibilidad» es la capacidad (receptividad) de recibir representaciones (intuiciones) "gracias a la manera en cómo somos *afectados* por objetos" [487]. Las «intuiciones empíricas» son las que se obtienen de las «sensaciones», de la *afección* ocasionada por el objeto dado a los sentidos; mientras que las «intuiciones *a priori*», son las encargadas de «darle forma» a esas sensaciones, de ordenarlas bajo un aspecto común. Estas representaciones deben "estar presentes *a priori* en la mente"[487], por eso son representaciones intuitivas *puras,* a las que Kant denomina «espacio» y «tiempo».

[488] Referencia efectuada por él en el apartado «El simbolismo secundario del juego, el sueño y el simbolismo inconsciente» de su libro *La formación del símbolo en el niño.*

no es algo que vayamos a tematizar ahora, sino en el apartado dedicado a ambos autores. Antes de eso, veremos las aproximaciones estructurales efectuadas por Watson, Wallon y Malrieu a partir de la «funcionalidad» y la «operatividad» que ellos advirtieron en la afectividad y que la acerca a un aspecto formal y estructural.

1.2.2. De las «reacciones arcaicas» a las «reacciones de adaptación»: el abordaje estructural y funcional de Watson, Wallon y Malrieu

En este sub-apartado retomaremos las 3 perspectivas que vislumbraron en la afectividad una «forma» además de un «contenido». Dicha forma, fue advertida por Watson, Wallon y Malrieu desde un punto de vista funcional y estructural, ya que los tres autores –el primero desde el conductismo y los otros dos, desde la psicología del desarrollo y de la situación- pensaron que la emoción envolvía una conducta de respuesta al medio o a la situación, siendo concebida por ellos como una «reacción». Una reacción que hunde sus raíces en «tendencias arcaicas» que luego, y de acuerdo con el tipo de vínculo que el sujeto mantenga con su entorno, supone tendencias de equilibrio y adaptación (Wallon, Malrieu) o de condicionamiento (Watson). Asimismo, la afectividad es considerada como una «instancia reguladora» y «ordenadora» de las prácticas, de «carácter complejo» debido a que el sujeto desarrolla formas de respuesta que no siempre se «adaptan» o suponen un bienestar. Una instancia que evoluciona, como evoluciona la inteligencia y el pensamiento, que tiene «componentes psíquicos elementales» y sobre la cual el sujeto puede desarrollar ideas para «rever» «patrones», «sentimientos» y «pasiones». En lo que resta, veremos las principales ideas sostenidas por estos tres autores, que nos ayudan a sostener la hipótesis estructural de la afectividad desde una perspectiva funcional.

Empezaremos por Watson, quien -y tal como vimos en el sub-apartado *«1.1.4.1 Darwin, el conductismo y las teorías instintivas y periféricas»-,* suponía que la emoción era un tipo de respuesta o de reacción condicionada por la clase de interacción que el sujeto mantenía con las personas y los objetos que lo rodeaban. Distanciándose de las perspectivas teóricas que intentaban advertir el origen instintivo o hereditario de la emoción, Watson, a través de una serie de experimentaciones intenta demostrar el carácter funcional y esquemático de este tipo de reacciones que para él se *formaban* como la mayor parte del resto de las pautas de reacción que involucran actos y hábitos. Asimismo, para él la ira, el amor y el miedo, constituían el núcleo hereditario e innato del cual procedían todas las futuras reacciones emocionales. Por lo tanto, para Watson, las respuestas emocionales constituían un tipo de «regulación de las reacciones al medio», a raíz de una

serie de estímulos incondicionados (ruidos violentos, como en el caso del miedo) que producían respuestas igualmente incondicionadas y relativamente simples (llanto, palidez, etc). De ahí que Watson sentencie que los "objetos parecen estar «cargados», parecen suscitar miles de reacciones corporales accesorias no requeridas por las leyes del hábito eficaz"[489]. Es decir, al «hábito eficaz» o al «esquema acción» piagetiano, se le agregarían una *serie de respuestas y de reacciones puramente emocionales*, que irían más allá del «acto de descubrir» o «interactuar» con el mundo desde el punto de vista del desarrollo cognoscitivo.

Por su parte, y desde su *psicología de la situación*, donde el sujeto es contemplado según su comportamiento "en ligazón estrecha con las circunstancias que lo hacen reaccionar"[490], Henri Wallon advertirá algo similar, pero a lo cual intentará abordar desde un punto de vista epistemológicamente más preciso. Al respecto, observará que los primeros actos del lactante se encuentran vinculados a «motivaciones afectivas» que tienen concomitantes psíquicos *elementales*, puntualizando que "sin una relación exacta entre cada sistema de contracciones musculares y las impresiones correspondientes, el movimiento no puede pasar a formar parte de la vida psíquica ni contribuir a su desarrollo"[491]. Acto seguido, se pregunta: "¿En qué momento hay que situar esta relación?". Acudiendo a la postura de otros autores –de los cuales sólo cita a Sherrington- quienes manifestan que esa relación debe darse desde la época más temprana y contemplando el actuar conjunto del cuerpo propio y el de las relaciones con el mundo exterior, Wallon recupera algo que Piaget había excluido: el rol de la sensibilidad. Retomando nociones de la fenomenología de Merleau Ponty y la distinción entre las nociones de «intero» y «exteroceptivo» de Sherrington, Wallon le asignará al cuerpo propio un tipo de sensibilidad especial, la *propioceptiva*, compuesta por la *sensibilidad exteroceptiva*, dirigida hacia el exterior y cuyos órganos son los de los sentidos; y la *interoceptiva*, dirigida hacia el interior del cuerpo y vinculada a las reacciones de equilibrio y a las contracciones musculares o viscerales. Entre ambas –la impresión visual y las contracciones musculares- actúan sistemas complejos de conexiones nerviosas de los que el niño dispondrá de acuerdo con el paso del tiempo. Por eso, puntualiza Wallon, "la maduración organizada de los centros y el aprendizaje deben completarse de etapa en etapa"[492]. Ahora bien, "¿Cómo se logra en cada una de ellas la conexión de la sensibilidad y el movimiento?"[493], pregunta por demás interesante, porque Wallon está conectando a la «sensibilidad» con el «movimiento», estando el movimiento –tal y como lo hemos desarrollado más arriba con Bergson y

489 Watson, J.B, *El conductismo* (1924), Capítulos VII y VIII "Emociones"; Paidós; 1947; p. 143.
490 Wallon, H; *Del acto al pensamiento*; Ed. Lautaro; Buenos Aires; 1965; p. 60.
491 Wallon, H; *La evolución psicológica del niño* (1941); Ed. Critica; Barcelona; 1976; p. 104.
492 Ibíd., p. 45
493 Ibíd., p. 45.

Deleuze- vinculado a la «imagen», a las impresiones del cuerpo, del cerebro y del aparato psíquico. Para dar respuesta a ello cita a Baldwin y a su concepto de *reacción circular*, en los mismos términos en los que también lo utiliza Piaget:

> *No hay sensación que no suscite movimientos adecuados para hacerla más específica, así como tampoco hay movimiento cuyos efectos sobre la sensibilidad no provoquen nuevos movimientos hasta que se realice la concordancia entre la percepción y la situación correspondiente*. La percepción es actividad al mismo tiempo que sensación; es esencialmente adaptación. Todo el edificio de la vida mental se construye, en sus diferentes niveles, por la adaptación de nuestra actividad al objeto y los efectos de la actividad sobre la actividad misma son los que dirigen esa adaptación[494].

Una reacción circular que supone una *adaptación*. En este caso, y en lo que respecta al campo de la sensibilidad, la unión que se produce de manera concomitante («percepción–sensación–movimiento-actividad») implica de por sí, una «afección» suscitada por la situación que generó X respuesta, primero, y una respuesta adaptada, tiempo después. En consecuencia, cita a la afectividad diciendo que en ella resaltan «las manifestaciones psíquicas más precoces del niño» ya que ella se encuentra ligada, desde un principio, a sus necesidades y automatismos alimentarios que se dan poco después del nacimiento. La afectividad encuentra así su base propioceptiva y, en las funciones viscerales –particularmente en las del tubo digestivo- su base interoceptiva. Por eso sintetiza Wallon: "parece difícil no relacionar con ello, como expresión de malestar o bienestar, el primer comportamiento muscular y verbal del lactante"[495]. Asimismo, sostiene que el miedo del lactante está ligado originalmente a la sensación propioceptiva de la pérdida del equilibrio, mientras que el miedo a la oscuridad, responde a estímulos exteroceptivos. Por consiguiente, para Wallon es claro que el primer comportamiento psíquico del niño es de tipo afectivo y constituye uno de los campos del conocimiento, el cual ofrece muchos niveles diferentes y cuyos primeros estadios decisivos «muestran la evolución mental del niño». Porque, según su perspectiva, una respuesta emocional supone una discriminación (afectiva) y, por lo tanto, un elemento cognoscitivo (saber diferenciar y/o reconocer una *situación* de otra). De ahí que los «campos funcionales» entre los que se distribuirá el estudio de las etapas que recorre el niño/a serán, para él, "los de la afectividad, los del acto motor del conocimiento y los de la persona"[496]. Al analizar el campo emocional de la afectividad, se centraliza en las emociones a las que –recordemos- él define como "sistemas de actitudes que responden a un cierto tipo de situación"[497]:

> *Las actitudes y situaciones correspondientes se implican mutuamente, constituyendo una manera global de reaccionar, de tipo arcaico y frecuente en el niño*. Entonces, se opera

[494] Ibíd.; p. 45. La itálica es mía.
[495] Ibíd.; p. 105
[496] Ibíd.; p. 107
[497] Ibíd.; p. 110

> una totalización indivisa, entre las disposiciones psíquicas, todas ellas orientadas en el mismo sentido, y los incidentes exteriores. *De ahí resulta que, a menudo, la emoción da el tono a lo real.* Pero, a la inversa, los incidentes exteriores adquieren el poder de desencadenarla casi con toda seguridad. *La emoción es, en efecto, una especie de prevención relacionada de alguna manera con el temperamento, con los hábitos del sujeto*[498].

De lo dicho por Wallon, podemos extraer la idea de que la emoción en tanto «manera global de reaccionar» supone una «disposición psíquica» «arcaica» y «frecuente» en el niño/a, que le «da el tono a lo real», es decir, marca la «tendencia» de la conducta o reacción asumida (enojo, fastidio, tristeza, alegría, etc). Por eso, sostendrá hacia el final de la cita, que la emoción es «una especie de prevención» porque se encuentra relacionada con el «temperamento», con los hábitos ya arraigados del sujeto, a través de la cual podríamos adivinar cómo el niño/a va a actuar. Asimismo, señala Wallon, la emoción por su vivacidad, por su sincretismo es particularmente apta para suscitar reflejos condicionados, es decir, respuestas inmediatas desencadenadas ante determinado tipo de situaciones que la condicionan de una X manera. De ahí que, bajo la influencia de los reflejos condicionados, la emoción puede presentarse a menudo como opuesta a la lógica o a la evidencia. De esta manera, prosigue Wallon, "se constituyen complejos afectivos, irreductibles para el razonamiento. Pero también, la emoción da a las reacciones una rapidez, y sobre todo una totalidad, que concuerdan con los estadios de la evolución psíquica y con aquellas circunstancias de la vida en las que está prohibida la deliberación"[499]. Wallon explica la génesis de este *campo funcional* afirmando que la orientación psicogenética de las emociones implica la formación de los vínculos entre las actitudes del niño/a y las situaciones que se anticipan a la intención y al discernimiento. Por eso, afirma:

> Las influencias afectivas que desde la cuna rodean al niño no dejan de tener una acción determinante sobre su evolución mental. No porque estas puedan crear en el niño sus actitudes y sus maneras de sentir, en todos sus aspectos, sino precisamente, al contrario, porque a medida que se despiertan, se dirigen a automatismos que tienen en potencia el desarrollo espontáneo de las estructuras nerviosas y, a través de ellos, se dirigen a reacciones de orden íntimo y fundamental. Así, lo social se amalgama con lo orgánico.[500]

Lo dicho por Wallon es importante de destacar, porque justamente trata de dar cuenta de la relación que se establece entre los mecanismos funcionales del niño y sus respuestas sociales, es decir, cómo la emoción implica el armado de una *estructura funcional* que supone ciertas conexiones nerviosas y ciertas respuestas/reacciones al medio que van generando un entramado esquemático y que le va otorgando aspectos subjetivos a la personalidad que va gestando el niño. De este planteo se puede extrapolar la idea de que las emociones van delineando la subjetividad

[498] Ibíd.; p. 110. La itálica es mía.
[499] Ibíd.; p. 111
[500] Ibíd.; pp. 111/112

de los niños/as, su forma de vincularse al entorno y de interactuar con él, de acuerdo con las expresiones y manifestaciones emocionales que éste vaya suscitando (sonrisas, alegría, llanto, miedo, desazón, desesperación, etc). En consecuencia, afirma Wallon, en las emociones – en tanto exteriorización de la afectividad – reposan "prácticas gregarias que constituyen una forma primitiva de comunión y de comunidad"[501]. Es así, que las relaciones que puedan surgir a causa de las emociones, "afinan los medios de expresión y los convierten en instrumentos de sociabilidad cada vez más especializados"[502]. Esto implica que, a medida que se van precisando en su significación –ejemplo, el uso del llanto como instrumento de manipulación o de demanda- se hacen más autónomas, se separan de los implícitos y se convierten en un *raptus* unánime, es decir, en una emoción auténtica, en una forma de expresar una conformidad o disconformidad de manera puramente emocional, sin intermediación de la intencionalidad o de la deliberación – el mismo ejemplo del niño que llora, pero ya sin razón ni intención aparente, como forma de expresar algo X ante cierta situación-. Asimismo, prosigue Wallon, entre la emoción y la actividad intelectual se produce la misma evolución: "con prioridad a cualquier análisis, se impone el sentido de una situación mediante las actividades que despierta y las disposiciones y actitudes que suscita"[503]. En el desarrollo psíquico, esta *intuición práctica* precede en mucho al poder de discriminación y de comparación. Para Wallon se trata de una *primera forma de comprensión*, pero todavía dominada por el interés o la impulsividad del momento. Por eso, sostiene que en el niño es lento el progreso que va «de las reacciones puramente ocasionales, personales y emocionales» hasta «una representación más estable de las cosas», siendo constantes los retrocesos. De alguna manera, él conserva una idea irracional acerca de la emoción, por eso no llega a hablar en términos de una inteligencia emocional o afectiva; ya que, desde su perspectiva, el *raptus*, la autonomía de actuar de la «reacción emocional» no implica deliberación alguna. Él se mantiene en un nivel superficial respecto de eso, no llega a analizar al complejo afectivo en su conjunto. Quien va a alejarse un poco de esta concepción, es justamente, Malrieu, quien en su libro *La vida afectiva del niño* (1956) se pregunta: "¿Es verdad que el desarrollo psíquico depende tan profundamente de la vida afectiva? ¿Resulta ella en realidad un *primun movens*, o es más bien el efecto o, incluso, el epifenómeno de las reacciones motoras o intelectuales?"[504]. Llama la atención la expresión que utiliza en latín «*primum movens*», como «motor primario» o «primer movimiento», ya que de alguna manera se acerca a la concepción que estamos intentando construir, esta idea de la «materia=movimiento=imagen», y la afectividad como primer eslabón en la producción de imágenes y sensaciones físicas y psíquicas. Malrieu, a diferencia de Piaget, no lo verá

[501] Ibíd.; p. 112
[502] Ibíd.; p. 112
[503] Ibíd.; p. 113
[504] Malrieu, P.; *La vida afectiva del niño* (1956); Ed. Nova; Buenos Aires; 1959; p. 10/11

como un «epifenómeno», es decir, como un fenómeno secundario a las reacciones motoras o intelectuales, sino que lo abordará como un «movimiento primario» al intentar comprender la función de los procesos afectivos en «la entrada en lo humano» del niño. La tesis que guiará esa intención, se sostiene sobre la base de esta idea que Malrieu expresa muy bien:

> El niño debe aprender, en primer lugar, a franquearse con los otros respecto a sus necesidades contrayendo así el deseo de vivir en otro, por otro, y en el mundo de los signos que le permiten beneficiarse con los ordenamientos efectuados por las generaciones anteriores. Esa apertura al hombre exige una orientación original de la vida afectiva, de la que solo da cuenta imperfectamente la noción de simpatía[505].

Esto manifestado por Malrieu, da cuenta de algo muy importante: que el niño debe aprender que sus necesidades, inicialmente, dependen de otro. Es por eso que debe encontrarse abierto a ese otro, debe comenzar a convivir desde el principio con ese deseo de «vivir en otro», primero y «vivir por otro», después. Esa apertura al otro es una condición necesaria de existencia, por eso se trata de una apertura al mundo *afectiva*. Ese sentir es «netamente sensible», no hay acto deliberativo ni reflexivo, es algo «profundamente corporal» que supone un mínimo de esbozo psíquico. Por eso, la simpatía es señalada por casi todos los filósofos y pensadores que hemos visto (Hutcheson, Shaftesbury, Hume, Scheler, Piaget) como uno de los primeros afectos sociales del niño, un afecto que, justamente, lo conduce a vincularse con los demás. Afecto que podríamos pensar también cómo vinculado al juego, una de las primeras formas de acción práctica del niño, que incluso presentan los cachorros de todas las especies de mamíferos, que juguetean expresando esa predisposición simpática.

No obstante, Malrieu señala una segunda característica de las conductas humanas, la articulación de los comportamientos y la delimitación de los medios y los fines, en el plano de la inteligencia práctica. Corresponde entonces: "estudiar sobre qué coincidencia de afectos, surgidos de los dominios más diversos –motor, sensorial, social- reposan los progresos intelectuales del niño"[506], por ejemplo, los que desembocan en la búsqueda de la causalidad cuya relación al sentimiento de curiosidad es muy próximo. En consecuencia, otro de sus objetivos es explorar las motivaciones afectivas subyacentes al desarrollo de la inteligencia para analizar si sólo cumplen un papel dinamógeno –como le asignaban Claparède, Janet y Piaget- o una función estructural. Malrieu se inclinará por lo segundo, motivo por el cual será criticado por Piaget[507], y aunque no

[505] Ibíd.; p. 11
[506] Ibíd.; p. 60
[507] Para Piaget, esta teoría presenta dos dificultades: el hecho de tener una concepción demasiado general de la afectividad y el problema de, pese a otorgarle un rol esencial en el desarrollo, no describir la estructura. Sobre lo primero, apunta "Malrieu parece confundir afectividad y emotividad; no distingue entre emociones simples y afectos perceptivos" (Piaget; 1962: 219) –recordemos que para Piaget los afectos perceptivos remitían a los afectos

llegue a desarrollarlo *in extenso*, su posicionamiento sirve para distanciarse no sólo de la concepción piagetiana, sino de la del propio Wallon, quien no llegó a avizorar ese vínculo de manera tan estrecha como sí lo hizo él. A este interés teórico se le suma un interés pedagógico, el de enseñarle al niño a «desear bien» y el de ayudar a los padres y educadores sobre la "dificultad de formar niños afectivamente equilibrados en las condiciones en que transcurre su vida"[508]. Porque la "afectividad no es un fin absoluto, sólo adquiere su entera significación si conduce al sujeto a transformarse, a cambiar la organización y la envergadura de sus acciones: a humanizarlas"[509]. Se trata de cultivar "la inteligencia de las relaciones sociales"[510], lo que para mí –y ya desde la búsqueda ética de Spinoza- se traduce en el desarrollo de una *inteligencia emocional y afectiva.*

Para Malrieu la afectividad es "*un sistema complejo de regulaciones complementarias*"[511] que opera en el *ordenamiento de las conductas,* que comanda las actividades sensorias, motoras, sociales e intelectuales, al tiempo que "constituye el conjunto de los procesos por medio de los cuales el sujeto descubre los valores de su existencia, los madura y profundiza en el curso de su acción"[512]. Es decir, la afectividad es la antesala en estado *vegetativo* - para utilizar términos de Wallon- que subyace a la «emoción», que sí supone una conducta, una reacción de ajuste al medio. Por eso, es muy importante que en su crecimiento madurativo el niño reestructure sus conductas y hábitos antiguos –las reacciones arcaicas- a la luz del aprendizaje de los valores sociales que le permiten integrarlos al yo, para evitar las conductas del tipo reactivo. Al explicar las bases de la afectividad y la progresión y desarrollo integral de la misma, Malrieu se retrotrae al comienzo «esencialmente receptivo y emocional del lactante» en el que observa cómo los «deseos progresan mientras que las emociones retroceden». Ya ahí Malrieu identifica cómo la afectividad se presenta como «una regulación de las reacciones al medio» al comandar la reacción/conducta que tendrá el organismo ante las sensaciones de hambre, la ausencia de apoyo o la presencia del alimento (el pecho de la madre, por ejemplo, ante el cual el niño puede actuar con «avidez» siendo la avidez la manifestación emocional de la necesidad de comer; o, su contrario, la falta de

---

sensibles (vista, gusto, etc)-; "Él sostiene que las adquisiciones de los tres primeros años del niño no se deben solamente a la maduración, sino también y sobre todo a una actividad orientada por la afectividad. De esta manera: "Las reacciones circulares primarias no se deben a una asimilación funcional (Piaget), sino a factores afectivos (impaciencia, felicidad, descontento, etc). Así, las reacciones circulares secundarias, que Malrieu llama correlaciones, se explican de la misma manera: el objeto comienza a constituirse como tal cuando es exterior a la acción propia, y este "alejamiento" se debe al "advenimientos del deseo"" (Ibíd.) El problema, una vez más, es la limitación y resistencia de Piaget a pensar a la afectividad como una instancia estructural, sí él la pensara en esos términos, admitiría que las reacciones circulares primarias se deben a una asimilación funcional que ya se encuentra en la afectividad al margen de encontrarse también en la acción motora.

[508] Malrieu, P.; *La vida afectiva del niño* (1956); Ed. Nova; Buenos Aires; 1959; p. 109.

[509] Ibíd.; p. 13

[510] Ibíd.; p. 26

[511] Ibíd.; p. 104

[512] Ibíd.; p. 104

deseo y de interés). Por eso, Malrieu piensa a la emoción como la forma que envuelve y que encierra a las reacciones de adaptación que se organizan en su interior, a esa afectividad vegetativa que «ordena» las conductas o reacciones que se manifiestan. Mientras tanto, ella aparece como «una forma de actividad» porque se haya orientada hacia un término, es decir, hacia el apaciguamiento de la risa, del llanto, del miedo o del enojo. Luego, dirá Malrieu, el niño aprenderá a *provocar* todas estas emociones que inicialmente se presentan como una *reacción de adaptación* o de re-equilibración en respuesta a la situación. Así comenzará a causarle risa ciertos actos que de manera autónoma comenzará a realizar –como tirar objetos y reírse- o que comenzará a evitar, como las emociones tristes.

Al respecto, vemos como estos autores van desarrollando una perspectiva formal y funcional de la afectividad, y al margen de que aún queden algunos puntos oscuros o problemáticas por resolver, sientan un precedente importante. Pasar de la «reacción» como respuesta arcaica inmediata, a la «reacción» condicionada y a la «reacción» adaptada, es un paso; porque la «reacción» en si supone una funcionalidad, una acción circular (porque implica la reproducción de un tipo de comportamiento que se vuelve repetitivo) que tiende a esquematizarse. Lo que estos autores no terminan de resolver es la cuestión del *pasaje de lo físico a lo psíquico* o cómo es que funcionalmente se desarrollarían esos «concomitantes psíquicos *elementales*» de los que hablaría Wallon y que luego Malrieu vincularía con un tipo de inteligencia más específica. Al respecto, esto será lo que veremos a continuación a partir de Freud y la «sospecha monista» de Ribot.

1.2.3. Del «*quantum* de energía» al *parlêtre*: la posición de Freud, Green, Klein y Lacan

Tal como postulé en el apartado anterior, Ribot fue uno de los primeros en dar cuenta del aspecto *psico-físico* de la emoción y de su carácter energético, al definirla como «un complexo, un haz psico-fisiológico constituido por un grupo de elementos simples que difiere según cada emoción», siendo su «órgano sensible», un *órgano* de carácter difuso, es decir «todo el cuerpo». De esta manera, separa también su manifestación de los órganos propios de la sensibilidad y los sentidos. Sin embargo, Ribot no llega a estudiar analíticamente cómo se daría este pasaje de lo propiamente energético y fisiológico a lo psíquico, representativo y estructural. Quien sí se ocupará de esto es Freud, quien inicialmente abordará la temática relativa a la noción de representación como Piaget y bajo los postulados de la filosofía moderna.

En su libro *Metapsicología revisitada* (1996), André Green se dedica a evaluar a lo largo de todo un

capítulo, las relaciones entre la representación y el afecto, y a incluir las posturas que Freud adoptó –durante las diferentes etapas de trabajo y reflexión teórica- con cada uno de los conceptos. Al respecto, sostiene que en la posición adoptada por Freud hasta 1915 "la representación aparece tratada bajo un doble aspecto que es el del pensamiento filosófico, esto es, de la reproducción de algo que perteneció a lo percibido y del reemplazo de la forma que esta tomó: reproducción y reemplazo"[513]. Esto será así, porque durante esta etapa Freud se ocupará del doble sistema de representaciones: el de cosa y el de palabra, que estarán asociados a la percepción. La «representación de cosa», tendrá que ver con la «impresión de los sentidos», con las imágenes que se depositan en el inconsciente y que serán retomadas por la «representación de palabra» para hacerlas conscientes. Esto supondría pensar a la representación como una evocación de la percepción ausente que deviene en imagen. Imagen que puede estar en la conciencia o en el inconsciente bajo la forma de «representación desaparecida» que hay "que intentar rastrear mediante la práctica de la asociación libre"[514]. Esto es así, porque hasta ese momento –sostiene Green- Freud suponía que la representación no cambiaba de naturaleza cuando se tornaba inconsciente, porque para él, la representación inconsciente estaba ligada a la desaparición de un contenido mental de la conciencia. Esa representación faltante («representación de cosa») se podía reencontrar en el seno de una serie de representaciones conscientes mediante el trabajo de asociación libre y a través de la «representación de palabra» vinculada a esa «representación de cosa». Así, la idea que subyace a este modelo es que habría "una persistencia de la representación en el inconsciente sin conciencia de su presencia"[515].

Es a partir de los *Escritos Metapsicológicos* de 1915 que Freud revé la naturaleza de la representación inconsciente al analizar el vínculo entre ésta y la pulsión, y se sumerge en una «concepción psicoanalítica de la representación» lo que derivará en una «metapsicología». Al respecto, en *Diccionario de psicoanálisis* (2008), Elisabeth Roudinesco y Michel Plon la definen como "un término creado por Freud en 1896 para designar el conjunto de su concepción teórica, y distinguirla de la psicología clásica. El enfoque metapsicológico consiste en la elaboración de modelos teóricos que no están directamente vinculados a una experiencia práctica o a una observación clínica"[516] y se define por la consideración simultánea de los puntos de vista *dinámico* –las fuerzas que intervienen en la aparición y desarrollo de los fenómenos psíquicos-, *tópico* –en que sistema psíquico ocurre- y *económico* –que sucede con la distribución, potencia y equilibrio de la energía

[513] Ibíd., p. 117
[514] Ibíd., p. 118
[515] Ibíd., p. 119
[516] Roudinesco, E. y Plon, M.; *Diccionario de psicoanálisis,* Paidós, Barcelona, 2008, p. 715

pulsional[517]. Tal como se afirmó en la «*Problemática Introductoria*», Freud caracterizará a la pulsión como un «concepto límite» entre lo somático y lo psíquico, "como un representante [*repräsentanț*] psíquico de las excitaciones que provienen del interior del cuerpo y alcanzan al psiquismo"[518]. Ahora bien, el problema estriba en que la pulsión, al ser un «concepto fronterizo entre lo somático y lo psíquico» se encuentra motorizada por cantidades de energía que adolecen de figurabilidad, de cualidad psíquica, motivo por el cual no pueden presentarse de manera espontánea ante la psique. Para hacerlo, deben hallar un «lugarteniente», un «delegado», una representación que le permita cambiar su naturaleza cuantitativa en cualitativa. Porque la pulsión, en tanto tal, es incognoscible, "no se la puede conocer más que por sus representantes"[519]. Esta idea supondrá un giro en la construcción y en el uso conceptual de la noción de representación (*Vorstellung*), puesto que la representación en tanto delegada de la pulsión se encuentra en ausencia de un modelo que pueda reponerse con certeza porque no hay nada que cumpla un papel de objeto con respecto a una imagen. En palabras de Green "nos encontramos frente a un estatuto epistemológico de la representación completamente diferente, en el sentido de que no supone ningún modelo" ni "ninguna referencia a lo representado, puesto que las excitaciones psíquicas provenientes del interior del cuerpo no pueden ser objeto de ninguna representación; no tienen nada de representable"[520]. Esto resulta ser así porque la función de representación no se sitúa frente a algo que le es exterior -como sí sucedería en el caso de la percepción en tanto fuente de la representación- sino interior, somático, por eso cumple una función de delegación que "sólo se revelará a sí misma por el encuentro con una forma que le confiera un sentido"[521] ¿Quién le confiere esa «forma» al encuentro pulsión-representación para su figurabilidad en la psique? Esta es una cuestión que Freud no logró resolver del todo pero que terminará relegando a una capacidad de la psique: "se trata del permanente y obligatorio trabajo de la psique para darle figurabilidad a algo que en sí mismo no tiene figura para la psique"[522] puesto que, "la pulsión se nos aparece como una *medida* de la exigencia de trabajo impuesta al psiquismo a conse-

[517]Ibíd., p. 118 Y prosiguen "Ateniéndonos a estas definiciones, tendríamos que agrupar bajo el rótulo de la metapsicología una gran parte de la obra freudiana. El empleo un poco más restringido retiene como escritos metapsicológicos el "Proyecto de psicología", el séptimo capítulo de *La interpretación de los sueños*, las "Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico", "Introducción del narcisismo", *Más allá del principio de placer*, *El yo y el ello* y el *Esquema del psicoanálisis"* (p. 716). Sin embargo, el otro uso introducido por Freud –y al que Green hace referencia- consiste en agrupar bajo esta denominación las cinco exposiciones metapsicológicas a las que él se abocó en 1915: "Pulsiones y destino de pulsión", "La represión", "Lo inconsciente", "Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños" y "Duelo y melancolía"; publicados entre 1915 y 1917 y que formaban parte del proyecto de *Elementos para una metapsicología.*

[518] Ibíd., p. 125

[519] Ibíd., p. 125

[520] Ibíd., p. 125

[521] Ibíd., p. 126

[522] Castoriadis, C.; Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Bs. As, Eudeba, 1998, p. 298

cuencia de su nexo con lo corporal"[523]. Dicha «medida», hace referencia a la «apreciación cuantitativa» que también es implícitamente cualitativa, porque se relaciona con el lado «medido» o «excesivo» (o inaceptable) de la solicitud (fuerza energética, impulso) del cuerpo, hecha a la psique. Por otra parte, y en cuanto al problema de la «figurabilidad» esto será, justamente, lo que nos conduzca a Cornelius Castoriadis y a la forma bajo la cual él conciba a la *imaginación*.

Por lo pronto, vemos que este giro en la conceptualización freudiana del término «representación» va de la mano con el momento en el que también aborda su conceptualización de los afectos desde otra perspectiva, aquella que remite al afecto en tanto *agente* de la *pulsión*. Cuestión que profundizaremos y detallaremos a continuación.

Tal y como expuse en el apartado anterior, como instancia previa a esta etapa, Freud se dedica a pensar al afecto como actor del trabajo sintomático en la construcción del psiquismo y, en consecuencia, analiza sus formas posibles de manifestación y de descarga. Inicialmente, supone *instancias de descarga física* (por catarsis, abreacción o reacción), y luego, en una fase más «semántica», *instancias de descarga psíquicas y lingüísticas*, como los sueños, los chistes y los actos fallidos. No obstante, el problema de toda esta etapa inicial de trabajo, estará conectado con la estrecha *ligazón* entre la representación y el afecto. Hay una representación intolerable que carga con una intensidad afectiva X, pero bajo la mirada «contenidista» de Freud, la que ocupa el lugar central es «esa representación», ese recuerdo o idea patógena oculta o escondida. Ya en su escrito «Los afectos en el sueño» (1901), comienza a vislumbrar una posible separación entre ambos:

> El análisis nos enseña que los contenidos de representaciones han pasado por desplazamientos y sustituciones, mientras que los afectos han permanecido intactos (…) *el desarrollo de afecto y el contenido de representaciones no constituyen, contra lo que estamos acostumbrados a admitir, una unidad orgánica inseparable*, sino que se hallan simplemente soldados entre sí y pueden ser aislados por medio del análisis.[524]

En ese primer momento, esa «división», esa «separación» podía efectuarse mediante el «análisis», pero en «La Represión»[525] (1915) –escrito en el que finalmente logra desvincularlos- vislumbrará otra cosa, al constatar que por medio de su labor psíquica él lograba vencer una *fuerza psíquica*

---

[523] Green, A.; La metapsicología revisitada, Bs As, Eudeba, 1996, p. 117. La itálica es mía.
[524] Freud, S.; *Ob. Cit.*, Tomo V, Amorrortu, p. 458-459
[525] Al respecto citamos una advertencia de Stanley: "En el relato incluido en los *Estudios sobre la histeria,* la palabra utilizada para describir el proceso no es en realidad «represión» sino «defensa». En esa temprana época Freud empleaba ambos términos indistintamente, casi como equivalentes, aunque tal vez «defensa» era más común. Pronto, sin embargo, como señala en su trabajo sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis (1906a), *AE,* 7, págs. 267-8, comenzó a remplazar este último por aquel. Así, por ejemplo, en el historial clínico del «Hombre de las Ratas» (1909) examinó el mecanismo de la «represión» en las neurosis obsesivas —o sea, el desplazamiento de la investidura afectiva de la representación chocante, a diferencia de su destierro total de la conciencia en la histeria— y aludió a «dos tipos de represión» {*AE,* 10, pág. 154). (…) Mucho después, en *Inhibición, síntoma y angustia, AE,* 20, págs. 152-3, propuso restringir el término «represión» a este mecanismo en particular y restaurar el uso de «defensa»

opuesta en el paciente a la percatación consciente (recuerdo) de las representaciones patógenas; suponiendo, además, que dicha energía psíquica había sido la misma que había contribuido a la génesis de los síntomas histéricos. Se pregunta entonces por el carácter de esa fuerza y los motivos a los que obedece, deduciendo de la serie de representaciones patógenas un tipo de orden común: todas ellas son de naturaleza penosa, muy apropiadas para despertar afectos displacientes, tales como la vergüenza, el remordimiento, el dolor. Tal fuerza, fue percibida por Freud como un accionar propio de la conciencia para no dejar asentarse en ella aquello intolerable que rechaza y oculta. En consecuencia, va a manifestar que debido a esta represión ejercida por la actividad consciente –cuyo objetivo es evitar el displacer que genera lo intolerable-, el afecto «queda libre». Esta idea de libertad, le permitirá después, asociar al afecto con la pulsión –de ahí su otra y definitiva noción de afecto como *quantum* y representante de la pulsión en la psique- que seguirá «otros destinos», ya que la pulsión tiende a la satisfacción, es decir a «asociarse» a «algo» que le permita ser «psíquica y físicamente perceptible». En palabras de Freud:

> La observación clínica nos constriñe a descomponer lo que hasta aquí concebimos como unitario, pues nos muestra que junto a la representación (*Vorstellung)* interviene algo diverso, algo que representa *[rapresentieren]* a la pulsión y puede experimentar un destino de represión totalmente diferente del de la representación. Para este otro elemento de la agencia representante psíquica ha adquirido carta de ciudadanía el nombre de *monto de afecto*- corresponde a la pulsión en la medida en que esta se ha desasido de la representación y ha encontrado una expresión proporcionada a su cantidad en procesos que devienen registrables para la sensación como afectos. Desde ahora, cuando describamos un caso de represión, tendremos que rastrear separadamente lo que en virtud de ella se ha hecho de la representación, por un lado, y de la energía pulsional que adhiere a esta, por el otro". [526]

Queda claro entonces, que Freud está vislumbrando dos componentes, por un lado, la representación (de cosa) (*Vorstellung)* –que remite a una *imago*, a una imagen de objeto o a un recuerdo- y por el otro, un «algo» *[rapresentieren]* al que denominará «monto de afecto», que se adhiere a la «energía pulsional» y que es «registrable» para la sensación en tanto «afecto». Así, reconoce los dos destinos posibles de la representación *[Vorstellung]* (desaparecer de la conciencia -si fue consciente- o coartar su llegada a la conciencia)[527] y los tres destinos del afecto (sofocar la pulsión, transformarse en un afecto más débil, o cambiar a otro afecto *[*angustia*]*).

---

como «designación general para todas las técnicas de que se sirve el yo en los conflictos que eventualmente llevan a la neurosis». La importancia de esta distinción fue más tarde ejemplificada por él en «Análisis terminable e interminable» (1937), *Tomo* 23, págs. 238" En: Freud, Ob. Cit., Tomo XIV, p. 138.

[526] Freud, S.; *Ob. Cit*., Tomo XIV, "La represión" (1915), Amorrortu, p. 147

[527] "El destino general de la *representación* representante de la pulsión difícilmente pueda ser otro que este: desaparecer de lo consciente si antes fue consciente, o seguir coartada de la conciencia si estaba en vías de devenir consciente". En: Freud, S.; *Ob. Cit*., Tomo XIV, "La represión" (1915), Amorrortu, p. 147.

Recordemos que para Freud la pulsión está vinculada a lo sexual, a la energía libidinal, a los deseos reprimidos, por lo tanto, su impulso a la satisfacción tiene que ver con la descarga de esa energía. Por el contrario, si entendemos a la pulsión como un «impulso vital» –algo que desarrollaremos más adelante- formado por tendencias energéticas y emocionales diversas, podemos entender a la «satisfacción» como *la meta propia de esa energía emocional activada* -amor, descarga, liberación (si es tensión), destrucción (si es ira), fobia (si es miedo)- en su valencia positiva o negativa para la vida del sujeto – ya que el miedo, por ejemplo, puede activar la desconfianza y la mirada «atenta» en pos de la supervivencia, o puede activar la desconfianza, la inseguridad y la paranoia en pos de la pérdida. Por otra parte, cabe destacar que para Freud los 4 destinos de la pulsión consisten en mociones pulsionales sometidas a las 3 *polaridades* que gobiernan la vida anímica: la biológica (activo – masculino / pasivo – femenino), la real (yo / el otro), la económica (placer / displacer). Sobre eso último, es importante mencionar también que este principio económico del placer-displacer es el núcleo psíquico primordial que regula el nivel de las excitaciones endosomáticas para mantenerlas en equilibrio, es decir, a un nivel constante. De ahí que la represión, juegue un rol prioritario dentro de esta dinámica, siendo ella una especie de «saber regulador» de la conciencia, que «sabe» que la represión es la «mejor» opción para el sujeto que no puede «liberar» o «descargar» esos impulsos patógenos vitales por el nivel de displacer que esto pueda llegar a ocasionarle:

> Recordemos que la represión no tenía otro motivo ni propósito que evitar el displacer. De ahí se sigue que *el destino del monto de afecto de la agencia representante importa mucho más que el destino de la representación*. Por tanto, es el decisivo para nuestro juicio sobre el proceso represivo. Si una represión no consigue impedir que nazcan sensaciones de displacer o de angustia, ello nos autoriza a decir que ha fracasado, aunque haya alcanzado su meta en el otro componente, la representación. Desde luego, la represión fracasada tendrá más títulos para nuestro interés que la lograda de algún modo, pues está casi siempre se sustraerá de nuestro estudio.[528]

La angustia es un afecto, y, en consecuencia, se encuentra asociada a una representación que evoca recuerdos e imágenes de displacer. Por ende, como dice Freud, se ha fracasado en el intento de represión. Por eso es tan importante el «destino» del monto de afecto…si consigue llegar a la *psique* y «enlazarse» con una representación displacentera, ya está, la pulsión habrá conseguido satisfacerse a costa del sufrimiento consciente del sujeto. En ese caso, lo ideal sería que dicha pulsión no llegara a ser «figurable» y que se descargue de manera física. Si la represión –en tanto actividad de la conciencia como «saber regulador»- funciona, esa pulsión no alcanzaría a tornarse en un afecto figurable para la conciencia y no llegaría a enlazarse con imágenes e ideas displacenteras. Así, esa «energía» quedaría libre y podría «descargarse» a través del cuerpo.

[528] Ibíd., p. 148.

Por eso es tan importante a los fines de esta tesis apreciar ese vínculo entre la pulsión y el afecto. Si la pulsión no apareciera bajo la forma de afecto no podríamos saber nada de ella, sería solo energía. Por ende, *la pulsión, es una de las modalidades energéticas del afecto* porque puede vincularse al registro físico y energético del cuerpo (como energía pulsional) y al registro psíquico de la mente (como idea –representación *[rapresentieren]* - de esa energía pulsional). Por otra parte, y además de estar gobernada por 3 tipos de «polaridades», la pulsión supone una variante dicotómica; de ahí la concepción dual de la pulsión en Freud. Es por este motivo, que la energética en Freud, no es tan simple de abordar, porque al estar emplazada en la «pulsión» adquiere características propias que no fueron abordadas ni por Piaget, ni por Ribot, ni por Janet ni por Claparède. Recordemos que, Piaget, quien asociaba a la afectividad con la energética, concebía a esta como de carácter «abierto», «sin conservación» y sin «operatividad»; y le adjudicaba a la estructura las características contrarias (carácter cerrado, conservación y operatividad)-. De ahí su hipótesis de que la estructura de todo comportamiento era cognoscitiva, y que «la fuerza o la economía era afectiva». Por su parte, Claparède va a asociar a la afectividad con la meta o la finalidad de la acción, motivo por el cual iba a emparentar con el «interés». Para Piaget, el «interés» también se encontraba relacionado con la economía y fuerza depositada en la acción, pero consigue vislumbrar en él una veta cualitativa cuando –recordemos- la función semiótica logre formalizarse y surja la noción de «valor».

En consecuencia, y volviendo a Freud, esta cuestión nos conduce a tematizar *«el origen económico de la representación*» –algo inusitado desde la perspectiva (también) limitada del concepto de representación en Piaget-, porque aquí, como habíamos dicho antes, nos encontramos con dos tipos de representaciones. La clásica (*Vorstellung*) (la imagen de cosa y palabra) y la «nueva» *[rapresentieren]* que es la que remite al afecto, quien aparece como puente, como mediador entre, esa fuerza y energía interna inconsciente y las representaciones (*Vorstellung*) de la conciencia. Quien se ocupará de esclarecer y profundizar esto será Green, a quien repondré a continuación, para delinear esta veta formal y estructural de la afectividad. Pero antes, ahondaré un poco más en la naturaleza de la pulsión y de la energía libidinal, para entender el empuje y la dinámica energética de la vida psíquica.

A lo largo de su obra, Freud sostuvo tres conceptualizaciones sobre el carácter dual de la pulsión. Inicialmente los esfuerzos se concentraron en traducir del alemán el término *Trieb* –que tenía un cierto vínculo con el término *Instink,* tal y como vimos en el apartado anterior- como «pulsión», para desvincular a los «impulsos» netamente «humanos» de aquellas nociones -las ideas de «instinto» y de «tendencia»- que se prestarían a «lo común» entre el humano y el animal.

En ese sentido, el término «pulsión» haría referencia a una carga o empuje energético que está "en la fuente de la actividad motriz del organismo y del funcionamiento psíquico del inconsciente del hombre"[529]. Empuje, por otro lado, que debido a su «origen interno» el individuo no puede detener ni controlar; sólo puede evitar -tal y como diría Spinoza- los encuentros o situaciones externas que «excitan» o «afectan» a esa dinámica energética de subida o de bajada. En *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) bosqueja una primera distinción entre las *pulsiones sexuales* y las ligadas a la satisfacción de las *necesidades primarias* (hambre, calor, sensación de seguridad). Cinco años más tarde, en «La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis» (1910), sostiene Roudinesco, enuncia su primer dualismo pulsional, oponiendo las pulsiones sexuales - de energía libidinal y gobernadas por el *principio de placer*-, a las pulsiones de autoconservación, que tienen por fin la conservación del individuo, el yo, al estar al servicio del desarrollo psíquico determinado por el *principio de realidad*. En 1914, el concepto de «narcisismo» trastoca este dualismo y desarrolla una nueva distribución, en la que le asigna pulsiones sexuales al yo (libido narcisista) y a los objetos exteriores (libido objetal). Luego, en «Pulsiones y destinos de pulsión» (1915) y en el marco de su proyecto de metapsicología, define más específicamente a la pulsión asignándole ese carácter *limítrofe* (entre lo psíquico y lo somático) y enumera sus cuatro características: el «empuje» que constituye su esencia (al ser el «motor» de la actividad psíquica); el «fin», vinculado a la satisfacción (que supone la supresión de la excitación que está en el origen del movimiento pulsional); el «objeto», que es el medio por el cual la pulsión alcanza su fin; y la «fuente», es decir, los procesos somáticos localizados en alguna parte del cuerpo o en algún órgano, en tanto origen de la excitación. Asimismo, puntualiza los cuatro destinos de esta pulsión que sigue pensando como de origen «sexual»: a) la transformación en lo contrario (como la oposición sadismo/masoquismo y voyeurismo/exhibicionismo o la conversión del amor al odio), b) la vuelta sobre la propia persona, c) la represión, y d) la sublimación. En 1920, con la publicación de *Más allá del principio de placer,* vuelve a formular un nuevo (y último) dualismo pulsional que opone a la «pulsión de vida» (*eros*) y a la «pulsión de muerte» (*tánato*s), identificando a la primera con la potencia de vida y con la libido, y a la segunda con la compulsión a la repetición, a las tendencias de destrucción y autodestrucción. Sostiene Roudinesco:

> La vinculación de estas observaciones con la constatación filosófica de que la vida es inevitablemente precedida por un estado de no-vida condujo a Freud a la hipótesis de que existe una pulsión cuya finalidad, tal como la expresó en el *Esquema de psicoanálisis,* "es llevar lo que vive al estado inorgánico". La pulsión de muerte se convierte entonces en prototipo de la pulsión, cuya especificidad

[529] Roudinesco, E. y Plon, M.; *Diccionario de psicoanálisis,* Barcelona, Paidós, 2008, p. 903.

> reside precisamente en ese movimiento regresivo de retorno al estado anterior[530].

Esta cita, me permite introducir una cuestión que será retomada en el apartado «*1.3 La afectividad como terceridad bivalente: la tríada afecto-acción-pensamiento*», y es la correspondencia entre esta dualidad «pulsión de vida/pulsión de muerte» y la doble-valencia inherente a la noción nietzscheana de «voluntad de poder» como «eterno retorno». *Voluntad* que también se expresa a través de fuerzas diferentes, opuestas y complementarias: lo activo/reactivo – lo unitivo/disgregado. La pulsión de muerte vinculada a la destrucción, a la pérdida y a la no-conservación daría cuenta del carácter «repetitivo» y «reincidente» que necesariamente debe contener toda pulsión de vida para transformarse, superarse y «volver a surgir» o volver a empezar.

Por otra parte, y en lo que respecta a la noción de «libido», Green menciona que en un artículo que Freud escribe para la enciclopedia británica, él sostiene que "la libido significa la fuerza cuantitativamente modificable y mensurable de las pulsiones sexuales –en el sentido amplio que ofrece de ellas la teoría psicoanalítica- dirigidas sobre el objeto"[531]. Por su parte, Roudinesco nos recuerda que inicialmente el término *libido* se hallaba vinculado a la sexología – en tanto *libido sexualis*-, al ser utilizado para denominar a la energía propia del instinto sexual y a la genitalidad. Freud, haciendo un viraje de la noción, la utiliza para "designar la manifestación de la pulsión sexual en la vida psíquica y en la sexualidad humana"[532]. Con esto la *libido* deja de ser *sexualis,* es decir, deja de ser concebida como una actividad o un hecho somático enraizado en el cuerpo, para pasar a ser vista como un *deseo o empuje sexual* que trata de *satisfacerse* fijándose en objetos. Objetos que pueden cambiar, porque la investidura y el fin libidinal de la pulsión pueden variar. A su vez, Roudinesco también remite a «cierta obsesión» que caracterizó al fin del siglo XIX por la sexualidad humana, de ahí que la teoría de Freud (interesado también por esta temática) se viera influida por ese contexto inmediato. De hecho, la reducción de la pulsión a su carácter libidinal y sexual, para explicar teóricamente el *empuje* y la *dinámica energética* de la vida psíquica, será lo que marque el distanciamiento con Adler y con Jung. Jung rechaza la idea puramente sexual freudiana, y considera a la libido como un «empuje voluntario», como una *energía psíquica* sin pulsión sexual, una libido que no necesariamente debe ser sexualizada y que, por lo tanto, puede ser de carácter no sexual. Al respecto, yo me inclino a pensarla a la manera de Jung y vincularla incluso al «*élon vital*» o al «impulso vital» del que hablara Bergson, pero esto será algo que también retomaré más adelante.

---

530 Roudinesco, E. y Plon, M.; *Diccionario de psicoanálisis,* Barcelona, Paidós, 2008, p. 907.
531 Green, A.; *La metapsicología revisitada*, Bs As, Eudeba, 1996, p. 88.
532 Roudinesco, E. y Plon, M.; *Diccionario de psicoanálisis,* Barcelona, Paidós, 2008, p. 655.

Pasando ahora a la cuestión estructural, introduciré algunas de las puntualizaciones que al respecto efectúa Green, que ayudan a obtener más precisiones. En su texto «Acerca de la discriminación e indiscriminación afecto-representación» (1998), Green sostiene que "la *moción pulsional* es lo que dará nacimiento al afecto, una vez que ha tenido lugar el encuentro con la representación de objeto"[533] aclarando que, "eligiendo la denominación de *moción pulsional*, Freud pretende poner el acento en el movimiento que es aquí inseparable de la idea de transformación de estado, etapa inicial de la comunicación de un sentido. Es lo que va a precisar al decir que en el «trayecto de la fuente a la meta, la pulsión se vuelve psíquicamente activa» (Freud, 1933)"[534]. De ahí que el afecto sea concebido como "el producto derivado de un *movimiento* en busca de una forma"[535]. Su *fuente* será la pulsión, esas excitaciones, impulsos y energía endosomática que «al ponerse en movimiento» busca en él una «meta» (recordemos acá esa idea deleuzeana-bergsoniana de la concepción de la materia como «imagen-movimiento» y el vínculo con la afección). En consecuencia, ese representante psíquico de la pulsión, será el que procure o busque «la satisfacción». Para ello, movilizará "las huellas de las representaciones de objeto dejadas por las anteriores experiencias de satisfacción"[536]. Satisfacción que puede ser de placer o de displacer, porque, recordemos, en la jerga freudiana, la satisfacción no implica necesariamente un «placer», ya que puede ser un «placer displacentero» (al remitir a imágenes con carga de tensión, de tristeza, de angustia, de miedo, etc que pese a ser «displacenteras» al sujeto le causan cierto «placer» pulsional). La satisfacción implica «llegar a la meta», que la pulsión sea «percibida» por la consciencia o que al menos logre «descargarse».

> De este encuentro entre las excitaciones provenientes del cuerpo periférico y la memoria dinamizada de los objetos que aportaron la satisfacción, nacerá la diferenciación entre representante-ideativo (*Vorstellung Repräsentanz*) y afecto *(quantum rapresentieren)*, resultado de la elaboración psíquica. De ahí surgirá el representante psíquico (*psychische Repräsentanz o psychischer Repräsentant)* que será consciente y entrará en relación de conexión con otras representaciones y con las escalas de valores y los criterios propios de la conciencia de ese yo.[537]

Esos afectos, tendrán una «orientación interna» cuya tendencia será la de «difundirse en el cuerpo» siguiendo al «núcleo psíquico primordial» conformado por el principio del placer-displacer. En consecuencia, sostiene Green, "las transformaciones psíquicas que dan lugar a la categorización de los estados de placer y displacer, son antes que nada mensajes destinados a informar al sujeto acerca de la naturaleza de lo que ocurre en él -partiendo de las fuentes pulsionales- y a

533 Green, A.; "Acerca de la discriminación e indiscriminación afecto-representación", Psicoanálisis APdeBA - Vol. XX - Nº 3 – 1998, p. 544.
534 Ibíd., p. 545.
535 Green, A.; *La metapsicología revisitada*, Bs As, Eudeba, 1996, p. n/a.
536 Green, A.; "Acerca de la discriminación e indiscriminación afecto-representación", Psicoanálisis APdeBA - Vol. XX - Nº 3 – 1998, p. 544.
537 Ibíd., p. 544.

operar su selección de acuerdo con la categorización de valores remodelados permanentemente por la experiencia"[538]. Por eso, para Green, la asociación y distinción freudiana entre «placer y descarga», y «desagrado (o displacer) y tensión» es crucial. El displacer genera tensión, una tensión que la propia pulsión puede activar, por eso la «necesidad imperiosa de descarga» que se le presenta al cuerpo (o a la *psique*, si es que llega a ella a través de una figurabilidad). De ahí, la «satisfacción» también.

Asimismo, y bajo este modelo, la naturaleza cuali y cuantitativa del afecto se concibe como indisociable. Como señala Dominique Cupa en «*La question de l'affect chez André Green»* (2005), para él, "la diferencia esencial entre representación y afecto se debe principalmente a su modo de conexión", las representaciones se unen por «concatenación» y los afectos por «difusión». Por lo tanto, el afecto "solo puede vincularse a la cadena de representaciones siempre que tenga un cierto valor de representación" [539], siempre que sea un *quantum rapresentieren.*

A su vez, Green tendrá dos acepciones del afecto: como *aquel vinculado a esa fuerza pulsional* –como «*quantum*», como «*une quantité d'excitation*» o una «*affectation énergétique*»- en el sentido de que la carga afectiva (de la misma manera que una carga eléctrica) se distribuye sobre las trazas mnémicas. Este afecto sería móvil, variable, transformable y descargable, y podría encontrarse en «estado libre» (y «agotarse» en la descarga) o podría vincularse a otras representaciones y entrar en la conciencia, generando así el segundo tipo de afecto; aquel *vinculado a las emociones en tanto sensaciones corporales que le prestan al afecto su* «*tono específico*».

> El representante-ideativo es la representación de objeto investida por la parte del representante pulsional psíquico venido del cuerpo (el *quantum* de afecto), solicitando aquello que es exterior a él mismo con el objeto de que sobrevenga cuando menos un cambio en el psiquismo, mientras que el afecto es la prosecución dinámica de lo que, partiendo del cuerpo, vuelve a él siendo portador en forma inmediata de las esperas, las esperanzas y los miedos del encuentro deseado con el objeto[540].

La presión pulsional da lugar a la representación, primero, a través del *quantum* de afecto que se predispone a darle forma, y que, a raíz de esa forma inicial, supone –como dijimos antes- el encuentro con una representación, cuyo origen debe buscarse en el orden simbólico, "como

[538] Ibíd., p. 580.
[539] Del original: "La différence essentielle entre représentation et affect tient surtout à leur mode de liaison. Les représentations se lient entre elles par concaténation et l'affect par diffusion. L'affect ne peut donc se lier à la chaîne des représentations qu'en tant qu'il a une certaine valeur représentationnelle". La traducción es propia. En: Cupa, D.; "La question de l'affect chez André Green", en: Jacques Bouhsira et al., *L'affect,* Presses Universitaires de France, 2005, p. 97.
[540] Green, A.; "Acerca de la discriminación e indiscriminación afecto-representación", Psicoanálisis APdeBA - Vol. XX - Nº 3 – 1998, p. 544.

equivalente endopsíquico de percepciones externas, es decir «rastros fantasmales»"[541]. Tal es así que, las excitaciones corporales, que vienen de adentro, y las excitaciones psíquicas que vienen de afuera, se encuentran y conducen a una nueva composición del impulso (representante psíquico). Por lo tanto, para A. Green, si el «*quantum* de afecto» es consustancial con el inconsciente, ya que se ocupa de «asignarle energía» y una cierta «tonalidad» (ascendente o descendente) a los rastros de memoria, su aspecto cualitativo deja poco espacio para el inconsciente y "desafía a la investigación psicoanalítica", porque su aspecto cualitativo ya entra en el espacio de la conciencia. De ahí que para Green el «*quantum* de afecto» como tal, sea de carácter inconsciente, y el *afecto* unido al representante psíquico, ya sea consciente, en tanto afecto-afección o afecto-emoción (según nuestras definiciones).

Por otra parte, y en lo que respecta a la operatividad y funcionalidad del aparato psíquico –desde la perspectiva del desarrollo-, podemos agregar que el principio del placer-displacer como dicotomía analítica, es concebido por Green "como un principio de simbolización primaria que permite una primera categorización de la experiencia afectiva"[542] y que, por lo tanto, se presenta como "un *período de estructuración*"[543]. El «juicio de atribución» que lleva a rechazar lo desagradable y constituye al Yo-placer puro («*Moi- plaisir purifié*»), dará paso después –cuando el niño se ajuste al «principio de realidad»- a la represión de lo que ha sido aceptado como placer pero que ya no puede aceptarse, debido al posible acto de desorganización/desestabilización que implica. Así, la *simbolización primaria* se encontrará atrapada entre la «asimbolización» del «principio del nirvana» (puro placer) y la *simbolización secundaria* vinculada al «principio de la realidad». Por lo tanto, «la unidad de placer» oscilará entre la búsqueda de la descarga para «llegar a cero» y la conexión con una representación para «concatenarse».

Llegados a este punto, advertimos como Freud aborda a la materialidad afectiva con una doble valencia –como veta energética y física, asociada a la *pulsión*, a las tendencias impulsivas internas del sujeto y al inconsciente; y como veta psíquica, vinculada a la posibilidad de devenir en una representación afectiva para la conciencia, al asociarse con representaciones mnémicas y originar así, emociones y afectos concomitantes. El afecto como puente, como conversor del registro energético al registro mental y psíquico, adherido a fuerzas de placer/displacer, de vida *(eros*) o de muerte (*tánatos*). Green, puntualizó este modelo y lo asoció también a la simbolización prima-

[541] Cupa, D.; "La question de l'affect chez André Green", en: Jacques Bouhsira et al., *L'affect,* Presses Universitaires de France, 2005, p. 98.
[542] Ibíd., p. 97.
[543] Del original: "comme principe de symbolisation primaire permettant une première catégorisation de l'expérience affective et, de ce fait, comme un temps de structuration". La traducción es propia. En: Cupa, D.; "La question de l'affect chez André Green", en: Jacques Bouhsira et al., *L'affect,* Presses Universitaires de France, 2005, p. 97.

ria, siendo considerado como un periodo inicial de estructuración y vínculo con el mundo que tiende a la categorización de las experiencias afectivas. Quien desarrollará más esta cuestión de las «incipientes experiencias emocionales» será Melanie Klein, quien utilizará el término de *emotion* en lugar de afecto y las vinculará con el desarrollo del aparato psíquico. Someramente, recuperaremos algunos de sus postulados centrales, para dejar en claro en este apartado, cómo a través del psicoanálisis esa «energía afectiva» -que para Piaget carecía de estructura- *sí se puede vincular con la estructuración del aparato psíquico y con la conformación de la subjetividad*. Luego de Klein, pasaremos a Lacan, quien, al concebir al inconsciente como lenguaje, me permite darle un marco formal y estructural a esos dos registros, al del cuerpo y al de la mente. Todas estas cuestiones serán retomadas luego en el Capítulo 2, cuando tematice la génesis y la evolución de los esquemas afectivos y su interacción con el resto de los esquemas de conocimiento. Por eso es importante dejar asentado en este primer capítulo la posición de cada disciplina, corriente y autor para después retomar lo que considero un aporte relevante para la formalización de la teoría epistemológica (de carácter psico y sociogenética), material e integral de la afectividad.

De Klein retomaré los siguientes artículos: «Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia» (1959), «Sobre el desarrollo del funcionamiento mental» (1958), «Envidia y gratitud» (1957), «Observando la conducta de bebés» (1952) y «Algunas conclusiones teóricas sobre la vida emocional del bebé» (1952). Escritos incluidos en sus *Obras Completas* que corresponden con la etapa final de su trabajo. Klein es partidaria de pensar en un «yo débil» que los niños tienen desde su nacimiento y que si bien se trata de una estructura un tanto precaria y poco organizada va a estar vinculada con una serie de ansiedades y defensas ante esas ansiedades que se ponen en acción ante la experiencia del nacimiento y ante las experiencias de gratificación y frustración que deben afrontar (con respecto al pecho y al vínculo con su madre)[544]. En consecuencia, las buenas experiencias (satisfacción, gratificación), se relacionarán con la pulsión de vida y las malas experiencias (frustración, displacer) con la de muerte. Se advierte así, como sobre la perspectiva dual freudiana, Klein consigue «amarrar» las ansiedades y las defensas primarias. Yendo más minuciosamente a los puntos centrales de esta propuesta, Klein parte de la hipótesis de que "el niño recién nacido experimenta, tanto en el proceso del nacimiento como en la adaptación a la situación postnatal, *una ansiedad de naturaleza persecutoria*" [545]. Siendo concebida la «ansiedad» como la «vivencia interna» del impacto de lucha de las dos tendencias de la pulsión, las de vida y las de muerte. Sin poder captar esto intelectualmente, para Klein, el bebé:

[544] "Mi trabajo me ha llevado a suponer que el yo existe y opera desde el nacimiento y que, además de las funciones mencionadas, tiene a su cargo la importante tarea de defenderse contra la ansiedad provocada por el conflicto interno y por las influencias del exterior". En: Klein, M.; «Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia» (1959).
[545] Klein, M.; «Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia» (1959). En: *Obras completas*, Paidos, 1982.

> Vive de modo inconsciente cada molestia como si le fuera infligida por fuerzas hostiles. Si se le brinda consuelo sin tardanza -en particular calor, la forma amorosa en que se lo sostiene y la gratificación de recibir alimento- surgen emociones más felices. El bebé siente que tal consuelo proviene de fuerzas bondadosas y, según mi opinión, ello hace posible la primera relación amorosa del niño con una persona o, como diría un analista, con un objeto.[546] (1959)

Para ella, en clara continuidad filogenética con la especie animal, los bebés "poseen una percepción inconsciente e innata de la existencia de la madre"[547]. La frustración, la molestia y el dolor, serían aquellas sensaciones que se experimentan como persecución, y que se encuentran asociadas, en un primer momento, a la madre "pues, en los primeros meses, ella representa para el niño la totalidad del mundo exterior; por ende, de ella llegan a su mente tanto el bien como el mal, lo cual lo conduce a una doble actitud hacia la madre"[548], a responder con actitudes hostiles o con gestos de amor:

> Algunos bebés experimentan un profundo resentimiento ante cualquier frustración y lo demuestran al no poder aceptar la gratificación cuando ésta sigue a una privación. Opino que esos niños poseen agresividad y avidez innatas más fuertes que los bebés cuyos ocasionales estallidos de rabia son de breve duración. Si un bebé se muestra capaz de aceptar alimento y amor, ello significa que puede sobreponerse al resentimiento por la frustración con rapidez y, cuando se le proporciona una nueva gratificación, recupera sus sentimientos de amor.[549]

De esta cita es importante destacar la idea de la «agresividad y avidez innata» que se observa en algunos bebés más que en otros. La avidez y la agresividad serían «impulsos destructivos» que surgen tras las «ansiedades persecutorias» (la avidez que despierta la ausencia del alimento o del pecho materno, y la consecuente agresividad o violencia ante su llegada tardía)[550]. Por este motivo, la presencia de estas tendencias más fuertes en algunos bebés que en otros (tendencia cuya explicación científica recae en la carga tensional de la pulsión, que, como es singular, varía de sujeto a sujeto) produce actos de mayor rencor, resentimiento y odio, que, para Klein, serán la base de los «actos de envidia». Para ella, esto puede comenzar a observarse a partir del tercer

---

[546] Ibíd.

[547] Y prosigue "Sabemos que los animales recurren a la madre en cuanto nacen y se acercan a ella para obtener alimento. El animal humano no difiere en este sentido y su conocimiento instintivo es la base para la relación primitiva del bebé con la madre". En: Klein, M.; «Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia» (1959).

[548] Ibíd.

[549] Ibíd.

[550] "La avidez varía de modo considerable de un niño a otro. Hay bebés que jamás se sienten satisfechos, pues su avidez excede todo lo que puedan recibir. La avidez implica el deseo de vaciar el pecho materno y de explotar todas las posibilidades de satisfacción, sin consideración por nadie. El niño muy ávido puede disfrutar momentáneamente de lo que recibe; pero, en cuanto ha desaparecido la gratificación, se torna insatisfecho y se ve impulsado a explotar, primero, a la madre, y luego a todos los familiares que puedan proporcionarle atención, alimento o cualquier otra gratificación. No cabe duda de que la ansiedad aumenta la avidez -la ansiedad de verse privado, despojado." En: Ibíd.

mes[551], pero desde mi perspectiva, para pensar a los afectos que suponen «comparación», debe tenerse internalizada y conformada cierta estructura cognoscitiva que, por más precaria que sea, permita ejercer ese registro analítico de comparación que supone «valorizar» algo como mucho o como poco, y en consecuencia, «sentir» afectos asociados a ese resultado. Lo dejamos planteado, pero es algo que retomaré en el siguiente capítulo. Al respecto, si es interesante rescatar la topografía psíquica de Klein y su visión acerca de la importancia de los *mecanismos de introyección y proyección* para la conformación del aparato psíquico, ya que ambos le permiten explicar el intercambio que se da entre «lo que sucede internamente con el sujeto» y lo que lo estimula o afecta «desde el exterior». De algún modo, y como veremos en el Capítulo 2, los mecanismos de introyección y de proyección psíquica, actúan como los mecanismos de asimilación y de acomodación piagetianos. Los primeros, vinculados a cómo la *imaginación* procesa la información que «afecta» afectiva y subjetivamente al individuo; y los segundos, a cómo actúa el *entendimiento* en función de las acomodaciones y urgencias que las situaciones le demanden. Lo profundizaremos más adelante.

> Es inevitable que la agresividad innata resulte incrementada por circunstancias externas desfavorables y, de manera inversa, que disminuya por obra del amor y la comprensión que recibe el niño; y esos factores siguen actuando a lo largo de todo el desarrollo. Pero, si bien hoy se reconoce ampliamente la importancia de las circunstancias externas, todavía no se atribuye a los factores internos su real significación. Los impulsos destructivos que varían de un individuo a otro, constituyen una parte integral de la vida mental aún en circunstancias favorables, y por lo tanto debemos considerar el desarrollo del niño y las actitudes del adulto como un resultado de la interacción de influencias internas y externas.[552]

En cuanto a la «real significación de los factores internos», Klein esboza una explicación de los mismos en su interacción con el aparato psíquico apelando a las formulaciones sobre la estructura mental de Freud y tomando en consideración la segunda tópica: el ello, el yo y el superyó. Al respecto, sostiene Klein: "Freud aclaró que estas partes no se hallan estrictamente separadas unas de otras y que el ello es la base de toda *función mental*; agregando que el yo se desarrolla a partir del ello, pero sin dar una indicación consistente acerca del período en que esto ocurre". Y agrega: "Según Freud, el yo es la parte organizada del sí-mismo, sometida a la influencia constante de los impulsos pulsionales y los procesos inconscientes, pero ejerciendo control sobre ellos a través de la represión. El si-mismo cubre la personalidad total, que incluye no sólo el yo sino también la vida pulsional que Freud denominó el ello"[553]. Esa vida pulsional, remite a la

[551] "Opino que los impulsos destructivos omnipotentes (voracidad, envidia, agresividad), la ansiedad persecutoria y la división predominan en los primeros tres a cuatro meses de la vida". En: Ibíd.
[552] Ibíd.
[553] Klein, M.; «Sobre el desarrollo del funcionamiento mental» (1958), *Obras completas*, Paidos, 1982.

«fusión» de la polaridad pulsional (pulsión de vida y de muerte) que opera de manera dicotómica desde «el nacimiento», como fuerzas primordiales en pugna que se le presentan al bebé como una «lucha» e «impulso» constante de «atacar sus objetos o preservarlos». Es debido a este impacto, que para Klein se activa una de las principales funciones del yo, que es el «dominio de la ansiedad». Una ansiedad que proviene de la pulsión de muerte, que se activa dentro del «organismo» y que es vivida "como temor a la aniquilación (muerte)"[554]. De ahí que esta ansiedad adquiera la forma de persecución (una especie de paranoia) que genera una sensación de «angustia». Tanto para Klein como para Freud, esta sensación de angustia remite al propio «acto de nacimiento», y a la angustia de separación, ya que la salida del tracto intrauterino al mundo exterior, genera una sensación de «falta de aliento» o de «estrechez» que además se vive como trauma de división. La propia noción de angustia, remite a esta estrechez si consideramos que el término *Angst* -angustia en alemán- se traduce al inglés como *anxiety* (ansiedad). *Angs* de «*Angst*» -angostamiento (*Enge)*- que destaca la falta de aliento, de aire, la imposibilidad de respirar que conecta con la pulsión de vida. Esta angustia, se liga inmediatamente con el miedo y los afectos de terror *(Schreck)* y temor (*Furcht*). Este «cóctel» de sensaciones afectivas que vivencia el yo, lo conducen, según Klein, «en ese comienzo de su desarrollo» a enfrentarse a la tarea de movilizar libido contra la pulsión de muerte. Para ello, y apelando a la pulsión de vida, pone en acción al «mecanismo de proyección», que "constituye el medio que desvía la pulsión de muerte hacia afuera y a la vez reviste de libido al primer objeto (la madre)"[555]. Porque, para Klein, "desde el comienzo de la vida las dos pulsiones se adhieren a los objetos, ante todo al pecho materno"[556]. Pero este mecanismo, actúa junto a un proceso complementario: la introyección, que significa que "el mundo exterior, su impacto, las situaciones vividas por el bebé y los objetos que éste encuentra, no sólo se experimentan como externos, sino que se introducen en el sí-mismo y llegan a formar parte de la vida interior"[557]. Así se construye un mundo interno que es, en parte, un reflejo del externo –tal como suponía también Malrieu. Es decir, según como impacte el objeto libidinal (la madre o el agente de cuidado) o el mundo exterior sobre él, el bebé tendrá «impulsos destructivos o sentimientos de amor», sensaciones que variarán, como vimos, en función del apremio «de las ansiedades persecutorias» causadas por la emergencia de la pulsión de muerte. Por ejemplo, el bebé que se duerme en brazos de su madre, se duerme «sintiendo» una sensación de amor, de calor, de protección. Esa es su «última sensación» vivida y «recordada» (partiendo de la hipótesis de una estructura mental en conformación), por eso, al despertar solo,

554 Klein, M.; «Algunas conclusiones teóricas sobre la vida emocional del bebé» (1952), *Obras completas*, Paidos, 1982.
555 Klein, M.; «Sobre el desarrollo del funcionamiento mental» (1958), En: *Obras completas*, Paidos, 1982.
556 Ibíd. En otros escritos aclara que el "pecho materno", también puede ser el "biberón". Y yo aclaro, que si bien Klein se focaliza en el rol de la madre (por la época en la que escribe), hoy podríamos decir, que esa catexia inicial, o proyección libidinal se transmite a quien cumple con el rol de sustento, defensa, amor y cuidado general.
557 Klein, M.; «Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia» (1959), En: *Obras completas*, Paidos, 1982

puede llegar a sentir esa angustia de separación y de soledad que puede despertar a la pulsión de muerte, y a la ansiedad persecutoria. En dicho caso, puede comenzar a llorar, y según el tiempo que el adulto se tome para volver a alzarlo y consolarlo, puede incrementar su angustia y desarrollar cierta agresividad. De ahí que, activando al mecanismo de proyección, el bebé proyecte sobre quienes lo rodean, "sentimientos de diversa clase, entre los que predominan el amor y el odio"[558]. El pecho algunas veces puede ser vivido como «bueno» y otras como «malo». "La *catexia* libidinal del pecho junto con las experiencias gratificantes, estructuran el objeto bueno primario en la mente del bebé; la proyección de impulsos destructivos en el pecho forma al objeto malo primario"[559]. Esto último significa que, ante la tardanza en la demanda de alimento, ante el enojo por no haber acudido a tiempo a socorrerlo o ante X sensación displacentera, el bebé activará impulsos destructivos sobre el pecho (el biberón o el agente de cuidado) debido a la frustración que le genera su privación o falta:

> La fuente principal de disturbios internos se halla en las excesivas pulsiones agresivas que aumentan la voracidad y disminuyen la capacidad de tolerar la frustración. En otros términos, cuando en la fusión de los dos instintos el instinto de vida predomina sobre el instinto de muerte -y por lo tanto la libido sobre la agresión-, el pecho bueno puede instalarse en forma más firme en la mente del lactante.[560]

Esto es muy importante a los fines de esta tesis, porque estos «comportamientos iniciales», esta dinámica de la relación que comienza a trazarse entre el bebé y el mundo (considerando a las personas que forman parte de ese ambiente inicial de cuidado y atención), ya nos habla de la presencia de «sensaciones afectivas» que van generando huellas corporales y mnémicas, y van conformando los «esquemas afectivos» que estructurarán la forma a través de la cual el bebé vaya asimilando y acomodándose a ese mundo que se le presenta, y vaya conformando los patrones de conducta e intercambio afectivo que forman parte de esa subjetividad primigenia. Ya que, con el devenir de la conciencia, la frustración, el dolor y la molestia inicial, se asociarán a impulsos destructivos con mayor «carga afectiva» – el resentimiento por la frustración, el odio que ésta despierta, la incapacidad de reconciliarse y la envidia hacia el objeto *todopoderoso* inicial, la madre o el agente de cuidado, de quien dependen su vida y su bienestar- que harán más fuertes a las «ansiedades persecutorias» del bebé. *Mutatis mutandis* dichas manifestaciones afectivas continúan operando a lo largo de la vida, pues los impulsos destructivos hacia cualquier persona siempre originan el sentimiento de que "esa persona se tornará hostil y vengativa"[561]. Esta «carga afectiva», se vive para Klein como «*fantasía*». Por eso recupera las ideas de Susan Isaacs (1952)

[558] Ibíd.
[559] Klein, M.; «Sobre el desarrollo del funcionamiento mental» (1958), En: *Obras completas*, Paidos, 1982.
[560] Klein, M.; «Algunas conclusiones teóricas sobre la vida emocional del bebé» (1952), *Obras completas*, Paidos,1982.
[561] Klein, M.; «Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia» (1959), En: *Obras completas*, Paidos, 1982

quien supone que "la fantasía es (en primera instancia) el corolario mental, el representante psíquico de la pulsión. No hay impulso, no hay anhelo o respuesta pulsional que no sea experimentada como fantasía inconsciente. Una fantasía representa el contenido particular de los impulsos o sentimientos (por ejemplo, deseos, temores, ansiedades, triunfos, amor o aflicción) que predominan en la mente en un determinado momento"[562]. Esta fantasía, como veremos en el capítulo 2, es la primera forma que adquiere la representación, una forma brindada por la imaginación, aún no por el entendimiento. Porque la imaginación será la primera facultad cognoscitiva que «comience a operar» en los inicios de la conformación de la estructura mental. Ella será la que trabaje a través de los mecanismos de introyección y de proyección, mientras que el entendimiento, a su debido tiempo lo hará, a través de los mecanismos de asimilación y acomodación.

No obstante, y pese a compartir el encuadre general que postula Klein, no concuerdo con la temprana época en la que ella sitúa a la envidia, que reviste un carácter más complejo que el odio, la frustración, el resentimiento y el rencor. Como postulé más arriba, remite a una «comparación», y, además de eso, a una «mirada» ciertamente consolidada que no puede pensarse a los 3 o 6 meses de vida. Como bien señala ella, el término «envidia», del latín «*invidia*», proviene del verbo «*invideo*»: mirar con recelo, malicia o rencor a X persona. Supone un carácter proyectivo, pero, precisa de la consolidación de la mirada propia, de la «intención» y de la comprensión de las dinámicas tripartitas (el vínculo tríadico de madre/padre e hijo/a). Esto también lo recuperaremos en el Capítulo 2 cuando hablemos de Lacan y del estadio del espejo, entre otras cuestiones. Klein, por su parte, vincula a la envidia con el complejo de Edipo, y la «lucha secreta» que el hijo emprende con el padre respecto del «botín» compartido que sería la madre. De ahí la envidia del pene. Resalto nuevamente que, para que esto pueda comenzar aflorar como fantasía o relato imaginario, deben conformarse ciertas estructuras psíquicas de carácter más evolucionado. Asimismo, Klein también la vincula con «las sospechas», «las intenciones» que el niño comienza a «tejer en su mente»; lo cual es acertado, pero no en la etapa en la que ella lo sitúa, sino en otra posterior. Con esto, cerramos los aportes psicoanalíticos de Klein –muy atinados, por cierto- que nos ayudan a irle otorgando una mayor estructura a la materialidad afectiva. En lo que resta de este apartado, retomaré los trabajos de Lacan, quien, como adelantamos más arriba, se ocupa de desarrollar de manera estructuralista el registro del cuerpo y de la mente al concebir al inconsciente como un lenguaje, y yo agregaría, como un *lenguaje afectivo*. Según como nos afecte el Otro, el gran Significante, construiremos una estructura psíquica X, estructura psíquica que se verá afectada de X manera, mientras que el cuerpo, como superficie de inscrip-

[562] Ibíd.

ción del viviente, se sienta afectado de otra[563]. De ahí los dos lenguajes, los dos tipos de registros que pueden estar en mancomunión o en conflicto. Por eso, desde mi lectura, Lacan logra otorgarle una explicación psicoanalítica a la interrelación entre las afecciones del cuerpo y las ideas (sobre dichas afecciones) que *tiene* la mente, que ya vislumbraba Spinoza en el Siglo XVII.

Retomando lo dicho por Freud en el «Proyecto de una psicología para neurólogos», Lacan sostiene en una de sus últimas enseñanzas, qué fue aquello que lo llevó a ir suponiendo el tipo de vínculo que la actividad inconsciente mantenía con el lenguaje:

> Freud declara en "El proyecto" la idea de representar las cosas (que se imprimían en el sistema nervioso) por redes, y quizás fue esto lo que me incitó a darles una nueva forma, más rigurosa, haciendo de ellas algo que se encadena en lugar de simplemente trenzarse[564]

Esto dispara en Lacan la posibilidad de pensar en otro tipo de acercamiento teórico para dar cuenta de su antigua hipótesis acerca de la estructuración del inconsciente como lenguaje, idea presente durante la primera etapa de su trabajo –en la que su interés había recaído en el significante y en las cadenas de significación- pero que en esta última etapa pensará de manera más articulada, para unir los tres registros de la realidad humana (lo simbólico, lo imaginario y lo real), con el inconsciente, el goce, el cuerpo, el deseo y el «yo».

Esta cuestión nos remite directamente a los *nudos borromeanos*[565] donde aparecerá la necesidad de anudar al registro de lo Imaginario con el de lo Simbólico para que el primero pueda «atarse» al significante, a la estructura, al lenguaje, a lo Otro y no *volar* de manera esquizoide dentro del terreno de sus fantasías –es decir, la actividad de la imaginación viéndose «atada» o «acotada» a los significantes y reglas de su entorno. Este lazo también va a precisar unirse con el registro de lo Real para poder concluir con el proceso de «adaptación» de la *psique*, ya que "lo real aporta el elemento que puede mantener juntos lo imaginario y lo simbólico, es decir cosas que son muy diferentes entre sí"[566]. Pese a este «anudamiento», el registro de lo Real se encuentra *excluido* de aquella realidad que definen lo Imaginario y lo Simbólico –es decir, nuestra Realidad- porque lo Real se presenta como una instancia *completa*, que el sujeto no consigue asir o determinar de manera acabada. De hecho, para Lacan es el registro de lo Simbólico lo que justamente introduce *agujeros* en lo Real para tratar de asirlo y de integrarlo a su red significante para hallarle un

---

563 Esta cuestión de cómo el Otro, o la instancia de lo Simbólico "afecta al cuerpo", es tematizada por Miller en *Los usos del lapso* (2004).
564 Lacan, J.; Seminario XXIII "*El Sinthome"* (1975-1976), Ed. Paidós, p. 129
565 "Con la escritura del nudo borromeo intento introducir nada menos que lo que llamaré una lógica de bolsas y cuerdas" (donde la cuerda es la que permite cerrar la bolsa). En: Lacan, Ob. Cit., p. 129
566 Lacan, J.; Seminario XXIII "*El Sinthome"* (1975-1976), Ed. Paidós, p. 130. En consecuencia, el nudo entre lo imaginario y lo simbólico para devenir en una "realidad adaptada" necesita anudarse si o si a lo real.

sentido y una significación última. A esto juega la «Ciencia», ella intenta avanzar sobre la superficie de lo Real, de lo completo, de lo Uno para decodificarlo bajo su lenguaje y para poder predecirlo y dominarlo. El registro de lo Real, por consiguiente, da cuenta del carácter finito del ser humano, al mostrarle su límite y su ignorancia, frente aquello que se le *escapa* y no puede determinar. A esta «lógica de bolsas y nudos», le introducirá un cuarto elemento, el «*sinthome*», que debe ser interpretado como un homófono de *Saint Thomas d´Aquin* «*sinthomadaquín*», o «*saint homme*» (hombre santo), que Lacan identifica con la figura de Joyce (y de alguna manera también con Santo Tomás, al tomar de su nombre la denominación para su concepto). El *sinthome* por otra parte, es concebido por Lacan como "la forma arcaica de escribir lo que posteriormente se ha escrito *symptôme* (síntoma)"[567]. Por ende, el concepto de *sinthome*, no es un concepto fácil de precisar, pero bajo la forma que Lacan adoptó para describirlo, implicaría pensar al síntoma ya no como una *formación del inconsciente*, como un mensaje a interpretar y curar, ni como un *signo sustituto de una satisfacción pulsional que tiende al goce*[568]; sino como un "saber arreglárselas"[569], como una «toma de posición», un «hacerse cargo» del Yo de su padecimiento. Supone, además, dejar atrás la versión del padre (*perè-versión*) o el Nombre del Padre que lo coloca en una posición de sufrimiento infantil (neurosis), para asumir su propósito y posición de vida, su adultez. De ahí que el *sinthome*, sea la *cuerda* que el yo *agrega* al nudo de esos tres registros en pos de asumir *plenamente* su historia. De esta manera, el Yo asume *su* lugar y convierte en material asociativo *útil* a las imágenes o fantasías estancadas que lo dejan cautivo. Pasa a ser dueño de su goce y deja de ser rehén del goce del Otro. Rompe con los nudos borromeanos, con la ligazón que en el Nombre del Padre –para adaptarlo a la realidad- se ha hecho sobre sí[570]. De esta manera las tres instancias se «des-anudan» pero se vuelven a enlazar (ya sin agujeros) a través del *Sinthome*. Las tres instancias, ahora, se sostienen por el síntoma que conduce al yo a «hacerse de un nombre», *su* nombre sin la sombra del nombre del padre.[571] La figura de Tomás de Aquino representa eso, justamente, por haberse *hecho cargo* de su propósito y sentido de vida (aquel que lo conducía a convertirse en dominicano) pese al rechazo y rehusión de su familia (*perè-versión*). Él se aferra a

[567] Ibíd., p. 11.

[568] Ambas ideas son las que derivan de la concepción freudiana de "síntoma", siendo la segunda la más trabajada por Lacan durante su primera y segunda etapa de trabajo, aquella que remite a los significantes y al grafo del deseo.

[569] Término utilizado por Miller en *El lugar y el lazo* (2013).

[570] Como sostiene Miller en *Piezas sueltas* (2005): "La misión del padre es enseñar la comunicación, es decir a elucubrar un lenguaje, a introducir una rutina que haga coincidir el significante y significado. Podemos decir que para cada uno el *sinthome* se escribe siempre en la demisión del padre, y que es en este punto que el significante es causa de goce en el camino que abre la demisión del padre. De allí esta función atribuida al síntoma como reparador". En Cfr. "El síntoma: un funcionamiento" de Silvia Baudini, Revista Virtualia, Revista Digital de la EOL, Marzo 2007, Año VI.

[571] En palabras de Silvia Tomás: "Si bien es cierto que el neurótico, es alguien en quien la metáfora paterna ha operado, no podría decirse que por esa razón *necesariamente*, llegue a ser un "adulto" en el sentido analítico y por tanto se autorice de sí mismo; por el contrario, hará falta cierto recorrido lógico que le permita situarse en la posición de "desprendimiento de las garantías del Otro" para llamarse adulto—eso es el *sinthome*". En: "De la fascinación al padre (eterno) a la nominación", Imago Agenda de LetraViva Ed., Bs. As., N° 142, Julio 2010.

su creencia y al amor *caritas* hacia Dios para detener su cadena significante bajo un designante rígido –o *point de capiton*- y formar su identidad. De ahí la importancia de la *creencia* en estos juegos de anudamiento, ya que enlaza a los significantes bajo una idea con una direccionalidad rígida que le aporta un sentido *total* a la identidad del sujeto, o a su historia de vida. Por su parte, Joyce dará cuenta de otro tipo de perfil de *sinthome* –como alguien que intentó romper con la versión del padre, pero que lo ha logrado a medias-. E incluso agrega, al hablar de "la naturaleza del *sinthome*", la cuestión de observar la rabia contenida en Joyce que lo priva del «*sinthomadaquín*» o del «*saint homme*», y lo hace ser un «*sinthome roule*», un «*sinthome* con rueditas». Estando *roule* en homofonía con *rule* –regla en inglés- y *roule* –del francés, rodar; a lo que Lacan vincula con *la regla del hogar* – «*sin–home-rule*». Así, Lacan deja entrever la idea de cómo un afecto interiorizado –en este caso la rabia- puede determinar la marcha o la direccionalidad del *sinthome* e impedir su «corte» respecto de ese lazo con lo Simbólico (la *perè-versión*). Esto destaca otro aspecto importante del *sinthome*. Tal como sostiene Silvia Tomás en su artículo «De la fascinación al padre (eterno) a la nominación» (2010): "Si planteamos que el Nombre del Padre es regulador de goce, podríamos decir que cuando este presenta un gran déficit o peor aún, cuando no ha operado, los goces no están regulados, pudiendo «arrasar» al sujeto, parasitándolo; en dichas ocasiones es frecuente que se presenten el amor y el odio, de manera desmesurada y desenlazada"[572]. Es decir, el Nombre del Padre, lo Simbólico, tiene que operar para anclar al sujeto a la realidad, para adaptar a la psique del *infans* a la realidad, porque si eso no sucede, no existiría la «regulación de goces» y la mente puede devenir en un comportamiento esquizoide. De esta manera, *lo Simbólico actúa primero sobre el cuerpo, y después sobre la mente y sus «productos»*. Pero, con el desarrollo y la entrada en la adultez, el sujeto tiene que poder construir su propia historia, su propio lugar. Porque cuando el sujeto comience su propio camino, la «mochila», el nudo efectuado por esa versión, lo va hacer padecer. Esto nos remite también a la «inteligencia afectiva y emocional», cuando en el apartado «*1.1.5 Síntesis conclusiva*» hacía referencia a que la «reacción emocional» y los condicionamientos primitivos, comportaban una línea evolutiva inteligente, pero al mismo tiempo, una línea sintomática. Dar cuenta del *sinthome* supone recuperar ese vínculo entre lo sintomático y que se padece, con el reconocimiento inteligente. De ahí la salida a través del análisis, y el descubrimiento del *sinthome*, descubrimiento que va de la mano con la posibilidad de reencontrarse con el propio cuerpo también. Porque tal y como sostiene Lacan, cuerpo y *sinthome* están en relación: "*las pulsiones son el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir*. Para que resuene este decir, para que consuene, otro término del *Sinthome madaquin*, es preciso que el cuerpo sea

572 Tomás, S.; "De la fascinación al padre (eterno) a la nominación", Imago Agenda de LetraViva Ed., Bs. As., N° 142, Julio 2010.

sensible a ello. De hecho, lo es. Es que el cuerpo tiene algunos orificios..."[573]. Es clara esta cita de Lacan, es preciso que el cuerpo sea sensible a aquellas pulsiones, aquel «decir» que se manifiesta a través de él, pero también es preciso que «la mente» alcance esa «resonancia», que pueda decodificar aquello que «resuena» para tornarse un *sinthome*. Por eso mismo agrega Lacan, "a este nudo hay que escribirlo para ver cómo funciona"[574] ¿Y quién se ocupará de escribir? Ese no será otro que el inconsciente devenido en *parlêtre* (neologismo que condensa *parler* (hablar) y *être* (ser) para referirse al devenir del inconsciente al hablar), ya que el inconsciente «se hace presente» hablando, escribiendo e hilvanando. Bajo este aspecto, el *parlêtre* sería la aguja y el hilo del inconsciente que hilvana, asocia y conecta significantes que se van articulando y enlazando entre sí. ¿Qué tela, qué trama conforma este hilado? Lacan dirá, la *lalangue*. Su idioma propio, su lengua propia, su forma de interpretar, decodificar y darle sentido a los significantes que habitan el espacio psíquico (la mente) y el cuerpo. Por eso *lalangue* da cuenta de la historia de vida particular y singular del sujeto, esa historia guardada y grabada en su memoria y en su cuerpo; o, en otros términos, en su ser. La *lalangue* deviene a mi entender, a raíz de la trama constituida por el bagaje afectivo, emocional y vivencial del sujeto. Esto nos remite a la pregunta acerca del cómo… ¿Cómo se forma este bagaje? ¿Cómo se constituye? Pregunta que nos conduce directamente hacia el primer Lacan, hacia «*El estadio del espejo como formador de la función del yo (je)*» (1949) momento en el que el sujeto (yo) reconoce la imagen proyectada de su cuerpo como propia, y que da inicio a la introyección de la mirada del otro junto con el peso y la afectación de esa mirada sobre sí. Momento, por otra parte, a partir del cual el *parlêtre* del sujeto (mental) comienza a hilvanar, a trabajar, a grabar y a guardar. Por consiguiente, esta cuestión también nos conduce a otra problematización: el hecho de que *lalangue* del *parlêtre* da cuenta de su trabajo sobre dos registros: el del cuerpo y el de la mente. Así aparecen las *l´elangues,* un homófono de *les langues* (las lenguas), que condensa *langues* (lenguas) y *élan* (impulso, ímpetu)[575], que remiten a un mismo inconsciente, pero «grabado» en dos registros. Estos «registros», estas «superficies» podrán vincularse de manera inconexa, en contradicción, en oposición, en tensión o en armonía. Es decir, del vínculo y la relación (armónica o inarmónica, tensa o fluida) de los afectos que forman parte de la *lalangue* del cuerpo y de los afectos que forman parte de la *lalangue* de la mente, depende la vida sintomática o integrada del individuo. Volveré sobre esto, sólo diré que el *parlêtre* escribirá con *afectos*, los afectos surgidos tras la afectación (del cuerpo y del «yo») por el significante.

Asimismo, Lacan efectúa otra observación sobre los afectos que me interesa retomar. Recuperando lo dicho por Freud en «*La represión*» (1915), él hace hincapié en el carácter «desplazado»

[573] Lacan, J.; Seminario XXIII "*El Sinthome"* (1975-1976), Ed. Paidós, p. 18.
[574] Ibíd., p. 142.
[575] Ibíd., p. 12.

del afecto al quedar desligado de la representación, sobre quien cae la represión. Ese carácter «flotante», «desamarrado» del afecto es denominado por Lacan como «interferencia del inconsciente», como «un nudo de saber» que remite a los efectos del significante sobre el cuerpo. Algo que vuelve a repetir en el *Seminario X* (1963) dedicado a la angustia: "El afecto tiene una estrecha relación de estructura con lo que es un sujeto" "porque el afecto está ligado al *parlêtre*" (…) "esta desarrumbado, va a la deriva, lo encontramos desplegado, loco, invertido, metabolizado, pero no está reprimido. Los que están reprimidos son los significantes que lo amarran"[576]. Quien intenta ahondar y puntualizar más en esto es Colette Soler. En *Los afectos lacanianos* (2011) ella sostiene que se forma una tríada entre el afectante (el lenguaje, el Otro) y los dos afectados, el goce del cuerpo, por un lado, y la satisfacción/insatisfacción del sujeto ético, el «yo», por el otro. Es decir, el lenguaje, lo simbólico nos afecta en tanto individuos porque debemos socializarnos y debemos responder a un determinado espacio y tiempo socio-histórico. Ahora bien, lo que Colette Soler quiere decir –siguiendo a Lacan- es que ese impacto, esa afectación va a responder a dos órdenes distintos: el del cuerpo y el del «yo». Lo dicho por Soler se encuentra en sintonía con la distinción que venimos efectuando entre los significantes que afectan al sujeto-cuerpo y los que afectan al sujeto-mente[577]. Pero, hay algo con lo que no estoy de acuerdo, y es con la vinculación directa del afecto con la representación. Dijimos en el apartado dedicado a Freud, que hay dos momentos en su teoría respecto de su concepción del afecto: un primer momento que responde al afecto como *descarga* y asociado a una imagen o representación; y un segundo momento (que coincide con su otro concepto de representación), donde el afecto se presenta como representante de la pulsión ante la *psique*, es decir, no aparece atado ni vinculado a ninguna imagen, él *es* la imagen eidética de un impulso/inervación energética y con carga afectiva a nivel corporal. Para nosotros es necesario mantener esta segunda acepción del afecto porque es lo que permite explicar su perfil epistémico, ya que así, él posibilita ir construyendo un tipo de saber del cual se va a valer el inconsciente para hablar, y un tipo de saber del cual se va a valer la consciencia para asociar ciertos estímulos a ciertas respuestas/reacciones/esquemas que supongan cierta «adaptación». El afecto permite ayudar a generar la idea eidética asociada a él cuando el aparato psíquico esté en condiciones de asumir la función semiótica que caracteriza el hablar del *parlêtre*, la puesta en funcionamiento de su hilo conectivo, de su vida hablada y vivida a nivel mental. Soler, se apega a la primera noción (como Lacan), por eso, en ese escrito es enfática en sostener que al psicoanálisis le importa la restitución de la imagen, ya que el afecto «siempre

[576] Lacan, J.; Seminario X "*La angustia"* (1962-1963), Ed. Paidós, p. 23.

[577] Colette Soler, no obstante, opta por denominar al sujeto-mental como «yo ético». Desde esta tesis optamos solo por el «yo», porque el «yo ético» puede dar lugar a equívocos y a pensarse como una instancia "consciente", cuando, por el contrario, se intenta dar cuenta de la convivencia entre los procesos y los elementos conscientes e inconscientes en el "hilado" *mental* del *parlêtre.*

engaña o miente», porque están desconectados de la idea, de la representación que lo generó[578]. En consecuencia, aparece como una «perturbación del cuerpo» o como un síntoma que aqueja al paciente que sufre. No toma al afecto como un significante en sí mismo, sino como una parte de la cadena a la que hay que «hallarle» el significante (la imagen) para encontrarle causa y sentido. Una parte de la teoría es así, porque claro, cuando el aparato psíquico logra afianzarse, una idea se liga a un afecto; pero el problema aparece en la *génesis*, cuando el significante se imprime *solo y exclusivamente* en el cuerpo sin tener aún un correlato mnémico en la psique. Esos afectos también están, forman parte del bagaje del que se vale el *parlêtre* para escribir, para hablar, para manifestarse, y esos afectos también son en sí mismos, una manifestación y una causa. Porque, desde mi perspectiva, el orden simbólico se va a imponer sobre el cuerpo, afectando el cauce de su goce y generando sensaciones, imprimiendo huellas afectivas que responden a respuestas emocionales (miedo, ira, tristeza, alegría, ternura) y sensibles (agrado/desagrado, placer/dolor, calor/frío). Esa afectación va a gestar una serie de afectos y a desencadenar determinados esquemas afectivos que remitirán al cuerpo, a *lalangue* corporal. A su vez, con el transcurso de la evolución y el progreso cognitivo del sujeto, estos van a ir desencadenando imágenes y recuerdos que derivarán en afectos –bajo su aspecto de «idea de una afección corporal»-, que serán los afectos del «yo», de *lalangue* mental. Estos, anclados en los anteriores, formarán parte de los *esquemas afectivos* del sujeto total. Pero, no obstante, también es preciso considerar que los afectos de la *lalangue* corporal pueden entrar en contradicción con los afectos de la *lalangue* mental, si es que éste no logra entender, comprender o *armonizar* con aquellos (además de que en la *lalangue* mental también pueda existir una contradicción entre sus ideas y sus afectos). Es decir, si no se produce una adaptación, una integración del «registro corporal» con el «registro mental», pueden aparecer los síntomas y los diferentes tipos de manifestación de conflicto, de *pathos*.

Finalmente, y ya para cerrar este sub-apartado, diremos que la apuesta lacaniana es una apuesta por el *sentido*, por la constitución de la subjetividad dentro del entramado socio-cultural. Como ese entramado afecta, constituye y, justamente, sujeta al *sujeto*. El lenguaje cumple un rol esencial dentro de esta mirada. No sólo se trata del sentido que se le da al significante que afecta al cuerpo o a la mente, sino de cómo el cuerpo y la mente conforman su propio inconsciente -su *lalangue*- hilvanando sensaciones, ideas y afecciones a través de la aguja del *parlêtre*. El inconsciente habla, se expresa; el sujeto es hablado por los efectos del *parlêtre*, y lo que cuenta y lo que dice remite a la afectividad «tocada», moldeada y afectada por el lenguaje, que siempre es del Otro. Sin lenguaje, sin cultura no habría humanidad; los afectos son correlatos de esa otra veta del ser

[578] Soler, C.; *Los afectos lacanianos*, Letra Viva, Buenos Aires, 2011, p. 7 y p. 20. Incluso Lacan efectúa el juego semántico de "senti-miento", dando a entender que los afectos (despojados de su representación) mienten. Pueden mentir también, pero no necesariamente lo hacen. El único afecto que para ellos no miente, es la angustia.

humano, afectos que se inscriben, que se traman y que se mezclan sobre la base común de la potencia afectiva y emocional que compartimos como especie. Las enseñanzas del último Lacan, nos conducen a pensar en esa trama afectiva, cómo lidiar con ella y cómo entender y desenmascarar su complejidad. La idea del *sinthome*, apunta a eso, a pasar del terreno del *pathos*, del sufrimiento y de la pasión (como causa inadecuada) a la del obrar adecuado del sujeto y en línea con sus deseos y propósitos de vida. En consecuencia, esto lo retomaremos en el Capítulo 4 cuando hablemos de la inteligencia emocional y afectiva, pues el concepto de *sinthome* sirve a los fines de hallar una guía, para auto-entenderse y dejar las ataduras y ciertos padecimientos de lado. Es una brújula fiel dentro del camino de la introspección.

1.2.4. El *embodiment* neuronal y corporal: el abordaje desde la neuroafectividad

Pasando ahora al terreno de las neurociencias, al comienzo de este apartado mencioné a las tendencias que en los últimos años se han dedicado al *embodiment* o materialización de los fenómenos psicológicos y/o afectivos. En ese sentido, dichas tendencias tienden a focalizarse por «visibilizar» aquello que resulta de índole «invisible». Esta predisposición a la «visibilidad» de la afectividad la notamos a través de los patrones de expresión facial (Ekman, Izard, Darwin), a través de instancias orgánicas (coloraciones, signos, síntomas) y a nivel cerebral y neuronal (Damasio, LeDoux). No obstante, la afectividad en tanto «energía» sigue siendo un fenómeno ciertamente «invisible». ¿Dónde ubicar la pulsión? ¿Cómo explicar concretamente su funcionamiento? ¿Podemos hallarla en alguna región cerebral? En este apartado intentaremos precisar qué tipo de conexión vislumbran los aportes de la neuroafectividad entre los fenómenos psíquicos y físicos; cómo explican aquello que Freud y Green esquematizaron a través de la «representación» y del «representante afectivo»; y cómo conectan a las emociones con expresiones y funcionalidades mentales y corporales.

Al respecto, y partiendo del propio Freud, en 1895, en su escrito «*Proyecto de una psicología para neurólogos*» él describe algunas de las ideas centrales para esquematizar el aspecto «neuronal» de la afectividad. Para Freud, la estructura del sistema neuronal consiste *en dispositivos destinados a convertir la cantidad exterior en cualidad*, motivo por el cual distingue dos tipos de neuronas: las permeables (destinadas a la percepción, y que no ofrecen resistencia) a las que denominaremos Q; y las impermeables (que son portadoras de la memoria y de los procesos psíquicos, que sí son resistentes y tienen cantidad) a las que llamaremos P. Bajo este modelo, *las neuronas Q se ocuparían de recibir estímulos de exterior*, y *las neuronas P*, de *descargar excitaciones de origen endógeno*. Las

primeras estarían en contacto con la sustancia gris medular, y las segundas con la sustancia gris del cerebro. Las neuronas impermeables (P) se encuentran fuera de contacto con el mundo exterior, pero reciben cantidades de las neuronas Q (las que se ven afectadas por lo exterior). En consecuencia, las neuronas P tienen dos fuentes de estimulación: las células somáticas del cuerpo y las formaciones celulares en las que terminan las neuronas Q. Esto es así porque la tendencia del sistema neuronal es mantener a la *cantidad* lo más apartada posible de las neuronas P (las cerebrales), que sólo deberían ocuparse de descargar las cantidades que se depositan en otras, para encargarse de la producción eidética y de su registro en la memoria. Por consiguiente, esto nos conduce a otra característica de esta serie de neuronas: las Q dejan pasar la *cantidad* y después de cada excitación quedan en el mismo estado que antes –ya que no ofrecen resistencia, nada retienen y dejan «fluir» la in-formación-, las P, no dejan pasar cantidad y luego de cada excitación pueden quedar en un estado distinto al anterior (por eso son las encargadas de estar vinculadas a la memoria y al registro de lo que sucede, debido a su aspecto cualitativo). En cuanto a la dinámica de funcionamiento de estas neuronas en lo que respecta a la afectividad, Freud piensa una hipótesis que no puede probar, pero que de todos modos a él le resulta factible: por ejemplo, que la serie de neuronas P genere la imagen de un objeto que supone dolor y displacer, y que, a raíz de esto, se conecten con las *neuronas llave* que son secretoras de cantidad y que influyen a las otras neuronas que producen cantidad (Q) para que estas procuren «aliviar» ese dolor psíquico de forma cuantitativa, como descarga física y energética. A esto lo llamó «el principio de la inercia neuronal»[579]. Si bien los nombres dados a cada grupo de neuronas ha cambiado (las P serían las neuronas eferentes y las Q las aferentes) y se han descubierto otras precisiones y funciones en cuanto al «circuito neuronal», Freud no estaba tan errado al describir esta dinámica de carga y de descarga que se vincula a algo que ya explicamos –el principio del placer-displacer- tendencia del aparato psíquico cuya función sería el mantenimiento de las excitaciones en el nivel más bajo posible o a un nivel constante. Damasio, por su parte, también postulará que "la actividad cerebral está dirigida primariamente a la supervivencia con bienestar"[580] tratando de descargar o evitar los estímulos dolorosos. Es en ese sentido que Damasio entiende la «*conatus*» spinozista, ya que busca darle una explicación en términos biológicos como "el conjunto de disposiciones establecidas en los circuitos cerebrales que, una vez activadas por condiciones internas o ambientales, buscan tanto la supervivencia como el bienestar"[581]. Para él, la *conatus* se dirige hacia el cerebro, de forma química (a través de moléculas químicas transportadas en el torrente sanguíneo) y neural (mediante señales electroquímicas transmitidas a lo lar-

[579] Freud, S.; *Ob. Cit.*, Tomo I, Amorrortu, p. 340. Y agrega Strachey: "En el «Proyecto» se la llama «el principio de la inercia neuronal», según el cual «las neuronas procuran aliviarse de la cantidad»".
[580] Damasio, A.; *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Buenos Aires, Paidós, 2014, p. 213
[581] Ibíd., p. 47.

go de rutas nerviosas). A su vez, si para Spinoza la *conatus* era el esfuerzo inexorable de cada ser para preservarse, para Damasio, supone tanto el ímpetu para la auto-preservación frente al peligro y las oportunidades, como las múltiples acciones de auto-preservación que mantienen juntas a las partes de un cuerpo. Retomaré este punto en el siguiente apartado.

Por su parte, LeDoux propone un esquema más general que involucra "diferentes tipos de conducta emocional" que "representan diferentes tipos de funciones" y "que tienen diferentes mecanismos cerebrales para cada tarea"[582]. Es decir, LeDoux ya no lo está considerando como un «mecanismo neuronal» que comporta a neuronas aferentes y eferentes, sino como un «mecanismo funcional» que a «nivel emocional» implica diferentes áreas y conexiones cerebrales. Por consiguiente, para él y desde el punto de vista neuronal cada *unidad emocional* puede considerarse "un conjunto coherente de datos de entrada, un mecanismo de evaluación y un conjunto de datos de salida"[583]. "El mecanismo de evaluación está programado por la evolución para detectar los datos de entrada o los estímulos desencadenantes que son relevantes para la función de la red. A estos los llamaremos «estímulos naturales»"[584]. Por otra parte, el mecanismo de evaluación también tiene la capacidad de aprender de los estímulos que tienden a asociarse con los estímulos naturales y que predican su aparición. A estos él los llama «estímulos desencadenantes adquiridos»"[585]. Cuando el mecanismo de evaluación recibe datos de cualquiera de los dos tipos de estímulo, estos desencadenan ciertos modelos de respuesta que normalmente servían a nuestros antepasados para afrontar situaciones que solían activar en ellos el mecanismo de evaluación. Estas redes evolucionaron porque tenían la función de conectar los estímulos desencadenantes con las respuestas que ayudarían a mantener con vida al organismo. "Y, dado que diferentes tipos de problemas de supervivencia tienen diferentes estímulos desencadenantes y precisan diferentes tipos de respuesta para afrontarlos, habrá diferentes mecanismos neuronales encargados exclusivamente de ellos"[586].

[582] LeDoux, J., *El cerebro emocional*, Barcelona, Ed. Planeta, 1999, p. 140.
[583] Ibíd., p. 140.
[584]Ibíd., p. 140. Y agrega: "Un ejemplo ilustrativo es el del depredador. Las especies de presa suelen reconocer frecuentemente a los depredadores la primera vez que los ven. La evolución ha programado el cerebro de la presa para que ciertos rasgos del depredador, como la apariencia, el olor o el sonido emitido, sean valorados automáticamente como fuente de peligro".
[585] Ibíd., p. 140.
[586] Ibíd., p. 140.

Como vimos, estas ideas se posicionan dentro de la creciente tendencia a señalar al cerebro como el órgano de control de la *mens* y de la actividad psíquica en general, y como actor decisivo de la regulación emocional. En ese sentido, las investigaciones que a fines del Siglo XIX y principios del XX desarrollaron Ribot, Freud y Watson se han volcado cada vez más al terreno de la experimentación, evolución y funcionalidad emocional del cerebro humano. Es por eso, que el «cerebro emocional» de LeDoux apuntará a dos áreas puntuales como preponderantes en esta actividad y control: la amígdala y el hipocampo; mientras que el «cerebro emocional» de Damasio, trabaje sobre la noción de sistema límbico, la amígdala, el hipotálamo y el neocórtex. A continuación, vamos a apreciar algunas diferencias entre ellos, fundamentalmente, porque LeDoux va a distanciarse del «sistema límbico», mientras que Damasio tienda a objetivarlo. Para eso, ahora nos detendremos a explicar la raíz de esta idea.

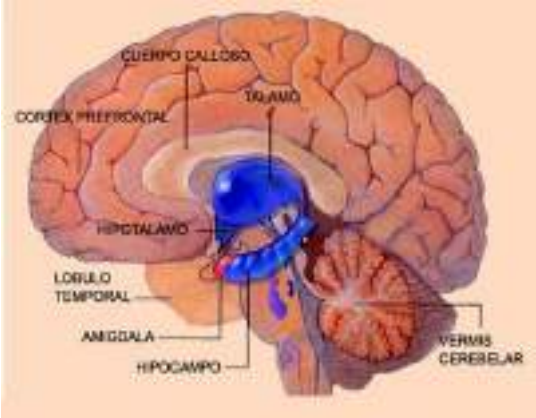


Figura N° 3. *Imagen del Sistema límbico*[587]

En la década del '50 se retoma el interés de Freud de querer explicar el fenómeno afectivo y los mecanismos cerebrales asociados, y Paul MacLean desarrolla en profundidad el concepto de *sistema límbico* –una idea que data de 1878 a partir de las investigaciones de Paul Broca- para designar al «cerebro visceral». Bajo esa estructura, MacLean incluyó a la amígdala, al hipocampo, al área septal, al hipotálamo y a la corteza pre-frontal. Intentando desarrollar una teoría global del cerebro emocional, observó la importancia del hipotálamo en la *expresión emocional* –lo que Damasio llama «emoción primaria»- y la importancia de la corteza cerebral en la *experiencia emocional* –lo que Damasio denomina «sentimiento»[588]. Su teoría era esencialmente una hipótesis del *feedback* «estímulo-respuesta-emoción» postulado por William James. Es decir, los estímulos (emocionales) del mundo externo producirían respuestas en los órganos viscerales, éstos infor-

[587] Imagen extraída de: http://www.limpiezafacial.net/sistema-limbico/. Visitada el 2/2/2020.
[588] LeDoux, J., *El cerebro emocional*, Barcelona, Ed. Planeta, 1999, p. 101.

marían de tales respuestas al cerebro, quien integraría dicha información con las percepciones continuas del mundo exterior. Según MacLean, esta integración del mundo exterior e interior sería el mecanismo que generaría la *experiencia emocional*. Ahora bien, la cuestión se vincula a cómo explicar «esa comunicación» al interior del sistema nervioso. La primera suposición es la mayormente aceptada: que la información proveniente del exterior y del interior del organismo se transmite al cerebro mediante impulsos nerviosos que viajan a través de fibras nerviosas; pero a la que se le agrega una posibilidad (posibilidad que el propio Damasio también menciona), y es la del viaje a través de «agentes humorales» portados por la corriente sanguínea (cómo presuponían Galeano y Descartes). Esta segunda opción, no ha sido muy explorada aún, pero no se descarta. Sin embargo, y sosteniendo la hipótesis de los «impulsos nerviosos», MacLean llega a la conclusión de que cualquier correlación entre dichas informaciones (las del interior y las del exterior) deben ser "una función de un sistema de neuronas altamente estructurado, capaz de clasificar, seleccionar y afectar a diversos patrones de actividad bioeléctrica"[589]. Bajo este modelo, el que cobra mayor relevancia dentro de todos los componentes/áreas cerebrales es el *hipocampo*. Hasta MacLean, se creía que el hipocampo recibía información del mundo exterior (mediante la vista, el olor, el oído, el tacto y el gusto) así como del medio interno o visceral. La integración de ambas sensaciones (las internas y externas) se consideraba la base de la experiencia emocional, integración que remitía a la funcionalidad del «sistema límbico» o «cerebro visceral» en su conjunto. Este era descripto como un *cerebro burdo* o *demasiado primitivo* para analizar el lenguaje, aunque quizás pudiera tener la capacidad de participar en un simbolismo no verbal. Es por eso, que para MacLean, las estructuras del sistema límbico obedecían a un desarrollo filogenéticamente temprano de las neuronas, y funcionaban de forma integrada para mantener la supervivencia de los individuos y de las especies. Este sistema evolucionó para ocuparse de las funciones viscerales y las conductas afectivas, como la nutrición, la defensa y la reproducción, constituyendo para él la base del aspecto emocional y visceral del individuo. Veinte años después, postulará un esquema global más abarcativo sobre el principio de la estructuración y funcionalidad cerebral conocida como la teoría del «cerebro triple» o el «cerebro triúnico». Esta hipótesis –también de carácter evolucionista- supone la idea de que el cerebro del *homo sapiens sapiens* (o mamíferos superiores) parte de la progresión de configuraciones cerebrales específicas –presente en otras especies- de un menor a mayor grado de complejidad y evolución:

> 1. El Cerebro reptiliano (en continuidad con los reptiles), que comprende el tronco cerebral y que regularía las respuestas instintivas y las funciones básicas para la supervi-

[589] McLean 1949, citado por LeDoux, J., *El cerebro emocional*, Barcelona, Ed. Planeta, 1999, p. 104.

vencia del organismo de manera autónoma y refleja (por ej. regular las constantes homeostásicas, los niveles de glucosa, de oxígeno). Por lo tanto, supone la ejecución de automatismos básicos sin injerencia de la conciencia.

2. El Cerebro paleomamífero. Conocido también como «cerebro emocional o límbico» por estar involucrado en la mediación de las emociones. El sistema límbico permite que los procesos básicos de los automatismos reptilianos interactúen con elementos del mundo externo. Este sistema aparece en los mamíferos, por eso las emociones serían un aspecto en común con esta especie de animales.

3. El Cerebro neomamífero o neocórtex o racional. Es la parte más desarrollada del cerebro y la que nos diferencia del resto de los animales. Es donde se llevan a cabo los procesos intelectuales superiores, el desarrollo social, el proceso racional de entendimiento y análisis, la planificación y la habilidad de procesar experiencias pasadas y futuras y la creatividad mediante la imaginación.

Cada tipo de cerebro, según MacLean, tiene su propia inteligencia, su propia memoria particular, y su propio sentido del tiempo y del espacio, así como sus propias funciones motoras. En el ser humano, en otros primates y en los mamíferos avanzados existen los tres tipos de cerebros. Si bien hoy en día esta teoría es sostenida por muchos de los representantes de la neurobiología de la afectividad (Damasio, Goleman, y Roberto Rosler aquí en la Argentina), LeDoux polemiza con algunos aspectos y también es posible hallar algunos artículos –que no gozan de la misma repercusión científica- que también se oponen a este esquematismo[590]. Para LeDoux, con esta teoría del sistema límbico se afirmó haber encontrado "la base física del *ello* freudiano", porque según él "desde el punto de vista de la psicología freudiana, el cerebro visceral tendría muchos de los atributos del ello inconsciente"[591]:

> Si el cerebro visceral fuese la clase de cerebro capaz de asociar simbólicamente una serie de conceptos inconexos y, al mismo tiempo, careciera de la capacidad analítica del cerebro lingüístico para distinguir convenientemente sus diferencias, participaría sin ton ni son en una serie de correlaciones ridículas que conducirían a fobias, conductas obsesivo-compulsivas, etc. Al no tener la ayuda y el control del neocórtex para modificar sus impresiones, las transmitiría tal cual al hipotálamo y a los centros inferiores[592].

Al respecto, LeDoux sostiene estar "bastante de acuerdo con la idea de que el «cerebro emocional» y el «cerebro verbal» puedan funcionar a la vez, pero con códigos diferentes, lo cual implica que no se comunican necesariamente entre sí"[593]. Ante lo cual también agrega que, para él, "algunos problemas psiquiátricos pueden mostrar el funcionamiento del «cerebro emocional» co-

[590] Ver: **"**The embodied brain: towards a radical embodied cognitive neuroscience", mayo 2015. Disponible en: https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnhum.2015.00237/full
[591] LeDoux, J., *El cerebro emocional*, Barcelona, Ed. Planeta, 1999, p. 81.
[592] Ibíd., p. 106.
[593] Ibíd., p. 109.

mo un sistema independiente del «cerebro verbal»"[594]. Esto es interesante recuperarlo, porque esta *sería la explicación neurobiológica base que posibilita la existencia de los «dos registros» lacanianos*, que desarrollé en el sub-apartado anterior. El registro «del cuerpo» –de carácter emocional, pulsional, impulsivo, instintivo, simbólico- que aparece asociado a la región límbica; y el registro «de la mente» -de carácter lingüístico, deliberativo, racional, discursivo- que aparece asociado al neocórtex. Más adelante, introduciremos la explicación de Damasio, quien también habla de «un cerebro» que «habla o que sabe» y otro que «siente». Sin embargo, para LeDoux "dicha teoría no explica apropiadamente el cerebro emocional"[595] y afirma que incluso hay científicos "que niegan la existencia del sistema límbico"[596]. Si bien no llega a citar quienes son, sí explica por qué es inadecuada para explicar las emociones.

> La teoría del sistema límbico era una teoría sobre la localización que intentó determinar dónde se encuentran las emociones en el cerebro. Pero MacLean y sus seguidores no han conseguido ofrecer un método eficaz para identificar qué partes del cerebro forman en realidad el sistema límbico.[597]

Y esto nos conduce nuevamente a Damasio, quien intentó identificar tales áreas o partes a través de su «cartografía del cerebro sintiente». No obstante, lo que sigue diferenciando a Damasio y a LeDoux, es que, si bien el primero se abocó a distinguir qué áreas cerebrales se activan ante episodios «emocionales» y episodios «sentimentales» –debido a su hipótesis del «orden cerebral inferior» (sistema límbico) y el «orden cerebral superior» (neocórtex)-; el segundo, parte de considerar que "dado que diferentes emociones intervienen en diferentes funciones de supervivencia (como la defensa ante el peligro, la búsqueda de alimentos, la selección de pareja, el cuidado de la prole, etc.), cada una de ellas podría muy bien pertenecer a sistemas cerebrales diferentes"[598]. Por eso para él, puede que no haya un solo sistema emocional en el cerebro –como sostendría la hipótesis del sistema límbico-, sino muchos. Por consiguiente, para LeDoux, "la única forma de comprender cómo surgen las emociones en nuestro cerebro es estudiarlas una a una"[599]. Como vimos, él se ocupa de estudiar «el miedo» a través del «estímulo auditivo» intentando "localizar las vías desde este sistema hacia los puntos de destino que controlan las respuestas condicionadas del miedo"[600]. Para ello, efectuó lesiones en la corteza auditiva, en el tálamo y en el mesencéfalo de algunos ratones, llegando a la conclusión de que el condiciona-

[594] Ibíd., p. 109.
[595] Ibíd., p. 82.
[596] Ibíd., p. 82.
[597] Ibíd., p. 109.
[598] Ibíd., p. 113.
[599] Ibíd., p. 116. A lo que agrega: "si no me equivoco, no hemos perdido nada al adoptar este planteamiento. En cualquier momento podemos volver a unificar los hallazgos sobre el miedo, la ira, la aversión y la alegría y estudiarlos en conjunto".
[600] Ibíd., p. 168.

miento del miedo *no sucedía* si procedía a una cuarta lesión, aquella que interrumpía la conexión del núcleo amigdalino con el tálamo auditivo. Ésta, junto con otras investigaciones, demostraron que "las lesiones del núcleo amigdalino central afectan básicamente a todas las mediciones del condicionamiento del miedo, como la conducta de inmovilidad, las respuestas del SNA, la insensibilidad al dolor, la segregación de la hormona del estrés y la agudización de los reflejos"[601]. Este fue su hallazgo, comprobar la importancia de la amígdala ubicándola como centro de la *información implícita*: *aquella heredada por la evolución*. A esta idea, LeDoux le agregará otra: la de *ser el centro*, también, *de los primeros condicionamientos*. A esta conclusión llegará, cuando se ocupe de analizar el vínculo entre la amígdala y el hipocampo; siendo ambos, actores importantes en el recuerdo de memorias traumáticas (que, en el caso de su investigación, estimulan recuerdos asociados a «miedos» pasados). De esta manera, LeDoux encuentra un *locus* (la amígdala) y una explicación/demostración neurobiológica a la teoría de la evolución y la continuidad emocional filogenética de Darwin, y de la teoría conductista de los condicionamientos emocionales de Watson. El hipocampo, a través de la «corteza de transición», se comunica con el neocórtex. Dicha zona recibe información de las fases superiores del procesamiento neocortical y de cada uno de los principales nodos sensoriales. Es decir, el hipocampo se comunica con «el piso superior» y el «piso inferior», es un *médium* de ambos. Es por eso que para LeDeoux, en los circuitos de transición se "puede empezar a crear representaciones del mundo que ya no son simplemente visuales, olfatorias o auditivas, sino que *incluyen a todas estas a la vez*"[602]. Así, se empieza "a dejar el terreno puramente perceptivo y entramos en el terreno conceptual del cerebro"[603]. Después, la zona de transición "envía estas representaciones conceptuales hacia el *hipocampo*, donde se crean representaciones aún más complejas"[604]. Esto es importante recuperarlo porque constituye para mí la explicación neurobiológica de la idea kantiana de «lo múltiple de la sensibilidad» y lo «sintético del entendimiento» mediado por la facultad de la «imaginación» –que entiende de lo múltiple y de lo sintético (ver p. 73). De hecho, LeDoux cita varias investigaciones que han afirmado que "la función más importante y que mejor realiza el hipocampo es la creación de representaciones que incluyen numerosas señales simultáneas"[605] (Howard Eichenbaum) o que "crea representaciones que consisten en configuraciones de signos que trascienden los estímulos individuales que conforman dicha configuración"[606] (Jerry Rudy y Rob Sutherland). En esta última idea, se enfatiza que el hipocampo puede crear algo *sin estímulo*, es decir, de la nada, *ex–nihilo* – tal como Castoriadis afirmaba sobre la imaginación. Por otra parte, LeDoux agrega que:

601 Ibíd., p. 176.
602 Ibíd., p. 221. El destacado es mío.
603 Ibíd., p. 221.
604 Ibíd., p. 221.
605 Ibíd., p. 222.
606 Ibíd., p. 222.

> Cuando MacLean estaba desarrollando la teoría del sistema límbico, planteó que el hipocampo era el lugar idóneo de la emoción. Sugirió que, debido a su estructura simple y primitiva, el hipocampo no podía diferenciar con sutileza los estímulos y que confundiría las cosas con facilidad. MacLean sugirió que esto podría dar cuenta de la irracionalidad y de la confusión de nuestra vida emocional[607].

Esto también resulta compatible con la idea que tenemos de imaginación y su vínculo con la memoria. Recordemos al respecto a Spinoza, cuando postula los 3 géneros de conocimiento, siendo el que proporciona la imaginación el primer tipo de género, de carácter irracional e inadecuado, por no poder efectuar el contraste causal y racional que efectúa el entendimiento (2° género) (ver p. 59). Y en cuanto a su vínculo con la memoria, lo último que agrega LeDoux es que "el hipocampo también es el vínculo clave en uno de los mecanismos cognitivos más importantes del cerebro: el mecanismo de memoria del lóbulo temporal"[608]. De hecho, si se recurre a la bibliografía de estudios neurocientíficos desarrollados al respecto, se hayan investigaciones donde a través de resonancias magnéticas de sujetos haciendo tareas mnémicas (uso de la memoria) o creativas (uso de la imaginación) se pudo determinar que, si bien ambas funciones ocurren en áreas cercanas de los centros profundos del cerebro, existen importantes variaciones en las regiones del hipocampo que se activan. El hipocampo parece distinguir entre el acto de recordar el pasado y el de imaginar el futuro. En el caso de la *imaginación* se activan las regiones frontales y en el caso de la *recordación*, el área del parahipocampo y la región del cíngulo. De esta manera, la imaginación como facultad actúa como puente, para «obtener recuerdos del pasado» (activando la memoria) y «fantasear o proyectar imágenes del futuro» (apelando a su función proyectiva). Estos experimentos comprueban el vínculo que se podría entablar entre la funcionalidad del *hipocampo* –como *locus* cerebral- y el rol de la *imaginación* –como *locus* de la estructura cognitiva-. Al igual que, como veremos ahora, la relación del hipocampo con la memoria explícita, una memoria de índole declarativa que se vincula a la imaginación también, al ser una memoria de carácter consciente, que se asocia a «recuerdos tempranos». Es por eso que, para LeDoux, así como la amígdala «guarda la información de la evolución» y «de los recuerdos reflejos y las reacciones condicionadas del individuo», el hipocampo permite «guardar recuerdos explícitos y declarativos». Para dar cuenta de este hallazgo, además de apelar a sus investigaciones en animales, menciona un caso curioso que tiene como protagonista a Claparède y a una paciente examinada por él que, debido a una lesión cerebral, había perdido la capacidad de crear nuevos recuerdos:

> Cada vez que Claparède entraba en la habitación tenía que volver a presentar-

[607] Ibíd., p. 223.
[608] Ibíd., p. 223.

> se, porque ella no recordaba haberlo visto antes. El problema de memoria era tan grave que, si Claparède salía de la habitación y volvía después de unos minutos, tampoco recordaba haberlo visto. Un día, Claparède intentó algo nuevo. Entró en la habitación y, como de costumbre, le tendió la mano para saludarla. Y ella actuó como siempre. Pero, cuando se dieron la mano, la paciente retiró la suya rápidamente porque Claparède había escondido una chincheta en la palma de la mano y la había pinchado. Cuando volvió a la habitación para saludarla en la siguiente ocasión, ella seguía sin reconocerlo, pero se negó a darle la mano. No sabía decirle por qué, pero no quería[609].

Luego de esta descripción LeDoux llega a la siguiente conclusión:

> *Claparède había llegado a significar peligro para la paciente*. Ya no era un simple hombre o un simple médico: *se había convertido en un estímulo con un significado emocional específico*. Aunque la paciente no tenía memoria consciente de la situación, *subconscientemente aprendió que dar la mano a Claparède podía provocarle algún daño*, y su cerebro utilizó esta información almacenada, este recuerdo, para evitar que la situación desagradable volviera a ocurrir[610]

LeDoux afirma que este fenómeno en la época de Claparède no llegó a "interpretarse fácilmente", que tuvo que pasar mucho tiempo y darse con el avance de los estudios neurocientíficos, para llegar a la conclusión de la existencia de *dos mecanismos de memoria diferentes*: uno que interviene en la formación de recuerdos y que los mantiene disponibles para una posterior evocación consciente, y otro que funciona fuera de la consciencia y controla la conducta sin el conocimiento explícito del aprendizaje pasado. El primero depende del hipocampo y de las zonas corticales superiores relacionadas (neocórtex) y se relaciona con la memoria declarativa explícita y consciente –siendo algo así como el «recuerdo de una emoción»-; y el segundo, depende de la amígdala y de las zonas relacionadas, y se vincula con el recuerdo implícito condicionado e inconsciente –la «memoria emocional primitiva». La paciente en cuestión –deduce LeDoux- presentaba una lesión en la corteza superior o en el hipotálamo, pero evidentemente «tenía intacto el núcleo amigdalino». De ahí que la gestación de la «respuesta condicionada», «se recordaba» a un nivel sub-consciente como recuerdo implícito de una situación amenazadora (que activó el mecanismo cerebral del miedo).

Por otra parte, esto le permite a LeDoux, darle una «entidad neurobiológica» a las situaciones traumáticas descriptas por Freud, ya que, desde su mirada, en situaciones traumáticas, los mecanismos implícitos y explícitos funcionan a la vez. Llegando a la conclusión de que, si con posterioridad el paciente se expone a los mismos estímulos que estaban presentes en el momento del trauma, "lo más probable es que ambos mecanismos se vuelvan a activar"[611]:

---

[609] Ibíd., p. 200.
[610] Ibíd., p. 200/201. El destacado es mío.
[611] Ibíd., p. 225.

> A través del mecanismo del hipocampo recordaremos con quien estábamos y que estábamos haciendo en el momento en que el trauma sucedió, y también recordaremos en forma de hecho puro y frío que la situación fue espantosa. A través del mecanismo del núcleo amigdalino, los estímulos provocarán la tensión de los músculos, alteraciones en la presión sanguínea y en el ritmo cardíaco, así como la secreción de hormonas, entre otras respuestas físicas y cerebrales[612].

Debido a que estos sistemas "se activan mediante los mismos estímulos y funcionan a la vez"[613], los dos tipos de memoria *parecen formar parte de una función de memoria unificada*. Sólo separando estos mecanismos, en especial en la experimentación de laboratorio y en la observación de los "raros casos humanos", sostiene LeDoux, se puede comprender "cómo funcionan simultáneamente los mecanismos de la memoria para dar lugar a funciones de memoria independientes"[614]. Ya que, por otra parte, pueden existir casos donde un paciente con un trauma psicológico profundo, pueda tener «bloqueado» el recuerdo consciente y declarativo que lo activó, pero pueda padecer los síntomas y las manifestaciones físicas –que se asocian al recuerdo del trauma pero que mantienen un nivel de expresión física e implícita- si se encuentra con algún «estímulo» que responde a la génesis de dicho trauma. Asimismo, estos hallazgos han permitido localizar también al aprendizaje por habilidades o procedimientos (tocar un instrumento, subir rápido las escaleras, escribir el teclado «sin mirar las teclas») que se asocia justamente a la memoria implícita e inconsciente vinculada a la amígdala. Ya que este tipo de aprendizaje, "permanece intacto con la amnesia de lóbulo temporal –situada en el neocórtex-".[615]

Respecto de la noción de *inconsciente*, LeDoux aclara que el «inconsciente cognitivo», al que se está haciendo referencia en cuanto a lo *implícito*, no es de la misma naturaleza que el «inconsciente freudiano o dinámico». El primero implica que "mucho de lo que la mente hace, continúa existiendo fuera de la conciencia, mientras que el inconsciente dinámico es un lugar más oscuro y malévolo en el que los recuerdos repletos de emociones se almacenan para hacer el trabajo sucio de la mente"[616]. El actuar de tal inconsciente, continúa siendo un misterio. Incluso para el propio Damasio, del cual hablaremos a continuación.

Con LeDoux queda claro entonces, que él concibe a la conexión neuro-emocional según las funcionalidades de estas emociones, motivo por el cual no podrían depender de un «único sis-

612 Ibíd., p. 225.
613 Ibíd., p. 225.
614 Ibíd., p. 225.
615 Ibíd., p. 218. Al respecto, LeDoux cita investigaciones actuales como las de Cohen y Squire, quienes "plantearon que la lesión en el mecanismo de la memoria del lóbulo temporal afecta a la capacidad para recordar conscientemente, pero que deja intacta la capacidad para aprender ciertas habilidades. Llamaron a estos dos procesos memoria declarativa y memoria de procedimientos. Daniel Schacter, de la Universidad de Harvard, ofreció una clasificación parecida entre memoria explicita e implícita. El conocimiento consciente de la base de la ejecución tiene lugar en la memoria explicita, pero en la memoria implícita la ejecución está guiada por factores inconscientes".
616 Ibíd., p. 33.

tema emocional». Aunque él sostenga esto, no lo ha podido demostrar, porque solo se ocupó de investigar el miedo. Por otro lado, su asociación de la amígdala a los recuerdos implícitos, condicionados y emocionalmente inconscientes, y del hipocampo con la formación de recuerdos explícitos, nos sirve de base «evolutiva» para explicar ciertos procesos del desarrollo que veremos en el Capítulo 2 dedicado a los *esquemas afectivos*. Por otra parte, y más allá de sus discrepancias, yo voy a sostener la premisa acerca de la existencia del sistema límbico y la descripción del *cerebro ternario o triúnico*, porque también sirve a los fines de mi hipótesis de la *tríada afecto-acción-pensamiento*. Por su parte, con Damasio veremos en profundidad algo que ya mencionamos en el sub apartado *«1.1.4.5. Ekman, las Neurociencias y el campo actual»,* y que remite al «marcador somático» y a las «representaciones disposicionales». Ambos conceptos me permitirán contrastar su posición con la sostenida por Freud y por Green respecto de las representaciones afectivas.

Durante el desarrollo de este apartado hemos visto la noción de «representación» bajo la perspectiva piagetiana, noción en la que hallamos algunas limitaciones y que hemos logrado contrastar y ampliar a partir del concepto de representación que desarrollara oportunamente Freud en una etapa ulterior de trabajo. Ahora volveremos sobre esta cuestión, pero para darle el marco «neurobiológico» que se desprende de la cosmovisión de Damasio. Fiel a su teoría evolucionista del cerebro humano, Damasio sostendrá la siguiente hipótesis: "si lo primero para lo que se desarrolló evolutivamente el cerebro es para asegurar la supervivencia del cuerpo propiamente dicho" – a lo que yo agregaría, el cuerpo como cuna, como *locus* orgánico de la vida- "entonces, cuando aparecieron cerebros capaces de pensar, empezaron pensando en el cuerpo"[617]. Es decir, el cuerpo sería aquel primer *objeto* sobre el cual el ser humano pensó, porque es donde se *alojó efectivamente* esa capacidad de raciocinio. Y prosigue:

> Y sugiero que, para asegurar la supervivencia del cuerpo de la manera más efectiva posible, la naturaleza dio con una solución muy efectiva: *representar el mundo externo en términos de las modificaciones que causa en el cuerpo propiamente dicho*, es decir, representar el ambiente mediante la modificación de las representaciones primordiales del cuerpo siempre que tiene lugar una interacción entre el organismo y el ambiente.[618]

Esto significaría que la naturaleza no sólo dotó al ser humano de *otra forma* para sostener su «supervivencia» a través de la mente o la capacidad de raciocinio del cerebro, sino que además lo hizo bajo una «solución», la de *representarse el mundo externo* en *términos de las modificaciones* que causa en su cuerpo. Es decir, esto constituiría la posibilidad de poder representarse el mundo en si, como imagen, y de representarse a ese mundo en función de las modificaciones y cambios que este genera en su cuerpo. Esta sería la vía spinozista de la afectación. Los afectos son fluctua-

[617] Damasio, A.; *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 265.
[618] Ibíd., p. 265.

ciones del ánimo de la mente en función de las ideas que esta tenga de las afecciones del cuerpo. Esto supone que, para Damasio, hay una explicación y una hipótesis neurobiológica –sostenida en términos evolucionistas- que demuestran la idea, la premisa lógica de Spinoza. ¿Cuáles serían estas representaciones primordiales? Al respecto, afirma:

> Creo que comprenden: 1) la representación de estados de regulación bioquímica en estructuras del tallo cerebral y del hipotálamo, 2) la representación de las vísceras, incluyendo los órganos de la cabeza, el tórax, abdomen, la masa muscular y la piel, 3) la representación del armazón músculo-esquelético y su movimiento potencial.[619]

A estas representaciones primordiales, Damasio las agrupa bajo el nombre de «complejo somatomotor y somatosensorial del cerebro», un complejo funcional que se ubica en el hemisferio derecho del cerebro humano, y que "representa nuestra estructura corporal en referencia a un *esquema corporal* en el que hay partes centrales (tronco, cabeza), partes apendiculares (extremidades) y una frontera corporal (piel)"[620]. Por otro lado, agrega que ese "mapa cartografiado del cuerpo" no se obtiene en una sola área cerebral, sino en varias, "mediante pautas coordinadas de actividad neural"[621]. Esto conformaría un «sistema somatomotor» -que implica al tallo cerebral y al hipotálamo, zonas donde la organización topográfica de la actividad neural es mínima, es decir, hay pocas conexiones susceptibles de devenir en imágenes-, y «somatosensorial» -que implica regiones del cerebro que disponen de más organización topográfica (cortezas insulares (ínsula) y somatosensoriales que conectan con los sentidos y reciben las sensaciones provenientes de las diversas partes del cuerpo). Gracias a este dispositivo es posible *sentir* la molestia o el dolor en determinadas áreas del cuerpo, o un movimiento particular, o la náusea en el estómago. Porque al actuar conjuntamente –lo somatomotor y lo somatosensorial- las señales procedentes del exterior (o del interior), son dobles: "Algo que vemos u oímos excita el sentido especial de la vista o del oído como una señal «no corporal», pero también excita una señal «corporal» procedente de lugar de la piel en el que entró la señal especial"[622]. De esta manera, continua Damasio, "cuando vemos, no solo vemos: *sentimos que estamos viendo algo con nuestros ojos* o escuchando algo con nuestros oídos"[623].

En esta posibilidad de *sentir*, radica la clave de todo esto, porque volviendo a la premisa de la evolución, y de la capacidad de representarse las modificaciones del cuerpo en función del ambiente, Damasio agrega que, desarrollar una mente, "que realmente significa desarrollar repre-

[619] Ibíd., p. 265. Al respecto, y sobre "la piel", Damasio aclara que no sólo hay que apreciarla como "sensor del tacto", sino como el lugar mismo donde ocurren muchos hechos viscerales, como sonrojarse o empalidecerse. Por eso, eso las personas que se queman, dice, mueren porque la piel es una víscera indispensable.
[620] Ibíd., p. 266.
[621] Ibíd., p. 267.
[622] Ibíd., p. 267.
[623] Ibíd., p. 267-268.

sentaciones de las que uno puede ser consciente como imágenes, dio a los organismos una nueva vía para adaptarse a las circunstancias del ambiente que no había podido preverse en el genoma"[624]. Por eso, sostiene que la «base de esta adaptabilidad», "comenzó probablemente mediante la construcción de imágenes del cuerpo propiamente dicho, en funcionamiento, es decir, imágenes del cuerpo cuando respondía al ambiente externamente (ej., usando una extremidad) e internamente (regulando el estado de las vísceras)"[625]. Esto es interesante, porque en un punto también es piagetiano y walloniano, porque Damasio afirma que dicha adaptación surgió probablemente de la capacidad de construir imágenes acerca del esquema sensoriomotor –el cuerpo en funcionamiento- con derivas *propio e interoceptivas* (sensaciones provenientes de vísceras) y *exteroceptivas* (movimientos en función del ambiente externo). Las primeras remiten a las imágenes que él denomina «imágenes de la carne» y que comprende imágenes del interior del cuerpo visceral; las segundas son «imágenes de sondas sensoriales especiales» que se refieren a partes concretas del cuerpo estimuladas por algo exterior -la retina, por ejemplo-. Ahora bien, con el desarrollo, a estas sensaciones pueden sumarse emociones, de ahí que un objeto que se percibe, puede generar una *cierta reacción corporal* en relación a su *valor emocional.* En esto se halla implicado el sistema somatosensorial más extenso, aquel que involucra al sistema límbico en su conjunto y a las áreas pre-frontales. Cuando esto sucede, entra en acción el «marcador somático», y cuando se recurre a representaciones de la «corteza superior», aparecen los sentimientos, o lo que para mí serían los afectos.

Pasemos ahora entonces, al *marcador somático*. En el apartado anterior, había adelantado que dicho marcador consistía en «una marca sobre el cuerpo» que dejaba «marcas sobre la actividad de la mente», o de manea más específica, que era "un caso especial de sentimientos generados a partir de emociones secundarias" que se gestaron en el pasado inmediato del individuo contando con el *background* de las emociones primarias. Habíamos dicho también –algo que volvimos a ratificar más arriba con la hipótesis de las *representaciones primordiales*- que para Damasio en su afán de avalar neurobiológicamente el monismo de Spinoza; el cuerpo, tal y como aparece representado en el cerebro, constituye el *marco de referencia indispensable* para los procesos neurales que experimentamos como «la mente». Y expresé, también, que una de las funciones centrales del cerebro es regular el equilibrio homeostático del cuerpo para asegurar su supervivencia. En ese sentido, sostiene Damasio, la "base neural para el sistema de preferencia interno consta de disposiciones reguladoras, en su mayoría innatas, formuladas para asegurar dicha superviven-

[624] Ibíd., p. 265.
[625] Ibíd., p. 265.

cia"[626]. Ese sistema de preferencia interno, está sesgado o predispuesto de forma innata para evitar el dolor y los estados corporales desagradables y buscar el placer potencial. De este sistema de preferencia interno, derivan los marcadores somáticos que "se adquieren con la experiencia y bajo la influencia de una serie de circunstancias externas que incluyen no sólo entidades y acontecimientos con los que el organismo ha de interactuar, sino también convenciones sociales y normas éticas"[627]. Es decir, los marcadores somáticos son marcas y comportamientos del cuerpo que derivan de esas preferencias internalizadas (lo que es agradable/desagradable, lo que causa placer/lo que causa dolor, lo que causa amor o rechazo) de acuerdo con su interacción y apertura para con el mundo. Por consiguiente, lo que inicialmente se vive como «cerrado» y «único» a nivel orgánico por el poco desarrollo cognitivo del bebé, luego implicará un vínculo con el mundo circundante que lo conducirá a «regular» esas preferencias en pos de lo que se pueda y no se pueda, o en pos de lo que ese ambiente circundante pueda brindar. En consecuencia, estos marcadores evolucionan junto con los condicionamientos iniciales. Ambos registros, el de las preferencias internas primigenias y el de los condicionamientos, quedarán «guardados» en la memoria implícita e inconsciente que se vincula con la *amígdala*. Estas conformarán las emociones primarias. Con el desarrollo, las emociones primarias derivarán en secundarias (vergüenza, envidia, celos) y por lo tanto requerirán de la participación de otro tipo de disposiciones representacionales más «avanzadas» que tengan que ver con imágenes ya no exclusivamente del cuerpo, sino de la mente. Advertimos así la base neurobiológica que complementa las ideas de Lacan y Klein respecto de la «sujeción del sujeto a lo simbólico» –hecho que repercute en el goce de «ese cuerpo», o en términos de Damasio, en el «sistema de preferencia interno»-; y de la concatenación de las «ansiedades arcaicas» –que se guardarían en la «amígdala»- con otras emociones –y afectos- más «evolucionados».

Por otra parte, esos marcadores somáticos se encuentran vinculados al «cerebro visceral», algo que Damasio intentó demostrar con una serie de experimentaciones que llevó a cabo con pacientes «normales» y con pacientes con lesiones dentro de la región de la amígdala. A estos pacientes, Damasio les mostró diapositivas con imágenes banales, pero entre las cuales incluyó imágenes perturbadoras. La intención era conocer su reacción física ante estas imágenes, por eso estaban sentados y conectados a un polígrafo que medía ciertos indicadores dérmicos y corporales. Luego, se abría un período de charla en donde se les preguntaba acerca de lo que habían visto y como se habían sentido al respecto. Como resultado, Damasio llega a la conclusión de que los sujetos con lesiones en el lóbulo frontal no generaban ningún tipo de respuesta

[626] Ibíd., p. 211.
[627] Ibíd., p. 211.

de conductancia dérmica frente a las imágenes inquietantes, aunque después podían comentar detalladamente el contenido de dichas diapositivas. Es decir, *podían describir en palabras* el miedo, la repugnancia o la tristeza de las imágenes que habían visto, pero al parecer, *su cuerpo no había dado señales de esa vivencia*. "El paciente nos estaba diciendo, de manera muy evidente, que su carne ya no respondía a estos temas como antes había hecho y que saber no significa necesariamente *sentir*"[628]. Esto no sólo lo convenció de la idea del marcador somático, sino también de que, los procesos implícitos e inconscientes que están vinculados a las «imágenes de la carne» y al *sentir*, corren por vías cerebrales distintas a la de los procesos explícitos y conscientes que están vinculados a las «imágenes de la mente» y al pensar o describir[629]. A su vez, la corteza prefrontal resulta ser el depósito de representaciones disposicionales de ciertas «contingencias» ya «categorizadas» («tal experiencia fue buena», «tal persona es agradable»), transformándose así en la base de producción de los supuestos resultados futuros que se precisan a la hora de hacer predicciones y planificar (es decir, la toma de decisiones de la que hablamos en el apartado anterior). Esta sería la función principal del marcador somático, función que se encuentra íntimamente relacionada con la noción de «representación disposicional».

Este tipo de representaciones constituyen para Damasio "un depósito completo de conocimiento, que comprende tanto el innato como el adquirido por experiencia"[630] porque forman pautas potenciales de actividad neuronal, es decir, consisten en un conjunto de neuronas que «disparan» disposiciones dentro del grupo, ya que no poseen «imágenes *per se*» sino "un medio de reconstituir una imagen"[631]. Tal es así que el *conocimiento innato,* se basa en representaciones disposicionales en el hipotálamo, el tallo cerebral y en el sistema límbico, y se puede "conceptualizar en forma de órdenes sobre la regulación biológica que se precisa para la supervivencia" (como el control del metabolismo, de las pulsiones y los instintos). Este tipo de conocimiento o de representaciones disposicionales controlan numerosos procesos, pero no se convierten en imágenes en la mente. Por eso no se tiene acceso a ellas de manera consciente. Remiten al «lenguaje funcional del cuerpo» en tanto organismo. Por su parte, el *conocimiento adquirido* se basa en representaciones disposicionales en las cortezas de orden superior y áreas pre-frontales (parte del sistema límbico): "algunas de estas representaciones disposicionales contienen registros para el conocimiento plasmable en imágenes que podemos rememorar y que se utilizan para el movi-

[628] Ibíd., p. 245. La itálica es mía.
[629] Ibíd., p. 245. A lo que agrega: "Parecía, en efecto, como si estos pacientes dispusieran de todo el campo de conocimientos, con excepción del conocimiento disposicional que empareja un determinado hecho con el mecanismo para reestablecer una respuesta emocional. En ausencia de esta conexión automática, los pacientes podían evocar internamente el conocimiento factual u objetivo, pero no podían producir un estado somático o, cuando menos, un estado somático del que pudieran ser conscientes".
[630] Ibíd., p. 126.
[631] Ibíd., p. 126.

miento, la razón, la planificación y la creatividad"[632]. En general, este tipo de representaciones se encuentran «desconectadas» –por eso son disposicionales-, pero cuya sinapsis puede ser activada en la corteza somatosensorial superior, si se unen con la representación conectada a los estados corporales (las representaciones disposicionales implícitas). Estas pueden consistir en un estado corporal con un significado específico (hambre, náusea) o una emoción reconocible (miedo, ira), o alguna combinación de ambas. La excitación puede desencadenarse desde el interior «visceral» (nivel bajo de azúcar en el medio interno), desde el exterior (un estímulo amenazador) o desde el interior «mental» (darse cuenta de que está a punto de ocurrir una catástrofe). Cada una de ellas puede desencadenar una respuesta biorreguladora interna, o una pauta de comportamiento instintivo. Estos constituyen mecanismos preorganizados y, para Damasio, ayudan al organismo a clasificar cosas o acontecimientos como «buenos» o «malos» en función de su posible impacto sobre la supervivencia. Pero lo interesante es que las *representaciones disposicionales corporales*, «flotan» o permanecen en estado de «desconexión», hasta que surja *algo* «que las asocie y las yuxtaponga a una imagen mental». Es decir, estas disposiciones tendrían un comportamiento similar a los *afectos flotantes* en Lacan o al afecto como lugarteniente de la pulsión en Green, esperando a asociarse con una imagen mental para ser «presentando ante la *psique*» y advenir a la consciencia. En otras palabras, un sentimiento –usando los conceptos de Damasio, o lo que para mí es un afecto- depende de la *yuxtaposición* de una «imagen del cuerpo» –que no es una imagen en sí, sino una disposición neural que puede dar origen a una imagen- junto a una «imagen de algo más», como la imagen visual de una cara o la imagen auditiva de una melodía. Esto daría lugar a lo «calificado» (una cara, objeto o melodía) y lo «calificador» (el estado corporal superpuesto) siendo estos estados calificadores «inesperados» y a veces «no bienvenidos». Su motivación psicológica puede no ser aparente, o no existir, por eso, y desde el punto de vista neurobiológico, "los calificadores inexplicables afirman la relativa autonomía de la maquinaria neural que hay detrás de las emociones"[633]. Esto conecta con la idea de la *pulsión*, como algo que emerge bajo su propio registro y con propia autonomía. Es la parte energética de lo emocional/afectivo, pero algo con lo que Damasio no interviene. Es decir, él no hablará de «energía», sino de «sinapsis» o «conexiones» o «pautas» neurales. No obstante, para él es claro que los estados corporales son los que generan determinados patrones de pensamiento o de sentimiento. Es decir, "cuando los estados corporales negativos son recurrentes, o cuando se presenta un continuo estado negativo, como ocurre con una depresión, aumenta la proporción de pensamientos pasibles de ser asociados con situaciones negativas"[634].

[632] Ibíd., p. 129.
[633] Ibíd., p. 175.
[634] Ibíd., p. 176.

Nuevamente, y ya para cerrar, podemos recuperar la idea de la «materia» como «imagen-movimiento». Siguiendo esta esquematización hecha por Damasio, queda claro que hay una serie de imágenes «que no se contienen» en ningún lugar, que simplemente «están a disposición» –por eso son disposicionales- que flotan con «carga» y «contenido afectivo», y que llegan a asociarse a algún objeto/hecho/evento, mediante una imagen visual que se yuxtaponga a ellas. Aquí entonces, *lo afectivo aparece como actor de esta «ilación de imágenes»*, que no están previamente constituidas, sino que se constituyen como tales cuando aparece la «sinapsis», la «conexión» que las *hace ser*. Por eso, y a mi criterio, esta «materialidad» nos habla de la «forma» y de la estructura cerebral que ayuda a precisar cómo se producen determinadas conexiones, avances, progresos y vínculos para darle una base bioneurológica a la hipótesis de la estructuración del aparato psíquico, del desarrollo emocional, afectivo y cognitivo del ser humano dando lugar así a la «estructuración macro» de la subjetividad en general. No obstante, y tal como afirmamos al comienzo de este apartado y en el sub-apartado «*1.1.4.5. Ekman, las Neurociencias y el campo actual*», la antigua y dicotómica noción de *materialidad*, asociada únicamente al «contenido» «visual, empírico y explícito», que excluye de sí a la «forma» y al contenido más «sutil» y de carácter abstracto, sigue estando vigente. Esto lo evidenciamos en los intentos de «hallar el *locus*», «el emplazamiento» o «la red» que dé cuenta de las zonas del cerebro que se activan ante determinados experimentos y experimentaciones a través de lesiones forzadas (como en el caso de LeDoux y Panksepp) o de «descargas de electricidad sobre determinadas áreas»[635] o de la utilización de técnicas de imágenes funcionales como la IRMf (Imagen por Resonancia Magnética funcional) y TEP (Tomografía de Emisión de Positrones) - en el caso de Damasio. Cuestiones todas ellas que además de generar inquietudes éticas, reponen la vieja cuestión a la que hacía referencia Bergson entre la «traducibilidad» de los diferentes registros (el del cuerpo/anatomía cerebral y el de las imágenes computarizadas que ofician como testimonio legítimo de los mismos). No obstante, pese a la «pretensión de visibilidad», aún hay misterios a los cuales podemos acceder a través del razonamiento lógico y la estructuración teórica. A esto nos dedicaremos en el siguiente sub-apartado, donde hablaremos de la naturaleza del «alma» y de la «energía», conceptos y *materialidades* más «sutiles» y «complejas» en lo que respecta al discurso y la cosmovisión científica.

[635] Se trata de un tratamiento que se efectúa con pacientes con Parkinson. Debido a ciertas características típicas de la enfermedad, en EEUU se desarrolló un tratamiento que supone implantar electrodos en el bulbo raquídeo, para que los músculos puedan moverse y los pacientes recuperen cierta movilidad. Trabajando con una paciente con tal padecimiento, en una de las sesiones, la corriente eléctrica pasó a través del lado izquierdo del cerebro, la paciente comenzó a llorar y a manifestar cierta angustia existencial. Los médicos advirtieron que eso podía deberse a la corriente, e inmediatamente la cortaron. La mujer dejó de llorar y volvió "a la normalidad" sin recordar lo que minutos antes había dicho. Al analizar lo sucedido, se dieron cuenta de que la corriente eléctrica no había pasado a las estructuras de control motor general, sino que se había dirigido a uno de los núcleos del bulbo raquídeo que controla tipos de acción determinados. Dichas acciones, producen la emoción de la tristeza, aquello que había experimentado la paciente. Pp. 80-82, en: Damasio, A.; *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Buenos Aires, Paidós, 2014

1.2.5. «Aliento/Energía del alma»: de la Filosofía Hindú a la Antroposofía

Iniciamos el exhaustivo recorrido de este primer capítulo comenzando por la Grecia Clásica de Platón y Aristóteles, etapa en la que presentamos al *lógos* (pensamiento, raciocinio*),* en vínculo con el cuerpo -*soma*- y el alma -como *ánima* o *psyché (*ψυχή)-, y la relación con la virtud *(árete),* las pasiones/afecciones *(pathos)* y los vicios*,* en particular, y con el *noûs* (inteligencia, sabiduría) en general. Asimismo, fuimos advirtiendo como los conceptos de *ánima/psyché* y *noûs* fueron diluyéndose con el advenimiento del racionalismo, primero, y el cientificismo después. Previo a eso, y si bien algo de estas ideas prevalecieron en el pensamiento de Agustín de Hipona y de Tomás de Aquino, el vínculo o la identificación entre las propiedades «pensantes» o de «abstracción» del *ánima/psyché* y el *lógos,* dio paso al surgimiento de la noción de mente (*mentem* o *mens*). Esta concordancia, derivó a su vez, en un reduccionismo, ya que la *mens* pasó a ocupar el lugar que antes hacía referencia a las propiedades de abstracción del alma, y, en consecuencia, la *mens* se convirtió en un concepto «científicamente» más aceptable que dicha noción. De esta manera, la idea de alma comienza a morir, mucho tiempo antes que la consumación de «la muerte de Dios», «perdiendo» lo que en ella remitía al campo del *lógos* y del *noûs*, y quedando relegada al terreno de la espiritualidad y del misticismo. De hecho, Spinoza incurre en dicha simplificación al homologar al alma con la *mens* –algo que Descartes no efectúa, pues él continúa utilizando la noción de alma- siguiendo los pasos de Agustín de Hipona, quien hace uso del vocablo *mentem* asimilando en él algunos de los atributos del alma. La *mens* actuaría a través del *lógos* (la capacidad de pensar, de razonar a partir del uso del lenguaje) y tendría sus propias afecciones (afectos) a partir de las afecciones que afectan al cuerpo. Esas afecciones en general, serían del alma, en ese sentido estaba en lo cierto Descartes, afecciones que se expresan con un lenguaje en el cuerpo (como *quantum físico* «bajo cualidades fisiológicas» –calor, frío, enrojecimiento, palidez, aceleración, des-aceleración) y con otro lenguaje en la mente (como *quantum psíquico* «bajo cualidades eidéticas» –ideas de pánico, de odio, de celos, de inferioridad, de superioridad, etc). Pero el alma, como entidad, como *locus* afectivo, reuniría a ambos, a la *mens* y al cuerpo, «expresando sus afecciones» a través del lenguaje específico que cada uno utiliza para manifestarse. Por eso, en este sub-apartado, nos dedicaremos a profundizar en la noción de alma y a restituir su importancia dentro de la esquematización general que venimos efectuando, enfrentándonos a un doble desafío. Por un lado, el hecho de tener presente la carga mística y religiosa que suele acompañar a este término por ser de carácter metafísico; y por el otro, la cuestión de adentrarnos en el terreno de la Filosofía Oriental para completar este recorrido gnoseológico y conceptual que

venimos trazando, al reponer el complemento de la Filosofía y Ciencia Occidental. Con respecto a la primera cuestión, nos guiaremos por el análisis hermenéutico e historiográfico para distinguir a ese tipo de aproximaciones de las epistemológicas y ontológicas, para que este subapartado no se aleje de la rigurosidad y de la pretensión científica que se quiere postular. Y en cuanto a la segunda problemática, repondremos las ideas desarrolladas por la Filosofía Hindú y Oriental, al sumar algunos aportes de la Medicina Tradicional China, para volver a Occidente y ver cómo estas ideas fueron recuperadas en Europa, dando lugar a la Antroposofía -Escuela Superior para el estudio de Ciencia Espiritual-, disciplina que en el terreno educativo hará surgir a la enseñanza Waldorf.

Empezaremos entonces este doble desafío, partiendo del libro de Fernando Tola y Carmen Dragonetti, *Filosofía de la India. Del Veda al Vedānta. El sistema Sāṅkhya. El mito de la oposición entre pensamiento indio y filosofía occidental* (2008); y destacando la tesis principal que estos autores intentan demostrar a través de esta vasta obra, para lograr reestablecer la jerarquía que el pensamiento filosófico hindú merece dentro del pensamiento filosófico universal. Al respecto, ellos sostienen que "hasta el siglo XVII India, por un lado, y Grecia y Europa, por el otro, reflexionaron muchas veces sobre los mismos temas filosóficos, y de la misma manera"[636]. El problema de la necesidad de restablecer tal «paridad», radica en el «malentendido» que ciertas observaciones realizadas por Hegel en *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* suscitaron dentro del terreno filosófico, ya que allí Hegel tilda a la filosofía hindú de «religiosa» e «irracional», equiparándola a la escolástica en Europa. De ahí que Hegel, las oponga a los sistemas filosóficos «racionalistas» de tradición griega. Sin embargo, ante la mirada de Tola y Dragonetti –y otros historiadores que se han ocupado de la misma cuestión[637]- también es posible hallar contenido religioso en la tradición occidental, pero que, no obstante, se mantiene como base de ciertas escuelas de pensamiento, como ser la obra de Agustín de Hipona y de Santo Tomás, de Plotino y la antigua escuela de Alejandría; e incluso contenido místico proveniente de las escuelas alquimistas, órficas y esotéricas y de carácter «irracional» si se hace referencia a la concepción politeísta de la Grecia pre-socrática[638]. En consecuencia, las épocas que ellos estudian se remontan a los siguientes años: del 1500 aC al 800 aC, donde sitúan al Vedismo, sistema basado en los Vedas; del 800 aC al 500 aC, donde acontece la época Brahmánica que presenta una evolución respecto del anterior; y una tercer etapa del 500 aC hasta nuestros días, donde ubican al Hinduismo, que florece

636 Tola, F. y Dragonetti, C. (2008). "Introducción". En Tola, F. y Dragonetti, C. *Filosofía de la India. Del Veda al Vedānta. El sistema Saṃkhya. El mito de la oposición entre pensamiento indio y filosofía occidental*. Barcelona, Kairós, pp. 22.
637 Al respecto, cabe mencionar los trabajos de Heinrich Zimmer (1952) y Roy Perret (2007).
638 Ya que, como citan ambos autores, explicar el nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus no suena muy «racional».

junto con el Budismo y el Islamismo. Es decir, al brahmanismo se le van a adicionar componentes provenientes de otras regiones (China, Japón) producto de la llegada del Buda (566 aC – 486 aC) primero, y del Islam después, a raíz de la invasión de los turcos y afganos que sucede en el año 1206 (S XIII). Dentro de estos 3 largos períodos, es posible hallar escrituras sagradas de tradición oral, escrita y comentada, que se pueden aislar «analíticamente». Así, pueden distinguirse a los Vedas (1500 aC) –donde aparece la idea de lo Uno (*ekam*) como origen de todo-[639], las *Upaniṣhads* (800-500 aC)[640] –donde aparece la noción de *Brahman* como «principio de formulación», y la de *ātman* (alma) como «respiración» o «aliento»- bajo diferentes doctrinas y escritos; el Budismo y la escuela *Abhidharmika* -que introduce el concepto de *dharma* (deber) y la idea de lo fenoménico opuesta al sustancialismo absoluto-; y el Brahmanismo (o hinduismo) con sus seis sistemas ortodoxos o *dárshanas* (doctrinas clásicas). Estos sistemas incluyen al *mīmāṃsā* –que destaca nuevamente la supremacía de los Vedas-; el *Vedānta* –que acepta el principio del *Brahman* como principio absoluto, supremo y eterno y del *ātman* (ahora como el Espíritu en el hombre o *prāṇa* – «energía/aliento vital»*)* a raíz de los Vedānta-Sutras o Brahma-Sutras sistematizados por Bādarāyana[641] (S.II)*-;* el *sāṅkhya* -proclive al dualismo espíritu/materia e inicialmente de carácter ateo[642]-; el Yoga –que adhiere a los principios generales del *sāṅkhya* y de la cual derivan los Yoga-Sutra de Patañjali-; el *nyāya* –de carácter lógico y epistemológico-, y el *vaiśeṣika* – proclive al atomismo. Dentro de estas digresiones, los Vedas conforman los textos más antiguos y con más componentes religiosos o «irracionales». Dentro de las *Upaniṣhads,* se destaca la *Bhagavad Gītā* (300 aC) texto que surge en respuesta a las ceremonias y rituales védicos, y que comulga con otro tipo de *éthos* y base epistemológica. Al ser un escrito simple y oral –el diálogo entre Krishna y el príncipe Arjuna- es catalogado como «religioso», pero para varios estudiosos de la filosofía hindú, es posible hallar en la *Bhagavad Gītā* un texto con base política y social, ba-

[639] Los Vedas constituyen la *Shruti*, la Revelación o "lo que ha sido oído", por eso son considerados sagrados cumpliendo así una función similar a la de la Biblia para el mundo judeo-cristiano occidental, con la diferencia de que los Vedas profesan una religión politeísta basada en rituales y adoraciones paganas. De ellos el más antiguo es el *Rig-Veda.* En su análisis comparativo Oriente-Occidente, Tola y Dragonetti equiparan a los Vedas con la mitología griega, referida en los mitos de Homero y Hesíodo y en las *Rapsodias Órficas;* y a la idea de lo Uno (*ekman*), al principio de lo Uno expresado por Plotino.

[640] Obras de recopilación que reúnen doctrinas de diverso origen, inspiración y época, muchas veces divergentes y contradictorias entre sí. Se dividen en dos grupos (que contienen diversas obras), las *Upaniṣhads* Antiguas y las *Upaniṣhads* Intermedias.

[641] Los *Sutras* son aforismos, formas a través de los cuales los pensadores hindúes componían sus enseñanzas. Estos cumplían una finalidad mnemotécnica, para que los discípulos pudieran recordar extensas enseñanzas. En el caso de los *Brahma-Sutras*, son 555 aforismos que organizan las diversas enseñanzas de las *Upaniṣhads* para sistematizarlas bajo una enseñanza lógica. Por eso, para Shankara, estos aforismos constituyen una sistematización de la filosofía de las *Upaniṣhads.*

[642] Aquí se ubica a los *Sámkhyakārikās* comentados por Gaudapāda y los *Sámkhyasutras* de Kapila (SXIV o XV), quienes plantearán que la Materia Primordial (*Prakriti*) y el Espíritu (*Purusha*) son irreductibles entre sí, pero reales. El dualismo, introducido por el maniqueísmo en el Siglo III, constituye una respuesta al problema del mal en el mundo, de ahí su poder discursivo a nivel religioso y también filosófico al oponer las cadenas "Espíritu-Luz-Bien" y "Materia-Oscuridad-Mal".

sado en una serie sistematizada de aforismos, que se opone al sistema de valores védico[643]. Por otra parte, este libro sitúa al Yoga como un método práctico adecuado para alejar al ser humano de las pasiones -la ira, la lujuria, la ansiedad y el miedo-, vinculadas al «goce de los sentidos» y alejadas del sí mismo. Se observa así, algo similar a lo expresado por Agustín en sus *Confesiones*, pero haciendo uso de otro tipo de práctica que no remite sólo a la exploración introspectiva, sino al «entrenamiento del cuerpo para la acción desapegada», es decir, el actuar sin intención ni espera de nada[644]. En consecuencia, años después -150 aC- Patañjali llevará a cabo un estudio –destacado por Tola y Dragonetti como «científico»[645] por su sistematicidad y su abordaje ordenado, analítico y experimental- acerca de los estados de concentración de la mente (*samādhi*) basado en el aislamiento (*kaivalya*) del Espíritu (*purusha*) frente a la Materia (*prakriti*)[646]. Por eso la *Bhagavad Gītā* es considerado un texto fundacional para los sistemas y *dárshanas* que aparecieron con posterioridad y que admitieron pensamientos y conceptos budistas, jainistas o brahmánicos en sintonía con lo esbozado en ella. En la *Bhagavad Gītā* también aparecen dos ideas ya contenidas en las *Upaniṣhads* y que a lo largo de estas etapas van a sufrir ciertas fluctuaciones. Dos nociones que a los fines de esta tesis son importantes. Una de ellas es la del término gramaticalmente neutro de *Brahman,* considerado por Paul Thieme en su sentido originario, como «formulación» (*Formulierung*), «configuración» (*Gestaltung*) o «formación» (*Formung*)[647], acciones que hacen referencia tanto a la actividad en sí, como al producto, porque para Thieme, los sustantivos terminados en *_man* son *nomina actionis*. Por su parte, el término *ātman* es un término sánscrito masculino que originalmente remitía «al aliento» o «aliento vital». Tal es el uso que se le asigna en el *Rig-Veda*, donde se lo considera como «principio de vida» y se establece una relación con el viento (*vayu*). Etimológicamente, el termino *ātman* también se relaciona con los términos germánicos *Atem* y *Odem*, que también significan «aliento». De ahí el vínculo que se establezca entre el *ātman* y la respiración. Posteriormente, –en las *Upaniṣhads,* que remiten al campo de *Shruti,* «lo

[643] Algo que queda manifiesto en los siguientes aforismos: "42. Hay hombres que, aun careciendo de visión espiritual, hablan ostentosamente con versatilidad y usando muchas palabras; siguen los Vedas al pie de la letra y afirman que eso es todo lo que hay que saber. 43. Sus almas están embadurnadas con deseos mundanos y sólo buscan la satisfacción de deseos materiales. La recompensa para éstos es nacer una y otra vez. 44. Aquéllos que aman el poder y el placer, se entregan a esas experiencias, carecen de la firme determinación, necesaria para hacerse uno con el Uno. Ejecutan ceremonias que les prometen poder y placeres." En: Tola, F.; *El canto del Señor. Bhagavad-Gîtâ.* Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 54. Dentro de los trabajos que sostienen el carácter político y social de la *Bhagavad-Gîtâ* es posible mencionar los de Roy Perret (2016), J. Mislav (2009), y Gabriel Martino (2015, 2018), entre otros.

[644] "47. Concentra tu mente en tu trabajo, pero nunca permitas que tu corazón se apegue a los resultados. Nunca trabajes por amor a la recompensa, y realiza tu trabajo con constancia y regularidad. 48. Realiza tu trabajo en la paz del Yoga, lejos de todo deseo egoísta; desapegado del éxito, tanto como del fracaso. La paz del Yoga es estable y permanente, pues trae equilibrio a tu mente". En: Tola, F.; *El canto del Señor. Bhagavad-Gîtâ.* Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 56.

[645] Tola, F. y Dragonetti, C.; *The Yogasūtras of Patañjali on Concentration of Mind*. Motilal Banarsidass, India, 1987.

[646] Tola, F. y Dragonetti, C. *Filosofía de la India. Del Veda al Vedānta. El sistema Saṃkhya. El mito de la oposición entre pensamiento indio y filosofía occidental*. Barcelona, Kairós, 2008, p. 63.

[647] En su artículo "*Brahman*", publicado en Zeitschrift der Deut-schen Morgenlandischen Gesellschaft 102, 1952, pp. 91-129.

oído» o «revelado»- la noción de *Brahman* fue utilizada para designar al Principio Supremo, lo Absoluto, y la de *ātman* al principio espiritual en el individuo, el alma. De hecho, en la *Bhagavad Gītā* ambos conceptos aparecen referidos en dichos términos: "*Brahman* es el Principio Indestructible, lo Supremo y lo Eterno. *Atman* es el Espíritu en el hombre"[648]. No obstante, y en cuanto a la noción de *Brahman,* Tola y Dragonetti sostienen que a partir de los comentarios y las distintas doctrinas que se vayan agregando a las *Upaniṣhads*, surgirán tendencias que considerarán al *Brahman* como «Principio Supremo concreto-impersonal» –respetando así su sentido originario- y como «Principio Supremo concreto-personal» vinculándolo a la figura de *Ishvara* (Dios, Señor) –como sucede con la tradición judeo-cristiana- que puede recibir diversos nombres (Krishna, Vishnu, etc)[649]. Las tendencias asociadas a esta segunda posición, son justamente las de carácter religioso; mientras que las primeras son las que se sostienen dentro de las doctrinas de carácter más filosófico y epistemológico[650]. De hecho, ambos autores realizan una comparación entre la idea de Dios trabajada por Spinoza como sustancia, como *causa sui* -«causa de sí»- y como *natura-naturata* –lo creado que es agente de su creación- y la de *Brahman* como *causa sui* y principio de formulación, identificado con la acción de crear y el producto, lo creado[651]- sin pensar en una figura causante de todo.

En cuanto al concepto de *ātman* se puede apreciar una analogía similar con la noción de *psyché* (ψυχή) vinculada por Homero al soplo o aliento de vida, que más tarde será homologada a la noción de *pneuma* (πνεύμα) –aliento cósmico- vinculada al verbo *pnéo*, que remite a la acción de respirar o espirar, al aire en movimiento y al viento. Según Diógenes Laercio, fue Jenófanes el

---

[648] Tola, F.; *El canto del Señor. Bhagavad-Gîtâ.* Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 116.

[649] "Es Brahm*ā*, es Indra, es Praj*ā*pati, es todos los Dioses: es los cinco grandes elementos: la tierra, el viento, el espacio, las aguas, las luces (…) Todo esto está dirigido por la conciencia. (…) La conciencia es el fundamento, la conciencia es Brahman". P. 134-135. Aquí se pueden ubicar a los sistemas creados por Rāmānuja, Nimbārka (SXI), Madhva (SXII) y Vallabha (SXV) quienes conciben al *Brahman* como *Ishvara* (Señor, Dios) que recibe diversos nombres: Vāsudeva, Krishna y Vishnu. Estos pensadores reciben el trato de "comentadores" de las *Upaniṣhads* y tendrán una posición "teísta" a la que Tola y Dragonetti ubican en similitud con las tendencias generadas en Occidente a raíz del cristianismo. Por eso, lo relacionan con la Patrística Latina y los pensadores a ella vinculados. Tanto Rāmānuja como Madhva constituirán una Teología del Vishnuismo al situar a Vishnu como *Ishvara* principal.

[650] Aquí es posible situar a Shankara fundador de la Escuela Vedantā No-dualista, quien tendría una concepción similar a la de Spinoza, al concebir al *Brahman* como un principio impersonal. Por otra parte, Shankara –a diferencia de los otros comentadores- al no ser "teísta" tampoco será "realista", ya que para él la figura del Ishvada y de los Dioses son creaciones ilusorias de la mente humana, siendo el Brahman la única realidad.

[651] Quienes no aceptarán la noción de *Brahman* como sustancia, serán los budistas, quienes adoptan una posición fenomenista, y solo aceptan la existencia de *dharmas*, únicos factores de todo lo que existe –condicionados, insustanciales e impermanentes-, que no bien surgen a la experiencia, desaparecen, son simples "fenómenos". Al respecto, Tola y Dragonetti sostienen que la confrontación entre "sustancialistas" y "fenomenistas" será uno de los componentes de la historia de la Filosofía de la India que mantiene una correspondencia con lo que también sucederá en occidente –y aquí citan como fenomenistas a Hobbes, Hume, Bekerley, Stuar Mill, entre otros. De la misma manera, ellos destacan dentro del budismo diferentes escuelas, así, es posible identificar a la escuela budista nihilista, la escuela idealista y la escuela realista.

primero en hacer uso de esta correspondencia entre *psyché y pneuma*[652]. De hecho, para los estoicos, esta será una homologación muy pertinente. Para Zenon, "la *psyché* (ψυχή) es un *pneuma* (πνεύμα) caliente, y que por él estamos vivos, y que por él nos movemos". De ahí que Galeno, también utilice esta correspondencia para luego postular su idea de los *pneuma psykhikon* o «espíritus animales»: "la ψυχή (*psychê*) se alimenta de sangre, y su esencia es el πνεύμα (*pneuma*)"[653]. Para Galeno los «espíritus animales» eran resultantes del *pneuma* – en tanto aliento cósmico- que se introducía en el cuerpo a partir de la respiración y de la sangre -la que, a su vez, estaba en conexión con el hígado, el cerebro y el corazón. Esta idea será recuperada por Descartes, quien utilizará la otra acepción griega de *psyché* trabajada por Aristóteles, la *psyché* en tanto *ánima*. *Ánima* derivó en la expresión latina de *animus*, estando ambas vinculadas originariamente a «corriente de viento», «viento» y «respiración»; y a otros términos latinos como *halare* -que quiere decir «soplar», «exhalar», «respirar»- y *animal* – «ser que respira». Recordemos, además, la definición aristotélica de «ser humano», como *animal racional*, es decir, ser que respira –que tiene alma- y, además, el poder/uso del raciocinio. Por otra parte, también se entabla una relación entre el término *pneuma* y el término latino *spiritus* como Espíritu, hálito y soplo de aire, vida y aliento. De ahí que, en semejanza con la idea de *Brahman* como principio eterno, en Occidente se haya adoptado el término *Spiritus mundi* (Manilio) o *Ánima mundi* (Abelardo) para hacer referencia a lo mismo, estando la concepción teísta sumida a la referencia al Espíritu Santo o a Dios. Pero, la noción de «*spiritus*» o «espíritu» estará vinculada –a diferencia de las nociones de *pneuma*, *psyché* y *anima*- a la «sustancia pensante», a la «*res cogitans*» o a las «facultades mentales». De esta manera, surge la asociación teísta –por ej., bajo el modelo de Tomás de Aquino- de concebir a Dios como un ser o espíritu perfecto, en acto y pensante; carente de pasiones y voliciones porque no posee cuerpo (materia)[654]. Esta distinción y dualismo conceptual, también se verá reflejado en Oriente y en la *Bhagavad Gītā,* donde se postula que: "La materia es el reino terrenal, que, llegada su hora, perdemos. Pero el Espíritu es el reino de la Luz, energía que da la vida a este cuerpo"[655]. El *Brahman* por su naturaleza espiritual y el *ātman* como su correlato, se opondrán a la materia, que es no-consciente, porque tiene carencia de la posibilidad de conocer, de tener conciencia (*citta*).

---

[652] En: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres IX*. Citado por Tola, F. y Dragonetti, C. *Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El sistema Sāṃkhya. El mito de la oposición entre pensamiento indio y filosofía occidental*. Kairós, 2008, p. 117.
[653] Ibíd., p. 117.
[654] A su vez, para Tomás, el alma no era sustancia divina, porque para él –partiendo del postulado aristotélico- es la forma del cuerpo, es la forma de la materia, por eso, no posee las propiedades divinas. Es una sustancia humana, porque no es eterna, y porque las almas humanas no existieron antes de sus respectivos cuerpos.
[655] Tola, F.; *El canto del Señor. Bhagavad-Gîtâ.* Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 116.

La escuela que retomará este dualismo será la de *sāṅkhya* –basada en los comentarios y estudios de Gaudapāda (s. VIII)- que también será de carácter no teísta. Pero antes de llegar a los postulados de esta escuela, es importante, situar algunos conceptos que introducirá el budismo –que se origina en la India entre los siglos VI y IV aC.- y que repercutirán en los 6 *dárshanas* de la Filosofía Hindú –fundamentalmente en el *Vedan*tā *No-Dualista* de Shankara (s. IX) y el *yoga-,* los dos *dárshanas* más difundidos, teóricamente más «sólidos» y con más seguidores de la India. El espíritu, por ejemplo, pasará a ser concebido como *Purusha*, y la materia como *Prakriti*. De la misma manera, se introducirá el concepto de *prāṇa* –que será el que remita al aspecto del «aliento vital», tornándose en «energía vital»-. El *Brahman* será el que le proporcione al *ātman* ese *prāṇa*, esa energía vital de vida para poder sobrevivir. Es que, el budismo también manejará una idea de causalidad, de vínculo inmanente entre el efecto y la causa. De esta manera, el *Brahman* sería la causa de su efecto, el *ātman*. A su vez, al vínculo *Brahman/ātman* se le adicionará un tercer término que tendrá una estrecha relación con la noción de conciencia (*citta*). Ese término será el de *manas*, mente. La mente como la capacidad de formar conceptos, de crear imágenes, de organizar ideas a partir de lo que «ella» capta de manera consciente (*citta*). En consecuencia, y tal como sostuve al inicio de este sub-apartado, en la tradición filosófica hindú no se produce el solapamiento de la noción de alma. En la esquematización que ellos efectúan de las facultades cognoscitivas con el desarrollo subjetivo y la emergencia de las pasiones y las afecciones, el alma mantendrá su lugar, sus propiedades intrínsecas; y la mente, junto con el entendimiento/inteligencia (*buddhi*), el ego (*ahamkāra*), y afecciones/pasiones (*gunas*), las suyas. *Por otra parte, esta esquematización se sostendrá sobre una perspectiva materialista y evolucionista*. Entre el *Brahman/ātman existirá* un *sūtra* -un «hilo»- que le permitirá seguir una evolución material donde el espíritu-materia pueda advenir a la presencia formal a través del *buddhi*, el *manas*, el *ahamkāra*, los *gunas* y el *prāṇa*. A continuación, dare cuenta de esta *explicación material-formal*, pero antes, desarrollaré dos conceptos budistas – el de la percepción simultánea (*sahopalambha*) y el de la causalidad (*satkāryavāda)* – para entender el sustrato óntico y ontológico de esta doctrina, que introduce una nueva perspectiva sobre la relación entre la «representación», las facultades mentales y el conocimiento. Al respecto, el budismo sostendrá la "imposibilidad de una «conciencia» que no sea paralelamente una «conciencia de», o de un conocimiento que no sea «conocimiento de»"[656]; porque una de las tesis budistas –que sostendrá fundamentalmente la escuela filosófica idealista-

[656] Tola, F. y Dragonetti, C. *Filosofía de la India. Del Veda al Vedānta. El sistema Saṃkhya. El mito de la oposición entre pensamiento indio y filosofía occidental*. Barcelona, Kairós, 2008, p. 136.

será que la mente y los contenidos mentales están necesariamente juntos, porque "ellos no pueden llegar a ser uno sin el otro"[657]:

> De ahí que la percepción simultánea (*sahopalambha*) del objeto (por el órgano del sentido correspondiente) y de su representación (en la mente) demuestran la identidad del sujeto y del objeto del conocimiento, es decir, prueba que el objeto y el sujeto no son diferentes, o sea, que el objeto de conocimiento no existe exteriormente y tiene su origen en la mente.[658]

Es decir, no existiría diferencia entre el objeto percibido y la representación simultánea que de él se da en la mente. Esto es importante recuperarlo, porque estas ideas budistas van a converger con algunos de los aspectos brahmánicos e hinduistas que serán recuperados por la práctica del Yoga y de la Meditación, como técnicas de concentración, calma mental y conexión del cuerpo y de la mente con la respiración. Esto, por un lado, pero, por el otro, también resulta interesante mencionarlo porque estamos ante otro postulado respecto del vínculo de la conciencia y la representación con las funciones mentales. Esta identidad común entre el sujeto que observa/percibe y el objeto que es observado/percibido que se aprecia en el concepto de «percepción simultánea» (*sahopalambha*), es muy distinto a los postulados humeanos y kantianos. El objeto de conocimiento tiene *origen* en la mente de X sujeto, *porque según los contenidos de esa mente, ese objeto será percibido, interpretado y por ende conocido*. De ahí que, a raíz de esta tesis budista surja otro tipo de concepción de la noción de mente (*manas*) y de su vínculo con la conciencia (*citta o vijñāna*), ya que entre ellos va a existir una relación más directa y estrecha. Al respecto, Tola y Dragonetti sostienen –al establecer esa sincronicidad con Occidente- que dicha concepción aparece en la idea de «simultaneidad» trabajada por Fitche como "inseparabilidad mutua entre la percepción sensible externa y el pensar interno" que "yace en la auto-observación fáctica, en el hecho mismo (o la realidad o la naturaleza) de la conciencia"[659]; y en la noción de «intencionalidad de la conciencia» de Husserl, quien intentaba hacer referencia a un tipo de percepción esencial, interno y vivencial para vincularlo al conocimiento suprasensible.

Por otra parte, el principio budista de la causalidad, plantea la imposibilidad de que lo existente surja de lo inexistente (¿Cómo podría nacer lo existente de lo no-existente?). Se funda así el *satkāryavāda* (causalidad): "la doctrina (*vāda*) de que el efecto (*kārya*) existe realmente (*sat*) antes de su manifestación"[660]. De esta manera, lo que dicha doctrina sostiene es que el efecto pre-existe en la causa en estado potencial. El efecto es sólo manifestación de algo, que ya está en la causa de algún modo. Por eso se dice que el efecto no es otra cosa que la causa transformada, desarro-

[657] Ibíd.; p. 136. Afirmado por Vasubandhu en *Abhidharmakosha* II, 23 a.
[658] Ibíd.; p. 136-137.
[659] Ibíd.; p. 138.
[660] Ibíd.; p. 535.

llada o evolucionada. Esto se relaciona con las 4 causas de Aristóteles (material, formal, eficiente y final), y con la idea de causalidad contenida en Hegel "la sustancia tiene realidad primeramente como causa. Pero esta realidad (…) es el efecto; la sustancia tiene por eso la realidad, que ella como causa posee, sólo en su efecto".[661] En consecuencia, para el budismo existe la *universal interdependencia*, algo que tiene que ver con esta causalidad que gobierna la realidad empírica en su totalidad: todo sin excepción tiene una causa, establecida como tal por el propio Buda[662].

El budismo también aportará los conceptos de *dharma*, *nirvana (*disolución*)* y *māyā* (ilusión mágica creada por la conciencia) –que son los que recuperará Schopenhauer dentro de la Filosofía Occidental- y que serán incorporados a la tradición brahmánica, primero por Gaudapāda y después por Shankara. Sin embargo, y a pesar de que el budismo considere que todo forma parte de *una sola unidad indiferenciada* – a la que el Taoísmo, como veremos más adelante, le dará el nombre de *Tao*-; y a la que el ser humano percibe como una dualidad (de ahí la *māyā* o ilusión creada por la conciencia o la mente)-; el sistema *Samkhya* sostendrá una perspectiva dualista afirmando que ese «todo» surge de dos Principios absolutos, porque ninguno depende del otro ni de otro principio diferente a ellos: la Materia Primordial (*Prakriti*) y el Espíritu (*Purusha*), ambos reales e irreductibles entre sí. Por otra parte, esta doctrina y escuela filosófica tiene una concepción «evolucionista» de la materia que lleva a cierto *encuentro* con lo espiritual. Por eso se trata de un dualismo extraño, porque entre ambos principios hay un punto de convergencia y de unión, posibilitado por un principio evolutivo. Quizás más que un «dualismo dicotómico», sea más bien una bivalencia monista, similar a la de Spinoza, si consideramos al *Prakriti* y a *Purusha* como dos tipos de manifestaciones del principio configurador *Brahman*. Esto justamente es lo que advertirá Shankara –discípulo de Gaudapāda- pero quien no se atreverá a llamarlo como un «principio monista», sino «no-dualista»[663]. Detallaré a continuación como el *Samkhya* devenido en *Vedan*tā *No-Dualista,* concibe este vínculo o encuentro evolutivo entre la materia (*Prakriti*) y el espíritu (*Purusha*) y las características que les atribuye a ambos.

El *Prakriti* tiene dos estados o formas de ser: como materia «manifestada» (*vyakta)*, al presentarse bajo la forma de la realidad empírica en su proceso evolutivo; y como materia «no manifestada»

[661] Hegel citado por Tola y Dragonetti, p. 539

[662] Vale aclarar, no obstante, que en tal principio se basa también la teoría budista del *nairatmya,* la absoluta negación de la existencia de cualquier sustancia, Dios o del alma –de ahí la idea de *anatman* (donde "*an*" quiere decir "no"). Sin embargo, el hinduismo, como vimos, no abandonará la idea de *atman*, porque para ellos, se encuentra separada "evolutivamente" de la idea de ego o de yo (cuestión que para el budismo tradicional, no).

[663] Al respecto, podría sostenerse que la concepción de Gaudapāda se asemejaría a la de Descartes, mientras que la de Shankara a la de Spinoza.

(*avyakta*), el estado común antes de iniciar el proceso evolutivo[664]. Cuando es *vyakta*, tiene los siguientes atributos: «es causada» (*hetumat*) porque es un producto de la *Prakriti* no manifestada; «es impermanente» (*anitya*) porque es surgida de otro; «es no-omnipresente» (*avyāpin*), porque como un todo no está en todas partes; «es activa» (*sakriya*) porque está sometida a la evolución; «es múltiple» (*aneka*) porque engloba todos los elementos físicos y los elementos psíquicos –esto es muy importante-; «es fundada» (en otro) (*āsrita*) porque cada uno de los elementos que la constituyen se funda en algo anterior diferente; está sujeta a la disolución (*linga*) y al cambio. Por su parte, cuando la *Prakriti* es «no manifestada» (*avyakta)* tiene los atributos opuestos: no tiene causa, es eterna (*nitya*) porque no es surgida; es omnipresente, porque antes de que se presente en su estado *vyakta* no existe ni individualización ni división y por consiguiente, la materia está toda en todo; es inactiva; no es fundada en otro porque ella no es efecto. No obstante, la *Prakriti* tanto en su modo de ser *vyakta* y *avyakta* tienen características comunes: ambas están constituidas por los tres *gunas* (*sattva*, *rajas* y *tamas*) que son universales (*samanya*), en el sentido de que son comunes a todo; y son no-conscientes (*acetana*) porque no experimentan ninguna sensación ni agradable ni desagradable. El término «*Guna*» también significa «hilo», «filamento» y aporta la idea de «trama», para dar a entender que la Materia (*Prakriti*) no es, sin sus constituyentes esenciales (*gunas*). Por eso al término *guna* se lo traduce también como "elemento esencialmente constitutivo"[665]. Los tres *gunas*, como veremos a continuación, remiten a las afecciones/pasiones del ser humano. Es por eso, que podría entenderse a las pasiones como constitutivas de la «materia humana», estando en su forma de «no manifestación» en equilibrio –porque al no estar manifestada, no experimenta sensaciones que hagan emerger a la pasión o a la afección-; por eso, éstas surgirán en su forma «manifestada» generando un cierto desequilibrio entre lo que se siente como agrado y como desagrado. Es interesante, al respecto, advertir el carácter sutil –casi cercano a *Purusha*- de la materia no manifestada (*avyakta)* y el carácter más burdo o tosco –o más «material»- de la materia manifestada *(vyakta)* –más cercano a *Prakriti.* Estos son, entonces, los tres tipos de *gunas* que se describen:

> G*una Sattva:* tiene como esencia a *priti,* «agrado» y/o «alegría» glosado, interpretado como *sukha* «felicidad», y tiene por finalidad la luz, la manifestación. *Priti* es un término de gran extensión semántica que engloba a todas las manifestaciones de la vida psicológica que puedan ser calificadas de «positivas», como calma, ligereza, afecto (*abhisvanga*), paciencia, contento.

[664] Haciendo una analogía con Occidente, esto remite a la concepción presocrática de la verdad como *Alétheia* (desocultamiento, develamiento), recuperada por Heidegger para hablar sobre la manifestación del ser (*Dasein*) en cuanto al proceso de ocultamiento-velamiento (*Léthe*) / desocultamiento-develamiento (*Alétheia*).
[665] Tola, F. y Dragonetti, C. *Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El sistema Sāṃkhya. El mito de la oposición entre pensamiento indio y filosofía occidental*. Barcelona, Kairós, 2008, p. 570.

> G*una Rajas* tiene como esencia a *apriti* «desagrado», glosado como *dunkha* «dolor», y engloba a todas las manifestaciones de la vida psicológica que puedan ser calificadas de «negativas», como pena (*soka*), enojo. Tiene por finalidad la actividad, y es móvil.
>
> G*una Tamas* tiene como esencia *visāda* «decaimiento», glosado como *moha* «confusión», y engloba a todas las manifestaciones de la vida psicológica que participan de la depresión y el desánimo. Tiene por finalidad el detenimiento, y es «encubridor», «obstaculizador» (*varanaka*).

Asimismo, el término *Sattva* está relacionado con la raíz sánscrita AS – que significa «el hecho de ser», «vida». *Rajas*, se relaciona con la raíz sánscrita RAÑJ, - «ser afectado», «ser conmovido», «ser excitado»- y suele traducírselo como «pasión», «impureza». *Tamas*, significa usualmente «oscuridad», «ignorancia» y está relacionado con la raíz sánscrita TAM «volverse inmóvil», «inmovilizarse». Esto podría resumirse, para Tola y Dragonetti, en que "*Sattva* apunta a la existencia que comporta la manifestación, *Rajas* al impulso que pone en movimiento –pasión que incita-, y *Tamas* a la inercia que detiene o la oscuridad que inmoviliza"[666]. Si a esto lo «trasladáramos» a los términos de Watson o Ribot, serían las 3 emociones principales: amor, ira y miedo. Por otra parte, de la Materia (*Prakriti*) surgen no sólo las cosas materiales de nuestro mundo, sino también los componentes materiales (cuerpo, órganos de los sentidos) y los componentes psíquicos (mente, sentidos, consciencia) del ser humano. *Esto es muy importante a los fines de esta tesis, porque para esta tradición hinduísta, los componentes psíquicos son reconocidos en su materialidad peculiar, no son sustanciales*. Como sostuve más arriba, al tener también una concepción «evolucionista», para ellos la materia pasa de una forma de imperceptible sutileza a formas cada vez más burdas/toscas, siguiendo un proceso evolutivo regido por el «principio de continuidad» –porque se «pasa» de formas «sutiles» a formas más «concretas». Al respecto, Tola y Dragonetti detallan este proceso evolutivo:

> En un primer momento, de la Materia Primordial, no-manifestada, (…) «surge» el *Mahat*, es decir, la Materia Primordial que se manifiesta bajo una forma extremadamente sutil con la que se constituye el *Mahat*, el Gran (Principio). Este término es glosado, interpretado por Gaudapāda por *buddhi,* el intelecto, la inteligencia; *mati,* el pensamiento; *khyāti*, el conocimiento discursivo; *prajnā*, el conocimiento. De estos términos, el más usado para designar al *Mahat* es *buddhi*, intelecto, inteligencia que fundamentalmente comporta la capacidad, la aptitud, el poder de conocer al objeto del acto cognoscitivo como lo que es, "esto es una vasija", "esto es una tela", o sea, determinar el ser de las cosas.[667]

Del *Mahat* –devenido en *buddhi-* «surge» el *Ahamkāra*, el ego, el principio de subjetividad, el principio de individuación, glosado, interpretado por Gaudapāda como *abhimāna*, el egotismo, la

[666] Ibíd.; p. 565.
[667] Ibíd.; p. 571.

conciencia de yo. Y agregan que debe entenderse al acto de «surgir» -término con el cual hacen referencia a las distintas etapas de la evolución- "como un proceso en virtud del cual la Materia, que en un primer momento se ha manifestado bajo la forma de *Mahat/buddhi*, continúa su evolución, su transformación y se manifiesta a continuación bajo una forma menos sutil que la del *Mahat*, bajo la forma de *Ahamkāra*".[668] De este *Ahamkāra* «surge» el «Grupo de los 16», que está constituido por los cinco «elementos sutiles» o *Tanmatras* –sonido, tacto, forma-color, sabor y olor- y por los 11 *Indriyas,* que son los 5 órganos del conocimiento (*buddhi*) -el oído, la piel, los ojos, la lengua y la nariz-; los 5 órganos de la acción (*karmendriya*)- la voz, las manos, los pies, el órgano de evacuación, el órgano de reproducción-; y el decimoprimero, la mente (*manas*), que participa de ambos, de los órganos de los sentidos y de los órganos de la acción. Esto es interesante también, porque une al *manas*, con el lenguaje y el producto sutil de los órganos de los sentidos -(lo que se ve, lo que se escucha, lo que se palpa, lo que se huele y lo que se degusta) que tienen una finalidad coporal y eidética-, y con el lenguaje y el producto más «burdo y concreto» de los órganos de la acción, que tienen una finalidad de índole física, concreta y corporal. *Manas* participa así, del lenguaje psíquico y sensible, y del lenguaje físico y práctico. Como vimos, el *manas* también es concebido como la capacidad de formar conceptos, de crear imágenes, de organizar ideas a partir de lo que «ella» capta del Grupo de los 16. Del *manas* entonces, surgirá el *ahamkāra*, el ego, como correlato del surgimiento de la conciencia (*citta*). Junto con *buddhi*, el entendimiento o inteligencia, el *manas* y el *ahamkāra* (ego) conformarán el *antahkarana* u órgano interno, que en términos occidentales equivale al «aparato psíquico» del individuo. La función del *antakharana* sería la de transformar en conocimiento, o en contenidos de la conciencia, los datos proporcionados por los Órganos del conocimiento cuando entran en contacto con los *Tanmātras* y son afectados por ellos. De esta manera, y al ser la materia (*prakriti*) «carente de conciencia», el componente psíquico del individuo resulta ser un producto de la evolución de la materia, pero su aspecto consciente, es explicado como un reflejo del Espíritu (*purusha*). Este se refleja en el *antahkarana* (aparato psíquico) y al hacerlo, el *antahkarana* adquiere una «apariencia de conciencia» que le permite actuar como un ser consciente. A raíz de este reflejo, por otra parte, Gaudapāna explica la unión del alma y del cuerpo, del espíritu y la materia, siendo *Jiva*, el término que se utiliza para referirse al «alma encarnada». Sin embargo, Shankara otorga una explicación más «racional» que – a los fines de esta tesis resulta ser más plausible y epistemológica-. El *guna* era el hilo que mantenía la trama elemental de la materia a través de tres tendencias [alegría/felicidad, desánimo e impulso-dolor– o (amor), (miedo) e (ira), si las vinculamos a las 3 primitivas], pero, recordemos que también hay otro término que

[668] Ibíd.; p. 572.

significa «hilo». Ese término es *sūtra* – que deriva de la raíz verbal *sū,* «coser» (cfr. *sew*, *ϰασσύω*) y que también significa «hilo»[669]- que mantiene unido, tramado, cohesionado y atado en un haz (*samdrbdha*) al mundo del *Brahman* y al mundo material. Esta idea del «hilo» nos recuerda al *sinthome* de Lacan, aquel que permitía al sujeto «atarse» a su propia existencia haciéndose cargo de su padecer. Por otra parte, y asociando este proceso al lenguaje «latino, occidental y científico»- se lo podría vincular con el «proceso de emanación en etapas» postulado por Plotino: "proceso afectado de una degradación cualitativa, ya que el producto de cada etapa es inferior al producto de la etapa que le precede y superior al de la etapa que le sigue"[670] –proceso, por otra parte, que sería inversamente proporcional a los estadios de conocimiento descriptos por Piaget. En Plotino, entonces, el proceso de emanación resulta ser: de lo Uno (*arjé*, principio supremo) surge la Inteligencia (*Noûs*); de la Inteligencia surge el Alma (*psyché, anima*), y del Alma surge la materia (*soma*), como el último y más imperfecto producto del proceso. Entre el Alma y la materia, habría que agregar al *lógos*, como la inteligencia o la capacidad de raciocinio propia de cada ser. El *lógos* así, sería el *sūtra*, el «hilo» que vincula a la «materia manifestada» con la «materia no manifestada», o *ánima* o espíritu.

A esta cadena de continuidad evolutiva («*Arjé–Noûs–psyché–(lógos)-soma*» – para la concepción occidental o «*Brahman/ātma-Mahat/buddhi–manas-ahamkāra*» – para la concepción oriental), le podríamos adicionar, la noción de *prāna* que, como hemos dicho más arriba, aporta otra reminiscencia a la cadena *ātman–psyché–ánima–pneuma-spiritus*- y es el vínculo del alma con la energía –*energeia*- vital. El *prāna* será entonces, el aliento, la energía vital. De manera que, el vínculo evolutivo «*Brahman-ātman-mahat-buddhi-manas-ahamkāra*» puede entenderse a partir de la idea de «energía», un término mucho más «científico» y menos cargado de misticismo o espiritualismo.

Por otra parte, y ya desde la concepción del Yoga, la noción de *prāna* hace referencia a un tipo de método especial, el *prānayama* «los vientos vitales», que supone la posibilidad de hacer autoconsciente a la respiración, a partir de la implementación de un método que permita advertir su ingreso, su retención y su egreso. La nariz será el órgano de los sentidos que nos permitirá conectar con la respiración y los tres canales a través de los cuales circula esta energía vital: *Pingalá*, *Sushumna* e *Ida*. Estos serán denominados *Nadís* («tubos», «canales» o «ríos» en idioma sánscrito por donde circula esa corriente). En consecuencia, estamos ante la presencia de otra concepción de la «energía», ya no como pulsión o como algo vinculado a lo volitivo y la motiva-

669 Martino, G.; "Aspectos lingüísticos, estilísticos y teoréticos del *Yogasūtra"* Revista del Departamento de Letras ISSN 23143894, Facultad de Filosofía y Letras UBA, pp. 429-444.
670 Ibíd.; p. 430.

ción, sino como algo *rítmico* y *gaseoso*, en equilibrio o en desequilibrio, en conexión con la calma o agitación espiritual. Es la concepción del alma como aliento (*anima*), como energía vital (*prāna)*, justamente, y que a través del *prānayama* puede «limpiarse», renovarse o equilibrarse. Con esta concepción del alma, como *anima/prāna*, la vida y la predisposición anímica se convierten en algo mucho más sutil e impermanente que las manifestaciones afectivas o emocionales que hemos estado describiendo en los sub-apartados anteriores. No obstante, son el «suelo», el «grado cero» a partir del cual se gestan o surgen las manifestaciones más expresivas que involucran al cuerpo y a la mente. Volviendo a los *Nadís*, estos canales se encuentran distribuidos por todo el cuerpo (además de relacionarse con las 3 corrientes principales que describí más arriba), y en la medicina Ayurveda de la India y en el Yoga, se los asocia a la red de arterias y venas a través de las cuales la respiración intercambia oxígeno por dióxido de carbono, pero esto no se encuentra científicamente comprobado. De la misma manera, se relaciona al *Nadí Ida* con el hemisferio izquierdo del cuerpo y del cerebro, y con el orificio nasal izquierdo; y al *Nadí Pingala* con el hemisferio y el orificio nasal derecho. El *Nadí Sushumna* constituye bajo esta concepción el canal central que circula a lo largo de la columna vertebral y que conecta, a su vez, con los 7 *Chakras* –«ruedas» o «centros» de energía- (Figuras N° 4 y 5).

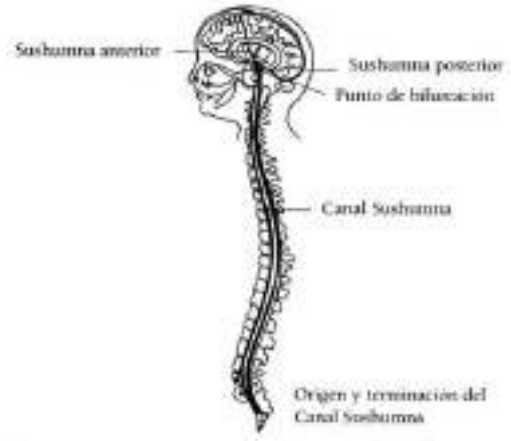


Figura N° 4. *Sushumna, el cerebro y la columna vertebral*[671]

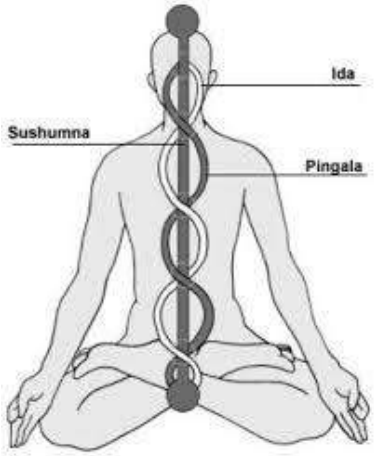


Figura N° 5. *Sushumna, Ida y Pingala*[672]

Los *Chakras* serían centros energéticos predispuestos a lo largo de la columna vertebral (considerada como eje y vía principal por donde fluye nuestra energía) desde el coxis hasta la coronilla. Cada uno de estos sitios están representados por siete colores, y lo curioso es que se pueden

[671] Figura extraída de: http://famvec.gitlab.io/reiki/meridianos-y-nadis.html
[672] Figura extraída de: http://www.fernandocalvino.com.ar/wp-content/uploads/2017/03/Los-Nadis.pdf

asociar a las ideas de los centros orgánicos y corporales que vislumbraban los griegos y los medievales. Los chakras raíz (*Muladhara*) y sacro (*Svadisthana*) –de color rojo y naranja- podrían vincularse con la *Epithymía*; el tercer chakra, el del plexo solar (*Manipura*) –de color amarillo- se vincularía con la *Thymoeidés*; el cuarto chakra, el del corazón (*Anahata*) –de color verde- con la *caritas* o *cupiditas*; el sexto chakra, el del tercer ojo *(Ajna*) –de color azul- con la *phrónesis (*prudencia) e inteligencia del *lógos*; y el séptimo chakra, el de la coronilla (*Sahasrara*) –de color violeta- con la *shopía* y el *noûs.* (Figura N° 6). Volveremos sobre esto más adelante.

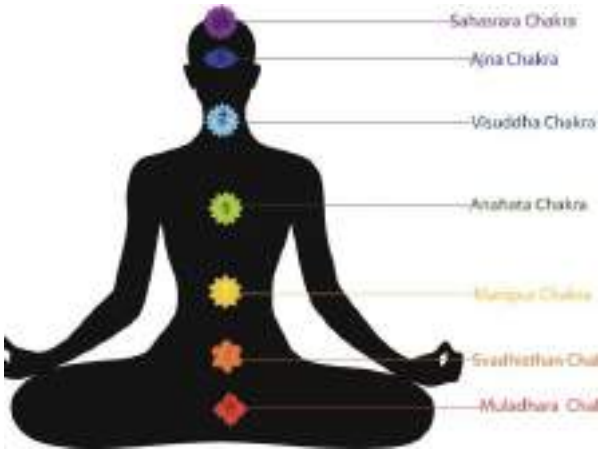


Figura N° 6. *Los 7 chakras*[673]

La noción de *prāna* tiene un equivalente en la tradición china y japonesa, el *Qi* o *Chi,* que también es concebido como energía vital, o *elán vital* (para el vitalismo). Sin embargo, el *Qi* a diferencia del *prāna,* puede obtenerse a través de diversas fuentes de energía –del sol, del aire, de la comida, de la luz y las diferentes ondas electromagnéticas-, además de estar vinculado a la energía cósmica universal que circula de manera polarizada como *yin/yang.* Es que el *Qi* se asocia al taoísmo, siendo el *Tao* un principio absoluto similar al *Brahman* –pero sin connotación teísta- del que depende la armonía y la impermanencia de los ciclos en la naturaleza, algo que se expresa en el cambio de estaciones y en la propia transformación del día (del amanecer al anochecer). Lao-Tse (S IV aC) es considerado el autor de los manuscritos que dieron origen a esta escuela de pensamiento, que, a finales de la dinastía china Han (año 220 dC) –una dinastía contemporánea al Imperio Romano-, se convierte en religión[674]. El Tao es un concepto que expresa la existencia cosmológica y ontológica de una unidad absoluta y mutable que conforma la realidad de todas las cosas. Siendo reconocido, a su vez, como una fuerza superior y conciliadora que contiene a

673 Figura extraída de: https://www.aboutespanol.com/el-prana-los-chakras-y-los-nadis-principales-1154519

674 La misma adopta el nombre de la "escuela de la Perfecta Unidad" (*Zhengyi Dao*). Más tarde, al llegar el budismo, se produce una interrelación entre ambas religiones, lo que produce la aparición de otra escuela religiosa y filosófica llamada *Cha´ang*, que al pasar a Japón, origina lo que hoy día se conoce como teoría Zen.

esas dos fuerzas polares, que no deben ser entendidas como «duales», sino como bi-valentes y complementarias, porque forman parte del mismo principio que las genera. Puesto que, además, cada una de ellas incluye a su complemento dentro de sí, porque su existencia también depende de la otra. Es decir, el *ying* habita dentro del principio *yan* y viceversa (Figura N° 7) generando un tipo de relación mutualista y complementaria. El problema es que la ilustración común, *invisibiliza* a la tercer fuerza conciliadora y «unificadora» –que es nada menos que el propio principio universal del *Tao*- hecho que conlleva a vislumbrarlo como algo dual (por eso lo agrego como una especie de hilo que mantiene unido a ambos nodos polares).

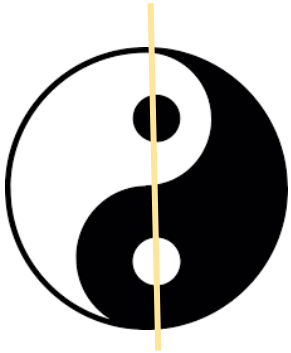


Figura N° 7. *Ilustración del ying-yan junto con el hilo del Tao.*

Por otra parte, el *Yan* es concebido como una fuerza positiva (+), asociada al sol (la luz, el día), al calor (y a las estaciones primaverales y estivales), al principio de lo masculino (♂), y a la actividad (lo que penetra); mientras que el *Ying* es considerada como una fuerza negativa (-), asociada a la Luna (lo nocturno, la oscuridad, la noche), al frío (y al otoño y al invierno), al principio de lo femenino (♀), y a la pasividad (lo que recibe, genera). Al ser todo mutable e impermanente, ninguna de las dos fuerzas es vista como superior o inferior, sino, como fuerzas contrarias que se oponen para poder complementarse y engendrar la vida y los ciclos de la naturaleza tal y como los conocemos. La «alternancia de los contrarios» definen los criterios de la vida "el alivio sólo se percibe en relación con el dolor, la felicidad en relación con la infelicidad, y el movimiento en referencia a la inmovilidad"[675], sin que exista un sustrato o impronta maniqueísta. No es que uno «sea el bien» y el otro «el mal»; sino que, para tener referencias del bien, hay que tener las del mal, de lo opuesto; para saber qué camino (*Tao*) llevar –esto transpuesto a la senda del *éthos*, del comportamiento humano. Trazando un paralelismo con el hinduismo y los tres tipos de corrientes o *Nadis* por los que circula el *prāna,* se puede asociar a *Pindala* con el *Yang*, a *Ida* con el *Yin*, y *Sushumna* con el *Tao*. Pero, y volviendo al concepto de *Qi*, este transcurre por unos canales llamados meridianos (*Jing Mai*), que la Medicina Tradicional China (MTCh) divide

[675] Marie, Eric; *Compendio de Medicina china. Fundamentos, teoría y práctica*; España, Plus Vitae, 2006, p. 68.

en tres: 12 meridianos principales, 8 particulares y 12 distintos[676]. Al igual que con los *chakras*, no hay relevancias científicas acerca de estos meridianos y puntos, pero terapéuticamente son utilizados en la acupuntura, el masaje shiatsu y el reiki, con avances favorables para quienes han tenido alguna dolencia. Por otra parte, la MTCh tiene una concepción más integral del *Qi*, ya que al estar vinculado a diversas fuentes energéticas [comida, líquidos, ambientes (más cerrados o más abiertos, más tóxicos o más naturales), estaciones (de frío/calor), radiación lumínica, etc.], se lo asocia a los órganos y a las vísceras, a los líquidos orgánicos (*Jin Ye*)[677] y a la sangre (*Xue*). En consecuencia, y bajo esta concepción, el *Qi* no sólo es concebido como aliento o energía vital, sino como una *fuerza*, por eso su relación con la movilidad en general y con la potencia que proviene de esos diferentes tipos de fuentes (de energía). Por otra parte, y tal como lo muestra la Figura N°8, a partir de los meridianos se visualizan varios puntos -que llegan a ser alrededor de 361- que convergen con ciertas terminaciones nerviosas y que conectan al *Qi* con los puntos de bloqueo y desbloqueo de los órganos y vísceras.

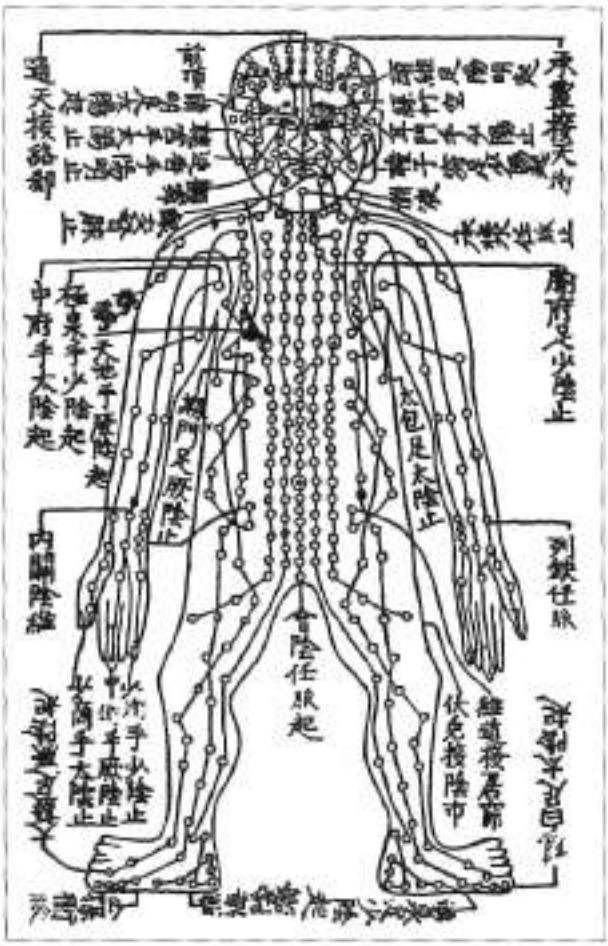


Figura N° 8. *Lámina de los Meridianos y ramificaciones (Jing Luo)*[678]

[676] Los principales se vinculan a los órganos y a las entrañas, que comunican el *Qi* a la sangre; los particulares reciben el excedente de los principales y los controlan; mientras que los distintos, aseguran la comunicación allí donde no llegan los meridianos principales.

[677] Los *Jin* son los líquidos límpidos, fluidos y móviles (orina, saliva, etc) y los *Ye* son los líquidos viscosos, densos, espesos (como el líquido encefalorraquídeo). Los primeros son de naturaleza *Yang* y los segundos, *Yin*.

[678] Extraído del libro de Eric Marie, *Compendio de Medicina china. Fundamentos, teoría y práctica* (p. 110). Extraído a su vez, por el autor, del *Zhen Jiu Da Cheng* (1601).

El *Qi*, circula a través de esos meridianos/puntos que atraviesan el cuerpo bajo el aspecto de *Jin Ye* (líquidos) o *Xue (*sangre*)*. Por consiguiente, se advierte la complejidad y sistematicidad de esta perspectiva que difiere del abordaje hinduista del *prāna* –más vinculado al aire y a la respiración-, de los *Nadis* y los *chakras*; pero que, no obstante, se complementan, porque si las terapias que promueve la MTCh se basan en la acupresión sobre un determinado punto (para desbloquearlo), o en los masajes digitopunturales para movilizar a la sangre y a los líquidos (y en consecuencia, desbloquear cierta acumulación de la energía que conlleva a la mala producción de la sangre o a la concentración/retención de líquidos); el yoga, a través de los *asanas* (posturas) y el manejo de la respiración o del *prānayama,* apunta a equilibrar la manifestación «gaseosa» de la energía, y ya no su manifestación líquida y/o nerviosa (vinculado al aspecto electro-químico). Por consiguiente, en la acción terapéutica sobre los meridianos y sus puntos, uno de los objetivos puede ser la equilibración de las fuerzas *Yin* y *Yang* presenten en el sujeto (*Zheng Qi*); así como el control circulatorio del *Qi* y de la sangre, la eliminación de energía patógena *(Xie Qi*) de carácter agresivo, y la equilibración del estado emocional. Al respecto, la MTCh establece una correlación entre ciertos órganos/vísceras y las emociones, y su acción con respecto al *Qi*. Por ejemplo, el miedo (asociado a los riñones) supone un descenso del *Qi*; la cólera (asociada al hígado), un ascenso; la tristeza (asociada al pulmón), una disminución; la alegría (vinculada al corazón), un aumento y relajación; y el pensamiento excesivo y/o la obsesión (vinculado al bazo), una anudación. Por otra parte, y debido a la presencia de los principios del *yin* y *yang*, se destacan dos tipos de *Qi*, uno de carácter nutricio (*Ying Qi*), asociado al *yin*, la humedad y el agua; y otro de carácter defensivo (*Wei Qi*), cuyo exceso puede ser perjudicial para el organismo, y que se asocia al *Yang*, al calor, la movilidad y al fuego.

A su vez, la energía nutricia se relaciona con la sangre (*Xue)*, que es considerada la «madre del *Qi*», y que al ser de naturaleza más material que sutil, además de anclar y vincular al *Qi*, también resulta ser el soporte de la actividad mental y espiritual. Es por eso que, para la MTCh, la sangre es concebida como «vehículo del espíritu (*Shen*)» –como los *spiritus animales* de Galeno- y la asocia (también) a tres 3 órganos principales –hígado, corazón y cerebro. Pero la MTCh le agrega los riñones, puestos que estos son el centro del *Jing* (esencia) innato –aquel que se hereda de la descendencia- y que se vincula a la energía original, relacionada con el impulso y el calentamiento. Por el contrario, el *Jing* adquirido, se vincula a los alimentos –reservados en el bazo y el estómago- y al aire –de acuerdo al ambiente donde el sujeto viva-. Del aire, se deriva la energía fundamental, aquella que, como sostuve más arriba, se vincula al pulmón y a la respiración, regula el aliento, el buen ánimo cuando se encuentra bien, y genera tristeza, cuando se encuentra bloqueado o mal. Pero además de las funciones de nutrición, impulso y calentamiento, la ener-

gía también tiene la función o la propiedad de la protección, el control, el movimiento y la transformación. Vemos así, como al impulso o esfuerzo por perseverar en el ser (*conatus*) se le agregan más funciones y propiedades. Por último, el *Qi* (energía vital), el *Jing* (esencia) y el *Shen* (espíritu, conciencia organizadora), conforman una misma forma o unidad (*Xing*), siendo el *Qi* el que permite que *Shen* y *Jing* entren en actividad, ya que por sí mismos no tienen ni forma ni movimiento, pero, no obstante, son los que originan el *Qi*. Esta última cuestión, vuelve a remitirnos a la problemática de la materia/espíritu, que bajo la cosmovisión de la MTCh se presenta nuevamente trastocado. Al respecto, y basándose en el principio Taoísta del *Tao*, la MTCh toma como uno de sus fundamentos la relación permanente entre las fuerzas espirituales y las materiales, tanto en el ser humano como en el universo, bajo la nominación de *Xing* (forma, cuerpo). Según su perspectiva, en la vida humana, el cuerpo no puede funcionar sin el impulso permanente del espíritu, y éste solo puede considerarse en el contexto del funcionamiento corporal. En consecuencia, esto supone que la MTCh:

> No pueda fundarse sobre una concepción radicalmente materialista, a pesar del discurso que se encuentra en ciertas obras publicadas bajo el régimen comunista chino. Tampoco puede basarse en una representación exclusivamente espiritualista, sobre el que a veces se han apoyado los occidentales en su búsqueda de una mística exótica. La medicina china es fruto de una filosofía naturalista, en la que las actividades mentales, emocionales, fisiológicas o sociales son las expresiones múltiples de un mismo principio vital.[679]

Por un lado, hay algo de esta cita y de la «filosofía naturalista» de la MTCh –que integra al espíritu y a la materia, y que no los opone bajo una visión dicotómica y dual- que nuevamente nos acerca a Spinoza y a su idea no teísta del principio infinito y universal como *natura naturans*. A estas alturas, equiparable a la visión no teísta del *Brahman* y del *Tao*. Y por el otro, esta cita también resulta importante porque me permite ir «uniendo» y «cerrando» ideas. Así como el primer apartado de este capítulo sirvió a los fines de «ordenar» el *continuum* y *discontinuum* epistemológi-

[679] Marie, Eric; *Compendio de Medicina china. Fundamentos, teoría y práctica*; España, Plus Vitae, 2006, p.58. Con respecto a la alusión que hace el autor sobre el "régimen comunista", vale aclarar que en la reposición histórica que él efectúa, afirma que, en 1929, aquellos chinos formados en la medicina occidental pidieron la prohibición de la MTCh. La reacción del público fue muy fuerte generando una gran concentración en Shanghai que se dirigió al Gobierno para protestar contra esa decisión. La MTCh fue rehabilitada y desde entonces se festeja el 17 de marzo como el día de la medicina tradicional. Sin embargo, sostiene el autor, durante las siguientes décadas surgieron otros conflictos que han enfrentado a estos dos sistemas médicos. A partir de los años 50, el Gobierno chino intentó favorecer la cooperación entre estas dos medicinas: "se reorganizó la enseñanza de la medicina china, primero gracias a institutos privados que fueron nacionalizados después. Actualmente, en cada provincia los estudios de medicina occidental y de medicina china constituyen el objeto de ciclos paralelos, de idéntica duración, que son sancionados por diplomas reconocidos por el Estado" aunque con el régimen comunista, se favoreció nuevamente el ingreso de la medicina occidental, ya que muchos de los reformadores e intelectuales marxistas condenaban la antigua medicina como símbolo del atraso de China y se la intentó abolir nuevamente. Hoy en día, la situación vuelve a ser distinta. El actual presidente de China, Xi Jinping, ha calificado a la MTCh como un "tesoro de la civilización china" y que "debería tener tanta influencia como la medicina moderna" (en: http://spanish.xinhuanet.com/2019-10/25/c_138502203.htm «Xi Jinping destaca rol de medicina tradicional china para una "China saludable"», consultado el 14/5/2020).

co y conceptual respecto de la afectividad «dentro de Occidente»; en este segundo apartado y a raíz de investigar la «veta energética» de la afectividad y el carácter peculiar de su doble valencia material (psíquica y física), nos encontramos con la «concepción de Oriente». Concepción a la cual también fue preciso «ordenar y detallar», para separar las tendencias «religiosas y místicas» de las más «filosóficas y epistémicas». Este propósito, a su vez, nos exigió «volver» al concepto de «alma» y a sus orígenes etimológicos «occidentales» –*spíritu, pneuma, anima, psyché-,* y a contrastarlos con las variantes etimológicas «orientales» -*ātman*, *prāna y Qi*-. Este contraste me permitió:

1- Trazar analogías y armar un recorrido «epistemológico» para intentar desvincular el carácter místico y espiritual con el que cargaban algunas de sus acepciones;

2- Lograr conectar los rasgos o propiedades particulares que algunas de estas significaciones le proporcionaban al concepto, como la idea de hálito, aliento o viento vital (*anima/pneuma*), y el vínculo con el *lógos*, la *res cogitans* o el *manas* (*psyché/spíritu/ātman*)-;

3- Poder llegar a su modalidad más «material» o «bivalente» («forma/materialidad psíquica» y «forma/materialidad física») a través de la noción de *prāna* (aliento/energía vital) y su derivado –también oriental- de *Qi*, más vinculado a la fuerza y potencialidad energética.

Estas dos últimas acepciones, por otra parte, me permiten vincular al alma con los tres estados de agregación mediante los cuales se expresa la materia: gaseoso, líquido y sólido. Siendo lo gaseoso la modalidad más sutil, y por lo tanto más vinculada con el *Sutra* o hilo que une a lo material con el principio supremo de vida. Modalidad que, a su vez, y debido a su «sutileza», se encuentra más próxima a la «materialidad psíquica» que «física». Esta sería la tercer manifestación material de la afectividad, mucho más sutil que la psíquica, pero vinculada a ella y al cuerpo. Se trata del «*spiritus*», de ese *pneuma* en forma de aire, hálito y aliento de vida. Pero también vimos, una modalidad de la afectividad vinculada al estado líquido y a las *vísceras,* algo que en su momento también había advertido Ribot, quien menciona que la teoría orgánica o visceral se había extendido en Europa hasta el siglo XVII cuando luego pasa a cobrar relevancia la «teoría cerebral», situación en la que el corazón queda «completamente desposeído» y, en consecuencia, también el papel de las vísceras respecto de su influencia en la vida afectiva.[680] Todo esto lo re-

[680] La Escuela de Salerno había sido para él la que se había dedicado a trabajar sobre ese vínculo, ya que se le "atribuía la cólera a la hiel, la alegría al bazo, el amor al hígado". Cuando cambia el *continuum*, sostiene Ribot, "la conciencia afectiva no existe más que en el cerebro, en el cual las sensaciones internas, que parten de las vísceras, están representadas del mismo modo que las sensaciones externas: son un eco".

cuperaré en el siguiente apartado, donde justamente trataré la cuestión de la «tríada» o la «terceridad», como cierre del recorrido hermenéutico iniciado.

Pero, antes de eso, deberemos dar cuenta de cómo «Occidente» se ha apropiado de la perspectiva «Oriental» y que «salidas» ha generado en cuanto a la noción de alma. Al respecto, y si nos atenemos al terreno de la psicología, ha sido el término *psyché* el que prevaleció dentro del ámbito científico por su vínculo con el *lógos*. De ahí que la propia «psicología» como disciplina, sea definida como una «ciencia que estudia (*logia)* el alma (*psi*)». Término donde se aprecia la relación entre la *psyché* (psi) y el *lógos* (logia), y que derivará en el «estudio de la mente» con todas las bifurcaciones y enfoques diferenciados y divergentes que hemos visto: desde la constitución esquemática del aparato psíquico – a lo que Freud denomina *psique*-, hasta la constitución social y subjetiva de la mente; pasando por la conformación y el desarrollo de las etapas del conocimiento –el aspecto más «cognoscitivo»-; y el vínculo de la mente con el comportamiento.

Paralelamente al período en el cual la psicología se estaba formando como ciencia joven y moderna, se gesta en Europa a mediados del Siglo XIX, un movimiento denominado «espiritista» con cuna en Francia y que adquiere cierta relevancia académica a raíz de los estudios de Allan Kardec[681]. Esta doctrina vuelve a hacer hincapié en la noción de alma como *spiritu* y en el concepto de reencarnación, a la vez que establece una conexión entre la materia y el espíritu mediante el propio concepto de alma. Al respecto, esta será concebida como «un espíritu encarnado» estando unida al cuerpo mediante un lazo semimaterial (un perispermo) que es de «carácter sutil y ligero». Por otra parte, la materia será considerada como el «lazo que sujeta al espíritu» que actúa como un agente, un *médium* o intermediario sobre el cual obra el espíritu, y como un «fluido universal» de carácter inicialmente «etéreo y sutil», que constituye el «principio de la materia pesada». El espíritu, a su vez, es visto como «principio inteligente del universo». E incluso también se llega a hacer referencia al término «instinto» al incorporárselo a esta cadena –ya que, por aquellos años, también era un concepto en auge y de moda. Por consiguiente, se lo define como «una especie de inteligencia» «no razonada» o «rudimentaria» -y, dicho sea de paso, idea hoy reivindicada por los estudios neurocientíficos-. No obstante, y pese a los esfuerzos de Kar-

[681] Dicho movimiento surgirá a raíz de la popularización del fenómeno de las "mesas giratorias" y de los médiums, personas que entraban en conexión con espíritus o almas desencarnadas. Debido a la intriga y desconfianza que el propio fenómeno generaba –ya que además se da en pleno auge y expansión del primer movimiento positivista a raíz del *Curso de Filosofía Positiva* (1830-1842) de Auguste Comte, que, por el contrario, instaba al materialismo basado en el estudio de los datos suministrados por el empirismo físico, natural y experimental-, se le solicita al pedagogo y filósofo Hippolyte Rivail que asumiera una investigación racional y científica. A raíz de su consecuente inmersión en dicho mundo, Rivail adopta el seudónimo de Allan Kardec y escribe *El libro de los espíritus* (1857) basándose en los hechos singulares y propios que vivenció a partir de su entrada en contacto con médiums y con experiencias para-normales. Tal escrito, intenta otorgarle al fenómeno una sistematización y un abordaje teórico, para que este adquiriera consistencia gnoseológica y un carácter «científico».

dec, el espiritismo no gozará de estatuto o credibilidad científica. Sin embargo, puso en escena algo que se mantenía dentro de la órbita del «oscurantismo» y de otro fenómeno también común al siglo XIX –aunque heredado del XVIII-, el surgimiento de logias o sociedades secretas con diversos fines, desde religiosos y místicos, hasta políticos y sociales. Años más tarde, y debido a la «sistematización del espiritismo» surgirá una Sociedad de carácter ecléctico denominada «Teosófica» con la finalidad de trazar una cosmosofía sobre la creación del mundo a partir de la reconstrucción de los legados filosóficos y religiosos de diferentes doctrinas de oriente y de occidente. Tal cometido será llevado a cabo por la fundadora de la Sociedad Teosófica en 1875 en Nueva York, Helena Blavatsky, de origen ruso y también con poderes de clarividencia y mediumnidad. Debido a esto, su figura generará una fuerte controversia entre quienes apoyaban la procedencia y rigurosidad de sus ideas y quienes no. Más allá de esto, lo que interesa destacar a los fines de esta tesis es que Blavatsky será quien recopilará en mayor detalle, aunque no con tanta precisión y distinción, las ideas védicas, brahmánicas y budistas contenidas en las *Upaniṣhads* y en la *Bhagavad Gītā,* para vincularlas a las tradiciones cristiana, judía, cabalística y greco-latina. Estas ideas quedarán expuestas en *La doctrina secreta* (1888) con el objetivo de desocultar el tronco o enseñanza común sobre el origen del todo, oculto tras el velo de cada relato religioso. Sin detenernos en esto, la referencia sirve a los fines de introducir a la Antroposofía o Ciencias de la Espiritualidad que tiene un trasfondo común al espiritismo y a la teosofía, pero que, debido al enfoque epistemológico que posee, adquirirá una mayor aceptación dentro del ambiente científico, pese a la orientación metafísica –y con cierta carga religiosa- que tengan algunos de sus supuestos básicos. El objetivo de la Antroposofía será el de elaborar una comprensión global del ser humano y del mundo sobre una base epistemológica que revalorice el lugar del «alma» dentro del par «mente-cuerpo», y el de desarrollar una forma de conocimiento que permita experimentar la «realidad del mundo espiritual» en conexión con el «mundo natural». La Antroposofía fue fundada en 1920 por Rudolf Steiner en Basilea, Suiza. Allí, actualmente, se encuentra el *Goetheanum,* la Escuela Superior para la Ciencia Espiritual que tiene una cierta injerencia social dentro de tres disciplinas: la Medicina Antroposófica, la pedagogía Waldorf y la Euritmia (teniendo influencia también en la arquitectura y la agricultura). En lo que resta de este sub-apartado me dedicaré a dar cuenta del lazo que ellos han trazado con las enseñanzas hinduistas y la Medicina Tradicional China, para complementarlas e incorporarlas a su propia cosmovisión teórica. Ante los ojos de Steiner, la «revalorización de lo espiritual» radica en la posibilidad de construir un tipo de abordaje que la ciencia y medicina moderna de su época han perdido, por eso reivindica los sistemas de curación y las perspectivas de la medicina ayurvédica y tradicional china. Ya que, por otra parte, el enfoque antroposófico conecta a las enfermedades

con los eventos biográficos del individuo, que influyen en el cuerpo físico, el cuerpo anímico-sensitivo (sede del alma) y el cuerpo etéreo y espiritual. Acerca de esto, la Antroposofía se basa en el conocimiento integral del ser humano en relación con el cosmos y la naturaleza. En consecuencia, para Steiner, el ser humano posee tres tipos de cuerpo. El cuerpo natural y físico, en conexión con la especie y determinado por la herencia de la descendencia; el cuerpo anímico y sensitivo que se mueve a través de las fuerzas de la simpatía y de la antipatía; y el cuerpo etéreo o espiritual, en conexión con el ente espiritual y determinado por la herencia espiritual de las vidas pasadas (la reencarnación del alma). Esto le brindará al ser humano, una biografía propia, que tiene un tipo de procedencia diferente a la herencia genética de sus antepasados. El alma, a su vez, será concebida como un agente de mediación entre el cuerpo y el espíritu, cuya forma de manifestarse en el «aquí y ahora» se da a través del mundo anímico. Por otra parte, para Steiner las formas del mundo anímico y del mundo espiritual no pueden ser objeto de observación sensorial externa, de ahí que el lenguaje «materialista» de la ciencia moderna no pueda admitirlos como parte constitutiva de la naturaleza del ser humano. Pero, *ambos «mundos», presentan conflictos propios que se visibilizan en el cuerpo, a través de síntomas y enfermedades*. Por eso, para Steiner, es importante incorporar a dichos mundos –el anímico y el espiritual- al universo de la enseñanza y de la medicina. En el primer caso, y esto lo retomaré en detalle en el Capítulo 5, como una vía de desarrollar en los niños otro tipo de conexión con el si-mismo y otro tipo de aptitudes sensibles; y en el segundo caso, como una forma de curar y prevenir enfermedades que tienen su raíz de origen en problemas emocionales y afectivos. Así surge la Medicina Antroposófica como un tipo de medicina alternativa que utiliza diferentes terapias basándose en el masaje, la hidroterapia, la euritmia (danza, arte corporal), la terapia cromática a través de vidrios de colores hechos con diferentes metales, y la utilización de medicamentos a base de vegetales y minerales presentes en la naturaleza. A partir de la concepción del ser humano como una entidad compuesta por cuatro tipos de corporalidad/materialidad (física, sensorio/anímica, mental y espiritual), se postula que el cuerpo físico se halla en continuidad evolutiva con la materialidad natural, de manera que ciertas afecciones sensitivas, puedan ser «tratadas» con sustancias elementales que operan en las plantas y en los minerales y que pueden actuar sensitivamente en él. De ahí que la medicina antroposófica planteé que ciertos componentes químicos presentes en la naturaleza puedan ayudarnos a sanar o tratar diferentes enfermedades. Por ejemplo, los baños calientes o ciertas sustancias dérmicas que actúan a través de la piel, "zona en la que el ser anímico-espiritual de la persona, que reside en el sistema nervioso-sensorial, se despierta para percibir de forma diferenciada el tacto, el calor y el frío"[682]. De todos los tratamientos que ellos describen, sólo me cen-

[682] En: "La dignidad del cuerpo humano – Las aplicaciones externas: práctica e investigación de la Medicina Antro-

traré en la importancia que le atribuyen a la tríada «calor-luz y color». El aliento o soplo vital, está vinculado al «calor» de la vida, por eso, "el cuidado atento del calor cobra una gran importancia terapéutica tanto en el umbral de la vida como en el umbral de la muerte"[683]. Ese calor puede transmitirse por varias vías, el masaje, el agua, el ambiente, algunos movimientos euritmicos, la palabra cálida y la terapia de luz/color proveniente de los metales. En esto último se basan las investigaciones y desarrollos llevados a cabo dentro de la *Metallfarblichttherapie* –la Terapia de Luz/Color de metal- en la que la luz solar pasa a través de un vidrio coloreado y realizado con algún tipo de metal (bronce, cobre, plata, etc)[684]. Estos paneles pueden ser de color fucsia, rojo, verde, azul, amarillo y según la dolencia o trastorno del paciente, se los expone a la irradiación lumínica, calórica y energética de alguno de ellos. Así, el estado de ánimo del observador puede ser estimulado o calmado, sus intenciones fortalecidas o resueltas, sus pensamientos iluminados y/o estructurados. En el caso de depresiones profundas, los pacientes son expuestos a colores «vivos», y a dicha exposición, se le suma un acompañamiento terapéutico para saber qué tipo de sensaciones le generan los colores tanto en presencia, como en ausencia de ellos. Este tipo de terapia puede ser de carácter «subjetivo» si la intención es que funcione sobre el *ego* del paciente, u «objetivo» si se desea influenciar el sistema físico en su totalidad, ya que esta terapia va más allá de la percepción visual –por eso, también puede funcionar en pacientes ciegos que manifiesten algún tipo de afección particular-. De esta manera, lo que se estudia es la «vibración» o la *resonancia lumínica* que este fenómeno ocasiona. Y esto nos conduce de lleno a pensar en una tercer variante de la afectividad como energía, vinculada a la concepción física de la radiación electromagnética y a la luz como un fenómeno de onda, de resonancia lumínica. La onda electromagnética es una vía a través de la cual la energía se transporta en el espacio-tiempo en forma de radiación. Las ondas son perturbaciones periódicas en un medio o en un campo particular (el agua, el aire, el cuerpo humano) y, en este caso, resultante de vibraciones u oscilaciones del campo eléctrico y del campo magnético, porque se trata de una fuerza bivalente y de movimiento dispar. Al respecto, existe un amplio espectro electromagnético donde se distinguen diversas ondas que varían según su frecuencia y su longitud –como las ondas de radio, las microondas, los infrarrojos, los rayos gamma, etc. Dentro de este espectro, se destaca la «luz» o

posófica" - Boletín del Congreso Anual Internacional de la Sección Médica del Goetheanum, 20/9/2015.

[683] En: "El calor actúa", Boletín del CAI de la Sección Médica del Goetheanum 17/9/2017.

[684] Esta terapia fue desarrollada conjuntamente por Marianne Altmaier y Lucian Turci. En el libro: *Metallfarblichttherapie* se expone una investigación sobre el reumatismo llavada a cabo por el Dr. Ludger Simon (2016) y sobre la variabilidad del ritmo cardíaco y la respiración, realizadas por el Dr. Jan Vagedes y Angela Steer-Reeh, utilizando paneles de vidrio rojo-dorado y azul-cobalto. También se han desarrollado otras investigaciones en centros terapéuticos y antroposóficos situados en el Reino Unido (Tobias School of Art and Therapy), Suiza (Dornach) y Alemania (en Filderklinik y en Schwörstadt) basadas en descripciones de pacientes o sujetos expuestos a estos paneles. Estas descripciones incluyen diferentes tipos de percepciones, desde calor físico, cambio en el pulso y la respiración, relajación, el asombro o el hecho de ser «tocado profundamente». Información disponible en: https://www.metallfarblicht.de/en/metal-colour-light-therapy/research-and-development.html

«espectro visible» que coincide con los 7 colores del arco iris y que son los que el sistema óptico humano puede detectar. Estos colores, conforman a su vez, aquellos que los *Upanishad* identifican con los *chakras,* y que -tomando la sistematización emoción-órganos de la MTCh- la Antroposofía y la terapia cromática, identifican con determinado lugar del cuerpo junto con una función, *pathos* o tendencia emocional. De esta manera, el haz de las ondas electromagnéticas que conforman el espectro visible tendría una incidencia directa sobre nuestro cuerpo, actuando de manera puntual sobre ciertos órganos, asociados a su vez, a determinados problemas o disfunciones emocionales. Ya que, para estas tendencias, el color actúa en el cuerpo provocando cambios fisiológicos y/o psicológicos que podrían restaurar la salud. La luz en combinación con un cierto color, enviaría una vibración particular a la parte o zona afectada y con la que se quiere trabajar, para restablecer el equilibrio perdido o revitalizarla. Si bien esto no se encuentra avalado por las ciencias físicas, tampoco es posible hallar *papers* que intenten retomar esta problemática desde una perspectiva «científica»[685]. Esto nos genera un cierto «vacío científico», puesto que se necesitaría de la creación de un área puntual dentro de las Ciencias Físicas, algo así como una *antropofísica* para poder validar si este tipo de acercamientos terapéuticos –el trabajo con *chakras,* con vidrios de metal, con reiki o con acupuntura, etc- realmente pueden incidir en la estructura orgánica y cómo.

Este sub-apartado, en consecuencia, nos ha *animado* a restituir la importancia y la impronta conceptual de la noción de «alma», y a rever las diversas significaciones a las que ha sido asociada: como espíritu *(spiritus*), aliento o soplo de vida (*pneuma, anima, psychê*), energía vital (*prāna*) y/o fuerza *(Chi o Qi*). A raíz de la «pluralidad material» de este tipo de manifestaciones, se la ha vinculado a un tipo de presencia sutil con la posibilidad de devenir en presencias más «concretas» o «burdas». De ahí, que el alma, sea pasible de vincularse a una *modalidad gaseosa* mediante la respiración o cierto movimiento humoral, a una *modalidad líquida*, que implique bloqueos/desbloqueos circulatorios, y a una *modalidad física*, que remite al cuerpo y a las acciones afectivas que se desprenden de él. Por otra parte, también hicimos referencia al vínculo del *alma* con el *espíritu*, y a su conexión sutil, material y evolutiva, que la pone en conexión, asimismo, con el cuerpo (*soma*) y con la mente (*lógos/manas/mens*). El alma como un *médium*, situada en la unión de dos tipos de registros, el cuantitativo (el del cuerpo) y el cualitativo (el de la mente). El alma,

[685] Al respecto, sólo hallé un artículo «A Critical Analysis of Chromotherapy and its Scientific Evolution» [En: *Evidence Based Complementary and Alternative Medicine.* Dec 2005; 2(4): 481–488], escrito por Samina Yousuf Azeemi y Mohsin Raza, del Departamento de Física de la Universidad de Balochistan (Quetta, Pakistán). En el mismo, se presenta la siguiente hipótesis: "el momento dipolar cuántico como resultado de la absorción de diferentes colores, produce fenómenos de cuantización de carga" que actúan como activadores de ciertos procesos bioquímicos y hormonales en el cuerpo humano, generando modificaciones en el campo vibratorio de ciertos órganos, que tienden a restaurar los niveles de energía apropiados.

en una palabra, como referente de la afectividad, como morada o *locus* del sentir. *Locus* que no puede ser «visibilizado» -tal y como los seguidores del *embodiment corporal* sí quisieran ver y/o localizar-, pero que tampoco puede ser negado. De esta manera, el alma resulta ser -bajo esta concepción que se está intentando construir- un «tercer modo» vinculado a la acción (*extensión*), al pensar (*entendimiento*) y al sentir (*afectividad*). Modo que se «materializa» a través de la afectividad como «energía», dando lugar a *un tipo de lenguaje especial que «entiende de los dos registros»* -el de la *mens* y el del *soma*-, *que se ubica en la intersección de ambos, y que se encuentra vinculado al impulso vital de manera más directa y puntual que los otros dos*. Como *quantum* se vale de una cierta fuerza y energía, y como *eîdos*, es susceptible de poder generar imágenes y representaciones que remiten al universo de lo afectivo. Por consiguiente, esta trama nos permite avanzar hacia el último apartado del Capítulo 1 donde se podrá desarrollar la idea de la afectividad como *una tercer forma de expresión* de la Totalidad o, -para decirlo en términos spinozistas, un tercer «atributo» de la sustancia infinita-, que emerge como instancia mediadora de una *falsa dualidad*. En este último apartado también, cerraremos la problemática de la *materialidad afectiva* dejando en claro los avances vistos hasta el momento, en donde hemos hablado de una energía con y sin estructura; de una energética corporal-cuantitativa –que insiste en actuar, en obrar, en moverse, en expresarse-, y de una energética eidética-cualitativa –que pulsa por asociar, pensar, crear o reunir ideas. La energética vital, espiritual que surgió a raíz de este sub-apartado, nos sumergió en un terreno metafísico, que ha cobrado cierta relevancia en el campo terapéutico. Así, hicimos referencia a la «vibración», al impacto de la energía calórica y lumínica y del espectro de colores visibles. Todos términos y problemáticas que nos remiten al campo de la física. Por eso, y como parte de un último rodeo, en el próximo apartado nos tocará contrastar aquello que fue «pensado» y «desarrollado» en un plano más metafísico, con aquellos conceptos que se manejan dentro del terreno de una de las más prestigiosas ciencias para el legado positivista y para el espíritu científico: la física y la física cuántica, la de los *cuantos*, las partículas elementales. Rodeo necesario para terminar de entender la «materialidad» a la que estamos haciendo referencia, y de puntualizar los conceptos de «energía» y «fuerza».

1.3. La afectividad como terceridad bivalente: la tríada afecto-acción-pensamiento

A lo largo del apartado anterior, fui presentando las distintas formas a través de las cuales se abordó a la afectividad en tanto «materialidad», pasando por diferentes *locus,* registros y cualida-

des. Estos lugares que vimos, han sido la *mens* o el aparato psíquico a nivel consciente e inconsciente; el cuerpo físico y simbólico; el cerebro y algunas de sus áreas puntuales (como la amígdala y el hipotálamo); otros órganos, puntos energéticos o chakras; y el alma –en sus distintas variantes etimológicas. Paralelamente, fuimos advirtiendo cómo se gestaba una identidad común entre estos *locus* y la noción de «sujeto» como agente de «control», de «desarrollo», de «injerencia», o de «manifestación» sobre dichas áreas o lugares. Así identificamos al «sujeto epistémico», al «sujeto psíquico», al «sujeto cerebral o neuro-químico», al «sujeto cuerpo-físico», al «sujeto pulsional o del inconsciente» y al «sujeto anímico». Lo llamativo es que la afectividad remite a todas esas locaciones y sujetos, habida cuenta de su variabilidad formal y material, que le permite, justamente, tener la posibilidad de *manifestarse* en diferentes espacios y emplazamientos que se encuentran «sujetos» a distintas modalidades de expresión. Algo de esto se dejó asentado en el sub-apartado *«1.5. Síntesis conclusiva»* a partir de las variaciones conceptuales –instinto, emoción, afecto, sentimiento, valor, etc- que adquirían características y propiedades distintivas de acuerdo con la impronta formal/material que asumiera la afectividad. En consecuencia, todo el apartado anterior intentó dar cuenta de un recorrido formal/material que nos permitiera advertir que la afectividad posee «*tanto una forma como un contenido*», superando así la perspectiva dualista, para llegar a una integral. Sin embargo, fue preciso detallar cómo desde distintas corrientes teóricas muchas veces esto no fue apreciado así. Al respecto, situamos la perspectiva de Piaget quien concibe a la afectividad como una «energética» que le aporta fuerza y una dinámica económica y motivacional a las estructuras cognoscitivas. Asimismo, y a diferencia de las estructuras, concibe a la energética como algo abierto, que no puede conservar nada; que se asocia al contenido en oposición a la forma, y que no puede dar lugar a operaciones. Por otra parte, expusimos su concepción limitada de la noción de representación –como reproducción de una imagen internalizada de un objeto ausente- que tampoco se presta a ser asociada a representaciones originarias y afectivas. Luego, precisamos las ideas de Watson, Wallon y Malrieu quienes logran advertir en la afectividad ciertos principios formales y funcionales ligados a las reacciones de respuesta al medio o a la situación. Esto constituye un gran paso frente a lo esbozado por Piaget, porque la «reacción» en sí misma supone una funcionalidad, una acción circular (porque remite a la reproducción de un tipo de comportamiento que se vuelve repetitivo) que tiende a esquematizarse. Una reacción, por otra parte, que hunde sus raíces en «tendencias primitivas o arcaicas» que luego, y de acuerdo con el tipo de vínculo que el sujeto mantenga con su entorno, genera tendencias de equilibrio y adaptación (Wallon, Malrieu) o de condicionamiento (Watson). Asimismo, la afectividad es considerada como un «*primum movens*», como «motor primario» o «primer movimiento», una «instancia reguladora» y «ordenadora» de las prácticas, de «carácter complejo»

debido a que el individuo desarrolla formas de respuesta que no siempre se «adaptan» o suponen un bienestar. Sin embargo, lo que estos autores no terminan de resolver es la cuestión del pasaje de lo físico a lo psíquico o cómo es que funcionalmente se desarrollarían los «concomitantes psíquicos *elementales*» que posee para evolucionar, así como evoluciona la inteligencia y el pensamiento. Esto lo hallamos en Freud, a través de su noción de afecto como *quantum* y representante o agente de la pulsión ante la psique. Si la pulsión no apareciera bajo la forma de afecto no podríamos saber nada de ella, sería solo energía. Por ende, esta idea me permite concebir a *la pulsión como una de las modalidades energéticas del afecto*, motivo que le confiere al afecto su doble valencia, ya que puede vincularse al registro físico y energético del cuerpo (en este caso, como energía pulsional) y al registro psíquico de la mente (como idea –representación *[rapresentieren]* - de esa energía pulsional). Esta cuestión nos condujo a tematizar *«el origen económico de la representación»* y para eso acudí a los aportes de Green, quien nos permite concebir al afecto como «el producto derivado de un *movimiento* en busca de una forma», cuya fuente será la pulsión, en tanto impulso y energía endosomática que «al ponerse en movimiento» busca en él una «meta» para poder satisfacerse. Por otra parte, Green concibe a la naturaleza cuanti y cualitativa del afecto como indisociable, describiendo a la primera como un «*quantum*», como «*une quantité d'excitation*» o una «*affectation énergétique*»; y a la segunda, como una idea afectiva que surge a raíz de esas sensaciones corporales. Afirma, a su vez, que la diferencia esencial entre «representación» y «afecto» se debe principalmente a su modo de conexión, las representaciones se unen por «concatenación» y los afectos por «difusión», en el sentido de que la carga afectiva (de la misma manera que una carga eléctrica) se distribuye sobre las trazas mnémicas. Por eso el afecto como *quantum* sería móvil, variable, transformable y descargable, y podría encontrarse en «estado libre» (y «agotarse» en la descarga) o podría vincularse a otras representaciones y entrar en la conciencia, deviniendo así en su segunda modalidad, su versión «cualitativa», aquella *vinculada a los afectos y a las emociones en tanto sensaciones corporales que le prestan al afecto su «tono específico»*. Luego, presentamos los aportes de Melanie Klein, quien nos permitió avisorar que las buenas experiencias (satisfacción, gratificación) se relacionan con la pulsión de vida y las malas experiencias (frustración, displacer) con las de muerte. Aquí entramos en la dimensión «subjetiva» y «estructural» de la afectividad a partir de la hipótesis freudiana de la polaridad: la pulsión de vida (*Eros*) vinculada a la autoconservación y a *emotions* positivas, y la de muerte *(Tánatos*) *al surgimiento de tendencias afectivas* (ansiedades y defensas primarias) como correlato de la presencia energética y móvil de «fuerzas hostiles» que se sienten como sensaciones de persecución, temor o destrucción. Al respecto, mencioné algunas diferencias de criterio con lo expuesto por Klein en lo que remite al tipo de concepto que ella utiliza (el término en inglés *emotions*) y al momento evolutivo en el que ubica al surgi-

miento de ciertos afectos (o emociones para ella)–como la envidia o la frustración-, pero esto será algo que recuperaré en detalle más adelante. Por último, y antes de pasar al terreno de las neurociencias, nos referimos a Lacan, quien a mi juicio y desde una posición psicoanalítica y estructuralista logra pensar al inconsciente como un lenguaje que se manifiesta de una forma en el cuerpo y de otra en la mente. Este lenguaje surgirá de acuerdo a cómo nos afecte el Otro, el gran Significante. A partir de esto el ser humano construirá una X «estructura psíquica», que le otorgará un X «sentido» a los significantes culturales y sociales que surjan como producto de la forma en la que la «estructura psíquica» se sienta afectada, y de la forma en la que «interprete» cómo es afectado su cuerpo, en tanto superficie de inscripción y manifestación de lo viviente. Desde mi punto de vista, este lenguaje resulta ser de naturaleza afectiva, por eso para mí las ideas de Lacan sirven para abordar desde una explicación psicoanalítica, parte de lo vislumbrado por Spinoza cuando piensa la interrelación entre las afecciones del cuerpo y las ideas (sobre dichas afecciones) que *tiene* o *crea* la mente. Por otra parte, y con respecto a la pulsión, Lacan la piensa como "*el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir"* agregando que "para que resuene ese decir (…) es preciso que el cuerpo sea sensible a ello". Es interesante rescatar esa idea del «resonar», para vincularla con la noción de «resonancia», que en física significa la *oscilación* de un sistema inducida por otro sistema de vibración, y que hace hincapié en una interconexión, donde dos cuerpos o sistemas de vibración «distintos» se afectan mutuamente, se sintonizan y se armonizan. Este resonar, que remite al «movimiento» y a la «vibración», tendrá que ver con el *sentir afectivo* del cuerpo –con esos afectos «flotantes», «móviles» y en estado «humoral o gaseoso»-, que será captado por la aguja del *parlêtre* con la que escribe el inconsciente. De ahí que surjan las *l´elangues* [recordémoslo, un homófono de *les langues* (las lenguas), que condensa *langues* (lenguas) y *élan* (impulso, ímpetu)], que remiten a un mismo inconsciente, pero «grabado» en dos registros: el del cuerpo y el de la mente. Estos «registros», estas «superficies» podrán vincularse de manera inconexa, en contradicción, en oposición, en tensión, en armonía, o en circulación. Es decir, del vínculo y la relación (armónica o inarmónica, tensa o fluida) de los afectos que forman parte de la *lalangue* del cuerpo y de los afectos que forman parte de la *lalangue* de la mente consciente, depende la vida sintomática o integrada (y, por ende, sana) del individuo. Puede haber una relación armónica y, en consecuencia, una adaptación funcional, o puede existir un «ruido» que impida esa adaptación y constituya desequilibrios y malestares. De ahí lo complejo de la pulsión, que para mí representa -como sostuve más arriba- *una de las modalidades energéticas del afecto*, aquella vinculada con el *pathos*, con el padecer y la pasión. No obstante, existirá otro «marco epistémico» «personificado» por las neurociencias, que tienda a analizar la formación de ese lenguaje mental a partir del vínculo de la mente con el cuerpo haciendo hincapié en la «he-

rencia evolutiva» y de carácter «funcional». A esto lo relacionaré con *otra de las modalidades energéticas del afecto*, con el «instinto», estando -por su condición de «carga energética de base»-, más cercano al orden de la emoción. Al respecto, presenté los abordajes de LeDoux y de Damasio quienes presentan dos clases de divergencias. Para LeDoux, la conexión entre la actividad cerebral y la actividad corporal se produce a raíz de un «mecanismo funcional» que según la emoción involucrada, implica diferentes áreas y conexiones cerebrales pre-establecidas por la evolución para mantener con vida al organismo. Por eso, sobrevivieron. Por otro lado, LeDoux descreé de la hipótesis del «sistema límbico» y sitúa a la amígdala y al hipocampo como centros del procesamiento de las implicancias del ello freudiano (impulsos, tendencias, síntomas, etc). Por su parte, Damasio supone que la conexión y/o comunicación entre la información proveniente del exterior y del interior del organismo, se transmite al cerebro mediante impulsos nerviosos que viajan a través de fibras nerviosas, agregando la posibilidad de la conexión «humoral» de la corriente sanguínea (cómo presuponían Galeano y Descartes y presupone también la Medicina Tradicional China). Asimismo, él acepta tanto la hipótesis del «sistema límbico» como la del «cerebro triúnico», considerando así la interrelación entre partes del cerebro que tienen inteligencias, memorias y sentidos del «espacio-tiempo» diferentes: *el cerebro reptiliano* que se vincula a las actividades automáticas, homeostáticas y motoras; *el sistema límbico o cerebro visceral* que se relaciona con las funciones viscerales (como la nutrición, la defensa y la reproducción) y constituye la base del aspecto emocional de las conductas afectivas del individuo; y *el cerebro racional o neocórtex*, que es un área «menos burda» y «más desarrollada» que la del cerebro visceral, porque cuenta con la posibilidad del desarrollo del lenguaje y del pensamiento (*lógos*). Por otra parte, Damasio vincula al segundo con «el cerebro que siente» y con la *expresión emocional* –a lo que él denomina «emoción primaria»-, y al tercero con «el cerebro que sabe o que habla» y con la *experiencia emocional* –lo que implica «sentimientos». Pese a no retomar la idea del «cerebro triúnico», LeDoux sí concuerda con la premisa de la existencia de un «cerebro emocional» y de un «cerebro verbal» que puedan funcionar a la vez y con códigos de registro diferentes, lo cual da pie a *una explicación neurobiológica para avalar la existencia de las «dos clases de registros», el corporal y el mental.* El registro «del cuerpo» –de carácter emocional, pulsional, impulsivo, instintivo, simbólico- que aparece asociado a la región límbica; y el registro «de la mente» -de carácter lingüístico, deliberativo, racional, discursivo- que aparece asociado al neo-córtex. Lo mismo sostendrá su par, Damasio, pero haciendo hincapié en los conceptos de «marcador somático» y «representaciones disposicionales», nociones que nos permitieron contrastar la explicación neurobiológica y evolutiva con la posición sostenida por Freud y por Green respecto de las representaciones afectivas. Para Damasio, la naturaleza dotó al ser humano de una *otra forma* para sostener su «superviven-

cia» a través de la mente o la capacidad de raciocinio del cerebro, otorgándole una «solución»: la de *representarse el mundo externo* en *términos de las modificaciones* que éste causaba en su cuerpo. Es decir, esta posibilidad le brindaría el *poder de representarse el mundo como imagen*, y de representarse a ese mundo en función de las modificaciones que este generaría en su cuerpo. Esta sería la vía spinozista de la afectación, de la fluctuación del ánimo en función de las ideas que la mente tenga acerca de las afecciones del cuerpo. Inicialmente, las «representaciones primordiales» serían las que informan al cerebro acerca de los estados de la regulación bioquímica, de las vísceras (abdomen, tórax, piel) y del movimiento potencial del armazón músculo-esquelético. Esto conformaría un «complejo somatomotor y somatosensorial», gracias al cual es posible *sentir* el dolor en determinadas áreas del cuerpo o la sensación de náusea en el estómago o el asombro ante un objeto. De esta manera, el *sentir* acompañaría a la sensación o a la experiencia sensible, y la convertiría en un fenómeno particular. Algo a lo que hice referencia también, cuando mencioné el principio de la percepción simultánea (*sahopalambha*) para la perspectiva budista (p. 285), que postula la idea de una identidad común entre el sujeto que percibe y el objeto percibido, ya que una representación es tal, para tal mente según su configuración singular. Asimismo, este modelo vislumbrado por Damasio también ayuda a explicar el vínculo entre las sensaciones *interoceptivas* (sensaciones provenientes de vísceras) y las *exteroceptivas*, con los «elementos psíquicos elementales» que vislumbraba Wallon, como así también, con las «reacciones circulares emocionales», ya que, con el desarrollo, a estas sensaciones pueden sumarse emociones. De ahí que un objeto que se percibe, pueda generar una *cierta reacción corporal* en relación a su *valor emocional*. Esto involucra al sistema límbico y a las áreas pre-frontales, haciendo entrar en escena al «marcador somático», aquellas «marcas sobre el cuerpo» que dejan «marcas en la actividad de la mente» y que regulan las preferencias y los actos/hábitos futuros del individuo. Este marcador, se relacionará no sólo con las «representaciones priomordiales», sino también con su correlato inmediato, las «representaciones disposicionales», siendo estas «pautas potenciales de la actividad neuronal». Es decir, estas representaciones consisten en un conjunto de neuronas que no poseen «imágenes *per se*» sino que poseen «los medios para reconstituir cualquier imagen», estando a «disposición» de la sinapsis, cuando esta sea requerida. Por lo tanto, lo particular de este tipo de representación es que «flota» o permanece en estado de «desconexión», hasta que surja *algo* «que las asocie y las yuxtaponga a una imagen mental». A mi juicio, estas disposiciones tendrían un comportamiento similar a los *afectos flotantes* en Lacan o al afecto como lugarteniente de la pulsión en Green, esperando a asociarse con una imagen mental para ser «presentando ante la *psique*» y advenir a la consciencia. Ambos registros, el de las preferencias internas primigenias y el de los condicionamientos ambientales (marcador somático) quedarán «guardados» en la me-

moria implícita e inconsciente que se vincula con la *amígdala.* Estas conformarán, para Damasio, las emociones primarias. Con el desarrollo, las emociones primarias derivarán en secundarias (vergüenza, envidia, celos) y por lo tanto requerirán de la participación de otro tipo de disposiciones representacionales más «avanzadas» que tengan que ver con imágenes ya no exclusivamente del cuerpo, sino de la mente. De esta manera, también se advierte la base neurobiológica que complementa las ideas de Lacan y Klein respecto de la «sujeción del sujeto a lo simbólico» –hecho que repercute en el goce de «ese cuerpo»-, y de la concatenación de las «ansiedades y defensas primarias» –que se guardarían en la «amígdala»- con otras emociones –y afectos- más «evolucionados». La amígdala que, como *locus*, nos recuerda la «glándula pineal» de Descartes, donde él suponía que se hallaba al alma. Un alma, que también hemos abordado y a la que hemos asociado con la «morada del sentir» y con la energía que da vida. Pero un alma, a la cual no es posible situar en algún área corporal o cerebral, porque conforma una entidad irreductible, pero que, no obstante, se relaciona con una pluralidad de «lugares» y a partir de diversas «formas», para dar lugar a la energía que representa, es decir, a la afectividad. Una energía que, desde la perspectiva piagetiana no posee estructura, pero a la cual intentamos «formalizar» de manera funcional a través de los esquemas corporales de Wallon, Malrieu y Watson; de forma representativa, lingüística y psíquica a partir de Freud, Green, Lacan y Klein; y mediante una estructura neural y cerebral siguiendo las ideas de Damasio y LeDoux. No obstante, y pese a estar errado en su concepción de la afectividad y de la energética, hay algo que a mi entender Piaget estaba en lo cierto, y es cuando describe al instinto. Descripción que me permite resolver de manera formal y estructural un problema planteado a lo largo del apartado *«1.3.1. La división de las Ciencias: la presentificación del discontinuum, las emociones en tensión con los afectos»* y puesto de manifiesto en *«1.1.5. Síntesis conclusiva»*, y que tiene que ver con la diferencia entre la «reacción emocional» funcional, inteligente y adaptada, y la «reacción emocional» disfuncional, patológica y desadaptada. Pero antes de desarrollar esto debemos terminar de entender qué sería la «energía» -en su vínculo con la *materialidad,* y por qué podemos considerarla tanto «una forma como un contenido»-; y qué sería la «fuerza», pensando, a su vez, el rol que se le asignaría a la *afectividad* dentro de este modelo. Por eso, primero resolveremos este entramado conceptual apelando a las Ciencias Físicas, para luego decantar en la temática de la «pulsión» y del «instinto», apelando también el papel del *conatus*.

1.3.1 La materia/forma «energía»: la materialidad propia de la afectividad

La idea de este apartado es terminar de precisar las nociones de «materia», «energía» y «fuerza», para poder determinar *cómo la energía constituye la materia*, siendo considerada así, tanto un contenido como una forma que da lugar a la misma. Si nos atenemos a esta consideración –avalada por las Ciencias Físicas- *la afectividad como energía sería estructuradora y estructurante, teniendo la versatilidad propia de adquirir diversos formatos*.

Primero me detendré en la definición de *materia* aportada por la física clásica, quienes la consideraban como «aquello que ocupa un lugar en el espacio» -compuesta por átomos y elementos sub-atómicos (protones, neutrones y electrones)-; susceptible de poseer propiedades medibles y mensurables (masa, volumen, longitud, altura, densidad, etc); y de hallarse en tres estados de agregación (sólido, líquido y gaseoso). A principios del siglo XX y a raíz de los trabajos de Max Plank se va conformando el pasaje de la física clásica (vinculada a la mecánica clásica) a la física moderna, que dará lugar a la mecánica cuántica y a la relatividad. Esta transformación generará un cambio en la concepción de materia, ya que las partículas sin masa, adquirirán una entidad. Hasta dicho momento, existía cierta homologación entre la *masa* y la *materia*, ya que se creía que no podía existir «materia» sin «masa», por el concepto mismo de la materia, como algo «puntual» y «empírico» que «ocupa un lugar en el espacio». Así se pasa a estudiar la composición de la «materialidad» de las partículas a escalas espaciales más pequeñas, los «cuantos». En 1897 se descubre el «electrón», en 1918 el «protón» y en 1932 el «neutrón». La materia, se pensará ahora como compuesta por *átomos* y por estos tres elementos *subatómicos*. Pero en la década del sesenta, se descubre la presencia de nuevas «partículas elementales» -los llamados *quarks* y *leptones*- que serán aquellos que conformen a los protones y a los neutrones (el núcleo atómico). En paralelo a estos descubrimientos, el concepto de *materia* sufrirá otra variación, ya que se aceptará la llamada «dualidad onda-corpúsculo» que supone la existencia de partículas que pueden actuar de una manera corpuscular –apareciendo de manera compacta- o como una onda –sonora, electromagnética, vibratoria, etc- que se ocupe de transportar «energía». Y aquí vuelve a trazarse una nueva homologación, ya no entre la «materia» y la «masa», sino entre la «materia» y la «energía», porque toda la masa de la materia elemental (la de los quarks, por ejemplo) y de la materia ordinaria (todo lo que podemos «ver») proviene de la energía ligada a la fuerza de interacción de sus constituyentes (los quarks Up y los quarks Down) y de los «gluones» (los portadores de la «fuerza fuerte» que mantienen a esos constituyentes «unidos» dentro del protón y/o del neutrón). *Así, la energía resulta ser concebida como estructuradora, como dadora de forma y creadora de materia*. A su vez, estos nuevos postulados (contrastados con sus respectivas fórmulas matemáticas) establecen una nueva diferenciación con una de las ideas sostenidas por la mecánica clásica, aquella que suponía que "una partícula sin movimiento no tenía energía". Esto es así porque se creía que

existía una relación intrínseca entre la *energía* y el *movimiento* –algo que, como veremos a continuación, se traslada del modelo aristotélico-. Para este nuevo paradigma, una partícula puede estar en reposo y contener lo que se llama «energía potencial», hecho que no necesariamente tiene que estar vinculado con la posibilidad de tener o estar en movimiento. Por otra parte, la física relativista, pondrá en jaque otro concepto, *el concepto de tiempo*. Para la física clásica el tiempo era algo absoluto que no dependía de la velocidad o del punto fijo desde el cual se lo calculara. A partir de las ideas de Einstein, el tiempo pasa a considerarse como una variable relativa que de hecho "se mueve más lento en movimiento que en estado fijo". Esto se relaciona con la famosa «velocidad de la luz». De esta manera se reconfigura la noción de espacio, que deviene en la unidad compleja de *espacio-tiempo*, y lo mismo sucederá con el concepto de «materia» que pasará a considerarse –siguiendo a la teoría de la relatividad general- como «cualquier entidad cuya presencia en una cierta región del espacio-tiempo conlleva a que el *tensor energía-impulso* (o *energía-momento*)[686] para dicha región, sea diferente de cero». Es decir, bajo este nuevo paradigma, la materia es aquello que ocupa un lugar en el *espacio-tiempo*, *curvándolo*, ya no se trata de un concepto netamente «empírico» y «fisicalista», sino que remite a «cualquier entidad o partícula» «cuya presencia» «curve» al «tensor *energía-impulso* o *energía-momento*» haciéndolo distinto de cero. Por lo tanto, supone incorporar a la dimensión de la temporalidad y no solo a la espacialidad, estableciendo un tipo de «unidad» distinta a la del antiguo paradigma, que es la de «espacio-tiempo», que se mide a partir de esa homologación que se realiza respecto al «tensor energía-impulso o energía-momento». Esta vinculación analítica, será importante para entender que el *continuum* espacio-tiempo se mide o se rige por el principio de la energía-impulso/momento. Y este último concepto es relevante a los fines de esta tesis, primero porque resuelve y condensa el problema de la *energía/movimiento* que remite al de la cualidad/cantidad y porque a través de la teoría de la relatividad, se ratifica la identidad común entre la «materia» y la «energía», algo que queda expresado en la famosa ecuación $E=mc^2$, siendo E «energía», m «masa» y c «la velocidad de la luz».

Para poder comprender esto, debemos remitirnos ahora al concepto de «energía». Antes de convertirse en una ciencia fundamental, la física estuvo relacionada con la filosofía y la metafísica, y más precisamente con la de Aristóteles. De ahí que la noción de energía, parta de la concepción aristotélica de *enérgeia,* que aparece en la *Metafísica* y en la *Ética Nicomaquea*, como «el estado de *estar-en-acto*»[687]. Es decir, como una capacidad para actuar, para hacer; y al mismo

[686] Este es un concepto complejo, que es difícil de abordar de manera sencilla y directa, pero remite al pasaje del espacio-tiempo *plano* de cuatro dimensiones hacia el espacio-tiempo *curvo* a raíz de la Teoría Especial de la Relatividad. *Toda materia generaría un espacio-tiempo curvo, pues con su presencia el tensor energía-momentun será distintto de cero.*
[687] Cf. KURT VON FRITZ, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristóteles,* Darmstadt, 1963, págs. 65-70.

tiempo como *algo* que se necesita para actualizar un *télos,* un fin determinado (y aquí aparece el vínculo con la ética). Es por eso que la *enérgeia* puede «especificarse como» o «adquirir la forma de» *praxis, téchne, lógos* o *epistéme* (1094a7-8). Aristóteles, también la vinculará al alma, afirmando que «la función propia del hombre será una energía *(enérgeia)* de su *psyché* de acuerdo con el *lógos»,* con su manera de ser y de expresarse. Asimismo, vislumbra una *enérgeia* particular de la *psyché* a la que denomina *eudaimonía,* pues esta energía tendría la capacidad de manifestar un estado de plenitud y de felicidad, que a nivel colectivo adquiere el nombre de *harmonía.* Como sostuve más arriba, la idea de energía y de movimiento inicialmente estuvieron ligadas, puesto que Aristóteles creía que el alma era el «motor» del cuerpo, su principio móvil, aquel que le imprimía movimiento. De ahí, la noción de alma como *anima*, como algo animado, con movimiento propio. Por eso tanto los seres humanos como los animales, a su juicio, poseeríamos alma puesto que tenemos un «ímpetu» propio. Esta idea, de que "todo movimiento requiere su motor", va a ser recuperada por Juan Buridan en el siglo XIV, quien planteaba, justamente, que el motor debe imprimir al móvil un cierto «ímpetus», una fuerza motriz gracias a la cual este pudiera moverse hasta que resultara afectado por la acción de fuerzas independientes (lo que ocasionaría una «resistencia»). Esto también lo recuperará Descartes, quien establecerá una ecuación al respecto, y en la que reemplazará a la «fuerza motriz» por el concepto de «movimiento», siendo este resultante del producto entre la masa y la velocidad (M=m*v). Desde su postura, el movimiento no surge de la materia, sino que la acompaña, se imprime en ella sin alterarla internamente. Como vimos en el sub-apartado *«1.1.2. Spinoza y Descartes: el surgimiento del discontinuum entre los afectos y las emociones»,* Descartes da lugar a un «racionalismo teísta», pues no deja de aseverar la existencia de Dios. Es por eso que, dentro de su cosmovisión, «el movimiento le viene dado a la materia» por «algo externo» a ella, siendo esa «sustancia externa» la figura de Dios, quien en el instante de la creación le imprime a la materia cierta cantidad de movimiento, que permanecerá constante en el universo y se transmitirá de un cuerpo a otro.

Ajustando algunas de estas ideas, aparecerá un *tercer racionalista* de quien aún no he hablado, Gottfried Leibniz (1646-1716), quien completará la tríada junto con Spinoza y Descartes y será *el primero en entender a la materia como energía.* Algo que ratifica el filósofo Bryan Magee, en su libro *Los grandes filósofos,* "al fin y al cabo una de las ideas más importantes de la física del siglo XX es que toda la materia se reduce a energía, que la energía es el componente definitivo del universo físico"[688]. Otro de los motivos por los cuales destacamos a Leibniz es por su concepto de *conatus*, una noción que retoma de Hobbes y de Spinoza y que, a sus ojos, debía vincularse al con-

[688] Citado por Vicente Menéndez en "En torno a la dinámica de Leibniz. La trama histórica de un camino que desde la metafísica condujo a la física" Facultad de Ciencias Exactas y Naturales (UBA). Pp. 281-287.

cepto de «fuerza» y entenderse de manera «energética». En *Escritos de Dinámica* (1692), Leibniz intenta distanciarse de Descartes y desarrollar su teoría de la fuerza y la dinámica para alejar el foco del movimiento y del *ímpetus* (que es la «cantidad de movimiento» y que deriva en la fórmula *m*v* –masa por velocidad). Asimismo, se opone al dualismo *extensión/pensamiento* afirmando que dentro de la extensión y como algo propio al pensamiento, debe situarse a un tercer actor: la *fuerza*. En consecuencia, él sostiene: "la fuerza es la que existe verdaderamente, de modo que, además de la masa, la figura y su cambio (que es el movimiento), ella constituye otra cosa dentro de la naturaleza corpórea"[689]. Desde su punto de vista, la fuerza es causa y principio del movimiento, pero también es causa y principio de la extensión, porque es inherente a la materia en cuanto a la capacidad que ésta tiene de expresar la fuerza motriz que contiene, es decir, la capacidad de moverse. De esta manera, para Leibniz, *la fuerza es el constituyente fundamental de la materia, el elemento intrínseco a cualquier cuerpo*. De ahí que la fuerza motriz, sea considerada como la responsable del movimiento y de la extensión, teniendo una presencia «activa» y «pasiva». La primera tendrá que ver con el movimiento propio que adquiera un cuerpo, y la segunda con la resistencia que oponga cuando es movido. El también ligará esta fuerza al espíritu, tras lo cual postulará su concepto de «fuerza primitiva», como una fuerza que está presente en todo, debido a la naturaleza, o cómo él la llama, la «sabiduría soberana»[690]. Esta fuerza, en el ser humano, se asienta en el alma como «*seele*», palabra germánica que deriva del término eslavo *sila*, que significa fuerza, y que, en tanto *seele*, sería «fuerza móvil» o «fuerza vital». Pero de esta «fuerza primitiva», surgirá otra, la «fuerza derivativa» que Leibniz identifica con el *conato* y a la que denomina «fuerza viva» *(vis viva),* ya que actúa bajo su propia dinámica, siguiendo una dirección y un sentido. Entendido así, el *conato* supone una versión preliminar de lo que luego se considerará como algo propio de una magnitud vectorial. De hecho, esto va a derivar en una ecuación E= m*v2, constituyendo así una fórmula fundamental sobre la energía dentro del paradigma de la mecánica clásica. Es por eso, que el concepto de «fuerza viva» ha sobrevivido hasta nuestros días, ya que, en física, a la relación entre el trabajo de una fuerza y la energía cinética que adquiere el cuerpo, se la suele denominar «*teorema de las fuerzas vivas*», porque la fuerza viva se correspondería con lo que hoy se entiende como «energía cinética». De la misma manera, la «fuerza muerta» o *vis mortua* que Leibniz identificaba con la fuerza pasiva y con el estado de inercia de un cuerpo, hoy se entiende como la «energía potencial», lo que aún no se manifiesta o no se mueve, pero que es intrínseco al poder de un cuerpo de moverse o manifestarse. Es decir, no constituye un movimiento actual (eso sería la *vis viva*), sino una instigación al movimiento –como el instinto y la pulsión. La fuerza en Leibniz se conserva, es por eso, que a pesar de que la física tenga otra noción de fuerza

689 Leibniz, G.; *Escritos de dinámica*, Madrid, Tecnos, 1991, p.54.
690 Ibíd., p. 54

hoy, es posible pensar que tal concepto de fuerza, en realidad responde al de «energía».

Para la física, la energía es «la capacidad para realizar un trabajo», y por el principio de conservación, la energía no se pierde, simplemente, se transforma, variando de una a otra forma. Este hecho no sólo produce una *conversión* de energía, sino también, un intercambio. Se puede pasar de la energía eólica (vinculada al viento, conectado con la respiración, lo gaseoso) a la cinética (relacionada con el movimiento, la oscilación, la vibración), o de la química (obtenida de los alimentos) a la calórica (temperatura, sensación de frío/calor). Tanto la energía como la fuerza son *magnitudes*. La energía se vincula a un cuerpo, mientras que la fuerza se relaciona con la *interacción entre dos cuerpos*. Por eso la fuerza resulta ser, además, una «magnitud vectorial» (porque tiene una *longitud*, una *dirección* y un *sentido)* que representa a la *intensidad* de dicha interacción. Las interacciones siempre se dan de a pares. Si el cuerpo A realiza una determinada fuerza sobre B, entonces B también realiza una fuerza sobre A, con la misma intensidad y en la misma dirección, pero en sentidos opuestos. El *sentido*, puede ser positivo o negativo, algo que no debe ser confundido con la atracción y la repulsión. Estas características responden a la fuerza electromagnética, que es la responsable de la interacción entre partículas con carga eléctrica y, por extensión, de todas las reacciones químicas (y por consiguiente de todos los fenómenos biológicos). Se atraen los polos apuestos (+ y -) y se rechazan las partículas con cargas iguales (+ y + o – y -). Si el ser humano se comportara como una partícula, repelaría a todos los que tienen una carga similar, y atraería a los contrarios. Si esto fuera ideológicamente cierto, seríamos amigos de nuestros enemigos y viceversa. Esta situación pone de manifiesto el hecho de que, si bien el cuerpo humano está compuesto por átomos, y partículas subatómicas y consecuentemente, por cargas eléctricas, no se comporta como un objeto 100% físico, porque también es un «objeto» químico, biológico, social, simbólico/cultural, político y psicológico. Cada variante agrega una «variación», con lo cual, el modelo de una ley absoluta y universal que nos «devele» o nos «decodifique» tiende siempre a cero. No obstante, y como sostuve en el apartado anterior, me permito pensar en la posibilidad de la creación de una eventual *antropofísica*, para poder develar ciertas cuestiones que nos ayudarían a aseverar si las intervenciones terapéuticas que utilizan ondas sonoras, colores y radiaciones lumínicas ayudan a equilibrar al cuerpo, a calmar la mente o a reactivarlo (dependiendo el tipo de objetivo terapéutico que el malestar imponga). Es decir, podríamos saber si la antroposofía, la cromatoterapia y la Medicina Tradicional China siguen caminos certeros o no.

Por otra parte, todo este marco teórico me permite llegar a la conclusión de que *la afectividad es una energía,* que *opera como una fuerza* (cuando surge la afección causada por una idea, por una sensación corporal o por la presencia de otro cuerpo) y que *da lugar a una potencia*. Siendo la po-

tencia, para la física, «el trabajo realizado por una fuerza por unidad de tiempo». Es decir, una acción o actividad llevada a cabo por una fuerza durante determinado tiempo. Tal potencia puede ser de «subida» y beneficiosa para el sujeto –salvo que implique un exceso-, o de «bajada», lo que puede generar cierto malestar. De esta manera, logramos precisar conceptualmente, algo ya vislumbrado por Spinoza cuando hacía referencia al poder de los afectos y de las pasiones. El problema o la limitación de Spinoza es que no llegó a precisar esto como una *energía* que se torna en una *fuerza* cuando se produce la interacción entre dos afecciones, siendo una de ellas, por ejemplo, una afección del cuerpo, y la otra, una idea sobre dicha afección que imagine la mente. Como vimos, Leibniz logra dimensionar esto e incluso supone que dicha *fuerza* constituye un elemento intrínseco a cualquier cuerpo, pensándola, a su vez, como un *tercer actor* que irrumpe la *falsa dualidad entre la extensión y el entendimiento*. Algo que desde esta tesis estamos intentado demostrar a partir de la identificación entre dicha *energía-fuerza* con la *afectividad*. Una energía (*enérgeia*) que, como suponía Aristóteles, puede «especificarse como» o «adquirir la forma de» *tendencia*, *sensación*, *afecto, emoción, pasión, sentimiento y/o valor* cuando el sujeto A entre en contacto con un sujeto/hecho/situación B y genere una serie de afecciones que activarán a dicha *energía* en «estado potencial», y en consecuencia emergerá como una *fuerza* con X *potencia*. De la misma manera, y situándonos dentro del sujeto A, el cuerpo (*extensión*) *sentirá* a dicha *afección* de una manera singular –de acuerdo con su propio «registro» y «bagaje»- y su mente o aparato psíquico (*entendimiento*) lo *sentirá de otra manera* –de acuerdo también con su propio «registro» y «bagaje» mnemotécnico y afectivo-. En el medio de ambos, esta *energía* también se activará como *fuerza*, que actuará según el balance que de dicha interacción (afecciones del cuerpo – afecciones de la mente) se genere. Por ejemplo, si alguien recibe un golpe de una persona extraña, puede actuar devolviendo el golpe con crudeza (si ese golpe activó una serie de «afectos negativos y flotantes» que se «alinean» y «alimentan» un tipo de respuesta vengativa e iracunda) o puede dejarlo pasar (si es que no había «afectos negativos flotantes», motivo que a la persona en cuestión le permite pensar analíticamente si conviene devolver el golpe o no, en lugar de responder desde la pulsión). Por otra parte, esta fuerza de intercambio en tanto *magnitud vectorial* se puede medir, pues presenta una intensidad, un sentido (positivo o negativo) y una dirección (de subida o bajada de la potencia de obrar). Lo que repondré a continuación, para ir dando lugar a las especificaciones que aún se precisan realizar, son los tres tipos de «tendencias energéticas» que le pueden *dar forma a esta fuerza* según el «tipo de respuesta» y el punto u orden de «activación/configuración»: la tendencia instintiva (de origen corporal y de orden funcional: supervivencia), la tendencia pulsional (de origen afectivo/emocional y de orden a-funcional: libre albedrío) y la conativa [*conatus*] (de origen anímico intencional y de orden *nouménico*).

1.3.2. El instinto, la pulsión y el *conatus:* las tres tendencias energéticas de la afectividad

Dicho lo anterior, ahora recuperaremos cierta visión estructuralista para efectuar el pasaje de la energía, como concepto, a las formas que, *en tanto manifestación psíquico-corporal* y en lo que remite al universo de la afectividad, dicha energía puede adquirir. Por eso, nos centraremos en la tríada: instinto, pulsión y *conatus* para precisar las particularidades de cada una y resolver la cuestión que remite a la diferencia entre la «reacción emocional» funcional, inteligente y adaptada, y la «reacción emocional» disfuncional, patológica y desadaptada; en su vínculo con las emociones, los afectos y las pasiones, ahora que ya hemos efectuado precisiones conceptuales más puntuales sobre cada una de estas nociones en lo que respecta al entramado general de esta tesis.

Piaget había manifestado que el instinto designa a la vez *tanto una técnica (Instinkt) como una tendencia* (*Trieb).* Al referirse a la *técnica*, dice: "es decir, una estructura, hecha de reflejos coordinados en un mismo sistema, que permite la satisfacción de una necesidad; por ej., los reflejos coordinados de la succión y de la deglución, que permiten la satisfacción de la necesidad de alimentación". Mientras que, al hablar de la *tendencia*, sostiene que es "propiamente esa necesidad hereditaria y corresponde al elemento energético"[691]. Al respecto, afirma que si bien puede ser cierto que la técnica instintiva suponga necesariamente una tendencia cuyo efecto sea satisfacerla, también es posible concebir «instintos» reducidos sólo a la tendencia, es decir, que no tengan una «estructura» o «sistema» de apoyatura. Esto es muy interesante, porque nos permite distinguir dos elementos interdependientes al interior del concepto de «instinto». Una técnica, una estructura hereditaria, que supone satisfacer una tendencia necesaria (y también hereditaria) como comer, reproducirse, huir, etc; y una tendencia, que no posea una estructura o una técnica asociada y de carácter hereditario, y que *deba construirse o esquematizarse para devenir*, o, en otras palabras, *para ser*. La idea de la *técnica*, por otra parte, vuelve a recordarnos la cuestión de la *tekchné* como un «develar», como una *alétheia* (verdad como desocultamiento), un «traer-delante» o «hacer salir de lo oculto». La *tekchné,* en este caso, la estructura básica *coordinada* y *refleja* (*coordinada* porque actúa en coordinación con diferentes áreas del cuerpo y *refleja* porque actúa a partir de un estímulo muy fuerte que lo activa); le presta una «forma» a esa *tendencia,* que aparece como «contenido» (hambre, miedo, frío). De ahí que, siguiendo este esquema, la *tekchné* tenga más que ver con la *morphé*, con una forma que se le presta a un *energeia* para manifestarse hacia una meta o finalidad *(telos);* que, con la *poiesis,* como acto propio de creación humana. Por eso se trata de una *tekchné* de la *physis* (naturaleza), ya que actúa en el ámbito de la generación biológica. Por

[691] Piaget, Jean; "Las relaciones entre la inteligencia y la afectividad en el desarrollo del niño*"* (1954); en: *Piaget y el Psicoanálisis*; comp. Delahanty, G., J. Perrés, J.; UAM, México, 1994, p. 202-203.

otra parte y pese a no tratarse de una *tekchné* que nos remita al campo de trabajo artesanal humano en tanto "saber hacer del hombre", puede asociarse también con las 4 causas que forman parte, según Aristóteles, de toda técnica: la *ousía [ousía*] o «lo que esto será», lo sustancial, lo esencial; la materia [*hýle*] o el sustrato del que se vale para que esa *ousía* tenga «presencia»; el principio de movimiento [*kínesis*]; y el fin, la meta [*telos*] alineado, desde una perspectiva ética, con el bien o con la virtud. Si comparamos esto con la noción de pulsión en Freud, nos encontramos con los mismos 4 elementos que coinciden con las características asignadas por Freud: la «fuente» [*ousía],* que constituye su esencia (en tanto origen de la excitación y «motor» de la actividad psíquica*);* el «fin» [*telos*], vinculado a la satisfacción (que supone la supresión de la excitación que está en el origen del movimiento pulsional); el «objeto» *[hyle*], que es el medio por el cual la pulsión alcanza su fin; y el «empuje» es decir, la *kínesis*, el movimiento.

En consecuencia, si concebimos a la *tekchné*, como una *morphé* que le presta una forma causal y sistemática a una *energeia* que necesita «desocultarse» y manifestarse para ser, y a la que deben prestarse ciertos elementos particulares para que dicha causalidad pueda llevarse a cabo [la *energeia* o *ousía* que necesita manifestarse, la *hyle* (materia) de la que precisa para ello, la *kínesis,* el movimiento al que da lugar, y el *telos* la finalidad que dicha *energeia* necesita alcanzar], podríamos decir que tanto «el instinto» como «la pulsión» obedecen a un mismo tipo de «puesta en acción»: *una técnica* [*tekchné*] *que se vale de una tendencia, en un caso, instintiva y en el otro, pulsional*, para ser, para dar lugar a una *energeia* que necesita manifestarse. Pero si esto es así, ¿Cuál sería entonces la diferencia entre ambos? Algo de esto expuse en los apartados anteriores, *el instinto* tendría un vínculo filogenético con la especie animal y humana en general; y *la pulsión* correspondería sólo a la humanidad, trazándose así un vínculo genético con antepasados netamente humanos (los ancestros, el árbol genealógico biográfico) y una trazabilidad o variación epigenética de acuerdo con la modificación efectuada en la expresión de los genes por el medio ambiente[692] . Esta distinción

[692] Al respecto se puede citar el trabajo de investigación desarrollado por el Instituto de Investigaciones Biotecnológicas – del Instituto Tecnológico de Chascomús (IIB-INTECH) a cargo de Marcela Brocco, Alberto C. Frasch y Melisa Monteleona, y el Instituto de Biología Celular y Neurociencia 'Prof. E. De Robertis' con el equipo de la Dra. Marta Antonelli, que se ocuparon de investigar las marcas epigenéticas que se acumulaban en el cerebro a consecuencia del estrés prenatal. Observaron que el estrés prenatal modificaba la expresión de genes relacionados con la morfología neuronal, por eso, compararon "el patrón de marcas epigenéticas en el cerebro de individuos nacidos de madres que fueron estresadas durante la preñez con los nacidos de madres que no lo fueron". Como antecedente, registran una investigación realizada en EEUU a raíz del Atentado del 11 de septiembre de 2001, a partir del cual "se estudió el comportamiento de niños nacidos de madres que habían presenciado el hecho durante el embarazo con el de chicos nacidos de mamás no expuestas al trauma; el estudio mostró que los primeros eran más asustadizos frente a extraños o ruidos fuertes, lo que sugiere que los eventos traumáticos percibidos por la madre gestante pueden afectar al individuo en desarrollo". A la hora de explicar biológicamente este fenómeno ellos describen que "los mecanismos epigenéticos son un 'traductor' del medio ambiente y son capaces de modificar la expresión de los genes al funcionar como un registro del entorno (es decir, todas las señales externas: la dieta, los rayos UV, el estrés, los fármacos, las drogas, el alcohol y el tabaco, el cuidado materno, las relaciones interpersonales, la actitud frente a la vida, entre otras): son la memoria del medio ambiente al que estuvieron expuestos". De ahí que

no termina de plasmarse así en Freud, porque la noción de epigénesis y los hallazgos científicos asociados a ella van a aparecer tiempo después. No obstante, hay otro componente diferencial entre ambas nociones que nos sitúa en la problemática que debemos intentar resolver –la cuestión de «lo funcional/adaptado» versus «lo disfuncional/desadaptado»-. Algo que ya sospechaba Freud de acuerdo con la contradicción que vislumbra en la noción alemana de «*Lust*» que puede hacer referencia tanto al «placer» como al «deseo», siendo ambos, conceptos diferentes[693].

El «instinto», entonces, puede ser caracterizado como *algo innato, atávico y endógeno*; mientras que la «pulsión», *haría referencia a lo epigenético y lo adquirido*. Lo «instintivo» ya está contenido en nuestro ADN como funcionalidad atávica y arcaica, cuya permanencia se encuentra vinculada a la «selección natural» o a la «utilidad vital» de la evolución. En consecuencia, dicha información genética opera como «contenido funcional e inteligente» *per se*, que entra en acción cuando la disposición estimulante del medio así lo requiere. De ahí que la «carga instintiva» pueda ser asociada a *una técnica y a una tendencia operatoria*, *funcional e inteligente*, a los fines de la regulación del mecanismo de vida endógeno del sujeto. Por eso, *el instinto tiene un carácter inconsciente, cerrado, fijo y adaptativo,* que se presenta de manera innata, ya que, frente a una tensión somática inicial *[ousía*], genera una respuesta/movimiento específico (*kínesis),* encuentra un objeto adecuado a la satisfacción (*hyle),* e implica un alivio o un equilibrio sostenido (*telos*). Produce, como vislumbraba Freud, la homeostasis del sistema endógeno. A su vez, lo caracterizo como «inconsciente, cerrado y fijo» porque responde al código *cerrado* de un mecanismo funcional de índole biológica, que opera *siguiendo una estructura predeterminada y fija* (coordinación refleja) ante la cual el ser humano no «tendría acceso consciente o deliberado» para poder «rever», «cambiar» o, incluso, «activar». Por otra parte, es necesariamente adaptado, porque responde a una situación de supervivencia y/o búsqueda/restauración del equilibrio. Por su parte, la pulsión, no sería necesariamente hereditaria –pues se encontraría expuesta al principio de la epigénesis y abierta a la influencia del entorno ambiental a partir del propio proceso de gestación- *ni adaptada ni funcional.* Al ser *la energía de vida propia de un individuo singular,* se halla investida desde el «minuto cero» de las particularidades vitales y ambientales del individuo. A su vez, el modelo «fuente-meta-objeto adecuado» no se aplica bajo «un esquema o estructura refleja, coordinada y puntual», porque al estar vinculada al deseo y a la apertura a lo otro, la pulsión se encuentra relacionada con el «libre albedrío».

---

la epigénesis se refiera al estudio de los cambios heredables en la expresión de los genes sin cambios en la secuencia del ADN. "Esto podría compararse con la instalación eléctrica de una casa, compuesta por cables y teclas o interruptores para encender lámparas: el genoma sería la instalación eléctrica, siempre llevando la misma información, las marcas epigenéticas serían los interruptores". Fuente: CONICET. https://www.conicet.gov.ar/epigenetica-el-mecanismo-por-el-cual-el-medio-ambiente-influye-sobre-los-genes/. Consultado el 14/5/2020

693 Laplanche señala que esta indistinción también puede apreciarse en expresiones como *Schaulust,* que quiere decir «placer de ver» y también «deseo de ver» o «ganas de ver» (y que no estarían haciendo referencia a lo mismo); y *Berührungslust*, que, a diferencia del anterior, no hace referencia tanto al «placer de tocar» como al «deseo de tocar».

Situación esta que Agustín de Hipona asociaría con el «pecado original», la ruptura de la relación monádica y el ingreso a lo diádico, a lo deliberativo. Como vimos en el apartado anterior, la pulsión se vincula al «movimiento flotante» de los afectos. Hay un esquema-causal que actúa por detrás, sí, pero que no se encuentra «atado» a un único modelo de respuesta o de acción, como sí sucedería con el instinto. Y aquí volvemos a la noción de «*Lust*» y del «*Lust prinzip*», el principio de placer, que regía para Freud la conectividad neural, y que se relaciona con dos tipos de *telos* o finalidades: la tendencia a la homeostasis -que aspira al equilibrio-, y la tendencia a la «descarga total», lo que supondría una especie de «vaciado absoluto» y un consecuente «desequilibrio» endógeno. Siguiendo a Laplanche en «La pulsión y el instinto» (2007), el instinto tendría que ver con el «*Lust*» en tanto placer, como un mecanismo de descarga y de apaciguamiento; y la pulsión, con la variante de «*Lus*t» como deseo, lo que supondría una «búsqueda de excitación» que suele apelar al agotamiento o a la acción de descarga desmedida. En consecuencia, para Laplanche, aparecen "*dos modelos radicalmente diferentes*: el de la pulsión, que busca la excitación al precio del agotamiento total, y el del instinto, que busca el apaciguamiento"[694]. Este último al relacionarse con el «apaciguamiento» y el «equilibrio homeostático», remite a un nivel de base *óptimo* y no *mínimo*, por eso, se asociaría al principio de la autoconservación o de la supervivencia «útil» de la que hablara Damasio. La pulsión, por su parte, conduce al terreno de la satisfacción como «plus de goce», de lo inacabado, de la saciedad nunca alcanzada, por eso abre paso al dominio de la sexualidad, o en términos más generales aún, de la construcción de la subjetividad.

En consecuencia, yo me permitiría trazar una variante terminológica para «ordenar» ambas cadenas y «causalidades». En lugar de un «*Lust prinzip*», para hacer referencia al equilibrio homeostático que remite a la participación del instinto regulador de la actividad orgánica, hablar en términos de un «*Sättigung prinzip*», un principio de saciedad, de satisfacción elemental. De esta manera, la noción de «*Lust prinzip*», quedaría asociada al tipo de movimiento que envuelve a la pulsión en búsqueda de su deseo de apaciguamiento y excitación, movimiento ya no regulado por principios funcionales, coordinados y reflejos del cuerpo, sino por principios puramente singulares y efímeros. Porque si bien el tipo de manifestación pulsional sigue una lógica operativa propia –que responde a las 4 causas o propiedades vistas arriba- la cuestión a dilucidar sigue siendo el quién y el cómo. Ante la mirada de las neurocientíficos y de los teóricos de la evolución, «el instinto» junto con las emociones consideradas como instintivas, figuran como vestigios que le han sido «útiles» al *homo sapiens* en función de su auto-conservación y supervivencia. Motivo por el cual, se almacena en el ADN como información inconsciente, necesaria e inteligente que el cerebro -en conexión con el resto del cuerpo, y ante un estímulo puntual- se encar-

[694] Laplanche, J.; "La pulsión y el instinto", en Alter, Revista de Psicoanálisis ed. N° 1, 2007, p. 5.

ga de activar. La «pulsión», sin embargo, se «pone en marcha» ante el libre albedrío y bajo una modalidad netamente subjetiva. No se activa una «función inteligente» de la amígdala cerebral en conexión con el «cerebro reptiliano» como podría suponerse desde el modelo de las neurociencias; se activa «otra cosa», «un algo» -que siguiendo al mismo modelo, quizás pueda situarse también en la amígdala y en el hipocampo, como lugares donde se «guardan» los primeros condicionamientos y los recuerdos implícitos-, pero que en términos «operativos» no puede situarse en un «*locus* cerrado, concreto y puntual» porque remite a un *primuns movens* impredecible y afectivo. Afectos que «flotan», que «están», pero que no sabemos «a ciencia cierta», cómo van a hilvanarse ni cómo van a asociarse, porque responden a la historia y a las condiciones de vida del individuo, a su estado anímico y psicológico, a sus deseos, insatisfacciones, exigencias y frustraciones. Todo un «cuadro afectivo» que pondrá en movimiento a la pulsión, cuadro afectivo que la propia pulsión -siguiendo al principio de placer-displacer [*Lust prinzip*]- alimentará por lo bajo, por detrás, siguiendo también un «deseo», unas «ansias» o un «goce» puntual.

Por consiguiente, esto nos lleva a «intentar encontrar» un «principio inteligente», que le permita al yo, inmiscuirse en ese terreno oscuro y árido, para conocerlo y para conocerse. Vimos en el *sinthome* de Lacan, una punta para ello, pero a ese hilo, a ese lazo de conexión con la pulsión, «hay que construirlo». Si para los neurocientíficos, hay una continuidad funcional dentro de esas emociones básicas, innatas e instintivas que entran en la «espiral de la razón», e inicialmente ayudan a que el cuerpo de los seres vivos «reaccione con inteligencia» para luego ayudar en el «proceso de razonamiento» y «toma de decisión»[695]; tal continuidad funcional también podría hallarse dentro de las emociones y afectos pulsionales, que no responden al mismo principio de regulación funcional y homeostático, pero que, no obstante, participan de la vida orgánica, biológica, psicológica y social del individuo. Este grupo, pese a no actuar bajo una «reacción inteligente y adaptada», actúa de una manera «reactiva» siguiendo al famoso «*raptus*» de Kant, Watson, Ribot o Wallon, o al «conjuro mágico» sartreano. La primera emerge como un tipo de «reacción funcional», mientras que la segunda, surge como una «reacción desmedida» o como una «fuerza reactiva». Por eso, forma parte del *pathos*, del aspecto pasional y sintomático que se «desprende», que se «desdobla» de aquel otro aspecto funcional y operativo. Entonces aquí, aparece nuestro tercer actor: el *conatus*. Energía que tiene que ver con el «empeño» o el «esfuerzo» del sujeto por

[695] Recordemos al respecto, lo dicho por Hume: "Así como la naturaleza nos ha enseñado el uso de nuestros miembros, sin otorgarnos el conocimiento de los músculos y nervios merced a los cuales aquellos son movidos", también nos ha implantado "una tendencia instintiva o mecánica que goza de infalibilidad en sus operaciones" y "es independiente de todas las laboriosas deducciones" (inclinadas al error y a la equivocación) del entendimiento". En: Hume, David; *Investigación sobre el conocimiento humano*; Ed. Biblioteca Nueva; Madrid; 2002; p. 113

perseverar en el ser. Noción que, si bien conecta con una cierta idea de «subsistencia», remite a una disposición psíquica y no sólo corporal (como supondría el instinto). De hecho, el término latino *conatus*, tiene cierto vínculo con la expresión griega *ὁρμήν*, utilizada por los estoicos para referirse al «impulso» que provendría del alma y se desarrollaría en tanto disposición psíquica para dar lugar a una acción. De «conato» también deriva lo «conativo», aquello conectado con el querer, la voluntad deliberativa, algo percibido por Hobbes, quien también hizo uso del término. Por eso, se trata de un esfuerzo o un empeño más vinculado a la *determinación* del sujeto, a su poder de discernimiento y a la toma de decisión consciente. De ahí que el *conatus*, pueda ser el que «reencause» al sujeto, si este se ve arrastrado por la pulsión o por ciertos impulsos que lo alejan de su bienestar. Así como la pulsión se encuentra vinculada a responder o a saciar una cierta tensión interna, el *conatus,* debe sobreponerse por sobre la tensión pulsional y reforzar al «yo» para que no se vea «arrastrado» al «salvajismo» o «exacerbación» de aquella. Ya expresé en reiteradas oportunidades que la pulsión se relaciona con los «apetitos» (el hambre, las ansias, el deseo sexual), con aquello que los griegos vinculaban a la *epithymía*. Es decir, no sólo estaría vinculada a la energía libidinal o sexual, tal y como lo creía Freud, sino que también se relacionaría con las ansias, con aquellas «ansiedades y defensas primarias», con la falta, con lo apetitivo y la no saciedad. El *conatus,* por el contrario, se relacionaría con aquella facultad cognoscitiva del alma vinculada a la prudencia (*phrónesis)* y al *thymo* o a la *thymoeidés*. De ahí el «esfuerzo por sobreponerse», como un afecto de «lucha», propio de un «guerrero». Porque, por otra parte, recordemos la definición de *conatus* brindada por Spinoza y la diferencia que él establecía con el «apetito» (p. 53). Para él, el *conatus* impulsaba un cierto esfuerzo en la conciencia para que ella – a través del entendimiento- pudiera ser «causa adecuada» de sus ideas y afecciones, siendo la «causa adecuada» una forma de convertirlas en una potencia de obrar positiva, que generara afectos y no pasiones. Lo «apetitivo» –aquello que Agustín vinculaba a las «tentaciones»- sería una afección que puede conducir al ser humano al obrar inadecuado y al padecer. Por eso, bajo este modelo que estoy trazando, es posible para mí vincular a lo «apetitivo» con la *pulsión*, y al *conatus* con el «esfuerzo de voluntad», con la «determinación», con el *sinthome* lacaniano. Incluso Spinoza menciona al «deseo» al que concibe como la «conciencia» que posee el hombre de ese apetito. Esto nos recuerda también a Aristóteles, quien al hablar acerca de los hábitos, afirmaba que un hábito para ser virtuoso debía conducirse por las tres facultades del alma que debían estar alineadas: la percepción sensible, el entendimiento y el deseo. Si el deseo se vincula al entendimiento, éste seguirá una senda virtuosa; pero si el deseo sigue a la pulsión, tenderá a la pasión, al *pathos,* por su carácter desmedido. Por otra parte, quien también hará mención al esfuerzo y a su vínculo energético con la voluntad, será Piaget, relación sobre la cual también

hice referencia (p. 139). Para Piaget, la voluntad resultaba ser análoga al *descentramiento*, hecho con el que se logra tomar distancia de las fuerzas o tendencias a las cuales la voluntad debía «regular». Recordemos que Piaget retoma el modelo de James, para quien la voluntad actuaba ante el conflicto desatado por dos tendencias (visualizando a una como más fuerte y a otra como más débil, siendo la voluntad, una contrarrestante de la fuerte y una activadora de la débil). Para Claparède, se trataba de *una readaptación del conflicto entre tendencias*, algo con lo cual Piaget concuerda, pero quitándole el carácter *agonístico*. Lo curioso es que Piaget homologa -frente a la readaptación de una desadaptación momentánea- al «acto de voluntad» con el «acto de inteligencia». En esto coincido con Piaget, porque si «la inteligencia» implica una adaptación al ambiente vinculada a la estructuración de procesos de re-equilibración –para Piaget sólo de carácter cognitivo y motor, pero para mí, de índole emocional y afectivo también- «la voluntad», es una de las primeras instancias psíquicas que surge en relación a esto y en vínculo intrínseco con una instancia física (el esfuerzo). Al respecto, para Piaget la «voluntad» como tal puede detectarse recién en el «V Estadio», cuando se interiorizan los valores y surgen -lo que él llama- «afectos normativos» y «sentimientos morales autónomos». Esto es algo interesante, porque el «valor» dentro de la cadena afectiva, es una manifestación psíquica y socialmente configurada que el individuo asimila según su moral o ética. Interesante también, porque el *conatus* está vinculado al plano ético de la virtud y del esfuerzo, en pos de la persecución de una finalidad ulterior que no responde a fines apetitivos (como sí sucedería con la pulsión). De ahí que se pueda advertir cierta «continuidad» entre el «esfuerzo» que actúa como un «regulador energético» durante el tercer estadio, y la «voluntad», que actuará como una «reguladora física y psíquica», en contacto con la intención y con ciertas funciones cognoscitivas. Desde mi punto de vista, con la *tendencia* con la cual la voluntad devenida en *conatus* tiene que «lidiar» es con la pulsión. Por eso el *conatus*, además de asociarse al *lógos* –para entender, deliberar y comprender lo que sucede a nivel afectivo y emocional-, también se asocia al *Noûs,* que, para los griegos, se corresponde con el Espíritu (*spiritus*), la parte más elevada y divina del alma. Recordemos también que, en el *lógos*, y en el producto del *lógos* –la *mens*- hay pasiones y hay tendencias apetitivas, por eso se debe acudir a un «plano ulterior». Para Platón, el *Noûs* equivalía a una inteligencia superior, de la cual emanaba la inteligencia humana en tanto *lógos*. Luego Kant introducirá el término *noúmeno* (del griego «νοούμενον» «*noúmenon*») para hacer referencia a un objeto no fenoménico, o al objeto tal como es «en sí» independientemente de nuestro modo de conocerlo. Por eso el *noúmeno* –al que después retomarán Schopenhauer y Husserl- no pertenece a la intuición sensible, sino a la *supra-sensible,* estando en conexión con el *conocimiento sutil* de la esencia de las cosas y la espiritualidad. Del *noûs* al *noúmeno*, se pasa a otra variante, el *numen*, que en latín remite a las deidades romanas y

que da paso a lo que más tarde va a conocerse como lo *numinoso*, la manifestación de poderes divinos. Quien va a ocuparse de las fuerzas numinosas en lugar de la pulsión y de las neurosis, es Jung, dando lugar a la «psicología transpersonal». Cuando Jung se distancia del concepto de «pulsión» de Freud, lo hace porque desde su concepción psicoanalítica, no está de acuerdo con que el impulso o *élan vital* –al que Freud asociaba con la pulsión- estuviera vinculado exclusivamente con la líbido o con el deseo o tensión sexual. Viéndolo a la distancia, y comprendiendo que Jung había desarrollado una concepción amplia del alma, lo que él entendía por dicha fuerza, quizás «resuene» más con la noción de *conatus* que de pulsión. Porque el concepto central de esta otra rama psicológica es el de la *conciencia transpersonal,* un tipo de conciencia permeable y abierta frente a la afectación de las fuerzas numinosas, la vivencia de la «unidad del todo» y de lo más profundo y supremo del alma. El «Todo» concebido como la fuerza impulsora de la evolución, y la «función transcendente» como "la unión de contenidos conscientes e inconscientes"[696]. Para esto es fundamental el concepto de «si-mismo», que para la psicología trascendental debe entenderse como la "expresión amplia de la totalidad e integridad del potencial anímico del ser humano"[697]. Cuanto más consciente se vuelva uno de sí mismo gracias al autoconocimiento y a los actos correspondientes, tanto más tenderá a desvanecerse ese estrato personal inconsciente superpuesto a lo inconsciente colectivo. Este hecho se deduce, según Jung, por la aparición de una consciencia que ya no está atrapada en el "reducido universo egocéntrico de nuestra susceptibilidad personal y que participa en un universo más amplio"[698]. Como vemos, Jung tiene otra concepción del inconsciente y del vínculo del ser humano con las fuerzas anímicas (no como neurosis y padecimiento, sino como camino de llegada al autoconocimiento de sí, es decir, recupera la senda del *gnōthi seautón*). De ahí, que la propuesta de Jung se vincule más con la idea de entendimiento de sí presente en Spinoza.

Por último, y para cerrar este sub-apartado, diré que estas tres tendencias –instinto, pulsión, *conatus*- resultan ser la expresión de lo mismo: de esa energía afectiva, ese tercer atributo de manifestación -además de la extensión (cuerpo, *soma*) y lo eidético (pensamiento, *lógos*)-, que tiene su propio entramado «evolutivo» y un vínculo en mayor o menor conexión, con los otros dos modos de manifestación (la mente y el cuerpo). De esta manera, el instinto, responde a un *movimiento*, a un acto que emerge tras un estímulo puntual, que activa determinadas áreas y respuestas funcionales y reactivas del cuerpo y del cerebro, debido a la relación *filogenética* que se guarda

696 Jung, C. G.; *Escritos sobre espiritualidad y transcendencia*, Madrid, Ed. Trotta, 2016, p. 15.
697 Ibíd., p. 19.+
698 Ibíd., p. 24 y agrega: "Esta consciencia ampliada ya no es ese ovillo susceptible y egoísta de deseos, miedos, esperanzas y ambiciones personales que ha de ser compensado e incluso corregido por tendencias personales inconscientes de signo opuesto, sino una función vinculada con el objeto, con el mundo, que hace que el individuo entre en una relación de comunicación incondicional, obligatoria e indisoluble con la realidad".

con el saber útil de la evolución natural. La pulsión, por su parte, responde a un *movimiento afectivo*, que emerge tras una sumatoria de estímulos que se vinculan a las ansiedades arcaicas, los condicionamientos reactivos, y los deseos, frustraciones y ansias del sujeto, debido a la relación *epigenética* de ciertos rasgos que se han desarrollado de manera disfuncional dentro de su historia de vida singular. El *conatus*, está vinculado a todo lo anterior[699], pero tiene la posibilidad de la «elaboración» mental, del análisis, de poder trascender el *pathos* del yo y la arremetida de la pulsión. Si tuviéramos que trazar una cierta correspondencia entre estas tres tendencias con el «cerebro triúnico» y sus órdenes de injerencia, el instinto activaría las funciones y el «código encriptado» del «cerebro reptiliano»; la pulsión se relacionaría con la a-funcionalidad del «cerebro límbico o visceral» (por su fuerte apego a las tendencias apetitivas y emocionales vinculadas a los primeros condicionamientos de vida); y el *conatus* con la capacidad de análisis y re-visión del «cerebro racional». De la misma manera, si reponemos la concepción «tríadica» del alma de Platón y de Aristóteles, situaríamos al instinto en relación con lo natural, con los rasgos biológicos y evolutivos impregnados en nuestro ADN, lo pulsional con los «apetitos» y pasiones humanas, y al *conatus*, con el *Noûs*, la fuerza trascendental que también tiene injerencia en la vida humana. Por eso la pulsión tiene tanta «potencia», porque es lo propiamente humano, lo que tenemos que trabajar en esta vida, y porque también se asocia -a través de la pasión del *lógos*- a la vida mental. De ahí, el paralelismo que se puede trazar con el aspecto kármico del alma que visualizan los budistas o con el «pecado original» o «castigo de Dios» relatado por Agustín de Hipona. En consecuencia, «ambos extremos» -la raíz biológica y la punta *nouminosa*- se conectan con un tipo de inteligencia funcional que se encuentra «más allá» de la inteligencia que puede desarrollar el ser humano. Es decir, el *lógos*, como vimos, tiene su disfuncionalidad, y tal disfunción, con su propia trama y enredo, se vincula también al aspecto pulsional. Como sostuve más arriba y cómo desarrollaré a continuación, la energía afectiva, se conecta con el cuerpo y con su tipo de inteligencia propia (la inteligencia práctica) y con el pensamiento y con la inteligencia cognitiva. Pero, así como se conecta con ambas a través de manifestaciones funcionales (instinto de supervivencia y *conatus nouminoso*), también se conecta por medio de manifestaciones disfuncionales (lo pulsional que se expresa en el cuerpo y en la mente). Siendo lo funcional/disfuncional algo propio de esta energía abierta al mundo del yo/otro, de lo propio y de lo ajeno, de lo personal y lo social. Porque esta dinámica de apertura es inherente a la afectividad y a la naturaleza humana, de ahí que esto se encuentre íntimamente vinculado al plano de la afectación y de las

[699] Recordemos al respecto la concepción de Damasio acerca del *conatus*, quien intenta asignarle una explicación biológica en tanto "conjunto de disposiciones establecidas en los circuitos cerebrales que, una vez activadas por condiciones internas o ambientales, buscan tanto la supervivencia como el bienestar". Si la supervivencia se conecta con el *instinto*, el *conatus*, debería conectarse con el bienestar, pero de una manera más "holística", ya que abarca y está por encima de la pulsión.

formas de tramitarla. Temática que deriva en otro de los rasgos característicos de la «materialidad afectiva», la cuestión de la «bivalencia» o de la doble variabilidad dual. Pero antes de esto, desarrollaré la inserción de la estructura triádica.

1.3.3. La afectividad como terceridad del par «cuerpo-mente» [*soma-lógos*]

Para recapitular, lo que estoy tratando de demostrar es que la afectividad puede ser concebida como una «energía vital», que «encarna» en una forma, en una estructura para poder ser; mientras que lo «encarnado», el contenido que esa forma adquiera, será la propia *materialidad,* aquello que actúa y se hace visible en diferentes *locus* y a partir de distintas *manifestaciones*. De esto se trata la «materialidad afectiva» de la que he intentado dar cuenta. Por eso, y volviendo a Bergson, el impulso de vida o *élan vital*, necesita *materializarse* para ser, y al hacerlo deviene en «formas» que hacen surgir sus propios contenidos. De ahí que esta *energía/forma* adquiera, además, la posibilidad de devenir en una «fuerza» cuando se produzca la interacción con otra cosa que active una afección y, en consecuencia, una potencia para obrar positiva –subida- o negativa –bajada. Lo que debo explicar ahora es cómo y por qué la afectividad puede ser considerada una mediadora del par «cuerpo-mente» a partir de esa forma que le confiere entidad y que está vinculada a lo energético. Primero, hablaré de la importancia y tradición del concepto de «tríada» o de «terceridad» para la filosofía del conocimiento, cuestión que nos hará caer en un *monismo tríadico* que aportará una salida al falso dualismo. Algo que había vislumbrado Leibniz a través del concepto de «fuerza», pero que no desarrollará del todo, y que Spinoza, pese a pensar a la afectividad como un principio de lo humano, no llega a concebir como un atributo más. Asimismo, y resuelto este punto, me detendré en la explicación materialista, evolucionista y no teísta de este principio vital. Para ello, daré cuenta de una nueva correspondencia, que me permitirá abordar esta problemática a partir de esa explicación que estoy intentando esbozar y reconstruir. Me estoy refiriendo al concepto nietzcheano de «eterno retorno» y «voluntad de poder», que puede ser homologado al concepto del «Todo» en tanto «principio sustancial», y al de la afectividad como «energía o impulso vital».

Comenzando por el primer punto, en el sub-apartado *«1.2.1.5 Aliento/Energía del alma»: de la Filosofía Hindú a la Antroposofía»* he hecho referencia a las *Upaniṣhads* en función del concepto de alma como *ātman* o *prāṇa*. En esta oportunidad, hago hincapié en ellas porque existe una serie de textos que afirman que el mundo está constituido por una tríada, por tres elementos o componentes. Por ejemplo, en la *Brihadaranyaka-Upaniṣhad* aparece lo siguiente:

> Esto (la realidad empírica, el mundo, el Universo) es ciertamente una tríada: *nombre, forma, acción* (…). Esto, siendo una tríada, es Uno, el *ātman* (principio espiritual. Principio supremo, lo absoluto): el *ātman*, siendo uno es esta tríada.[700]

Y en otro *Upaniṣhad* se sostiene:

> Cuando el Padre (el Dios *Prajapati*) creó con su sabiduría y con su ascetismo las siete clases de alimentos (…) tres hizo para sí mismo: (…) la mente, la voz, y el aliento". Siendo la voz, lo que se identifica con la materia terrenal, la mente con el mundo atmosférico, y el aliento, con el alma y el espíritu.

La primera cita destaca como lo *Uno* -el *Brahman* o *ātman*- es uno, pero que, para ser, necesita devenir en una terceridad. Una tríada que la segunda cita sitúa en la mente (lo eidético), la voz (lo material-corporal) y el aliento (lo espiritual, el alma). Se observa así la existencia de una idea o antecedente que rompe con el principio de dualidad. También en el pensamiento de tradición greco-latina y europea el número tres posee una jerarquía especial y es utilizado para la construcción de diversas estructuras que son pensadas como *tríadas*, ya sean de índole matemática (Pitágoras) o lógica (Plutarco, Platón, Aristóteles, Plotino, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Raimundus Llullus, Kant, Hegel, Marx, entre otros)-. Platón y Aristóteles comparten la visión *tripartita* del alma. Agustín de Hipona intenta demostrar que la Santísima Trinidad (Dios Padre, Hijo e Espiritu Santo) se encuentra reflejada en la mente humana debido a la interrelación que se daría entre determinados procesos psíquicos. Una de ellas es la trinidad o tríada compuesta por «la memoria, la inteligencia y la voluntad» (*memoria, intelligentia et uoluntate*): que se graba según lo que perciba el ojo, la forma que se le imprima cuando se piense en ella y la intención de la voluntad que une a ambas. Por su parte, el pensador catalán Ramon Llull (o Raimundus Lullus) (1232-1316) será quien visualice antes que Hegel y Marx, el vínculo triádico que se establece entre el sujeto-agente y el objeto (en tanto paciente). De la siguiente tríada «*Deus-Creatura-Operatio*» (Dios-Criatura-Acto), surgirá la idea de "forma, materia y relación entre ambas", cuestión que remitirá al silogismo (dos premisas y una conclusión), para devenir en: "la capacidad o *agent* (agente), el objeto o *patient* (elemento pasivo) y la acción o *act* como componente de toda actividad: *actionativum, actionabile, actionare*". Hegel también le asignará un papel importante a las tríadas, ya que de ellas deriva su concepción de la dialéctica como método para llegar al concepto de «realidad». A este concepto también se llega de una manera evolutiva –como en el sistema de *Shianka*- a través de estos tres momentos: la «tesis» (afirmación), la «antítesis» (negación de la afirmación o esquematismos de las contradicciones y problemas contenidos en ella) y la «síntesis» (integración de los opuestos y superación). Por su

[700] Tola, F. y Dragonetti, C.; *Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El sistema Sāṃkhya. El mito de la oposición entre pensamiento indio y filosofía occidental*. Barcelona, Kairós, 2008, pp. 162.

parte, este proceso evolutivo da lugar a conceptos cada vez más precisos, agrupados también en tríadas[701]. No obstante, esta famosa tríada será la que de lugar a la *dialéctica hegeliana*, un nuevo principio de construcción de conocimiento aplicable al ámbito de la filosofía. Marx reformulará este principio filosófico a la luz de «la lucha de clases» y la convertirá en una «dialéctica material», para que no responda solamente al terreno de las «ideas» y remita a una realidad social. El *materialismo dialéctico*, se opondrá así al idealismo filosófico, que concibe al espíritu como principio de la realidad, ya que desde su punto de vista filosófico, las ideas tienen un origen físico y material del cual, la conciencia, resulta ser un derivado. Desde esta tesitura, se tiene una visión no-dualista del mundo, bajo la cual se trastoca la relación espíritu-materia en cuanto al orden, ya que se coloca a la actividad humana en la base de la relación dialéctica que ambos elementos tendrán. En esta idea se basó el propio Piaget para concebir la construcción del conocimento y el surgimiento de los esquemas de cognición. Hay un sujeto que actúa sobre un objeto, y de dicha interrelación surge una actividad dialéctica, puesto que el objeto le genera desafíos al propio sujeto que lo llevan a modificar o alterar sus propios esquemas. De ahí la tríada: asimilación, acomodación, adaptación.

No obstante, el *materialismo* de Marx, nos sitúa ante un nuevo problema del cual debemos extraer su síntesis. Al respecto, vale aclarar, que él parte del humanismo antropológico de Luwdig Feuerbarch puesto de manifiesto en su obra *La esencia del cristianismo* (1841), quien distanciándose de las concepciones idealistas y espiritualistas, opondrá a la filosofía y a la religión –con mucha más radicalidad que Spinoza- y afirmará que la idea de Dios es una creación humana, que Dios no creó al ser humano a su imagen y semejanza, sino que, a la inversa, el ser humano creó a Dios proyectando sobre él su imagen idealizada, sus deseos y cualidades no realizados. De esta tesis, surgirá el concepto de «alienación» o «enajenación» que supone esa inversión en el orden de los hechos: el ser humano al crear a Dios, olvida que este es un producto suyo, y a raíz de ese «olvido», dicho objeto aparece con vida propia y dominándolo. Algo similar sostendrá Nietzsche acerca de la noción de *ciencia* y sobre la construcción de

[701] De hecho, como afirman Tola y Dragonetti en *En el tratado Phanomenologie des Geistes, Wissenschaft der Logik y Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften*, Hegel enumera y estudia una serie de conceptos reunidos en grupos triádicos: A-La razón observante, B-La realización de la autoconciencia racional por sí misma, C-La individualidad que para sí misma es en sí y para sí real. A su vez, la «razón observante» se subdivide en: a-Observación de la naturaleza y de lo orgánico, b-Observación de la autoconciencia en su pureza y en su relación con la realidad exterior: leyes lógicas y psicológicas, c-Observación de la relación de la autoconciencia con su realidad inmediata. Y la «realización de la autoconciencia racional por sí misma» se subdivide en: a-El placer y la necesidad, b-La ley del corazón y la locura de la presunción, c-La virtud y el curso del mundo. Y la «La individualidad que para sí misma es en sí y para sí real» se subdivide en: a-El reino animal espiritual y el engaño o la cosa misma, b-La razón dadora de las leyes, c-La razón probadora de las leyes. Por otra parte, cuando se ocupa de "La vida", da lugar a la siguiente tríada (a-el individuo viviente, b-el proceso de la vida, c-el género) y cuando se ocupa de "La mécanica", habla de: a-Espacio y Tiempo, b-Materia y movimiento. Mécanica finita, c-Mécanica absoluta; y cuando remite a "La idea", la divide en: a-ser, b-esencia, c-concepto. Estas constituyen algunos de estos grupos triádicos. 173

conocimiento en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), al afirmar que el ser humano, ha olvidado que la verdad, es una «metáfora antropomórfica» que él mismo ha creado. Porque al sentenciarse la muerte de Dios, la ciencia asume su lugar dentro de la esfera de la verdad, pero para Nietzsche, esto no deja de ser también una *invención humana*, porque los «materiales» que conforman al «conocimiento» son «conceptos», artificios creados por el ser humano a partir de lo que proyecta como ley sobre los fenómenos de la naturaleza.

¿Cómo resolver entonces este *problema material*? ¿Esta relación entre el espíritu y lo creado (la materia)? Al respecto, vale la pena efectuar una distinción importante entre el «principio de la vida» como «principio de creación evolutiva e inteligente» a nivel general, y el «principio de la vida» como «entidad social y humana encarnada», es decir, como principio de creación singular y humana. Desde el primer aspecto, adopto la visión spinozista o del *brahman* sin teismo ni personificación religiosa o espiritual, simplemente como «la forma que adviene a la existencia» siguiendo su propio impulso o *élan vital*. Algo similar a lo que suponen las Ciencias Físicas acerca de la energía de creación del cosmos a partir del *big bang*, y que también deviene en tríadas: la tríada atómica (electrón-protón-neutrón) y la tríada sub-atómica y elemental, pues el protón está constituido por 2 quarks Up y 1 quark Down y el neutrón por 2 quarks Down y 1 quark Up. Y con respecto al segundo punto de vista, adopto la concepción marxista y piagetiana, desde la cual se supone que los estados psíquicos y la conciencia surgen siguiendo el desarrollo y la *praxis* de la vida humana. Sin embargo, consideraré a dicha materialidad no desde la *praxis*, sino desde un nivel evolutivamente anterior que sería la afectividad.

El primer punto, nos sitúa en lo que resta de este sub-apartado, al terminar de explicar el surgimiento formal de la tríada (*afectividad-extensión-entendimiento*) y de las restantes tríadas que se deducen de ésta. Me refiero al vínculo kantiano entre la sensibilidad, la imaginación y el entendimiento en lo que respecta a la producción de representaciones y conocimiento; y al vínculo de los «modos» «alma-cuerpo-mente», con sus capacidades o productos «sentir-actuar-pensar», y con las tres tendencias energéticas ya vistas «instinto, pulsión y *conatus*». Todas estas tríadas resultan importantes a lo fines de esta tesis, porque llegado el momento se le asignará a cada una el lugar que le toque cumplir desde el punto de vista de una formación esquemática. Y esto nos remite, justamente, al segundo punto, al principio de creación singular y humana, que será desarrollado en profundidad en los Capítulos 2 y 3.

Para Spinoza lo absoluto, lo Uno o la sustancia universal se expresaba a partir de *infinitos atributos* (la esencia de la sustancia o de lo Uno) y de *infinitos modos* (las afecciones, los accidentes de la sustancia). La *mens* y el cuerpo, bajo su concepción, eran dos *modos finitos* de dos *atributos infinitos*,

el entendimiento y la extensión. De esta manera, la perspectiva de Spinoza resulta ser monista y entre la mente y el cuerpo no se desarrolla una oposición, o un dualismo, sino un cierto paralelismo. No habrá relación causal entre ambos, la mente no podrá ser afectada por el cuerpo (como sí suponía Tomás de Aquino), sino que el cuerpo afecta a otros cuerpos, y una idea, afecta a otras ideas. De ahí que la conexión entre el cuerpo y la mente (*mens*) se lleve a cabo a través de las ideas que la mente imagine o conozca acerca de las afecciones que afectan al cuerpo. Tal y como vimos, Leibniz logra interceptar un tercer actor dentro de este modelo, al que él identificará con la «fuerza» como una causa y principio del movimiento, pero también como causa y principio de la extensión, porque es inherente a la materia en cuanto a la capacidad que ésta tiene de expresar la fuerza motriz que contiene, es decir, la capacidad de moverse. De esta manera, para Leibniz, *la fuerza resultaba ser un constituyente fundamental de la materia, el elemento intrínseco a cualquier cuerpo*. De ahí que la fuerza motriz, sea considerada como la responsable del movimiento y de la extensión, teniendo una presencia «activa» y «pasiva». Haciendo nuestras respectivas puntualizaciones conceptuales a partir de la contrastación con las Ciencias Físicas, reemplacé al término fuerza, por el de «energía» en tanto «capacidad de crear», o como diría Aristóteles, como «el estado de *estar-en-acto»*. Esa energía sería la «energía anímica», un *modo finito* (alma) del *atributo infinito* «energía vital». Así como bajo el modelo de Spinoza, el cuerpo afectaba a otros cuerpos, y una idea afectaba a otras ideas, la energía actúa de la misma manera, efectuando un intercambio energético cuando se pone en relación con otro cuerpo/idea que genera un «choque», positivo o negativo, de subida o de bajada. Al darse ese hecho, se convertirá en una *fuerza vectorial*, con un sentido, una dirección y una intensidad propia. Asimismo, será la intermediaria de los registros y afecciones del cuerpo, y de los registros y afecciones de la mente. Algo que resolvimos apelando a la concepción estructuralista del inconsciente en Lacan. El cuerpo con su *lalangue*, su código propio, y la mente con el suyo. El *pasaje* entre ambos registros, lo vimos con la concepción del afecto en Freud y en Green, ya que el afecto tiene la posibilidad de cumplir con ese «doble registro o código»: el energético (que es del que se vale el cuerpo en cuanto movimiento visible y corporal) y el eidético (el movimiento *invisible* de las ideas, pero movimiento al fin, que las pone en conexión y/o asociación). Por eso puede cumplir el lugar de lugarteniente de la pulsión (y también del *conatus*) en la psique, para que la mente tenga una «idea» acerca de lo que le sucede al cuerpo. Luego, con el desarrollo subjetivo, la energía afectiva adquiere la forma de una «reacción circular», de acciones reflejas que se llevan a cabo de acuerdo con las necesidades vitales, primero y los condicionamientos emocionales, después. De esta manera, el sentir, la afectividad, se convierte en una forma de acceso al mundo, la primer forma de comenzar a co-

nocerlo y de construir esquemas sobre él. En el siguiente capítulo, esto se desarrollará en profundidad de la mano de los «esquemas afectivos».

Por otra parte, se ha dejado en claro también la *sutileza* –por no decir *inmaterialidad*- que envuelve al concepto de «materia», por eso, se puede hablar de la *materialidad* del pensamiento y de la energía. En consecuencia, y así como el «cuerpo» en tanto *modo* se identifica con la *extensión*, por su carácter material-concreto, y la «mente» con lo eidético y con el *entendimiento* o el *lógos*; a lo propiamente afectivo, lo vinculamos –como *modo*- con el alma. Este *tercer modo* no sólo se expresaría de manera energética y bajo un aspecto cuantitativo/físico (instintos, pulsiones, esfuerzo, emociones) cuando se trata de la modalidad corporal; y de una manera energética también, pero bajo el aspecto cualitativo/psíquico (afectos, sentimientos, valores, voluntad) cuando se trata del modo mental; sino que también tendría un lenguaje propio de expresión, cuya manifestación puede remitir al plano de lo gaseoso, lo humoral o líquido, y a través del cual el sentir se hace presente en el propio cuerpo. Y aquí aparece algo no vislumbrado por Spinoza y sí por Descartes, que es que el alma también tiene afecciones propias, afecciones que se manifiestan *anímicamente*, y que también pueden manifestarse (aunque no necesariamente) a nivel mental o corporal. Al utilizar el concepto de *mens*, Spinoza, se olvida de desarrollar las afecciones propias del alma. Las afecciones de la *mens*, podrían vincularse con las afecciones del «ego», mientras que las que afectan al alma, afectan al *ser*. Esto supone una afectación más profunda, anímica y espiritual, algo tematizado también por la Antroposofía y el hinduismo.

A su vez, a este *tercer atributo* le corresponde un rasgo propio que aún no he desarrollado y que tiene que ver con lo «bivalente»: lo positivo (+) y lo negativo (-). Algo que Spinoza vinculó a la subida de la potencia de obrar y de bajada o profusión de afectos/pasiones negativas. Cuando Freud trabaja su concepto de pulsión, avizora que este se comporta de una manera dual, destacando para ello la noción de «pulsión de vida» (*eros*) y a la «pulsión de muerte» (*tánato*s), identificando a la primera con la autoconservación y a la segunda con la compulsión a la repetición y a las tendencias de destrucción. Desde mi perspectiva, la pulsión representa una de las tres tendencias energéticas de la afectividad. En consecuencia, si lo que Freud precisa para la *pulsión*, puede corresponderse con las características que Spinoza –y también Leibniz- le adjudicaban al *conatus*, se puede afirmar que tal «bivalencia», resulta ser constitutiva no sólo de la energía afectiva, sino también de la energía vital como principio de creación y generación de materia. Porque lo *instintivo* se maneja a un nivel elemental por el «principio de atracción o repulsión» o de «placer y displacer», mientras que la *pulsión* supone un nivel más complejo –lo que puede identificarse con el proceder *erótico o tanático* que se adhiere al «principio del placer/displacer»- y el *conatus*

que integra los niveles anteriores, pero bajo una modalidad más desarrollada. De todas formas, para hablar de la bivalencia constitutiva al «principio de creación y de evolución», debemos mencionar aspectos que remiten al campo de las Ciencias Físicas y de las Ciencias Biológicas. Esto es lo que ahora intentaré profundizar, pero, para hacerlo, es preciso introducir los conceptos nietzscheanos de «voluntad de poder» -*Wille zur Macht*- y de «eterno retorno» -*Ewige Wiederkunft*. Noción esta última que puede ser homologada a la de «energía vital» en tanto «principio de creación y evolución», y que suena menos teísta que la de *Braham*, lo «Uno» o lo «Absoluto», ya que epistemológicamente puede asociarse a una explicación lógica y evolutiva de la cuestión. El concepto de «voluntad de poder», por su parte, es un concepto complejo al interior de la obra nietzscheana porque corresponde al deseo de querer llevar a cabo un proyecto de carácter último e integrador que Nietzsche denominará: «*La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores*». El afán de querer desarrollar tal iniciativa se expresa en varios parágrafos del tomo IV de los *Fragmentos Póstumos* -obra póstuma que resulta ser el compendio de una serie de reflexiones, esbozos y anotaciones de carácter discontinuo y fragmentario que datan de 1870 a 1889, correspondiendo el tomo IV al período final de la obra de Nietzsche (1885-1889), dentro de la cual desarrolla su genealogía de la moral, la teoría perspectivista del conocimiento y el deseo de querer llevar a cabo una filosofía nihilista del futuro-. Pero para pasar a este «último Nietzsche», es preciso sentar algunos antecedentes del «primero», etapa en la tiende a ser metafísico y que, a partir del concepto del «eterno retorno», se distancie y se torne «materialista». Para el primer Nietzsche –el de *El nacimiento de la tragedia* (1872) e *Intempestiva* (1873/74)- Schopenhauer era el «maestro» que le había develado al *mundo fenoménico* como *apariencia dual* (la Maya) de una energía universal y permanente –la voluntad o el *Tao*- que al adoptar la forma del *principio de individuación* se manifestaba como hastío, dolor y sufrimiento humano. Esto le permite, en ese primer momento, plantear una lectura trágica del principio de la historia basándose en la dialéctica de *lo apolíneo y lo dionisíaco*, identificando a lo apolíneo con el principio de individuación, con los límites, con el orden, las categorías y los esquemas, es decir, con el cálculo y el *lógos* (lo logizable); y a lo dionisíaco, con el cuerpo, los placeres, las pasiones, los instintos, los excesos y los desenfrenos. Lo dionisíaco, será así el «fondo», el reducto de lo *nouménico* o del querer infinito. Sin embargo, y con el tiempo, Nietzsche advertirá un problema en ese desarrollo –que en *Ecce Hommo* (1889) definirá como con un «profundo olor hegeliano» - ya que también remite a un fundamento, a un *subyectum* o a una causa final. Es decir, el problema estriba en que bajo esa conceptualización sigue operando la idea de la *esencia única* con la salvedad de que opera bajo la noción de *voluntad*. La Idea se transforma, y como señala Cragnolini, "la razón-fundamento del

mundo se desplaza por esta voluntad irracional y ciega, pero fundamento al fin"[702]. Para un Nietzsche que pretende dejar de ser metafísico para pensarse como un filósofo materialista, esto supone un inconveniente. Es por eso, que él decide quedarse con el concepto de «voluntad de poder», pero proponiendo una variación ante el error de Schopenhauer y de la metafísica. Esto consistirá en el hecho de pensar a la «voluntad de poder» *como la forma múltiple y bivalente del eterno retorno*. La noción de «cuerpo» y la antítesis entre «lo apolíneo y lo dionisíaco» son las vías que le permiten llegar a esta nueva conclusión. Para Nietzsche, el cuerpo es un «campo de fuerzas» en el que se produce una «relación de tensión» entre unas y otras, bajo la dinámica de la superioridad/inferioridad, la creación/repetición y la conservación/superación. Esas fuerzas pueden ser unitivas o disgregadoras, activas o reactivas. La historia, según él, no ha sabido qué hacer con el «azar» ni con la «pluralidad de efectos» que ese «campo de batalla» puede generar; o, en otras palabras, no ha sabido qué hacer con el problema de una existencia sometida a la *contingencia*, motivo por el cual, siempre ha buscado la estabilidad a través del *continuum*. La contingencia es constitutiva de la historia según Nietzsche, ya que el ser humano se encuentra sometido a lo *fortuito* –esto nos recuerda a los encuentros/desencuentros que planteaba Spinoza-. Por eso, para él, es preciso tener una concepción de la historia que responda al formato del *acontecimiento*. Esta idea, trasladada a la del eterno retorno, supone pensar que ya no es el «ser» o la «sustancia» aquello que «vuelve» (cuestión que remite al posicionamiento «contenidista», y que puede asociarse al alma platónica que cruza el río *Lethe* o el espíritu absoluto de Hegel), sino el *propio retornar* en tanto «forma», que da lugar al ser y a las diversas materialidades. Ese «eterno retorno (de lo mismo y de lo otro)» sería, como sostiene Deleuze, la "expresión de un principio que es la razón de lo diverso y de su reproducción, de la diferencia y de su repetición"[703]. Es decir, *es el orden genético y genealógico de lo mismo*, *que en su mismidad contiene al orden de lo múltiple y diferente que se dispersa y reproduce bajo su propia lógica contingente*. Al respecto, esta conceptualización tiene su contrastación en uno de los dos principios de la evolución. La *selección natural* y la *variabilidad*, son dos de los principios necesarios para que ocurra la evolución. La variabilidad garantiza la «diversidad» de la descendencia, ya que esta no resulta ser «idéntica» a la de los progenitores sino «similar», puesto que, el 50% del material genético de uno de los progenitores va a continuar existiendo en su descendencia, mezclado con el 50% del otro progenitor. La aparición del «sexo» y de la «reproducción sexual» a través del surgimiento de las gametas femeninas y masculinas permitió que el propio principio de evolución diera un gran paso. Y aquí nos encontramos *con una bifurcación concreta:* entre células sexuales femeninas –que son descriptas como más grandes e inmóviles- y las células sexuales masculinas – que serían móviles y más pequeñas. Si recupera-

[702] Cragnolini, M.; *Nietzsche, camino y demora*, "La historia del nihilismo", Bs. As., Eudeba, 1998, p. 13.
[703] Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*; Ed. Anagrama, Barcelona, 2006, p. 28

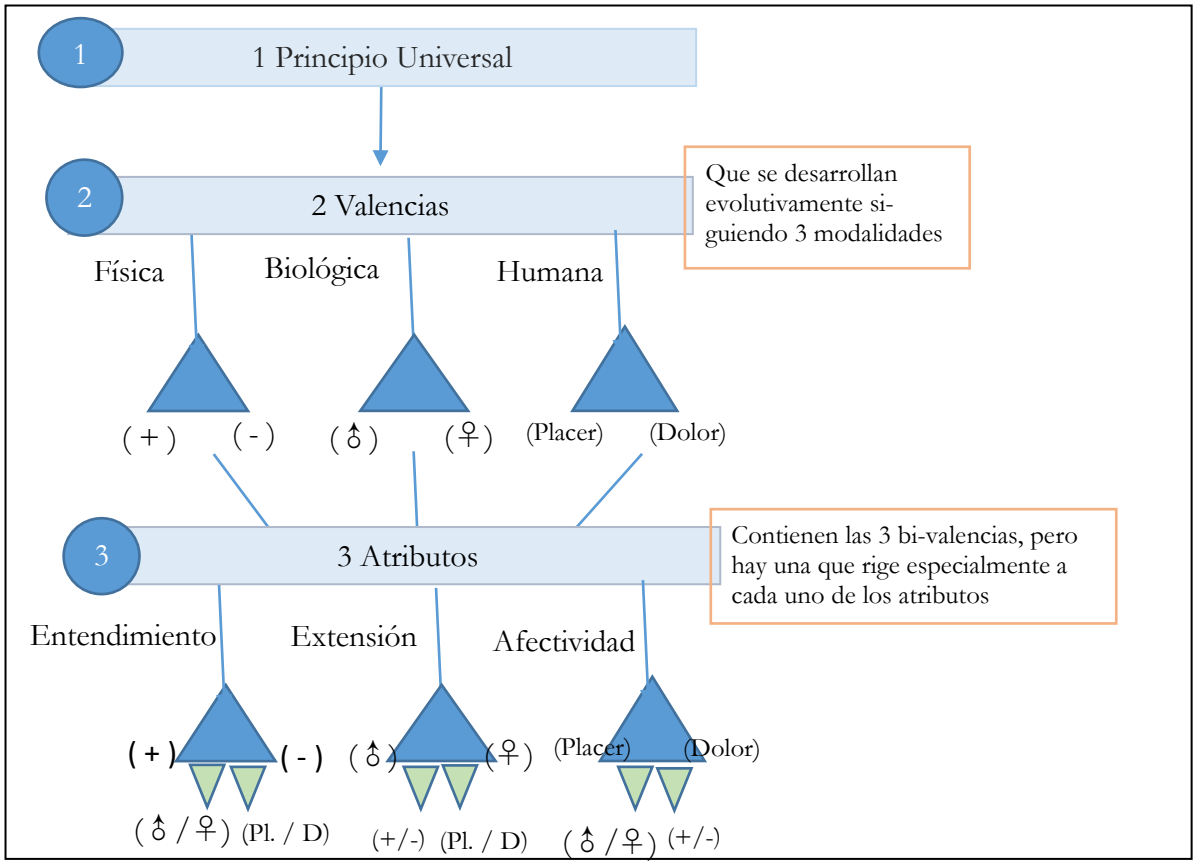
mos la idea de la «voluntad de poder» como «encarnación» del principio del «eterno retorno», y en tanto «fuerza» que remite a una bivalencia –la de repetición/creación, conservación/destrucción, lo unitivo/disgregado, lo activo/reactivo- podemos ver cómo esto puede homologarse con esa *bifurcación sexual constitutiva del principio o el impulso evolutivo*. De la misma manera, si retomamos el *otro principio elemental para las Ciencias Físicas* y correspondiente a la fuerza electromagnética como parte de la creación de partículas, elementos y materia*: el de la carga positiva (+) y el de la carga negativa (-)*. El cuerpo humano remite en su constitución a ambos principios: *al principio físico* –porque está formado por partículas atómicas y subatómicas- y al *principio biológico,* del cual se desprende la propia vida humana. Lo mismo sucede con otras corporalidades (como la del «reino animal» y la del «reino vegetal»), siendo propio de lo humano la participación de otro principio, el que corresponde al orden del placer/displacer (o dolor) al cual remiten las tres tendencias energéticas de la afectividad (el instinto, la pulsión y el *conatus*). Si bien en los animales también participa este principio, este no supone una imbricación tan psíquica como sucede en el caso de los seres humanos. Su participación remitiría al nivel de lo instintivo con una capacidad de manifestación emocional no tan desarrollada o compleja. Respecto del instinto, el «principio del placer/displacer» –como ya hemos dicho- regula el equilibrio homeostático, detecta la falta y/o el problema funcional y genera una saciedad o una respuesta satisfactoria –lo que llamé «*Sättigung prinzip*». En cuento a la *pulsión*, el principio del placer/displacer (dolor) se vinculará al *Eros* o al *Tánatos* en tanto «*Lust prinzip*»; y en lo que respecta al *conatus*, se relacionará con la potencia de obrar como subida (+) o como bajada (-). Estos tres principios (el físico, el biológico y el humano), mantienen una relación evolutiva –en ese orden de desarrollo y creación/generación- y conviven, porque son parte de la «materialidad» y de la vida. Al respecto, es interesante recuperar algo mencionado por Spinoza y que tiene que ver con su concepto del «cuerpo humano», un cuerpo, al que Spinoza supone como «bastante complejo», por estar compuesto «de un gran número de «cuerpos simples», compuestos a su vez de otros «simplísimos», destacando a algunos como fluidos, otros blandos y otros duros. De ahí que él llegue a la conclusión de que "por lo tanto, ser afectado por un gran número cosas de un gran número de maneras, y afectar un gran número de cosas de un gran número de maneras" (ver p. 53). Esto se relaciona con el carácter físico, biológico, psíquico y anímico del «cuerpo» humano, compuesto por partículas, por células, por moléculas, por órganos, por ideas, por sensaciones, por sentires. Materialidades que fluyen en estado gaseoso, líquido, psíquico y corporal. Por último, las entidades que forman parte de los dos principios básicos y elementales de la materialidad y de la vida, lo positivo (+) y negativo (-) para el «principio físico», y lo femenino (♀) y masculino (♂) para el «principio biológico», pueden relacionarse con la idea taoísta del *ying* y el *yan*. Estando lo

femenino y la fuerza negativa (-) asociado al principio *ying* y a la luna, la oscuridad, la pasividad, la absorción, el frío; y lo masculino y la fuerza positiva (+), al principio *yan* y al sol, la luz, la actividad, la penetración y el calor. Al ser todo mutable e impermanente, ninguna de las dos fuerzas es vista como superior o inferior, sino como fuerzas contrarias que se oponen para poder complementarse y engendrar la vida y los ciclos de la naturaleza tal y como los conocemos. Por eso, la fuerza general creadora de todas las cosas (*Tao*) también resuena con la idea del «eterno retorno» encarnado en la «voluntad de poder», siendo el *ying* y el *yan* las fuerzas constitutivas y bi-valentes del mismo. De todo lo dicho se presupone la siguiente «derivación» tríadica:

1 – **1 Principio Universal:** el eterno retorno (de lo mismo y de lo otro – la diversidad), el principio (energía) de la creación/evolución.

2 – **2 Valencias:** [Positivo (+) y Negativo (-)] – [Masculino y Femenino] - [Placer - Displacer (Dolor)]. Son el producto del mismo principio bivalente, pero se manifiestan a partir de 3 bivalencias elementales que remiten al orden de lo físico, lo biológico y lo humano.

3 - **3 Atributos:** (*Afectividad / Extensión / Entendimiento*) Vinculadas de manera directa con alguna de las 3 bivalencias. El *entendimiento* con lo positivo y negativo porque tiene la capacidad de ir hacia adelante, calcular, proyectar; y de retroceder, ir hacia atrás y analizar. De la misma manera que pueden surgir ideas positivas o negativas. La *extensión* (el cuerpo) se configura genital y hormonalmente sobre la base de un sexo biológico, por más que cultural o afectivamente se pueda sentir otro o cambiar del mismo. La *afectividad* se muestra y configura sobre la base del placer y del dolor.



Cuadro N° 5. *La derivación tríadica del principio bivalente y energético de creación de la vida*

1.3.4. Teoría integral, evolutiva y material del desarrollo de la afectividad

Tal como he intentado explicar y demostrar en este recorrido, se trata de una teoría *integral* –por la integración de los trabajos, investigaciones y puntos de vista de diversas disciplinas que bajo una perspectiva lógica y racional pueden ser integradas-; *evolutiva*, porque parto del principio de la evolución como *impulso/energía de vida* que guarda su propia configuración inteligente dando lugar a rasgos comunes que forman parte de la vida física y biológica a nivel general, y humana en particular; y *material*, porque se trata de pensar en la afectividad como un constructo, una forma-contenido que da lugar a una estructura puntual –la afectiva- con contenidos específicos de acuerdo con el desarrollo y las rasgos singulares de cada persona. Al tratarse el principio general de una manifestación energética, el mismo va a estar directamente emparentado con el atributo afectivo, pero también habrá una manifestación energética tanto en la *extensión* como en el *entendimiento,* que evolutivamente surgirán después. Primero será lo *afectivo*, lo anímico, luego –aunque casi en paralelo- lo corporal (la *extensión*) y después el *entendimiento*, el plano de lo psíquico. Por otra parte, y esto lo retomaré con mayor detalle en el Capítulo 4, dicho principio energético también da cuenta de una inteligencia, una inteligencia física y biológica que remite a un «principio de construcción/generación» y a un «saber hacer» funcional, que tendrá un correlato inmediato en el instinto. Por eso también, la propia noción de inteligencia puede ser concebida como «energía», como la capacidad de crear, de pensar, de hacer un trabajo, y también, como la capacidad de adaptarse al cambio. En lo que resta entonces, daré cuenta del desarrollo y la evolución psicogenética de este *tercer atributo,* la afectividad, siguiendo su propio hilo conductor sobre la base de un principio bivalente propio (el principio del placer/displacer) y en vínculo con los otros atributos (la extensión y el entendimiento).

En términos generales, y si partimos del punto de vista cosmológico y de la explicación consensuada dentro del campo de las Ciencias Físicas, respecto de la creación del universo a partir del *big-bang*, se puede establecer una especie de «punto inicial», en el que se supone que en la inmediatez de la explosión y en aquel ambiente caliente y denso que se gestó, sólo las partículas fundamentales libres podían vivir (como los fotones y quarks). Estas fueron las primeras partículas, por eso, son las «fundamentales». Con el enfriamiento y la expansión, se fueron formando conglomerados más complejos, los *quarks* se juntaron, y surgieron los *protones* y los *neutrone*s. A raíz de los *gluones* (portadores de la *fuerza fuerte*), los *protones* (que tienen la misma carga) pudieron mantenerse unidos, y junto con los *neutrones*, lograron conformar el «núcleo atómico», formando así los núcleos más simples de algunos de los componentes que conocemos –como el helio, el

litio, el hidrógeno, etc-. Este hecho sucede al minuto siguiente de la explosión, pues los orígenes del universo son acelerados. Después, los *electrones* se acercaron a esos núcleos y formaron los «átomos». Átomos que se fueron juntando para dar origen a partículas más complejas, como las *moléculas*, dando lugar así a entidades materiales cada vez más «concretas». Desde el punto de vista biológico, estas moléculas comenzaron a interactuar entre sí dando lugar a ciertas *reacciones químicas*, lo que generó el surgimiento de las primeras *células procariotas anaerobias* –células sin núcleo y que no utilizan oxígeno- y lo que conocemos como *materia orgánica*. Luego, en los tiempos largos de la evolución, surgieron las *células aeróbicas* -que sí utilizan oxígeno- y más tarde aún, las *células eucariotas* –con núcleo y oxígeno. Al respecto, hay varias hipótesis científicas que explican este surgimiento y evolución. Una de ellas, es la *hipótesis de la simbiogénesis* expresada por la Dra. Lynn Margulis, hipótesis que sostiene que las *células aeróbicas* fueron «ingeridas» o fagocitadas por *células anaeróbicas* de mayor tamaño, y que al «sobrevivir a la digestión» por el «mutuo beneficio» que ambas se aportaban – una suministraba energía y la otra un ambiente estable-, la célula invasora acabó por convertirse en parte de ella. De esta manera, se produjo una *endosimbiosis* que posibilitó el surgimiento de la *mitocondria* –la encargada de suministrar la energía que la célula precisa para poder funcionar-. Algo similar, propone Margulis para el surgimiento de los cloroplastos –responsables de la fotosíntesis-. Esta hipótesis rivaliza con la *teoría evolutiva moderna* –aún vigente como paradigma- que sostiene que la «novedad» o el «progreso» biológico procede de los errores genéticos (o mutaciones) que se sostienen por la acción de la selección natural. Por el contrario, la *teoría de la simbiogénesis*, propone que el progreso se debe a la interacción y posterior fusión –por criterios de mutua beneficencia- de organismos precedentes. Algo que también puede apreciarse en el surgimiento de las *células sexuales* –femeninas y masculinas- y la *variabilidad genética*, ya que la propia acción de reproducción se produce de manera endosimbiótica, dando lugar a un nuevo espécimen producto de la contención y fusión celular. Todo esto aún se encuentra en discusión, pero podría sostenerse la idea de la participación de ambos principios dentro de la evolución, tanto la del «progreso por error» como la del «progreso por fusión», para decirlo muy rápidamente. Sin entrar en detalles respecto de esta polémica, la idea es plantear que el «camino de la evolución» ha tenido su propio código, su propio «hilo» de sucesión. Hilo que el ser humano a través del conocimiento científico ha sabido descifrar o desandar en algunos casos y en otros no, o sí, pero a través de hipótesis y teorías que aún no han podido ser contrastadas. Pero, más allá de esta discusión, lo importante es recuperar la idea de hay razones evolutivas que tienen lugar dentro del orden de la naturaleza. Y dentro de ese orden, y en lo que respecta a la humanidad, debemos situar a la afectividad.

Esto nos conecta con una posible genealogía de la afectividad, algo que ya habían intentado

hacer Spinoza y Descartes –Spinoza con mayor detalle- y que la Ilustración Insular, principalmente a través de la figura de Hume, también. Esto, después, lo vimos en Piaget, quien intentó establecer una explicación genética y evolutiva a partir del vínculo de la afectividad con la cognición. En consecuencia, concluir este largo recorrido con el esbozo propio de lo que para mí sería una explicación lógica, racional, evolutiva y material de la afectividad junto con el devenir del desarrollo humano, supone integrar muchos de los antecedentes que situé a lo largo de este capítulo, y de los ordenamientos conceptuales que también fue preciso efectuar. Así los aportes de Ribot y de Watson en cuanto a lo que ellos consideraban «emociones básicas», las ideas de Melanie Klein acerca de las «ansiedades primitivas», y los aportes del psicoanálisis, que además del concepto bivalente o dual de la pulsión, han ayudado a precisar ciertos rasgos que se dan con el desarrollo en lo que respecta a la afectividad –la cuestión de las polaridades placer/no-placer, el yo/otro, lo femenino/masculino- a las que se les puede agregar la cuestión del narcisismo-egocentrismo/altruismo. Por otra parte, los aportes de las neurociencias también han servido a los fines de especificar cuestiones relativas a la neuroafectividad, que sirven de sustento teórico y empírico a los mecanismos funcionales vinculados a las manifestaciones afectivas, así como también al pasaje del «código/registro energético-corporal» al «código/registro energético-psíquico». Por su parte, los postulados o posiciones más «metafísicas» provenientes de la filosofía hindú, la Medicina Tradicional China y la Antroposofía, nos han permitido trabajar con una perspectiva más amplia respecto de la incidencia de las afecciones en el *locus* corporal. Es decir, no sólo han ayudado a detallar los aspectos relevantes del «alma» en su conexión con el ánimo y la energía vital, sino que también, nos han permitido tener una concepción más precisa sobre el lugar que ocupan las vísceras y otras partes del cuerpo en los mismos mecanismos funcionales que los neurocientíficos sólo han situado en el cerebro. El problema con el que nos enfrentamos, en este caso, es con las pocas investigaciones científicas desarrolladas al respecto, e incluso también, con la imposibilidad de localizar aspectos que trasciendan el fenómeno del *embodiment* corporal (la posibilidad de «visibilizar», concretamente, al alma y algún que otro «punto energético»). Sin embargo, tanto desde el campo de las neurociencias como desde estas disciplinas, no hay un interés por comprender el entramado del desarrollo o configuración psíquica y afectiva del sujeto, cómo sí se observa desde el campo de la psicología o del psicoanálisis.

Todo esto entonces, nos ha permitido detallar los antecedentes relevantes, haciendo los cruces y los distanciamientos necesarios entre ellos y respecto de los *continuums* epistemológicos que han seguido, como así también «decantar» aquellos conceptos y problemáticas que ameritan ser recuperadas y revisitadas a la luz de un nuevo marco teórico que los integre «saldando» las diferencias (las antítesis) y «ajustando» y estableciendo precisiones conceptuales. En ese sentido, es

que ahora amerita dar cuenta de la «lógica del devenir y del desarrollo de la afectividad», para lo cual seguiré la progresión de la lógica de Fibonacci, un matemático italiano del Siglo XIII, que decodificó la progresión áurea y matemática que aparece replicada en varias configuraciones físicas y biológicas -como las ramas de los árboles, la disposición de las hojas en el tallo, la estructura espiral del caparazón de algunos moluscos (como el *nautilus*), el crecimiento de un embrión, etc- (Figura N° 9). Tal secuencia sigue la siguiente sucesión matemática: 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55…donde cada «número-posición» contiene a los «números-posiciones» precedentes, ya que la fusión o interacción de estas da lugar a un nuevo producto. Al respecto, es curioso como la propia secuencia de Fibonacci coincide –desde la lógica y el principio matemático- con la hipótesis de la *simbiogénesis*, que propone la idea del progreso evolutivo a través de la interacción y la posterior fusión de organismos precedentes. Algo que además concuerda con la propia lógica de la reproducción basada en la interacción de las dos gametas sexuales opuestas y complementarias, bifurcación del cual el propio principio universal de creación y evolución (el eterno retorno) necesita para poder garantizar su continuidad y la variabilidad de la especie. Ya que, sin variabilidad, no hay continuidad posible. Por eso, es el eterno retorno de lo mismo y de lo otro, porque de lo mismo, surge lo otro, lo diverso y diferente que permite esa reproducción *ad infinitum*.



Figura N° 9 – *Imágenes de entidades físicas y biológicas que siguen la secuencia de Fibonacci*[704]

Al cierre del sub-apartado anterior, utilicé la primer parte de esta *Secuencia de Fibonacci* para dar cuenta de la «tríada» constituida por el principio universal (1), las dos valencias (2) y los tres atributos (3) de los cuales parte toda vida, fundamentalmente, humana. De hecho, la forma física que la secuencia de Fibonacci adopta en el ser humano coincide con el crecimiento del feto, con la forma misma del embarazo. Pero en esta oportunidad, sólo lo centraré en el atributo que quiero desarrollar: la afectividad. Del cual se deduce la siguiente secuencia, que remite el surgi-

[704] Imagen extraída de: https://www.muyinteresante.com.mx/preguntas-y-respuestas/secuencia-fibonacci-matematicas-aplicadas/

miento de toda una constelación de afectos, sensaciones y emociones.

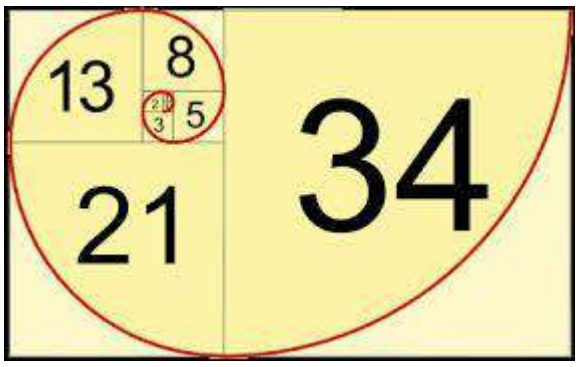


Figura N° 10 – *Secuencia matemática de Fibonacci*[705]

1 – **1 Principio Universal (Unidad):** el eterno retorno (de lo mismo y de lo otro – la diversidad), el principio de la evolución encarnado en la Energía Vital, en la Afectividad como *Atributo.* Vida Intraumbilical. Filogénesis en contacto con Epigénesis. Unidad de Plenitud (Felicidad). Principio de Saciación.

2 – **2 Valencias (Dualidad):** - [Placer (+) y No-Placer (Dolor) (-)]. Se desglosa en 3 (saciación, satisfacción, saturación). Nacimiento. Surgimiento del *Angs*. Comienza la evolución del *Eros* y *Tánatos*. Principio de satisfacción.

3 - **3 Instintos emocionales básicos (Tríada):** Son de carácter causal (porque son la causa de los siguientes grupos de emociones, afectos y/o sensaciones). Uno de ellos, será la fuente de bienestar (placer) [(Felicidad, como estado de satisfacción, saciedad, y paz)] y dos, serán la fuente de malestar (no-placer o dolor): [Ira (de carácter expresivo y ofensivo) y Miedo (de carácter encubridor y defensivo). Uno positivo (Un qUp), da lugar a dos negativos (dos qDowns), uno de índole activa (ofensivo) *Ira* (Del tipo Up ↑ /asciende del cuerpo –entrañas-extremidades- a la cabeza -cerebro-/), y otro pasivo-agresivo (defensivo) *Miedo* (Del tipo Down ↓ –desciende de la cabeza –cerebro- al cuerpo –entrañas/extremidades-). Nivel Instintivo – va surgiendo lo Pulsional. Vida entorno/ambiental. Comienzo de la ramificación dual.

5 – **5 Fuerzas emocionales básicas:** A las anteriores, se le agrega el Primer Par Dicotómico (Alegría/Tristeza) que surge como «efecto» inmediato de los precedentes: La *Alegría* (que conecta con el bienestar y la Felicidad) del tipo efusivo y ascendente de la potencia de obrar; y La *Tristeza* (del tipo depresivo y descendente de la potencia de obrar, que conecta con la Ira (del tipo efusivo más ascendente que descendente de la potencia de obrar) y el Miedo (del tipo depresivo, más descendente que ascendente de la potencia de obrar). Como ya hay una relación de intercambio con el medio y con un otro, se transforman de «instintos» en «fuerzas» debido a la interacción.

Estadio Primario: Placer/No Placer	Acá rige el estadio primario, el placer / no-placer o dolor. Por lo pronto, todo afecto que surja, surgirá de manera doble, dando lugar a un afecto positivo y su afecto contrario negativo, como una moneda. Esa es otra diferencia entre la emoción y el afecto. Va surgiendo el deseo, el querer, junto con la fantasía. Se acentúa el *Angs* debido al surgimiento de la ansiedad. En consecuencia, después emanan:

[705] Extraído de: https://www.mathsisfun.com/numbers/fibonacci-sequence.html

8– **8 expresiones emocionales:** Como producto de las anteriores, estas darán lugar a expresiones que inicialmente se vinculan a las necesidades básicas de comer, dormir y al frío-calor (ej. llanto, sonrisa, calma, irritación, etc). Se activa la zona gastro-intestinal, la boca, el oído, el olfato, el tacto y más adelante, la vista. Ya emergen «situaciones» o «eventos» conocidos, situación que va a dar lugar a la «*Ansiedad*», sensación que se despierta porque tiene que ver con el «conocer» -con el hecho de «haber tenido un registro previo» de lo que fue satisfactorio- y con la ausencia y el miedo que esta ausencia o falta pueda producir (por ej. a raíz del hambre). La ansiedad, va a generar tensión, estrés, por eso se conecta con la línea del malestar del *Angs* inicial, integrando todo lo anterior. Surge como un «movimiento afectivo» gastro-intestinal, disparada por la huella de una «sensación previa» y de la fantasía. Por eso, con la ansiedad, surge lo «móvil» encarnado en el deseo y en la fantasía. Aquí ya vemos cómo se va «hilando» el desarrollo afectivo con el cognitivo. Emergen también los pares dicotómicos del «Agrado/Desagrado (fastidio, irritación)» y, en consecuencia, el de la «Aceptación/Rechazo». Estos darán lugar al «cariño» y al «maltrato» como expresiones elementales de amor o desamor. Los primeros gestos remiten a la boca (se come o no se come, si es que se rechaza) y luego se le suma la mano, como acción de aceptación o de rechazo. Son muestras más «finas» o «asimiladas» de satisfacción o de enojo, que a raíz del fastidio o la irritación ya puede manifestarse en todo el cuerpo. Por eso, éstas van incorporando también «esquemas de acción».

13- **13 afectos perceptivos:** De las interacciones anteriores, surge como emoción principal de este grupo, la «Sorpresa», que puede producir una variante positiva (*Asombro*) o negativa (*Susto*). Remite a la emergencia de algo desconocido o inesperado, por eso, puede suscitar una reacción de Felicidad/Alegría/Agrado/Aceptación o de Miedo/Tristeza/Desagrado/Rechazo. Esta emoción, hace surgir la «mirada» y la atención, por eso da lugar a una serie de afectos perceptivos vinculados al desarrollo de este sentido, además de marcar el pasaje hacia el estadio secundario del «Yo-Otro». Surgen así los pares dicotómicos de: «Interés/Desinterés», «Curiosidad/Indiferencia», «Aprecio/Desprecio», «Encanto/Asco». Los tres primeros vinculados a la percepción visual y el cuarto, se arraiga más en la boca y en lo gastro-intestinal, que a estas alturas se encuentra más desarrollado que el sentido de la vista y el «aparato visual». De ahí que el Asco, vinculado a la repulsión, a la aversión sea algo que remite muy fuertemente –por sus inicios- a lo gastro-intestinal, y que su antinomia, el encanto, vibre más con la Gula, disparada ya por una ansiedad más «encarnada».

Estadio Secundario: Yo/Otro	A partir del surgimiento de la «Sorpresa» y de todos los afectos y cambios que esta dispara, se produce el pasaje hacia el estadio secundario, el del yo/otro, lo que va a dar lugar a una serie de afectos vinculados a la «atención» y a la cuestión del «intercambio social».

21 – **21 Afectos atencionales:** Del par dicotómico inicial «Agrado/Desagrado» y de los derivados «Interés/Desinterés», «Aprecio/Desprecio» surge el de la «Simpatía/Antipatía». Y a raíz de este y del efecto de los intercambios sobre la proyección de la mirada propia y ajena, los pares de «Animosidad/Timidez», «Confianza/Desconfianza», «Seguridad/Inseguridad», «Entretenimiento/Aburrimiento», «Ganas/Desgano», «Orgullo/Vergüenza», y la sensación de «Superioridad/Inferioridad».

Tercer Estadio: Femenino/Masculino	Acá comienza a regir el tercer estadio, el de lo femenino/masculino, porque empiezan las identificaciones, introyecciones y proyecciones con respecto a los roles. Aparece también la genitalidad y con el foco de la mirada y la atención, la «intención».

34 – **34 Afectos intencionales:** Se produce una especie de solidificación de las sensaciones, deseos e intenciones de placer, bienestar, agrado y asombro que se derivan en el Amor y, consecuentemente, sucede lo mismo con la cadena contraria, que se condensa en el Odio, como aversión

profunda. Así van surgiendo ciertos afectos no dicotómicos, por la potencia de los afectos que se desprenden de estos: los celos – el rencor – la culpa – la venganza – la angustia, y los pares: aislamiento/sociabilidad, ilusión/desilusión, crueldad/piedad-compasión, disfrute/anhedonia, egoísmo/altruismo, admiración/envidia. Este último será uno de los pares dicotómicos más potentes, que también generará sus propias triangulaciones.

Cuarto Estadio: Egocentrismo-Narcisismo / Altruismo	Aquí surge otro estadio, el del «egocentrismo-narcisismo/altruismo»: qué lugar se le da a lo propio y a lo ajeno. Tiene que ver con todo un entramado de amor/odio proyectado sobre el propio yo o sobre el otro.

55 – **55 Afectos intra e inter personales:** Surgen una serie de afectos que triangulan con la tríada inicial (Felicidad-Ira-Miedo) y la oposición Amor/Odio. De hecho, son desprendimientos de cómo comienzan a cruzarse y a encarnarse –de modo que se van haciendo más profundos y estructurales- los afectos, sensaciones y emociones precedentes. Dan cuenta también de un mayor desenvolvimiento cognitivo del sujeto y de las trayectorias que sus vínculos y sentimientos sociales (para con sí mismo y los otros) han tenido, y las repercusiones/afecciones que han ocasionado (tanto para bien, como para mal). Esta cadena entonces, remite a los siguientes afectos y pares dicotómicos de: el respeto, la amabilidad, la comprensión, la empatía; el reconocimiento, la vanidad, la soberbia; la soledad, el nerviosismo, la fobia; la amargura, el resentimiento, la resignación, la frustración; la gratitud/ingratitud, la generosidad/avaricia, la tolerancia/intolerancia, la paciencia/impaciencia, el optimismo/pesimismo, la humildad/ostentación, el enamoramiento/desenamoramiento.

Todo será explicado con mayor detalle en el Capítulo dos. Por el momento, sólo precisaré que:

- En cada momento evolutivo, siempre habrá una emoción, sensación, afecto o par dicotómico con mayor «poder» que condense varios de los anteriores y de lugar a nuevos, y/o que condense también bastante energía e intensidad de la red inicial (felicidad, miedo, ira - alegría/tristeza).
- Cada cambio de estadio, se abrirá con el surgimiento de una emoción, sensación, afecto o par dicotómico con más «poder» que el resto y que esté directamente relacionado con alguna función biológica de carácter visceral, psíquica o cognoscitiva. Por ej. *la ansiedad*, asociada al primer estadio del placer/displacer y a las vísceras; *la sorpresa* que da lugar al segundo estadio –el del yo/otro- y que se relaciona con la vista y con el desarrollo del sentido visual y de las primeras imágenes de la mente; o *el amor/odio*, que da lugar al tercer estadio –lo femenino/lo masculino- y que tiene que ver con el pasaje da la «atención» del estadio precedente a la «intención» y a la incorporación de los afectos y sensaciones anteriores. Por eso, el surgimiento evolutivo de la intención, condensa dos estadios precedentes, motivo por el cual ya hay una «estructura afectiva» que funciona y que da lugar a todo lo vinculado con el amor y el odio, y con la energía y los patrones afectivos que se deducen de ellos.
- Todos son afectos y sensaciones socioambientales, porque surgen del intercambio con los

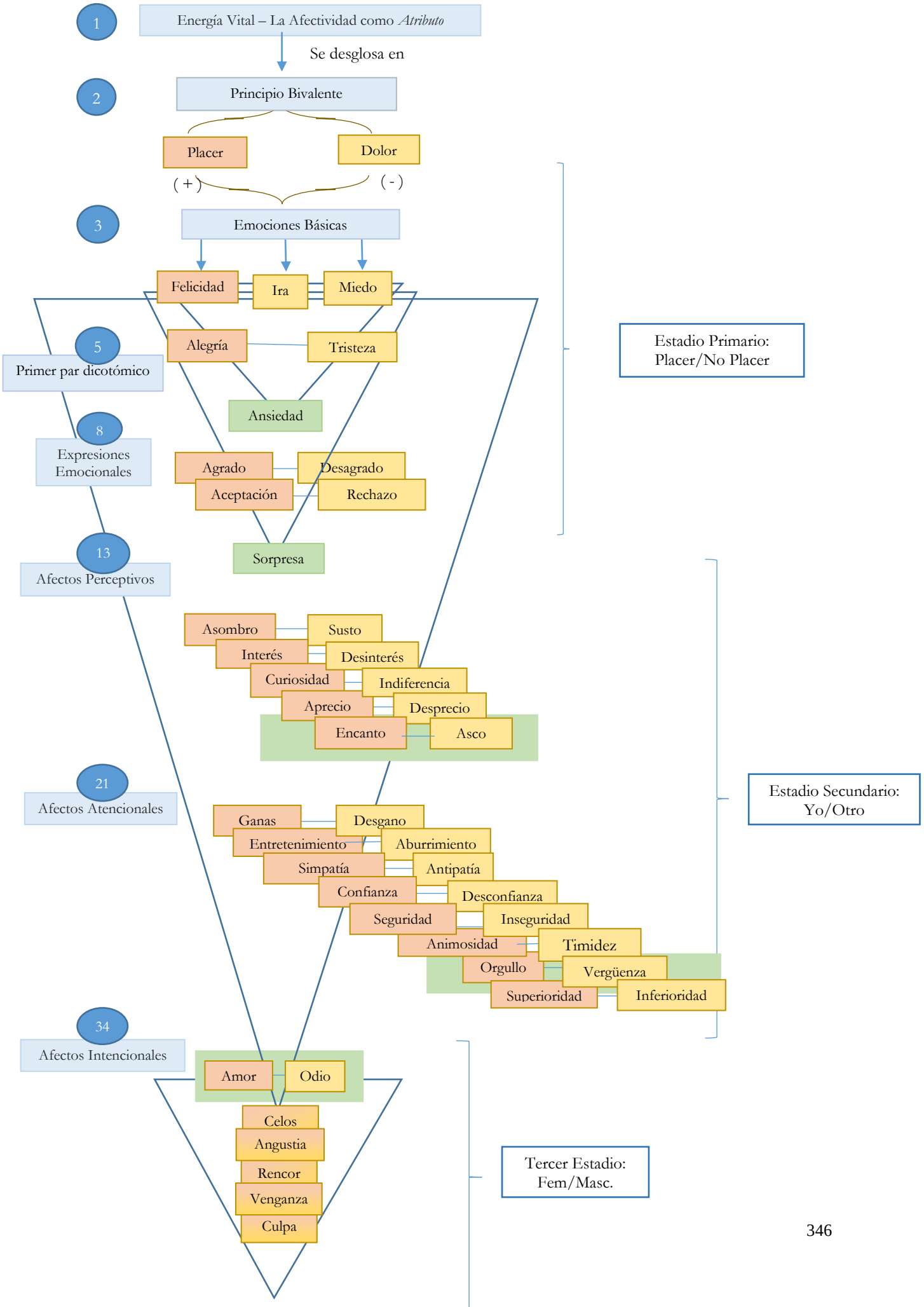
otros, dentro de situaciones y entornos específicos (en mayor o menor conexión con la naturaleza, con determinadas condiciones de vida, frente a determinados lazos y composiciones familiares, etc).

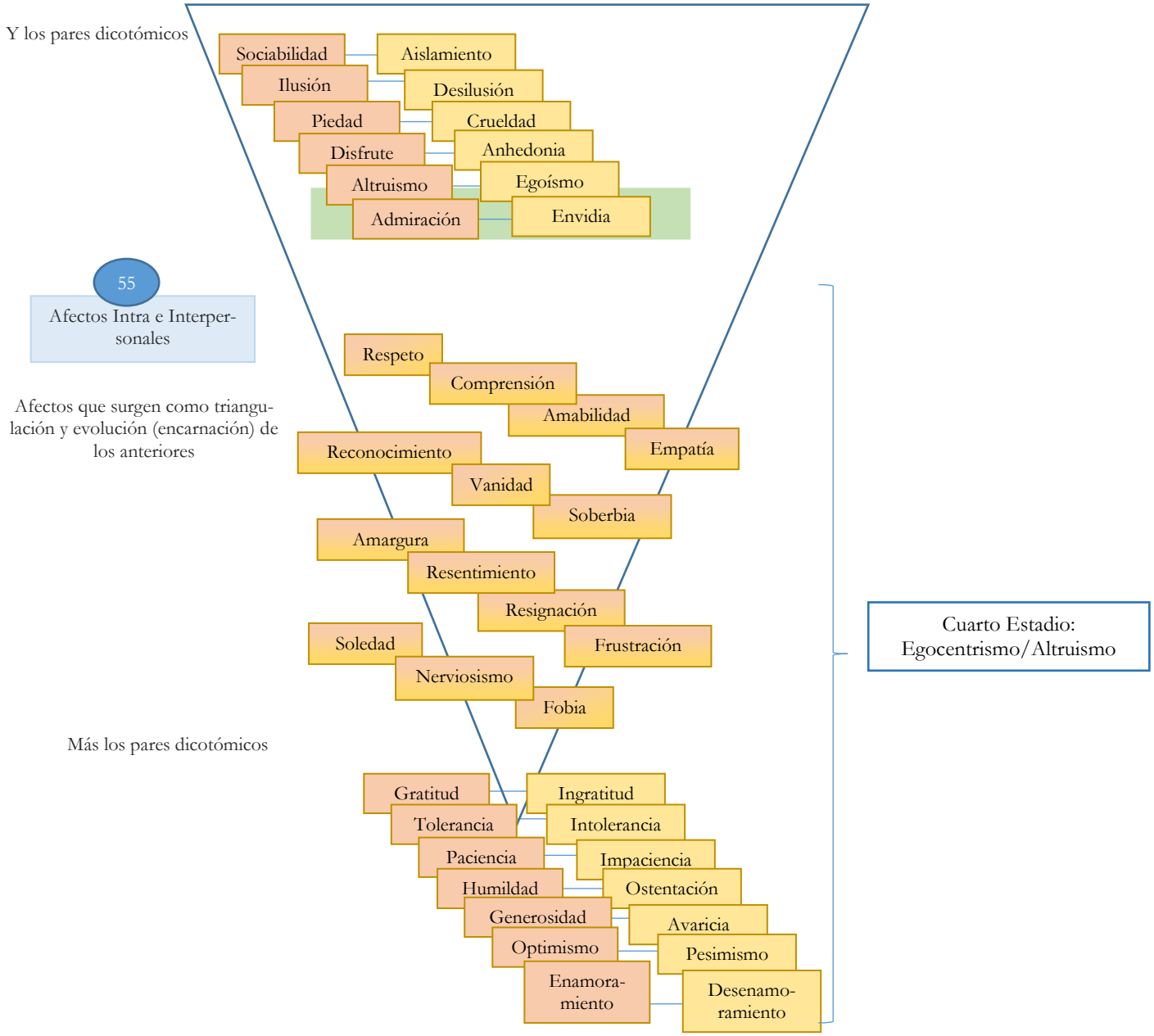
- También el pasaje de un estadio a otro, marca el pasaje de la atención, de las cosas y el propio cuerpo, a las personas y al entorno, y luego a los lazos, a los vínculos sostenidos.

El miedo tiene que ver con la ausencia y con el frío. La ira con el hambre y el fastidio. La felicidad con la presencia, con el calor, la saciedad y la calma. Elementos que se asocian también al amor, aunque este se vincula más al deseo y a la satisfacción, porque evolutivamente, surge algunos «pasos» después. Se desprende de la felicidad, pero también entra en relación con el miedo, la ira, la alegría, la tristeza y la ansiedad. Es decir, surge de ese «núcleo» inicial, junto con su contraparte, el odio. La felicidad, el miedo y la ira son los elementos primarios, que inicialmente se pueden sentir, pero no manifestar. A su paso y a su ritmo lo irán haciendo, y al hacerlo darán lugar a la manifestación del principio del placer/displacer, que por el momento rige de manera introsensitiva o propioceptiva. Luego aparecen las primeras ansiedades, que tienen que ver con la certidumbre/incertidumbre, con algo que se «conoce», se «recuerda» como sensación y que se «desea» -como *ansia*- y que no se tiene. Va surgiendo el *deseo* como *ansia*, que luego, con la emergencia de la fantasía se sostiene más como «deseo» psíquico, y luego, con la volición, el esfuerzo y la intención, aparece como «querer». Todos estos «pasajes» nos hablan de cambios de etapa, de la «entrada en funcionamiento» o de la solidificación de alguna facultad cognoscitiva; como así también del surgimiento de algún afecto, sensación o emoción, más «poderosa».

Por otra parte, los 3 elementos primarios (Felicidad, Miedo e Ira) pueden asociarse a la tríada de los Gunas (*Sattva, Rajas y Tamas*) con la diferencia de que el *Guna Rajas* se vinculaba al dolor (*dunkha*) y a la pena (*soka*). El dolor es parte del principio bivalente, por eso es parte de la bifurcación que se genera a partir del principio de placer y plenitud inicial (producto de la unión umbilical y la gestación embrionaria), que en el nacimiento se materializa, y que luego dará lugar a la Ira y al Miedo, como correlatos negativos de la Felicidad. Como sostuve, la felicidad en tanto sensación inicial, estará relacionada con la plenitud, la saciedad, la calma, el cobijo y el bienestar. Reúne todas las características contrarias que adquirirá la «modalidad» opuesta, aquellas que despertará el hambre (la ausencia de satisfacción nutricia), el frío y la sensación de soledad (ausencia de cobijo o de presencia corporal -calor).

Todo este desarrollo y profusión de sensaciones, afectos y emociones, adquirirá el siguiente devenir (al que hay que visualizar con la figura de la secuencia de Fibonacci):


1
Energía Vital – La Afectividad como *Atributo*
Se desglosa en
2
Principio Bivalente
Placer
Dolor
(+)
(-)
3
Emociones Básicas
Felicidad
Ira
Miedo
Alegría
Tristeza
5
Primer par dicotómico
Ansiedad
8
Expresiones Emocionales
Agrado
Desagrado
Aceptación
Rechazo
Sorpresa
13
Afectos Perceptivos
Asombro
Susto
Interés
Desinterés
Curiosidad
Indiferencia
Aprecio
Desprecio
Encanto
Asco
21
Afectos Atencionales
Ganas
Desgano
Entretenimiento
Aburrimiento
Simpatía
Antipatía
Confianza
Desconfianza
Seguridad
Inseguridad
Animosidad
Timidez
Orgullo
Vergüenza
Superioridad
Inferioridad
34
Afectos Intencionales
Amor
Odio
Celos
Angustia
Rencor
Venganza
Culpa
Estadio Primario: Placer/No Placer
Estadio Secundario: Yo/Otro
Tercer Estadio: Fem/Masc.



Cuadro N°6. *Teoría integral de la afectividad. Evolución de la energía afectiva.*

He aquí concretamente, la manifestación de la teoría integral, material y evolutiva de la afectividad, cuya modalidad y *continuum* esquemático será explicitado en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 2. LOS ESQUEMAS AFECTIVOS

A lo largo de todo el capítulo anterior desarrollé aquellos antecedentes que me permitieron esbozar hacia el final una teoría integral de la afectividad. La afectividad como *atributo* deviene y se desarrolla -como la *extensión* y el *entendimiento*- teniendo al alma como *modus* o *locus*. Pero su registro además de ser energético y corporal (en estado líquido, como las lágrimas; gaseoso, como el suspiro; y sólido, como una bofetada), es energético y mental (como un deseo, un afecto, un valor, un ideal). Por eso las emociones suelen estar más vinculadas al primer tipo de registro, pero de ellas se desprenden muchos afectos susceptibles de darle una entidad psíquica. De ahí que las formas de expresión y manifestación del *atributo* afectivo sean múltiples y se combinen con los otros dos atributos para poder surgir y aparecer. Porque la afectividad tiene su propio *ritmo* y *forma de regulación*, que se vincula a la intensidad de lo que se siente y de la afección que la suscita. De ahí que surjan instancias reguladoras, vinculadas, nuevamente, al registro de la energética corporal y de la energética mental. El instinto, la pulsión y el *conatus* (esfuerzo) son ejemplos del primero; el interés, el deseo, la voluntad, la intención; del segundo. Instancias, por otra parte, que siguen una progresión psicogenética y que en relación con el hábito (*hexis*) pueden devenir en estructuras. Inicialmente lo hacen bajo la forma de una *reacción circular o refleja* activada por los instintos de necesidad y de defensa; luego, bajo el formato de *reacciones condicionadas* por los primeros hábitos de vida; y posteriormente, siguiendo el patrón de los *esquemas afectivos*, por las sensaciones, afectos, emociones y sentimientos internalizados. Internalización que supone una *encarnación corporal*, como así también, una *encarnación estructural* a nivel anímico y mental. Formas a través de las cuales el sujeto pueda sentir, pensar y actuar en el mundo, que no necesariamente deben encontrarse alineadas o en equilibrio.

Por otra parte, y pensándolo de manera tríadica, cada uno de los tres atributos considerados incluye a sus complementarios, porque de ellos depende también su propia existencia. Sin cuerpo no hay presencia material, no hay movilidad; sin mente no hay presencia mental, no hay *lógos*; sin alma no hay vida anímica, no hay fuerzas afectivas. Un robot puede tener lo primero y lo

segundo, pero no un alma, porque a las fuerzas afectivas el ser humano no las puede «crear»; una persona en estado vegetativo, mantiene y manifiesta el primero y el tercero (su corazón bombea, sus funciones básicas y homeostáticas se mantienen –el cerebro reptiliano- y el hálito está presente al respirar; pero no hay ideas, no hay habla, no hay presencia mental). Pero, así como estos tres atributos forman parte de la vida humana y animal –y hasta vegetal-, tienen, no obstante, una *gradación psicogenética*. Inicialmente nos encontramos con un cuerpo, un cuerpo que siente y que sufre distintas afecciones; y un cuerpo que luego pensará, tendrá un registro más eidético sobre dichas sensaciones y afecciones. Algo de esto presenté en el capítulo anterior, al describir el proceso mediante el cual la perspectiva *Vedantā-no Dualista* de la filosofía hindú, concebía la unión del *Brahman/ātman* –el principio absoluto devenido en energía vital humana- y el pasaje de la *Prakriti* (la materia) de su forma de manifestación sutil a las de manifestación más empírica y concreta. Recordemos que dentro de este derrotero se distinguía que, en un primer momento, de la Materia Primordial no-manifestada «surge» el *Mahat*, una forma extremadamente sutil que constituye el «gran principio». Este «gran principio» da origen a *buddhi,* el intelecto, la inteligencia, el que, continuando con su evolución y transformación, se manifiesta luego bajo una forma menos sutil que da lugar al *Ahamkāra*, el egotismo, el principio de subjetividad o de individuación, es decir, la conciencia de yo. De este *Ahamkāra* «surgía» después el «Grupo de los 16»:

> -Los 5 «elementos sutiles» o *Tanmātras* –sonido, tacto, forma-color, sabor y olor- vinculados a los 5 sentidos.
>
> -Los 11 *Indriyas,* que son los 5 órganos del conocimiento -el oído, la piel, los ojos, la lengua y la nariz-; los 5 órganos de la acción (*karmendriya*)- la voz, las manos, los pies, el órgano de evacuación, el órgano de reproducción-; y el decimoprimero, la mente (*manas*), que participa de ambos, de los órganos de los sentidos y de los órganos de la acción.

De esta manera, el *manas* (la mente), aparece vinculada con el lenguaje y el producto sutil de los órganos de los sentidos -(lo que se ve, lo que se escucha, lo que se palpa, lo que se huele y lo que se degusta) –los 5 *Tanmātras*- que tienen una finalidad coporal y eidética-; y con el lenguaje y el producto más «burdo y concreto» de los órganos de la acción, que tienen una finalidad de índole física, concreta y corporal. *Manas* participa así, del lenguaje psíquico y sensible, y del lenguaje físico y práctico. Asimismo, *manas* también es concebida como la capacidad de formar conceptos, de crear imágenes, de organizar ideas a partir de lo que «ella» capta del Grupo de los 16. Junto con *buddhi*, el entendimiento o inteligencia, el *manas* y el *ahamkāra* (ego) conformarán el *Antahkarana* u órgano interno, que en términos occidentales equivale al «aparato psíquico» del individuo. La función del *Antakharana* será la de transformar en «conocimiento», o en contenidos de la conciencia, los datos proporcionados por los llamados «órganos del

conocimiento» cuando entran en contacto con los *Tanmātras* y son afectados por ellos.

Esto es interesante volver a recuperarlo, para poder profundizar en su explicación epistemológica y psicogenética. Una vez que la materia se manifiesta y se vuelve más tangible, comienzan a entrar en acción los 5 «órganos del conocimiento» -el oído, la piel, los ojos, la lengua y la nariz –, que podrían ser concebidos como propios de la «sensibilidad», ya que darán lugar a los *Tanmātras* –sonido, tacto, forma-color, sabor y olor- es decir, los productos y contenidos propios que se obtienen de los órganos de los sentidos. Luego, y con el tiempo, comienzan a actuar los los 5 «órganos de la acción» (*karmendriya*)- la voz, las manos, los pies, el órgano de evacuación y el órgano de reproducción. A este esquema, yo le efectuaría una modificación, agregaría en primer lugar a «la boca», -porque el niño inicialmente comienza a explorar al mundo a través de ella, y luego comenzará a gorjear y a conocer el sonido de su voz aún gutural-; y quitaría el «órgano de reproducción», porque es algo que desde la perspectiva del desarrollo recién surge en la pre-adolescencia. Así como *la voz*, se encuentra asociada a *la boca*, luego entrarán «en acción» *las manos,* cuando emerja el impulso de aprehensión de los objetos y exploración del propio cuerpo; tiempo después, el niño comenzará a caminar y le llevará bastante tiempo hasta que pueda comenzar a tener conciencia de su «órgano de evacuación» para así poder contener efínteres. De hecho, es curioso que al comienzo de la vida, el control de efínter se suele alcanzar a los 2/3 años de edad, siendo aquello más sutil sobre lo cual el ser humano logra tener un «control» a nivel mental y físico por primera vez; mientras que al final de la vida, aquello que se logró controlar por primera vez, es lo último que suele perderse, sobre todo en las patologías neuroregresivas como el Alzheimer (se pierden los recuerdos, ciertas prácticas, y hacia el final, se pierde el control del efinter). Al tiempo que los «órganos del conocimiento» y los «órganos de la acción» vayan permitiendo el surgimiento de la mente (*manas*) o del aparato psíquico, este irá recreando *imágenes lagunares* que luego darán lugar a imágenes más concretas y asociadas a acciones, sensaciones o intenciones. No obstante, y si bien para Piaget la construcción del conocimiento y de la actividad cognoscente comenzaba por los esquemas de acción, *nuestra idea es demostrar que la constitución de la subjetividad, la formación del aparato psíquico y la puesta en funcionalidad de las aptitudes cognoscitivas de los esquemas de conocimiento, comienza por la afectividad.* Por lo tanto, esto es lo que desarrollaré en este capítulo, cómo se produce la progresión psicogenética de estas instancias partiendo de la afectividad. A lo largo del Capítulo 1 se logró ir dilucidando esto a partir de los aportes de Watson, Wallon, Malrieu y Ribot quienes intentaron pensar en la variante «estructural» de la afectividad, ya que, para Piaget, su rol en cuanto a los procesos de formación y funcionalidad cognoscitiva, sólo se circunscribía a su veta energética. De esta manera, las emociones aparecían como una forma de vehiculiza-

ción de la estructura afectiva internalizada por el sujeto, al ser descriptas como «reacciones del sujeto» (Ribot) en respuesta a situaciones de subsistencia y de ciertos «condicionamientos» (Watson), un «sistema de actitudes» y un «medio de expresión y de desenvolvimiento del *infans*» (Wallon) y como una forma de «adaptación afectiva» a las afecciones del entorno a las que se encontraba expuesto (Malrieu). Asimismo, habíamos puntualizado que este sistema de reacción, expresión, desenvolvimiento y adaptación, debía dar cuenta a su vez, de «motivaciones afectivas» y de concomitantes psíquicos y cognoscitivos elementales. Es decir, las conductas emocionales visibles y externas (el enojo, el capricho, la tristeza o el llanto) se gestan en vinculación con tendencias emocionales psíquicas –y por ende, internas (afectos)- y con funciones psíquicas elementales (percepción propioceptiva y extereoceptiva, *phantasmas* deseantes y lagunares). Para poder pensar esta doble variante eidética de la afectividad, recurrimos a Freud, quien en sus estudios metapsicológicos había llegado a concebir al afecto como un *quanto* y como un *quale*. Sin embargo, en aquella oportunidad habíamos señalado que Freud no había podido explicar epistemológicamente esta otra veta de la representación como *imagen sin objeto* y como *pura presentación* de algo de lo que no tiene un correlato externo. Esta es la representación asociada a un «afecto» y a la «pulsión», y recordemos que la pregunta cognoscitiva era por la figurabilidad, ¿quién le confería 'forma' al encuentro pulsión-representación para su figurabilidad en la psique? Freud no había podido responder eso, pero quien sí lo responderá apelando incluso al esquema kantiano, es Cornelius Castoriadis a través de su reconsideración sobre el rol de la *imaginación*. Por consiguiente, a lo largo de este capítulo, intentaré abordar toda esta problemática dilucidando el rol que cumple tanto la «imaginación» como la «sensibilidad» –instancias ambas, a las que la concepción moderna que se centraliza en la «razón», les asigna un rol más bien subsidiario. De esta cuestión, se desprende otra, la re-consideración de los estadios a través de los cuales transita la *psique* (forma inicial del aparato psíquico) para comenzar a dar lugar a la emergencia de la subjetividad del individuo, a las funciones cognoscitivas y a la formación de la mente (*lógos*) –el aparato psíquico logizable. Para eso, partiremos de los trabajos de Piera Aulagnier y de Castoriadis en cuanto a su concepción acerca de la imaginación, la *psique* y los conceptos de «pictograma» y los estadios y representaciones originarias y primarias; retomando algunos conceptos de Lacan y su desarrollo acerca del «estadio del espejo», y algunos de los postulados de Melanie Klein, acerca del surgimiento de las «ansiedades arcaicas» y ciertas emociones, asociadas estas a las «fantasías» y los mecanismos de introyección y proyección. Este bagaje teórico me permitirá construir la antesala a los «esquemas afectivos», al tiempo que una vez trabajadas tanto la «sensibilidad» como la «imaginación», se dará lugar al «entendimiento», y al surgimiento de la función simbólica y de los mecanismos de asimilación y de acomodación tal

y como los explica Piaget. Instancia en la que se recuperará el rol de la imitación y del juego simbólico, como así también, la concepción piagetiana de *schéme* junto con los tres procedimientos claves para la autoconservación de las estructuras (el ritmo, la regulación y la operación).

2.1. Explicación psicogenética de la formación del aparato psíquico.

2.1.2. La sensibilidad y el principio de resonancia: el rol del cuerpo y del sentir.

A lo largo del capítulo anterior, he planteado cómo la «sensibilidad» emerge en la Modernidad profundizando el *discontinuum* que a raíz de las obras de Spinoza y de Descartes, comienza a desplegarse en torno a la desvinculación de la «afectividad» de la problemática cognoscitiva. Recordemos que la obra cartesiana es la que logra posicionarse dentro de la incipiente etapa de discreción analítica y científica, y que además de postular la dualidad entre la *res extensa* y *la res cogitans*, hace hincapié en el concepto de *emotion* y en su abordaje físico y mecanicista. Es decir, de la misma manera, y tal como desarrollé en el apartado *«1.1.3. La profundización del discontinuum en la Modernidad: de la afectividad a la sensibilidad*», con el surgimiento de la Ilustración Insular y Prusiana-alemana, se acentúa tanto el desplazamiento/sustitución del concepto de *afectividad* por el de *sensibilidad* (*sensibility, Sinnlichkeit, Sinnlichen*); como el de las nociones de «sustancia», «modo», «potencia», «atributo» y «pasión»; por las de «sensación», «impresión», «intuición», «cognición», «categoría» y «percepción». También sucederá lo mismo con el concepto de *alma*, que será asimilado por el de *razón*. En consecuencia, y al separarse la *problemática de la afectividad de la construcción del conocimiento*, se adopta el concepto de sensibilidad como concepto nodal, porque se aleja del *pathos* y se relaciona con el «sentido», con la experiencia. Asimismo, también vimos cómo la generación insular vincula al sentir, con la costumbre y con el hábito, ideas que se asociarán a la noción de «sentimiento», mientras que el sentir vinculado al «deber ser», se relacionará con el concepto de «valor». Esta será la base de la teoría de la *moral sense* –o del sentido moral- de Hutcheson, Hume y Smith, quienes consideran que los juicios morales se encuentran enraizados en sensaciones de agrado y desagrado que se presentan en la mente a raíz de lo que siente y percibe el cuerpo afectado. Por otra parte, la sensibilidad se conectará con la estética –*la aisthesis*- las formas sensibles a través de las cuales ciertos objetos, movimientos o expresiones sean considerados «artísticos». Asimismo, y desde la perspectiva kantiana, la sensibilidad será entendida como una instancia de formación de representaciones y de conocimiento, adquiriendo así una *función estructuradora*. Los objetos, las personas y el mundo «afectarán» al sujeto, y a partir de esa

afección se producirán «intuiciones» cuya materia serán las «sensaciones». Material primario este suministrado por la experiencia, a las que inicialmente las representaciones sensibles del espacio y del tiempo le darán forma, para que luego la «imaginación», lo enlace a las categorías del «entendimiento» para producir así representaciones y/o conceptos. Pese a sus digresiones con Kant, Schopenhauer quedará entrampado en el lenguaje kantiano y también circunscribirá a la representación como un producto de la «sensibilidad» y no de la «afectividad». Por eso mismo también supone que, sólo los «cinco sentidos» son las únicas partes del cuerpo capaces de generar los «datos materiales» de las futuras representaciones. Por el contrario, quien advirtió de una manera muy hábil esta distinción, fue Hutcheson quien denominó *sense* a la información obtenida por los cinco sentidos, y *afectividad* a lo que provenía del resto del cuerpo: "todos los diversos sentidos parecen tener sus órganos específicos, salvo la afectividad, que en algún grado esta difusa en todo el cuerpo". Quien coincidirá con esta idea, será Ribot, quien considerará a la emoción como parte de la sensibilidad, aunque rebasada, porque su *órgano sensible* es difuso; es *todo*. Carece de un emplazamiento puntual ya que *al ser*, al expresarse, al surgir, lo hace mediante una combinación de órganos, de movimientos, de sentires y de sensaciones. Por otra parte, y tomando en consideración el modelo kantiano, también efectuará una comparación entre la emoción y la percepción como «estados», como fuentes, como principios de acción o de reacción. Así como en la concepción kantiana la percepción es propia de la sensibilidad, es la que arroja los «datos» que la razón va a «ordenar e interpretar» para que el sujeto pueda actuar; en este caso, la emoción funcionaría como el «detonante» de la vida afectiva, como una expresión del «cuerpo todo» es decir, de sus manifestaciones orgánicas visibles sobre la superficie corporal externa e interna (aceleración del pulso, de la respiración, estreñimiento, retorcijones), como así también de la vida mental. Wallon sostendrá algo similar, ya que para él es claro que el primer comportamiento psíquico del niño es de tipo afectivo y constituye uno de los campos del conocimiento, el cual ofrece muchos niveles diferentes y cuyos primeros estadios decisivos «muestran la evolución mental del niño». Porque, según su perspectiva, una respuesta emocional supone una discriminación (afectiva) y, por lo tanto, un elemento cognoscitivo (saber diferenciar y/o reconocer una *situación* de otra). Asimismo, y retomando nociones de la fenomenología de Merleau Ponty y la distinción entre las nociones de «intero» y «exteroceptivo» de Sherrington, le asignará al cuerpo propio un tipo de sensibilidad especial, la *propioceptiva*, compuesta por la *sensibilidad exteroceptiva*, dirigida hacia el exterior y cuyos órganos son los de los sentidos; y la *interoceptiva*, dirigida hacia el interior del cuerpo y vinculada a las reacciones de equilibrio y a las contracciones musculares o viscerales (que en el bebé suelen generar sensaciones de espasmos, los más comunes son las intestinales, los famosos «gases»). De esta manera, aquí ya empieza a vislum-

brarse cierto acercamiento entre ambas nociones –las de «afectividad» y «sensibilidad»-, que nos permiten volver a unir aquello que en la Modernidad se desunió: el vínculo de la afectividad con las facultades cognoscitivas. Para ello retomaremos algunas premisas sostenidas por Philippe Rochat en su libro *El mundo del bebé* (2004), que presentan un cierto distanciamiento respecto de la concepción piagetiana clásica.

Comenzando por la noción de *propiocepción*, para Rochat, este es un sistema que le informa al sujeto acerca de sus extremidades y de sus propios movimientos corporales. "Si cerramos los ojos, nos tapamos la nariz y los oídos, seguimos en contacto propioceptivo con nuestro cuerpo"[706]. En consecuencia, y dado que *es permanente* y que *su experiencia no puede ser pública* (porque únicamente la propia persona puede experimentar propioceptivamente su cuerpo), Rochat agrega que "es la modalidad del yo por excelencia"[707]. Por consiguiente, *a través de la propiocepción el sujeto puede obtener un autoconocimiento acerca de sí mismo*. Esto es muy importante, y será algo que retomaré en el Capítulo 4 dedicado al desarrollo de la inteligencia afectiva. Pero volviendo a Rochat y a la propiocepción, esta es una idea que el autor profundiza a partir de ciertas ideas desarrolladas por Daniel Stern (1985), quien afirmaba que "*los niños se perciben a sí mismos* al experimentar las fluctuaciones de su propio cuerpo"[708]: la quietud y el movimiento, el silencio o los ruidos que ellos mismos producen, y a lo que agregaría, la aparición y desaparición de las sensaciones de saciedad, de insatisfacción, de alegría, de hambre o de dolor. Esto para Rochat, hace surgir un "temprano sentido del yo" que los bebés desarrollan desde que nacen, y que pertenece a la forma en la que "se *anima* el cuerpo físico (la dinámica de la propia *afectividad*)"[709]. De esta manera para Rochat, "los bebés experimentan su propia vitalidad y lo hacen sobre la base de percepciones multimodales"[710]. Estas percepciones, puede ser autopercepciones (nivel propioceptivo) o percepciones acerca del entorno (exteroceptivo). La primera, está vinculada para Rochat, a la "temprana inclinación de los bebés a explorar su propio cuerpo", debido a esa sensación de permanencia que experimentan con él a diferencia del resto de los otros objetos físicos y de las personas de su entorno: "Las personas y los objetos van y vienen; el cuerpo, no. Desde el nacimiento, el propio cuerpo es el compañero de todas las experiencias psicológicas. Al percibir y actuar, los bebés descubren la estructura invariable de su propio cuerpo y lo que pueden hacer en relación con el entorno. También descubren el cuerpo como centro del dolor, el placer

[706] Rochat, P.; *El mundo del bebé*; Serie Bruner, Ed. Morata, Madrid, 2004, p. 60
[707] Ibíd., p. 60.
[708] Ibíd., p. 57.
[709] Ibíd., p. 67.
[710] Ibíd., p. 57.

y los cambios de humor". Por eso, vuelve a enfatizar que, en la autopercepción, está "el origen evolutivo del autoconocimiento"[711].

Algo de esto también había manifestado Wallon, quien advertía que en la afectividad resaltan «las manifestaciones psíquicas más precoces del niño» ya que ella se encuentra ligada, desde un principio, a sus necesidades y automatismos alimentarios que se dan poco después del nacimiento. Esta premisa walloniana, me permite afirmar, haciendo referencia al «cerebro visceral» del modelo del cerebro triúnico y al «sistema nervioso entérico» (SNE), que la base interoceptiva de la afectividad se encuentra en las funciones viscerales –las sensaciones de hambre o sed- así como la base exteroceptiva se encuentra en la función térmica de la dermis –frío/calor- y en la cavidad bucal, que además resulta ser la "cuna de la autopercepción" (Rochat citando a Spitz (1965)[712]). Asimismo, Wallon sostiene que el miedo del lactante está ligado originalmente a la sensación propioceptiva de la pérdida del equilibrio, a lo que nosotros le podemos agregar que también tiene que ver con una sensación-causa de frío o de ausencia de la madre y/o del alimento. Claro que estos «miedos», ya nos hablan también de una *coordinación* con los medios exteroceptivos, como el de «autopercibirse» solo o percibir una disminución de la luz en el ambiente y el surgimiento de la oscuridad. A esto hace referencia Rochat con su idea acerca de la *percepción multimodal*, que remite a una organización y coordinación temprana de las percepciones auditivas, visuales y táctiles. Esta premisa supone un distanciamiento con la teoría psicogenética de Piaget, ya que para Piaget las modalidades de los sentidos, y en particular la visión, la audición y el tacto, funcionan como sistemas independientes en las primeras fases de la vida. En consecuencia, para Piaget la *unificación* del «mundo tocado» y «visto» por el bebé, recién se manifestaría a los 4 meses, cuando alargan la mano para tomar lo que ven, equiparándolo con aquello que tocan. Esta idea, por otra parte, implica suponer –agrega Rochat- una fase inicial de *confusión* o *indiferenciación* entre el bebé y su entorno (algo sostenido también por las teorías psicoanalíticas). Rochat se distancia de ambas hipótesis, afirmando que para él los bebés nacen con la capacidad de percibir de forma intermodal y de ajustar las diferentes modalidades sensoriales. "El vientre materno es sin dudas un medio ruidoso", sostiene, por eso, "además de la voz de su madre, el feto oye el latido del corazón y los ruidos fisiológicos, digestivos y otros del cuerpo de ésta"[713]. Agregando que, si bien es cierto que los niños nacen con un sistema visual que no funciona aún con todo su potencial, estos "logran percibir algunas de las características básicas del mundo físico, como la profundidad, el movimiento y las formas"[714]. Asimismo, ratifica que los

711 Ibíd., p. 52.
712 Ibíd., p. 179.
713 Ibíd., p. 121.
714 Ibíd., p. 121.

"recién nacidos no sólo oyen; también tienen muy funcionales los sentidos del gusto y el olfato". Para ello cita una serie de experiencias empíricas llevadas a cabo, una en la que consta que, a las pocas horas de nacer, los bebés giraban la cabeza hacia algodones impregnados con olores maternos[715] (Marlier, Schaal y Soussignan, 1998); otra en la que se demuestra la unión entre la localización del espacio físico y el auditivo, al comprobar el giro de la cabeza de los recién nacidos hacia ciertos sonidos de su entorno (Clifton y Clarkson, 1991). Por otra parte, también incluye la perspectiva de los «psicobiólogos del desarrollo» quienes han demostrado -a su juicio- que "en todas las especies de aves y de mamíferos, los sistemas sensoriales se hacen funcionales siguiendo una secuencia constante: el táctil, el vestibular (sentido del equilibrio), el químico (olfato y gusto), el auditivo y, por último, el visual (Gottlieb, 1971)"[716]. Comprobándose además que, en los mamíferos, incluidos los seres humanos, "el retraso en el desarrollo visual se debe tanto a la complejidad del sistema como a la carencia, si no a la total ausencia, de estímulos visuales en el vientre de la madre. Ya que, para desarrollarse con normalidad, la visión requiere del estímulo de la luz ambiental"[717]. Recordemos, por otra parte, las investigaciones empíricas citadas en el Capítulo 1 (Gentaz *et al.* 2019) en el apartado «*1.1.4.4. Ekman, las neurociencias y el campo actual*», en las que mencionamos aquellas abocadas a determinar que el "tacto es el primer sentido que se desarrolla en el útero" y que la "percepción táctil está presente desde el nacimiento aún en la prematurez" (ver p. 182) así como también, que los bebés sentían atracción por las caras felices "desde los primeros días después del nacimiento" y que a partir de los 4 meses ya podían distinguir a la "ira *sin* dientes visible" de la "alegría con dientes visibles". Por otra parte, el propio Rochat cita una experimentación propia, en la que comprobó que la función instrumental de aguantar el objeto (con una mano) y la función perceptiva de explorarlo (tocándolo con la otra), se coordinaban bajo el control visual ya a partir de los 4 meses, iniciándose la exploración de los objetos a través de la boca, a partir de los 2 meses. En resumen, para Rochat, los estudios sobre la primera exploración de los objetos apuntan al hecho de que:

> Entre el nacimiento y los 6 meses, los niños desarrollan nuevas formas de aprehender los objetos físicos, y pasan de una exploración predominantemente oral hacia los dos meses, a una compleja combinación de la inspección manual, oral y visual, que aparece en torno a los 4 meses de edad, junto con el inicio de la coordinación acertada y sistemática de la mano y de la vista (Von Hofsten y Lindhagen, 1979; Rochat, 1989; Rochat; 1993)[718]

Aquí vuelve a polemizar con Piaget, quien consideraba que "el desarrollo de la exploración de

[715] Se colocaba a estos algodones en la cuna, a su derecha; y a la izquierda, otros con olores no maternos. Y se comprobó que, en la gran mayoría de los casos, los bebés giraban la cabeza para la derecha.
[716] Ibíd., p. 123.
[717] Ibíd., p. 123.
[718] Ibíd., p. 133.

los objetos es el proceso básico por el que los niños adquieren el conocimiento físico y llegan a ser capaces de representar el mundo de los objetos y razonar sobre él, más allá de la inmediatez de la experiencia perceptiva (Piaget 1952, 1954)"[719]. Por el contrario, lo que, a su criterio, indican esta serie de estudios citados, es que "explicar los orígenes del conocimiento basado exclusivamente en el desarrollo de la acción, es insuficiente o al menos, problemático, ya que estos estudios *indican la posibilidad de que exista cierto conocimiento físico previo básico que guíe a los bebés en la exploración propia y autoiniciada de los objetos*"[720]. Y este es, a mi juicio, un tipo conocimiento sensible, perceptivo y afectivo, anclado inicialmente en el *sentir* y luego en la percepción propioceptiva y exteroceptiva. Y llegados a este punto, es necesario introducir otro concepto, para que nos acerque a esta premisa en torno del sentir. Ya en el capítulo anterior habíamos presentado también las ideas de Husserl, quien vincula a la «sensibilidad» con la «intuición eidética». Este tipo de intuición tenía que ver con el hecho de «captar y sentir» lo «esencial» de los objetos que pueblan el mundo, es decir, lo que está «más allá» de lo puramente empírico y visible. Asimismo, Husserl también establecía una diferencia entre las *sensaciones afectivas* (*Gefühlsempfindungen*) y los *actos afectivos* (*Gefühlsakten*), estando los primeros conectados con la experiencia sensible de la afección-sensación (sentir dolor si se recibe un pinchazo), y los segundos, con la carga eidética emocional-afectiva que pueda acompañar a esa sensación corporal (sentir ira u odio si ese pinchazo es suministrado por alguien del cual se tiene un «afecto-idea»). En consecuencia, también se advierte una cierta distinción entre ambas nociones: una sensación sin «carga eidética» (sensibilidad) y una sensación con «carga afectivo-emocional» o eidética (afectividad), porque esta sensación afectiva se guarda, se retiene, se encuentra en estado «flotante» en el cuerpo y en la mente. Justamente, es la idea desde la cual partimos desde esta Tesis, que los afectos emergen a partir de su asociación con las sensaciones, gustos, sentires, recuerdos que van quedando como «huellas» en el cuerpo y en la sensibilidad del sujeto. A eso hacen referencia las sensaciones/afectos de placer y/o dolor, y de agrado/desagrado incipientes (sabores, sonidos, voces, movimientos, olores, sensaciones corporales de los que el niño gusta o no). Todo esto va conformando un bagaje «singular» y «único» que implica convertirse en el repositorio sensible y afectivo de la subjetividad, aquel que, en tanto «continuidad» va a seguir vinculado a lo físico, a lo corporal y a lo más sutil y sensitivo, pero que, y a raíz del desarrollo, luego va a replicarse en un lenguaje mental y representativo. Por otra parte, también hemos dejado en claro en el capítulo anterior, que, considerada en su *veta formal*, la afectividad puede vincularse a la inteligencia (*lógos*) y al cuerpo (*soma*), un cuerpo/estructura/registro «mental» y un cuerpo/estructura/registro «físico». *Un cuerpo afectado, es un cuerpo sensible a la afectación*. Un cuerpo/estructura que puede ser mental

[719] Ibíd., p. 134.
[720] Ibíd., p. 134. La itálica es mía.

y/o físico, siendo la estructura mental la que obtenga ideas acerca de las afecciones del cuerpo (físico) y de su propio registro. Esta afección, será sentida de X manera y esa X manera será la que comience a subjetivizar al niño y lo que irá construyendo su propia *singularidad.* Por eso, la sensibilidad, es la vía inicial a través de la cual la afectividad va cobrando su propia *forma* o, dicho en otras palabras, *la sensibilidad será una de las funciones de la afectividad en su veta estructurante*. Porque la sensibilidad es una función de conocimiento, por eso, aportará en este caso, conocimiento afectivo además del propio conocimiento sensible asociado a capacidades de índole prácticas (hábitos, talentos, predisposiciones, gustos) y cognitivas (memoria, recuerdos, pensamientos, creaciones). No obstante, también he dado cuenta de que la afectividad en su *veta material* puede vincularse a la «energética» de Janet, Clarápade y Piaget, a la «emocionalidad» de Ribot, Wallon y Malrieu, al «impulso vital» de Bergson, a la «*conatus*» de Spinoza, a la «pulsión» de Freud y al «instinto» de Darwin. Instancias evolutivas, más o menos conscientes, más próximas al cuerpo-físico o al cuerpo-mente; o con mayor o menor injerencia del *lógos* (inteligencia). Porque la «afectividad» se vincula con la «inteligencia», tanto como el cuerpo-físico y el cuerpo-mental. Cuerpo en el sentido de *locus* y tipo de registro material. El cuerpo *soma*, es un cuerpo afectado, y este cuerpo puede ser el cuerpo mental –el aparato psíquico en tanto estructura- y el cuerpo físico – en tanto estructura fisionómica y orgánica.

En consecuencia, esto me permite introducir el otro concepto necesario a los fines de poder profundizar en esto. Me refiero a la noción de «resonancia» desarrollada por el psiquiatra y filósofo alemán Thomas Fuchs, en su libro *Ecology of the Brain: The phenomenology and biology of the embodied mind* (2018, Oxford Express). En física, la *resonancia* significa la «oscilación de un sistema inducida por otro sistema de vibración». Al respecto, la premisa de Fuchs es explicar a partir del principio de resonancia la «conexión del cuerpo con otros cuerpos». Para ello, él desarrolla la noción de «afectividad y de interafectividad encarnada» (intercorporalidad). La *afectividad encarnada*, remitiría a la resonancia en el cuerpo de la situación, a través de la afección y la consecuente emoción que se genera en tanto «vibración». Mientras que la *interafectividad encarnada*, por su parte, haría referencia a la «relación afectiva» que se desarrolla como una «relación rítmica» a través de las afecciones y emociones puestas en juego en *todo encuentro social, pero sin contenido intencional*. En consecuencia, la resonancia, hace hincapié en esta interconexión, donde dos cuerpos y sistemas de vibración «distintos» se afectan mutuamente, se sintonizan y se armonizan. Esta idea, permitiría explicar en términos físicos, como se vivenciaría la *experiencia del sentir*, una experiencia que supone de por sí, un cuerpo y un encuentro con una situación del mundo. Encuentro, que –como bien señalara Spinoza- va a generar afecciones, de las cuales el sujeto puede llegar a tener en algunos casos una previsión, pero en otros, ninguna idea posible. Como desarrollaré en el

siguiente sub-apartado dedicado a la imaginación, Piera Aulagnier sostendrá que esta serie de encuentros del cuerpo del bebé recién nacido con el mundo, irán exhortando a la actividad psíquica a darle una *forma* a aquella in-formación que provenga tanto del mundo interior como del mundo exterior. Por eso, la primer condición de representatividad del «encuentro» entre el viviente y el mundo, para ella remite al cuerpo. A este cuerpo-físico que siente y que de acuerdo a lo que sienta, irá configurando la red de elementos psíquicos que habiten a su cuerpo-mente en formación. A esta conexión entre la experiencia sensorial con el placer o displacer que genere, Aulagnier la denominará *catectización*. Esta catectización, por otra parte, será la condición previa y necesaria para la formación de la imagen pictográfica que se asocie a ese sentir y a esa experiencia. Situación que, como hacían referencia Hutcheson y Ribot, se siente en todo el cuerpo, no está asociada a un sentido en especial, por eso incumbe a la afectividad en su conjunto. Algo con lo que también concuerda Frans Veldman, quien en su libro *Haptonomie. Science de l´Affectivité* (1989), caracteriza a la afectividad como «un estado de ser» vinculado a la facultad de movimiento «*s'émouvoir*» que se manifiesta por una fuerza afectiva interior «*vis affectiva*», y por la facultad de participar afectivamente del mundo de contactos, encuentros y relaciones. Siendo la *haptonomie* una ciencia que vincula a la afectividad fuertemente a lo táctil, al «*toucher affectif*», incluso desde una perspectiva psicogenética:

> El tacto (primitivo) el sentimiento y la experiencia afectiva –la vida afectiva- comprenden un conjunto existencial-sensible de órganos y de organizaciones, incluidas dentro de un tejido, un entrelazamiento orgánico de relaciones estructurales psico-físicas tan complejas y animadas que no se puede hablar de un solo "sentido"[721].

Tanto desde la perspectiva de Aulagnier, como la de Veldman, Rochat y la mía, esto irá generando un conocimiento especial acerca del entorno y de los futuros hábitos que el niño adquiera, y también un autoconocimiento de sí. Justamente ahora pasaremos hacia el desarrollo e internalización de esos pictogramas que inicialmente se darán en la psique –como instancia primigenia del aparato psíquico- para dar lugar al cuerpo-mente y al desarrollo de ciertos elementos cognoscitivos que irán surgiendo gracias a la evolución emocional y afectiva del lactante [como las funciones de búsqueda-exploración-curiosidad, de discriminación (similitudes y diferencias), de detección de regularidades, de inhibición, etc]. Todo esto lo desarrollaré cuando nos dediquemos a las funciones del entendimiento y retome la perspectiva de Piaget.

[721] Veldman, F; *Haptonomie. Science de l´Affectivité*, Press Universitaires de France, 1989, p. 50. "Le tact, le sentiment et le vécu affectifs –la vie affective- comprennent un ensemble existentiel-sensible d´organes et d´organisations, inclus dans un tissu, un entrelacement organique de relations structurelles psycho-physiques si complexes et animées quíl ne saurait etre question d´un seul sens". Traducción propia del original.

2.1.2. El rol de la imaginación: La unión afecto-imagen-acción y los mecanismos de proyección e introyección.

Como hemos visto a lo largo del capítulo anterior, la imaginación como facultad cognoscitiva ha sido señalada en varias oportunidades cumpliendo un rol destacado en la temática afectiva, además de cumplir una función en la formación de conocimiento. Recordemos que, para Spinoza, la imaginación tenía que ver con el «primer género de conocimiento», siendo concebida como una facultad que ayuda a aumentar o a disminuir la potencialidad afectiva, ya que ella tiene la posibilidad de conectar y enlazar ideas y afecciones (presentes, pasadas o futuras) que vinculan al cuerpo con la *mens* a través de los afectos que ambos sientan y expresen. Debido a esta rápida capacidad de enlazar y asociar ideas con afecciones, la imaginación se convierte para Spinoza, en una fuente de problemas constantes, ya que, a través de ella, no logramos tener ideas adecuadas, y nos vemos obligados a cierto padecer. Porque dichas ideas pueden ser falsas, pero el sujeto las vive con cierta carga de verdad (piensa y siente que «es así», por eso lo sufre). Por otra parte, así como la imaginación percibe en el «tiempo de las afecciones», que son inmediatas; el entendimiento lo hará, bajo el tiempo de la «eternidad lógica». Por eso, la razón (o la inteligencia) será la encargada de poder «despegar» a la mente de esa idea pasional, para que ésta pueda conocerla, comprenderla en su totalidad y transformarla en un afecto, en una idea adecuada, para dejar de padecerla. Bajo este esquema gnoseológico, Spinoza resuelve el problema de la «irracionalidad», aquello que Agustín había identificado como un problema del *lógos* y que vinculaba a la *concupiscentia oculorum*, la curiosidad y al apetito de saber más. Para Spinoza, tal raíz se encuentra en una de las facultades de la *mens*, en la imaginación, no en el entendimiento. El entendimiento es completo, conoce de causas y de consecuencias, el problema está en la imaginación, que es la primer facultad de «decodificación del mundo». Ella permite in-formar, dar forma a una información que viene de afuera, una im-presión que de por sí no tiene ninguna *forma* para la mente. A su vez, puede asociarse a la memoria y seguir fallando, seguir produciendo ideas inadecuadas que nos afecten en nuestra potencia. Quien también le otorgará un rol fundamental a la imaginación es Kant, quien la concibe como la facultad que une a la sensibilidad y los datos heterogéneos brindados por ella, con el entendimiento y la capacidad de formar conceptos. Por eso, en lo que resta de este apartado, daremos la explicación psicogenética de la formación de la imaginación y de su vínculo con los primeros afectos, fantasías e imágenes lagunares, que luego darán lugar a la memoria –como facultad retentiva del aparato psíquico- y sumarán al entendimiento. Por otra parte, y si establecemos una cierta analogía con el cerebro triúnico y el «sistema nervioso entérico» (SNE) o «segundo cerebro» (ver p. 189), podría afirmarse que así como la

«sensibilidad» se encuentra más vinculada al «cerebro reptiliano» y al «sistema digestivo», las conexiones que ella comience a gestar cuando se activen las sensaciones corporales *intero* y propioceptivas (hambre, sed), darán lugar a la vigencia del «cerebro visceral» (el sistema límbico), y cuando esto se ponga en correspondencia con la imaginación y con las ansias, deseos e imágenes lagunares que de ella se desprendan, se dará el paso para comenzar a pensar en la activación del neocórtex y las capacidades funcionales del entendimiento y la abstracción. Ya que, por otro lado, debemos recordar que la imaginación desde los estudios neurocientíficos aparece vinculada al hipocampo y a la «corteza de transición» que se comunica con el neocórtex («el piso superior») y con los nodos sensoriales del «piso inferior» (p. 271). Recordemos al respecto lo postulado por LeDoux, quien afirmaba que en los circuitos de transición se "puede empezar a crear representaciones del mundo que ya no son simplemente visuales, olfatorias o auditivas, sino que *incluyen a todas estas a la vez*"[722]. Esta premisa, permitiría corroborar lo sostenido por Rochat y las experiencias empíricas citadas por él, para hacer referencia a la capacidad de coordinación y organización multimodal de la percepción desde los primeros días de vida. Dicha zona, después, "envía estas representaciones conceptuales hacia el *hipocampo*, donde se crean representaciones aún más complejas"[723]. Esto es importante recuperarlo porque constituye para mí la explicación neurobiológica de la idea kantiana de «lo múltiple de la sensibilidad» y lo «sintético del entendimiento» mediado por la facultad de la «imaginación» –que entiende de lo múltiple y de lo sintético (ver p. 76) y cuyo actuar puede vincularse a las funciones del hipocampo, el *médium* entre los procesamientos neocorticales y los nodos sensoriales. Un hipocampo, que, además, y de acuerdo a los estudios de Jerry Rudy y Rob Sutherland (p. 272) crea también, representaciones *sin estímulos*, es decir de la nada, *ex - nihilo*, como postula Castoriadis, idea que me ocuparé de desarrollar a continuación. Por otra parte, y en relación a lo concebido por Spinoza, vuelvo a retomar una cita de LeDoux quien afirma que:

> Cuando MacLean estaba desarrollando la teoría del sistema límbico, planteó que el hipocampo era el lugar idóneo de la emoción. Sugirió que, debido a su estructura simple y primitiva, el hipocampo no podía diferenciar con sutileza los estímulos y que confundiría las cosas con facilidad. MacLean sugirió que esto podría dar cuenta de la irracionalidad y de la confusión de nuestra vida emocional[724].

Idea que resulta compatible con aquella digresión hecha por Spinoza respecto del entendimiento y de la imaginación. Por último, y como dato no menor, el hipocampo –área del cerebro a la que estamos vinculado con la imaginación como facultad cognoscente- también se relaciona con el

[722] Ibíd., p. 221. El destacado es mío.
[723] Ibíd., p. 221.
[724] Ibíd., p. 223.

mecanismo de memoria del lóbulo temporal. El hipocampo parece distinguir entre el acto de recordar el pasado y el de imaginar el futuro. En el caso de la *imaginación* se activan las regiones frontales y en el caso de la *recordación*, el área del parahipocampo y la región del cíngulo. De esta manera, la imaginación como facultad actúa como puente, para «obtener recuerdos del pasado» (activando la memoria) y «fantasear o proyectar imágenes del futuro» (apelando a su función proyectiva). Estos experimentos comprueban el vínculo que se podría entablar entre la funcionalidad del *hipocampo* –como *locus* cerebral- y el rol de la *imaginación* –como *locus* de la estructura cognitiva-. Al igual que la relación del hipocampo con la memoria explícita, una memoria de índole declarativa que se vincula a la imaginación también, al ser una memoria de carácter consciente que se asocia a «recuerdos tempranos». Es por eso que, para LeDoux, así como la amígdala «guarda la información de la evolución» y «de los recuerdos reflejos y las reacciones condicionadas del individuo», el hipocampo permite «guardar recuerdos explícitos y declarativos», que en el desarrollo van surgiendo inmediatamente después (p. 271).

Por consiguiente, pasaré ahora a desarrollar módicamente la explicación psicogenética del rol asignado a la imaginación por Cornelius Castoriadis, autor de *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación* (1998) y *La institución imaginaria de la sociedad* (1975). Para Castoriadis, la imaginación es la *facultad de crear formas para aquello que no lo tiene*. En consecuencia, toda representación es *una puesta en forma*, una *creación* de la *imaginación radical*, que le da una forma específica tanto a la X incognoscible que proviene del «exterior» y que «en si» no tiene ninguna forma –"A partir de una X, los «sentidos» hacen emerger algo que «física» o «realmente» no existe"[725]- como a la pulsión generada por excitaciones que provienen del interior. De esta manera, Castoriadis le otorga un estatuto distinto a la noción de representación que incluye, no sólo a la representación inconsciente –tal como lo tratara Freud, por eso queda «apegado» a la teoría y al lenguaje freudiano - sino también a la representación consciente –aquella derivada de la percepción, que remite a la propuesta kantiana de la síntesis, del encuentro entre el dato ciego y las categorías vacías. Por el contrario, para Castoriadis la imaginación *presenta o hace presente* algo en el sujeto a partir de las representaciones que ésta pone y crea en tanto *vis formandi a-causale,* porque no crea imágenes en el sentido restringido y habitual («imagen visual») sino que crea *formas*, significaciones –forma en tanto *eídos* y *morfé*- indeterminadas, «condicionadas» por las pulsiones o las impresiones del «exterior», pero no «causadas» por ellas. Esto resulta ser así, porque lo que proviene del «exterior»

[725]Los sensibles propios (vista, tacto, olfato, gusto y oído) hacen emerger colores, sonidos, olores; cualidades secundarias que, para Castoriadis, «son pura creación de la sensibilidad, es decir de la imaginación» pues la sensibilidad, dentro de este esquema teórico, pertenece a la imaginación. "No hay cualidad que sea efecto de la facultad receptiva, de la intuición, de la aprehensión inmediata sino de la imaginación, de su trabajo creador". En: Castoriadis, C.; *Hecho y por hacer*, Bs. As, Eudeba, 1998, p. 275

no tiene una forma, sino que pone en marcha esa *potencia formativa* de la imaginación que «crea formas allí donde no las hay»[726]. En consecuencia, afirmará Castoriadis, "para el viviente, la representación no quiere ni puede querer decir fotografía o calco de un mundo externo. De lo que se trata es de *presentación* por y para el viviente. Presentación mediante la cual *crea su propio mundo* a partir de lo que para él son simples choques"[727], impresiones externas o internas. La imagen visual como fotografía, aparecerá después, cuando se logre formar la función semiótica y la memoria –siguiendo a la epistemología genética de Piaget-, y la percepción y el *lógos*, estén más consolidados en tiempo y espacio. De todos modos, esa «fotografía» o «imagen visual» siempre va a estar acompañada por afectos, sensaciones o impresiones singulares y propias, va a ser una «experiencia visual» para un determinado sujeto y cuerpo-mental.

Por consiguiente, esta creación primigenia es al mismo tiempo *ex - nihilo*, pues la imaginación crea dichas formas allí donde en principio no había nada, lo crea de la nada, pero no con nada y en nada, pues las crea en la *psique*, a partir de las pulsiones e impresiones que recibe y con una *lógica elemental*, pues "toda formación implica múltiples puestas en relación de acuerdo con reglas"[728]. Por otra parte, estas «leyes» o «reglas» que orientan la emergencia y puesta en relación de las representaciones, se reducen a dos postulados: "en la psique, nada es gratuito; la puesta en relación se efectúa como cumplimiento de una *intención inconsciente.* En la psique, nada es indiferente, la puesta en relación va necesariamente acompañada por una carga de *afecto*".[729]

Y aquí es importante tener en cuenta la interrelación entre los conceptos de «afecto», «intención», «psique» e «imaginación» pues todos ellos estarán relacionados con el de «representación». Al respecto, además de concebir a la imaginación como la capacidad subjetiva de crear formas para aquello que no lo tiene –lo que sería una *in-formación*-, Castoriadis también la definirá como un «flujo de representaciones, afectos e intenciones» «ciertamente indisociable» que resulta ser una creación de esa "*vis formandi a-causal* en cuanto al hecho de ser, su modo de ser y su ser así"[730]. Este *flujo* de representaciones indisociables al afecto y a las intenciones que las acompañan serán las que con-formen a la psique, las que le den forma y figura. Por eso, la psique resulta ser, bajo este modelo teórico, un "elemento formativo que sólo existe en y por lo que forma y cómo lo forma, es formación e imaginación, es imaginación radical que hace surgir ya una primera representación a partir de nada"[731]. De esta manera, la psique sólo existiría en tanto «ima-

[726] Castoriadis, C.; *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V*. Bs. As, Eudeba, 1998, p. 305
[727] Ibíd. p. 305
[728] Ibíd. p. 284.
[729] Castoriadis, C.; *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, Tusquets, 2007, p. 457. La itálica es propia.
[730] Castoriadis, C.; *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V*. Bs. As., Eudeba, 1998, p. 282
[731] Castoriadis, C.; *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, Tusquets, 2007, p. 444

ginación radical» y "como emergencia de representaciones no sometidas a la determinidad"[732]. Esto significa que los productos de la psique son productos de ella misma, que no se asemejan a ninguna «cosa» exterior ni a nada cognoscible, puesto que son creaciones propias que adquieren sentido *sólo para ella*. Por consiguiente, Castoriadis relaciona esto con el inconsciente afirmando que "en tanto inconsciente, la imaginación radical se da existencia a sí misma, da existencia a lo que no es en ninguna otra parte"[733]. La psique inconsciente, por lo tanto, será concebida dentro de este marco teórico como un «proceso representativo» en donde la emergencia y la puesta en relación de las representaciones se encuentra «regulado/guiado por el principio del placer/displacer», debido a «la intención que tiene un afecto como objetivo»[734]. Regulaciones, por otra parte, que en principio no tendrán ningún «objeto externo» al cual investir, porque en ese estado originario, la psique no apunta a lo real, a lo exterior, sino «a sí misma». Esto es lo que Castoriadis caracteriza como el *estado monádico* de la psique, estado donde ella está orientada a sí misma, a crear representaciones con sentido propio desconectadas y distanciadas de lo «real». Estado, no obstante, que a futuro deberá sufrir una ruptura para que la psique pueda «socializarse» y pueda emerger así, el «individuo social». Este pasaje, daría lugar al surgimiento de la *mens*, de la mente, ya que, así como la psique es concebida como la instancia primigenia y originaria del aparato psíquico orientada a satisfacciones y deseos propios, la mente, es producto del surgimiento del yo y del pensamiento consciente, y de los deseos y fantasías amarrados ahora a la lógica de los signos sociales. Como vemos, esto se encuentra en consonancia con lo postulado por Lacan, el registro de lo Imaginario que debe anudarse a lo Simbólico y a lo Real para someterse al Otro y abandonar sus deseos y fantasías de goce propias.

Este proceso de «socialización de la psique» o «institucionalización social del individuo» es para Castoriadis *psico y socio genético* porque resulta ser "una historia de la psique a lo largo de la cual ésta se altera y se abre al mundo histórico-social a través de su propio trabajo y su propia creatividad; y una historia de imposición de un modo de ser que la sociedad realiza sobre la psique y que ésta última jamás podría hacer surgir a partir de sí misma"[735] porque está orientada a crear sentidos y figuras propias de autosatisfacción sin vínculo con la realidad. El final común de estas dos historias será la emergencia del individuo social; individuo en donde coexistirá lo «propio» –aunque socializado- y lo «externo» –aunque «asimilado» en función de lo «propio». Para que esto pueda darse, es necesario que se le imponga a la psique una organización extraña, pero que, a la vez, se apoye o tenga algo en común con ella. De eso se ocuparán las *significaciones imaginarias*

[732] Ibíd., p. 430.
[733] Ibíd., p. 457.
[734] Ibíd., p. 457.
[735] Castoriadis, C.; *La institución imaginaria de la sociedad,* Bs. As, Tusquets, 2007, p. 470

sociales que "no son ni racionales (no podemos «construirlas lógicamente») ni reales (no podemos derivarlas de las cosas)"[736]. Son creaciones de la sociedad mediante las cuales se le da existencia a esa sociedad y a los individuos que la habitan. Así, sostiene Castoriadis, "las significaciones no son lo que los individuos se representan, consciente o inconscientemente, ni lo que piensan. Son aquello por medio de lo cual, y a partir de lo cual los individuos son formados como individuos sociales, con capacidad para participar en el *hacer* y en *representar/decir* social"[737] que resulta ser compatible, coherente, convergente con las reglas, órdenes y pensamientos que forman parte de la sociedad en la han sido «formados», «creados».

Esto implica, por cierto, que una parte de las *significaciones imaginarias sociales* encuentre un «equivalente» efectivo en los individuos (en su representación consciente o en su comportamiento) y/o que se «traduzcan» de una cierta manera, directa o indirecta, próxima o lejana a las formas y contenidos propios de su psique. Y acá sí vale la pena mencionar el lenguaje propiamente piagetiano, puesto que, de lo que se trata es que esas significaciones imaginarias sean *asimiladas* por el individuo para que éste pueda *acomodarse* a ellas y a la realidad circundante, *adaptándose* así a los tiempos, ritmos y espacios de la sociedad que lo «crea». Es por eso, que, para Castoriadis, la perspectiva psicogenética por sí sola es incapaz de explicar la formación del individuo social porque para que esto ocurra es preciso que interceda la institución de la sociedad que es la que puede limitar la imaginación radical de la psique. Así, afirma Castoriadis:

> Lo que domina la obstinación de caer en ella (en la perspectiva psicogenética) es la persistente ilusión acerca de la posibilidad de reducir lo psíquico a lo biológico (o más recientemente, a la estructura y a la lógica), ilusión dominada a su vez por la voluntad de eliminar lo imaginario, tanto en calidad de imaginario social como en calidad de imaginación radical de la psique, esto es, en calidad de origen indominable, y perpetuamente en acción.[738]

Por eso, para él, la perspectiva psicogenética y sociogenética son mutuamente irreductibles y, a la vez, inseparables. Esto que menciona Castoriadis es muy importante, porque él está dando cuenta de que el desarrollo cognoscitivo y cultural del hombre no está dado de por sí en su constitución biológica, sino que, para que ese desarrollo se pueda dar, es absolutamente necesario que actúe la institución de la sociedad, o el lenguaje del Otro, en términos de Lacan. Si no existiera la sociedad, el sujeto estaría *preso* de la hilaridad imaginaria y fantasiosa de su imaginación radical, de su psique *irregular*, porque esta no se encontraría ni sometida ni regulada por ninguna instancia exterior y simbólica. Ahora bien, es preciso aclarar también que, así como la psique logra socializarse e integrarse con el mundo común y público, el flujo representati-

[736] Castoriadis, C.: *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates* (1974-1997), Bs. As, Katz, 2006, p. 79
[737] Castoriadis, C.; *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, Tusquets, 2007, p. 565.
[738] Ibid, p. 512.

vo/afectivo/intencional no deja de existir. Porque desde la perspectiva de Castoriadis, el sujeto *no tiene, no construye*, no es poseedor de «sus representaciones, afectos e intenciones», sino que *el propio sujeto es eso*, es ese flujo de representaciones de donde ha emergido la posibilidad permanente del pensamiento y del lenguaje. Es decir, de ese flujo surge el individuo en tanto sujeto, surge todo lo que conformará su subjetividad, sus formas de pensar, sentir y actuar en el mundo. Este flujo representativo/afectivo/intencional en términos de Castoriadis, constituye lo que en esta Tesis hemos denominado *afectividad* y que hemos explicado en el apartado anterior, en lo que respecta a su materialidad y a su vínculo con las pulsiones internas, las impresiones externas y los registros del cuerpo y de la mente.

Pero este flujo, como condición de posibilidad de la subjetividad *social*, debe someterse a los condicionamientos externos para poder «socializarse». Por eso, puntualiza Castoriadis, "la imaginación radical jamás podría convertirse en pensamiento, si los esquemas y las figuras a las que da existencia permanecieran simplemente aprehendidas en la indefinidad del flujo representativo, si no se «fijaran» y no se «estabilizarán» en «soportes» materiales-abstractos (materiales en tanto que esto determinado), a saber, en signos"[739]. Estos signos, por otra parte, serán los que posibiliten el surgimiento de la conciencia, es decir, el lenguaje como "fundamento de la comunicación de la conciencia consigo misma o, lo que viene a ser lo mismo, de la conciencia, a secas"[740]. Esto sería así, la emergencia de la actividad representativa tal como es entendida por Piaget, o de la *mente* como sistema de representaciones y asociaciones conscientes (e inconscientes). Emergencia que para Castoriadis remite a una actividad representativa previa, vinculada a la imaginación y a su capacidad creadora y no simplemente reproductora[741]. Por eso, sostiene que la emergencia «de la percepción» -tomando el modelo empirista del acceso al conocimiento o a lo «real»- y «de la cosa como síntesis» -tomando el modelo kantiano- "sólo pueden pensarse si hay flujo representativo. Lo imaginario -como imaginario social y como imaginación de la psique- es condición lógica y ontológica de lo real"[742].

Lo desarrollado por Castoriadis nos ha permitido pensar a la imaginación radical como una instancia creadora de formas, de formas originarias de la psique desconectadas de la realidad y de formas a través de las cuales la psique pueda ir dándole sentido, primero y significatividad,

[739] Ibíd., p. 524.
[740] Ibíd., p. 524.
[741] Esto remite al modelo kantiano que incluso hasta el propio Piaget retoma. Piaget hablará de la imaginación creadora cuando la vincule al símbolo, a los productos afectivos e inconscientes que el sujeto asimilará, pero no acomodará a lo real. Mientras que la imaginación reproductora será la que acompañe la internalización de los signos sociales asociados a la imitación. El problema de este modelo piagetiano será que los productos de estos dos tipos de «imaginaciones» no estarán asociados a la psique, a representaciones originarias, sino a representaciones visuales posteriormente internalizadas.
[742] Castoriadis, C.; *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, Tusquets, 2007, p. 523.

después –con la internalización de los signos- a aquello que proviene de su entorno social. De esta manera, la representación –en tanto figurabilidad de una idea o de un afecto sobre una imagen/sentir propio o del mundo- ya no será concebida como un producto subsidiario de la internalización de esquemas de acción o como la reproducción visual y fotográfica del objeto –tal como supone el modelo piagetiano-; sino que, al ser una creación de la imaginación, ella, bajo este estado y modelo está presente desde el momento en que la imaginación radical puede crear eso en la psique. Instancia que sería anterior a la posibilidad de que el sujeto pueda crear esquemas de acción. Por consiguiente, esta «re-estructuración conceptual», nos permite seguir ahondando en esta cuestión, motivo por el cual, ahora se hace necesario recurrir a los aportes de Piera Aulagnier esbozados en *La violencia de la interpretación* (1975), quien se ocupa de continuar y profundizar la explicación efectuada por Castoriadis en cuanto a la salida de la psique de su estado monádico y la formación del aparato psíquico en su vínculo con el mundo. En consecuencia, en dicha obra, la autora se ocupa de "poner a prueba el modelo del aparato psíquico"[743] analizando la actividad representativa de acuerdo con un modelo de progresión y de estadios determinados. Al respecto, Aulagnier parte de la hipótesis de que la actividad psíquica está constituida por el conjunto de tres modos de funcionamiento o por tres procesos de metabolización: el originario, el primario y el secundario. «Proceso de metabolización» que estará relacionado, por un lado, con el concepto que ella desarrolle de representación, y por el otro, con la «situación de encuentro» continuo que caracteriza al «ser viviente» con el medio físico-psíquico que lo rodea. Encuentro éste que confronta a la actividad psíquica con un exceso de información, es decir con in-formaciones, elementos del mundo exterior[744] a los que deberá darles una forma porque para ella no la tienen. Es por eso, que ese encuentro se le *impone* a la psique y la exhorta a iniciar su «actividad psíquica», es decir, la obliga a darle sentido a aquello que se le presenta. Al respecto, sostiene Aulagnier:

> Todo encuentro confronta al sujeto con una experiencia que se anticipa a sus posibilidades de respuesta en el instante en que la vive, la forma más absoluta de tal anticipación se manifestará en el momento inaugural en que la actividad psíquica del *infans* se ve confrontada con las producciones psíquicas de la psique materna y deberá formar una representación de sí misma a partir de los efectos de ese encuentro, cuya frecuencia constituye una exigencia vital.[745]

La madre que se le acerca al niño, que lo toca, lo arropa, le da de mamar obliga a la psique a asignarle un sentido a los «efectos sensoriales» de todo eso que está sucediendo. Esa «asignación de sentido» o «proceso de metabolización» –tal como lo llamará Aulagnier- responde a tres tipos

[743] Aulagnier, P.; *La violencia de la interpretación*, Bs. As, Amorrortu editores, 2001, p. 23.
[744] Afirma Aulagnier: "mediante el término *mundo* designamos el conjunto del espacio exterior a la psique" en: *La violencia de la interpretación*, p. 30.
[745] Ibíd., p. 31.

de producciones de acuerdo con la «evolución del sistema perceptual» y de «la actividad psíquica», y a tres tipos de «espacios-funciones»: "lo originario y la producción pictográfica, lo primario y la representación escénica (fantasía), lo secundario y la representación ideica o de enunciado"[746]. Estos espacios y producciones estarán asociados a los cambios que se efectúan en la percepción que tenga la psique de su propio cuerpo, y en relación al cuerpo de la madre como «cuerpo de otro». Para Aulagnier, en el proceso originario, la psique no distingue esa separación, no «vive» el cuerpo de la madre como una alteridad. Ese «despertar» dará lugar al proceso primario, siendo el proceso secundario la etapa en la que la psique logre percibirse a sí misma como un «yo» y a la madre y a los que la rodean como «otros». Estas transformaciones, a su vez, estarán acompañadas por las producciones figurativas de la psique, ya que, así como en el estado originario produce «pictogramas» en tanto imágenes «fisionómicas» o «esbozadas»; en el proceso primario logra tener imágenes más nítidas que en el secundario acompañará con palabras. Si trazáramos un paralelo con el modelo concebido por Piaget, estaríamos en condiciones de decir que ese proceso primario se corresponde con el momento en el que el niño logra internalizar la imagen del objeto ausente conformando el esquema del objeto permanente.[747]

Estos procesos, entonces, estarán atravesados por la actividad representativa, que de acuerdo a sus etapas y niveles de desarrollo variará en la composición y funcionalidad de los elementos que intervengan. En términos generales, Aulagnier sostiene que la meta de dicha actividad es «metabolizar un elemento de naturaleza heterogénea convirtiéndola en un elemento homogéneo a la estructura de cada sistema»[748]. De esta manera, la imaginación, le otorgaría una forma a aquello exterior y de «índole heterogénea» a la psique para que sea inteligible por ella. Esto es compatible no sólo con lo postulado por Castoriadis, sino con la idea de asimilación y acomodación en Piaget. Un elemento[749] que se puede incorporar (asimilar) y cuyo esquema puede ser readecuado a él (acomodación).

De este modelo, no obstante, y en lo que atañe a la finalidad de esta tesis, interesa recuperar la etapa originaria, aquella que desencadena y produce la *actividad representativa primigenia* porque está relacionada con el afecto y con lo que podría identificarse como la emergencia de los esquemas afectivos. Esquemas que no sólo serán previos a los sensorio-motrices, sino que, de por sí, ya serán representativos, porque la forma creada por la imaginación para darle un sentido a lo

[746] Ibíd., p. 24.
[747] Sostiene Aulagnier al referirse al pasaje del proceso primario al secundario: "reconocimiento impuesto por la experiencia de la ausencia y del retorno. Imagen-cosa que deviene en imagen-palabra". Aulagnier, Ob. Cit., p. 30
[748] Ibíd., p. 25
[749] Por *elemento* se entiende "aquellos cuyo aporte es necesario para el funcionamiento del sistema, aquellos cuya presencia se impone". En: Aulagnier, Ob. Cit., p. 32.

que siente, a lo que fantasea, o a lo que puede percibir lagunar y pictográficamente la psique, es una representación. Ambas premisas constituyen así, dos diferencias fundamentales respecto del modelo piagetiano. Una *psique* que, en tanto instancia y formación psíquica, es previa a la *mente*, la otra instancia y formación psíquica vinculada ya al surgimiento de la conciencia de sí.

No obstante, hay algunas salvedades que me gustaría efectuar respecto a la premisa que tanto Aulagnier como Castoriadis, sostienen acerca del «período de inicial confusión e indistinción sobre la alteridad» que presenta la psique. Para Castoriadis, inicialmente (y sin la presencia de la entidad social) el sujeto se hallaría *preso* a la hilaridad imaginaria y fantasiosa de su imaginación radical, de su psique *irregular*, porque esta no se encontraría ni sometida ni regulada por ninguna instancia exterior y simbólica. Lo que al respecto me gustaría plantear es si acaso al repliegue y clausura de la psique sobre sí no se opone la «apertura del cuerpo». Recordemos que para Malrieu y para Shaftesbury el ser humano se encuentra de «por sí» abierto al otro, al mundo. Esa instancia de apertura, de amor altruista y de simpatía pasaría entonces más por su cuerpo (en contacto permanente con otros, y en la búsqueda de contacto/saciedad/calor) que, por su psique, si es que esta se encuentra cerrada sobre sí y sometida al principio del propio placer. Es a la psique a la que le cuesta asumir la ruptura, el «corte umbilical» respecto del otro, más que al cuerpo. Por eso, la otra veta presente en el ser humano (que destacan Hutcheson, Smith, Ribot, Piaget, Freud), la del egoísmo y el narcisismo, hay que pensarla del lado más psíquico que físico, más vinculado a este actuar de la psique (replegada sobre su propio deseo y fantasía) que al de cuerpo (que no le queda otra que adaptarse y estar abierto al mundo). Por otra parte, y retomando esta cuestión de la percepción que la psique tenga de su propio cuerpo y del cuerpo de la madre como «cuerpo de otro», recordemos que para Aulagnier, la psique no distingue esa *separación* durante el proceso originario. Es decir, no «vive» el cuerpo de la madre como una alteridad, esto recién surgirá para la autora en el proceso primario, siendo el proceso secundario la etapa en la que la psique logre percibirse a sí misma como un «yo» y a la madre y a los que la rodean como «otros». Como mencioné hacia el final del Capítulo 1, al describir la secuencia de Fibonacci que seguiría la evolución humana, la «castración umbilical» daría cuenta de la alteridad para la psique, ya que ella dejaría de percibir la sensación de «saciedad continua», ese principio de permanencia y de unidad plena, para pasar a dar lugar a la función deseante vinculada a la imaginación radical. Un tipo de separación, además, que inicialmente se vivirá a través del cuerpo, ya que, como afirmé más arriba, el cuerpo y sus sensaciones y necesidades, se encuentran inevitablemente «abiertos» a las vicisitudes del ambiente y del mundo. Por su parte, los tiempos de adaptación de la psique, pueden ser inicialmente más tardíos, y que esta vaya saliendo de su «clausura» a medida que esas sensaciones corporales y afectivas (miedo, fastidio, ansiedad, hambre, sed, calor, frío)

se van haciendo más psíquicas. De todos modos, estoy de acuerdo en denominar a esta instancia de «salida de la clausura», como originaria. Tal vez, el pasaje hacia lo primario sea el momento en que la psique asume la diferencia, asume su actitud deseante, cuando surjan los «afectos perceptivos» asociados ya no exclusivamente al «principio del placer/displacer», sino del «yo/otro». Principio, por otra parte, que da inicio al «estadio secundario», aquel que conduce al surgimiento de los «afectos atencionales» y, luego, a la emergencia del tercer estadio, asociado al principio de lo «femenino/masculino», que evolutivamente puede corresponderse con el «estadio del espejo» de Lacan y con el surgimiento de los mecanismos de introyección y proyección kleinianos (p. 343). Por otra parte, esta estructuración coincidiría con las ideas esbozadas por Rochat, quien cita los trabajos llevados a cabo por Spitz en los asilos de niños abandonados, quienes experimentaban un encierro de sí, producto del abandono y la falta de contacto social (Spitz, 1965). En consecuencia, para Rochat, el principio de la «intersubjetividad» implica una diferenciación básica entre el «yo» y los «otros», que inicialmente pasa por la percepción multimodal del propio cuerpo y del cuerpo del otro. Capacidad con la que los recién nacidos podrían contar, al poder coordinar y organizar las diversas percepciones –táctiles, auditivas y luego visuales- del entorno. A su vez, para Rochat los bebés "ya desde que nacen pueden distinguir entre los procesos novedosos y los conocidos". Para él, «el sistema de curiosidad y exploración integrado» se orientan "hacia la detección de las características regulares y estables de lo que perciben". A esto lo llama "impulso hacia la detección de regularidades"[750], lo que supone la base de cualquier tipo de aprendizaje, y donde se asientan los cambios cognitivos. Por eso, desde su perspectiva, la detección y el procesamiento de información constante (a partir de las regularidades que advierten en la secuencia de los sucesos perceptivos) se producen muy pronto en la vida. Asimismo, esto va generando para Rochat, el «yo ecológico», que se encuentra "determinado por la percepción directa y por la acción, no por la reflexión"[751]. Esto le permite establecer una diferencia entre el «yo» y el «mi», ya que, el «yo ecológico» sería un experimentador del cuerpo y del entorno, un «yo existencial y situado», mientras que el «mi», "corresponde al yo identificado o conceptual"[752]. Por eso, ese «yo» originario y precario, es un «yo materializado» (*embodied* agrega Rochat), un *yo* que se experimenta mediante la organización de su experiencia intermodal, "tanto si se le revela por autoexploración o por la interacción con los objetos o los intercambios sociales con las personas"[753]. Es ese cuerpo abierto al mundo que va construyendo conocimiento afectivo, corporal, sensible y físico susceptible de tornarse psíquico y cognitivo. Cuestión que nos hace volver a Aulagnier, quien sostiene que la primer condición de representatividad del «encuentro»

[750] Rochat, P.; *El mundo del bebé*; Serie Bruner, Ed. Morata, Madrid, 2004, p. 296.
[751] Ibíd., p. 105.
[752] Ibíd., p. 110.
[753] Ibíd., p. 111.

entre el viviente y el mundo, remite al cuerpo y, más precisamente, a la actividad sensorial que lo caracteriza –por ejemplo, el encuentro inicial y originario del lactante, de su boca, con el pecho materno-. Encuentro este no menor y desencadenante de una serie de figuras pictográficas, es decir, representaciones muy ligeras y esquemáticas, que tienden a conectar una experiencia sensorial con una de placer o de displacer. Esta conexión recibirá el nombre de *catectización*, puesto que esa zona o actividad sensorial (del gusto, del oído, de la vista, del olfato, del tacto) al ponerse en contacto con «otro» o con un «objeto» –contacto que Aulagnier denominará encuentro *objeto-zona complementaria*- se catectizará afectiva y libidinalmente de acuerdo con la sensación de placer o displacer que la psique obtuvo. Esta catectización, por otra parte, será la condición previa y necesaria para la catectización de la actividad de representación asociada a la imagen pictográfica que produzca ese encuentro[754]. Imagen ésta que será el pictograma de la sensación de placer o displacer producida por el encuentro con ese objeto de deseo (objeto que aún no se puede evocar) y que se «vive» a nivel sensorial y afectivo (y que, en tanto respuesta, generará que el objeto se tome o se rechace) Al no poder evocarse el objeto ni al poder constituirlo como tal -es decir, como objeto- el pictograma no puede reactualizarse en su ausencia sino en presencia y ante el «re-encuentro» sensorial que es el que «re-vive», siente esas sensaciones. No obstante, estos pictogramas se alojarán en la psique y la irán in-formando, la irán conectando con lo «externo», con aquello que no le es propio. Conexión generada a través de esa actividad sensitiva y afectiva que le da origen. Por eso, afirma Aulagnier, para la psique, no puede existir información separada de la información libidinal. A lo que nosotros podríamos puntualizar, mejor aún, como información afectiva, algo a lo que Green también hacía referencia, respecto del principio del placer/displacer "como un principio de simbolización primaria que permite una primera categorización de la experiencia afectiva" (ver p. 250).

Esos pictogramas, con el tiempo, generarán diversos tipos de respuesta en actos –sonrisas ante una caricia o llantos ante un golpe- o suscitarán nuevos actos que tiendan a reproducir una sensación afectiva asociada a un objeto-zona complementaria diferente –por ejemplo, succionarse el pulgar como acto metonímico de la succión del pecho materno. Porque «como vivencia de lo originario», tal como lo sostiene Aulagnier, "el afecto es representado por una acción del cuerpo, y más precisamente, por la acción de atracción o de rechazo recíproco de la zona y del objeto"[755]. De esta manera, comienzan a entretejerse estos vínculos «inter-esquemáticos» que progresarán a su tiempo, a su ritmo y que coexistirán durante toda la vida del sujeto. Porque este

[754]"Todo acto de representación es co-extenso con un acto de catectización, y todo acto de catectización se origina en la tendencia característica de la psique de preservar o reencontrar una experiencia de placer". En: Aulagnier, Ob. Cit., p. 36

[755] Aulagnier, P.; *La violencia de la interpretación*, Bs. As, Amorrortu editores, 2001, p. 58

proceso originario que «metaboliza» y «catectiza» las «situaciones de encuentro» de la psique con el mundo, no desaparece, evoluciona junto al sistema perceptual y cognitivo del sujeto. Por consiguiente, la forma pictográfica investida de afecto como producto característico de este esquema y de esta formación de sentido, subsistirá, ligada al sentido corporal y perceptual del sujeto, sin dudas, pero también a la formación de los esquemas más complejos, los representativos y lógicos. En palabras de Aulagnier: "esta metabolización que opera la actividad representativa persiste durante toda la existencia. La actividad intelectual, «la idea» que ella produce (…) se ubica como equivalente a la zona-objeto complementario cuya actividad genera placer o displacer"[756]. Lo que se inviste de carga afectiva dentro de este modelo ahora, es la «idea», las producciones propias subjetivas que no fueron necesariamente generadas por el contacto sensorial.

Pero al tiempo que se va gestando esto, también comienza a delinearse la *gramática de la acción* que actúa en articulación con la *gramática de lo psíquico*; gramáticas que surgen del «encuentro» con el Otro. Encuentro que nos plantea interrogantes, que surgen de la «mezcla» de ese «entre», ¿Cuánto del pictograma, de lo que queda cómo resto psíquico se le debe al cuerpo y cuánto a la psique? ¿Cuánto viene dado de lo Otro y cuánto viene del cuerpo? Puesto que esa *in-formación* que viene del mundo y que se convierte en *forma* gracias a esa «situación de encuentro» entre la *psique*, el cuerpo y el Otro obtendrá una *forma X* que no sabemos a ciencia cierta a qué criterios de placer/displacer van a responder para un determinado sujeto. Esa red, esa urdiembre que se va entretejiendo entre afectos, afecciones, sensaciones, emociones y las representaciones psíquicas de esos estados sensibles es un misterio tanto para el sujeto como para su entorno. Misterio que, como vimos, se complejiza con la evolución propiamente cognitiva del sujeto, pues, si inicialmente sólo te trata de afectos/afecciones y de representaciones sensibles, luego, van a venir representaciones cognitivas y meta-cognitivas que el *parlêtre* (de la mente) comenzará a tejer a partir de la base psíquica que tenga del registro de sí misma, y del registro corporal y sensible.

En consecuencia, lo postulado por Aulagnier también nos ayuda a concebir al afecto no como «un motor» o «acompañante paralelo» de los esquemas de conocimiento, sino como *parte de ellos*. De esta manera, no sólo se le estaría reconociendo al afecto la posibilidad de dar sentido sino también la de estructurar formas y generar los futuros esquemas de desarrollo –capacidad no reconocida por la teoría piagetiana-. Así, ubicaríamos al esquema afectivo en un estadio inicial, esquema cuyo producto –el pictograma- será el que le adjudique sentido a aquella in-formación inmediata que se le presenta a la psique como consecuencia de una situación de encuentro con el mundo. Porque justamente, ¿cómo crea y le da sentido el sujeto al mundo cuando aún no

[756] Ibíd., p. 45.

puede significarlo a través de su acción porque antes de eso necesita tener una «noción» de su cuerpo? ¿Cómo crea sentido, además, cuando aún no puede producir «imágenes visuales»? Y la respuesta la hallamos en la «vivencia afectiva», puesto que lo que el sujeto siente cuando se «encuentra» con la madre, con el pecho materno, con alguien que lo toca, lo toma en brazos; despliega una serie de sensaciones corporales (de placer o displacer) que sólo pueden «representarse» si se «catectizan» afectivamente. Los esquemas afectivos son los que vehicularizan este proceso, a partir de la catectización y de las figuras pictográficas que vaya generando la psique, de acuerdo con las sensaciones y las reacciones emocionales a las que vaya dando lugar (llorar, patalear, acariciar, arrojar cosas). Reacciones emocionales que luego se irán encontrando, entremezclando con las acciones, con los esquemas de acción. Juntos irán conformando una unidad de respuesta y de sentido al mundo –el niño que entiende, por ejemplo, que si arroja algo al piso se cae o que si llora su mamá vendrá, está asociando causas a efectos. En un caso a nivel de la inteligencia motriz, en el otro, de la inteligencia afectiva.

Por eso resulta importante destacar la potencialidad creadora del *flujo* afectivo en tanto instancia *estructuradora* y *estructurante*; *estructuradora* de las formas y esquemas que produce –y en consecuencia de las sensaciones, afectos y acciones que genera- y *estructurante* de las nuevas formas que puedan llegar a gestarse –por ejemplo, de las ideas, sentimientos y pensamientos que se generen después, con la continuidad del desarrollo. Porque lo que caracteriza a todo esquema, además, es su modo de reacción y de respuesta, susceptible de repetirse y de generalizarse. Con Castoriadis y Aulagnier pudimos darle un cierre al vínculo entre la afectividad, el surgimiento del aparato psíquico y el rol de la imaginación en la conformación de la subjetividad, debido a que el sujeto debe «responder» y «adaptarse» a las in-formaciones y las significaciones que vengan del exterior, a partir de las cuales va delineando su singularidad. Lo que nos queda es ahondar en los mecanismos de proyección y de introyección asociados a la imaginación, pero para ello, retomaremos a continuación algunas ideas de la teoría de Piaget, para entrelazarlos con los mecanismos del entendimiento: la asimilación y la acomodación.

2.1.3. El rol del entendimiento: La función semiótica y los mecanismos de asimilación y acomodación.

En el capítulo anterior, más precisamente en las páginas 227 y 228 del sub-apartado *"«Energía sin estructura»: La conceptualización de la epistemología genética"* he explicado como Piaget concibe la formación de la actividad representativa o de la función semiótica que, para él, se conforma tras la internalización de la imagen-copia del objeto ausente. Bajo esta visión, la actividad representati-

va surgiría gracias a la evolución práctico-cognitiva del sujeto, dando lugar así a la emergencia de ideas e imágenes que luego se asociarán a conceptos. En tal sub-apartado, he referido además que, dentro del modelo piagetiano, primero se internalizan acciones –que se corresponden con los esquemas sensorio-motores- y luego, las imágenes correspondientes –provenientes de las *imitaciones* o del *juego simbólico*-. Ambas internalizaciones serán inconscientes hasta que las imágenes logren conformar la actividad representativa y se forme, en consecuencia, la conciencia. Los actos inconscientes, no obstante, seguirán subsistiendo, tanto en los esquemas representativos –y en el pensamiento simbólico, imitativo o adaptado- como en los esquemas lógico-operatorios. Pero, si bien Piaget se refiere a los *actos inconscientes* no tematiza ni ubica al inconsciente en un *topos*, es decir en un lugar específico tal como lo hará Freud al ubicarlo en la *psique*. En consecuencia, dentro del modelo piagetiano no es posible encontrarse con *representaciones originarias* que le den sentido al mundo tal como se deduce de las aproximaciones de Freud, Castoriadis y Aulagnier. Asimismo, también he hecho referencia al distanciamiento que introduce Rochat, para quien no habría que esperar a la internalización del objeto permanente para pensar que recién a partir de esa instancia el niño está capacitado para tener acceso a representaciones, sino que estas pueden irse gestando tiempo antes, ya que, desde los primeros días de vida, los bebés pueden coordinar y organizar lo que provenga de la *percepción multimodal*.

Por otra parte, es con la formación de la función semiótica, que para Piaget se hará "posible la adquisición del lenguaje o de los signos colectivos" motivo por el cual, será "esencial para la constitución del espacio representativo y las categorías reales del pensamiento". En esta etapa, Piaget distinguirá tres tipos de representaciones teniendo en cuenta sus características funcionales y su relación con los mecanismos de adaptación de la inteligencia –los mecanismos de asimilación y acomodación-. Estas serán: *la representación simbólica o imaginada* –si son imágenes que el sujeto carga de contenido afectivo y/o inconsciente sin adaptarla a la exigencia del medio-, *la imitativa* –si, por el contrario, son imágenes que replican, reproducen una significación tomada del entorno sin que llegue a ser comprendida del todo por el sujeto-, y *la cognoscitiva* –que responde a un equilibrio entre los mecanismos de asimilación y acomodación y que deriva en el pensamiento racional. Si la acomodación supera a la asimilación, es decir, si el niño aprende el significado del objeto y lo reproduce correctamente, hay *imitación representativa*; si por el contrario, prevalece la asimilación, hay *juego simbólico* porque el niño toma el significado del objeto pero le asigna una significación propia al no reproducirlo en los términos en los cuales lo incorporó (por ejemplo, utilizar una escoba pequeña no para barrer –eso sería una *imitación representativa*- sino para usar de «caballito»- eso sería *juego simbólico*). Así el niño crea sentido, no lo reproduce. Si ambas, la asimilación y la acomodación, tienden al equilibrio (que el mismo niño pueda usar

la escoba tanto para barrer como para jugar al jinete), para Piaget hay representación cognoscitiva, representación que tiende a transformar los esquemas de la inteligencia sensorio-motora en conceptos generales, estando a este nivel formada por pre-conceptos. Este tipo de representación se apoya en los significantes colectivos incorporados por el sujeto a través de la imitación (los signos, «el uso de la escoba para barrer») y por los significantes individuales que el propio sujeto va creando en función de la interacción lúdicas (los símbolos, «el uso de la escoba para jugar a lo que le surja») porque es a través de ellos que el sujeto va integrando imágenes y significaciones asociadas a los objetos. En términos de Castoriadis, va integrando las significaciones imaginarias sociales. Pero, aun así, Piaget manifiesta que el pensamiento:

> No supera el nivel de los preconceptos o de la intuición, porque la asimilación y la acomodación siguen siendo una y otra incompletas (…) en la medida en que el equilibrio crece y alcanza la permanencia, la imitación y el juego se integran en la inteligencia, la primera se vuelve reflexiva y el segundo constructivo y la representación cognoscitiva misma alcanza entonces el nivel operatorio gracias a la reversibilidad que caracteriza el equilibrio de una asimilación y de una acomodación generalizadas[757].

A ese equilibrio, entonces, se va a llegar de la mano de la integración y los progresos de la imitación y del juego que son las vías de socialización más importantes del sujeto y las que lo conducen a la adaptación de sus esquemas representativos. Pero, no obstante, estas vías al presentar diferencias en cuanto a la prevalencia de los mecanismos de interacción –asimilativos o acomodativos- presentarán distinciones en cuanto a las formas de significar el tipo de intercambio y vínculo con el otro. En consecuencia, esta «tipología» y «estructuración», nos sitúa ante la forma mediante la cual la teoría psicogenética tiende a «organizar» y «agrupar» ciertas funciones y operaciones de la inteligencia siguiendo un orden de evolución común. Es decir, la tendencia a asociar determinadas progresiones esquemáticas de acuerdo a la prevalencia de los mecanismos de adaptación –asimilación y/o acomodación-, el vínculo con el tipo de significación desencadenada –colectiva/arbitraria y/o individual/imaginada- y, en consecuencia, la clase de pensamiento desarrollada –reproductor/intuitivo, creativo/simbólico, conceptual/lógico. Este tipo de relaciones no sólo se generan de manera lineal y progresiva, sino que también, se conforman en paralelo puesto que los vínculos entre ellas se darán mediante la coexistencia y la integración.

Por eso, dentro de la teoría psicogenética, el pensamiento en tanto producto de la actividad representativa -o función semiótica- será un cúmulo de diferentes tipos de pensamiento que responden a «progresiones y desarrollos funcionales distintos». El pensamiento, entonces, como

[757] Piaget, j.; *La formación del símbolo en el niño*; Buenos Aires, FCE, 1990 (1ª ed: 1946), p. 372.

unidad compleja (volitiva, afectiva, práctica, representativa, lúdica) se conformará partiendo de diferentes instancias. De la misma manera que en él confluirán mecanismos conscientes e inconscientes. Así como la acción dará lugar a la representación consciente y significativa, también dará lugar a mecanismos de apropiación y replicación inconsciente, primero motrices y luego simbólicos (cuando se conforme la actividad representativa).

De esta manera, lo desarrollado por Piaget nos permite darle una continuidad funcional a lo desarrollado por Castoriadis y Aulagnier. Si para estos últimos, las representaciones originarias estaban ligadas a la imaginación y a la sensibilidad, el *continuum* psicogenético evidenciado por la teoría epistemológica de Piaget, pone de manifiesto el surgimiento de la función semiótica en tanto representación cognoscitiva, es decir, asociada a los mecanismos de inteligencia de la asimilación y la acomodación. En el capítulo anterior, habíamos mencionado también los aportes de Melanie Klein, quien explicaba parte de las estructuras subjetivas a partir de los mecanismos de introyección y de proyección. Estos utilizan a la imaginación, pero también utilizarán a la asimilación-acomodación, porque nos hablan, asimismo, del estadio de espejo y de la adquisición de la propia mirada. Ya que, por otro lado, si los mecanismos de asimilación-acomodación son propios de la inteligencia y de sus muestras de adaptación, es posible identificarlos en su variante afectiva, motriz y cognitiva. Es decir, *hay mecanismos de asimilación-acomodación afectiva que pueden darse o no darse*, eso nos hablaría de una *inteligencia afectiva*, de una *adaptación*, si es que la acomodación se impone por sobre la asimilación. Puede haber una adaptación sensorio-motriz, si es que la acomodación de la acción se impone por sobre el objeto o situación desafiante; de la misma manera, existiría la adaptación cognitiva, si se produce la internalización de un esquema abstracto u lógico-operatorio. Por otra parte, y si nos situáramos dentro de la posición neurocientífica y desde algunas investigaciones que cita y apoya Rochat, estos procesos de intercambio con el ambiente y de adaptación (si es que ésta se logra), podrían encontrarse a partir de los primeros días de vida. Coordinar la procedencia del sonido con el movimiento de la cabeza que acompaña a esa dirección, forma un «vector», una alineación que da cuenta de un incipiente proceso de asimilación (percibo el sonido) y de acomodación (giro la atención hacia el lugar desde el que proviene). Algo similar puede sostenerse respecto de las experimentaciones con el «olor de la madre» versus «otros olores», hacia el cual los neonatos tendían a inclinarse al depositarse un algodón con ambos tipos de olores a cada lado de su cabeza. La mayoría de los bebés tendía a inclinarla hacia el lado derecho, donde estaba situado el «olor materno». Desde los planteos de LeDoux y Damasio, esto podría ratificarse con la idea del «cerebro reptiliano» y la incipiente activación de la amígdala, que guardaría información evolutiva vinculada a la supervivencia, y lo que supone, por ende, la activación de mecanismos de adaptación.

Por otra parte, y tal como mencionara más arriba, los *mecanismos de introyección y proyección* cumplen un rol importante en la conformación del aparato psíquico, ya que ambos permiten explicar el intercambio que se da entre «lo que sucede internamente con el sujeto» y lo que lo estimula o afecta «desde el exterior». En consecuencia, ambos mecanismos se encuentran vinculados a cómo la *imaginación* procesa la información que «afecta» afectiva y subjetivamente al individuo; mientras que los mecanismos de asimilación-acomodación, a cómo actúa el *entendimiento* en función de las necesidades y urgencias que las situaciones le impongan o demanden.

En la dinámica de intercambio que comienza a trazarse entre el bebé y el mundo (considerando a las personas que forman parte de ese ambiente inicial de cuidado y atención), van surgiendo «sensaciones afectivas» que generan huellas corporales y mnémicas, y van conformando los «esquemas afectivos» que estructurarán la forma a través de la cual el bebé vaya asimilando y acomodándose a ese mundo que se le presenta, y vaya conformando los patrones de conducta e intercambio afectivo que forman parte de esa subjetividad primigenia. Ya que, con el devenir de la conciencia, la frustración, el dolor/displacer y las molestias iniciales, se asociarán a impulsos destructivos con mayor «carga afectiva» – el resentimiento por la frustración, la ira que ésta despierta- o constructivos –mayores muestras de amor y ternura hacia las personas que lo cuidan-, que harán surgir a estos *mecanismos de proyección* (lo que se deriva en el otro y proviene del sí mismo) *e introyección* (lo que viene del otro e influye en los procesos internos de autopercepción de sí). Esto nos conecta con el primer Lacan, el del «El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*)» (1949) momento en el que el sujeto reconoce la imagen proyectada de su cuerpo como propia, y que da inicio a la introyección de la mirada del otro junto con el peso y la afectación de esa mirada sobre sí. Momento, por otra parte, a partir del cual el *parlêtre* del sujeto (mental) comienza a hilvanar, a trabajar, a grabar y a guardar. Recordemos que para Freud, el cuerpo era una superficie de proyección, de inscripción o de manifestación de los síntomas del *pathos*, de la aflicción del sujeto; mientras que, para Lacan, el cuerpo también es un *sujeto*, porque al igual que el «yo», el cuerpo también se encuentra sujetado –a su manera y bajo sus propios códigos- al significante (al gran Otro) y a la mirada del yo y a la mirada del otro (mirada que incluso afecta a la mirada que el yo tiene de sí mismo y de su cuerpo). No «nacemos cuerpo», al cuerpo lo construimos, de la misma manera que construimos el *hilo significante* de nuestra biografía. Al igual que el Yo, el cuerpo es un sujeto con marcas, huellas y significantes propios que responden a su registro y a su dinámica propia de vida. Por consiguiente, y como también vengo sosteniendo en esta Tesis, no existe una unión sujeto-cuerpo como ocurre con el animal, *en el ser humano se da una mediación imaginaria y simbólica de dos registros distintos*, el sujeto del cuerpo y el suje-

to mental (el yo), que pueden «unirse» o pueden mantenerse indiferentes e inconexos. Tal mediación surge en el estadio del espejo, tratándose esta de aquella etapa en la que el niño se encuentra apto para percibir y reconocer su imagen corporal proyectada. La identificación del niño con su imagen tiene lugar en el registro de lo Imaginario, instancia en la que asume esa unidad corporal como «propia», como su «yo». Aquí se produce entonces la génesis del yo (o en términos de Rochat, del «mi») y de los procesos de *subjetivación* que darán lugar a la introyección de la mirada del otro y a la proyección de la propia. Porque la «mirada del otro» supone *introyectar* el registro de lo simbólico, de lo que el sujeto debe cumplir, aquello a lo que debe «amoldarse» o «adaptarse». Esto implica pensar en la *interacción compleja* que comienza a gestarse entre «el yo y el otro», situación que dará lugar a los afectos egoístas o narcisistas y a los altruistas: ¿cómo afecta la mirada y el actuar del otro sobre el «yo»? Ese yo incipiente que comienza a formarse, ¿y cómo ese yo se relaciona con el otro? ¿Qué lugar ocupan los deseos, tendencias y necesidades de ese yo que debe comenzar a ser sujeto social? Esto va a dar lugar a la cuestión de los sentimientos de inferioridad/superioridad, de simpatía/antipatía, la asunción de valores/deberes (a partir de las prohibiciones y de lo permitido), y la introyección (y aceptación) de la autoridad. A partir de este momento, entonces, se irá gestando la dinámica del con-vivir con el otro y comenzarán a darse (a otro nivel) los procesos de la asimilación de eso otro en mi (lo que tomo, lo que se inscribe, lo que me va afectando) y de acomodación, que pueden implicar una adaptación, pero no necesariamente una integración «armónica». *Es decir, que el sujeto se adapte al Otro, que se amolde, no significa que eso implique un bienestar, una armonía*. Por eso, la no-integración (los restos que dejan huellas de disconformidad en su subjetividad inicial) dará cuenta de posibles síntomas o afecciones/afectos particulares que el sujeto tendrá y de alguna manera, padecerá.

Entonces en el *estadio del espejo*, se produce la constitución de la mirada propia (el yo ideal o *Ideal-Ich*) y la introyección de la mirada del otro, que va a ayudar a constituir el ideal del yo o *Ich-Ideal* (¿Para quién hago esto? ¿Quién me mira y cómo?). Por consiguiente, tanto la mirada del otro como la propia, van a estar vinculadas al soplo, al *élan vital* del *parlêtre*: van a impulsarlo a escribir, porque la mirada va a activar el lugar del significante en la cadena de afectos y sentidos (enlaces) de acuerdo a la intencionalidad, fuerza e importancia con la que se dirija (¿Dónde se posa esa mirada? ¿A qué da atención? ¿Dónde se fija? ¿Se percibe afectada? ¿Qué la afecta?). En consecuencia, la *mirada* como noción psicoanalítica va a distinguirse, en cuanto a su implicación teórica, de la *percepción* en tanto instancia o lugar de construcción de conocimiento. La *percepción* como concepto, puede tomarse como una instancia *epistemológica*, como la forma de acceso y desarrollo sensible de un mecanismo cognoscente (Kant, Hume, Piaget, Wallon) pero que no supone *afectación subjetiva*, en el sentido de la *senti-mentalidad* –como algo *sentido* por la mente- y la *intencionali-*

dad, que sí se deposita en la mirada.

Con el paso del tiempo, está dinámica (yo-otro) va a complejizarse aún más, cuando entren a aparecer y a emerger otras instancias psíquicas o corporales que también comiencen a verse *afectadas*. Lacan, entonces, desarrolla otro modelo explicativo, el vinculado al grafo del deseo[758]. En su vínculo con el otro, el sujeto (de la mente) se va preguntando cosas a las que va cargando de sentido, esto da lugar al «parloteo del *parlêtre*»: ¿Qué quiere el otro? ¿Qué pretende? Como una forma ya de no sólo introyectar la mirada, sino el deseo y el querer del otro. Es la pregunta por el sentido, por las causas o por las intenciones. Desde una perspectiva piagetiana, esto recién podría aparecer cuando el aparato psíquico se encuentra apto para formalizar esas preguntas: si puede preguntar «¿por qué?» es porque lo puede pensar y si lo puede pensar, lo puede decir. Tal vez, antes de que esto surja como «acontecimiento» es probable que el sujeto comience a desencadenar la veta «curiosa» del pensamiento –la *curiositas*, haciéndose estas preguntas de manera lagunar, es decir, sin saberlas conscientemente. Esta es una de las cuestiones que pueden desprenderse del grafo, pero la otra y más puntual, es la problemática del *deseo* que estará vinculada a la *demanda* y a la *falta*, en tanto instancia que contrarresta la tendencia a preguntarse por el otro, ya que, dentro de la bivalencia mental, también aparece la pregunta por lo propio «¿Qué quiero yo?». Esta pregunta remite a la producción de sentido por parte del sujeto, en la que el deseo cumple el rol de «resto» que impide que el sujeto se someta *plenamente* al mandato del otro. Pero, a su vez, también es la pregunta por la falta (de respuesta, de certeza o de sentido) o por la demanda (qué quiere/o realmente). El deseo de querer saber, cerrar, suturar esa falta hace que la fantasía elabore sus propios productos, dando lugar al *fantasma*, aquello que «soporta» el acto de intercambio, la interacción yo-otro[759]. Así entra en juego la *fantasía* que permite anclar un sentido específico y erigirse desde la supuesta completitud. Por eso el sujeto siempre aparecerá como una *entidad escindida* entre la demanda del otro (lo simbólico) y la propia (imaginaria); su propio yo se verá subordinado a la red del lenguaje, la red de lo simbólico, y a lo que le dicte su fuerza pulsional, sus deseos propios. Cuando esta relación se halle en conflicto, en desarmonía, habrá sufrimiento, síntoma.

Por su parte, para Klein la «*fantasía*» es la primera instancia del corolario mental, el representante psíquico de la pulsión, o en términos de esta tesis, del afecto. Es decir, la fantasía representaría el contenido particular de los impulsos y afectos (por ejemplo, deseos, temores, ansiedades,

[758]Lacan comienza a construir este grafo en el Seminario V *Las formaciones del inconsciente* (1957-1958) y lo continua en el Seminario VI *El deseo y su interpretación* (1958-1959).
[759] Esta idea es la que elabora Zizek en su propia interpretación del grafo lacaniano en "¿Che vuoi?" en *El sublime objeto de la ideología.*

triunfos, amor, molestias o aflicciones) que predominan en la mente en un determinado momento. Esta fantasía, es la primer forma que adquiere la representación, una forma brindada por la imaginación, aún no por el entendimiento. Porque, como vimos, la imaginación será la primera facultad cognoscitiva que «comience a operar» en los inicios de la conformación de la estructura mental. Ella será la que trabaje a través de los mecanismos de introyección y de proyección, mientras que el entendimiento a nivel cognoscitivo, lo hará a su debido tiempo, a través de los mecanismos de asimilación y acomodación –porque como vimos, estos mecanismos del entendimiento comienzan a operar de manera práctica o sensorio-motora. Ya que, por otro lado, la fantasía se conecta también con el «juego simbólico» y con la «imitación», mecanismos piagetianos que explican los progresos del pensamiento y la interiorización de prácticas de intercambio, que, por otra parte, también activan a los mecanismos de introyección y proyección. Por ejemplo, un bebé hambriento puede manejar temporariamente su hambre alucinando la satisfacción de recibir el pecho, con todos los placeres que normalmente obtiene de él, tales como el sabor de la leche, el calor del pecho y el sostén amoroso de los brazos maternos. Pero la fantasía inconsciente asume también la forma opuesta, es decir, sentirse privado y perseguido por el pecho que le niega esa satisfacción. Es decir, la propia fantasía de la falta, genera sensaciones y afectos de disconfort y enojo. Con el tiempo, las fantasías -que se van tornando más elaboradas y se refieren a una variedad cada vez más amplia de objetos y situaciones- continúan durante todo el desarrollo y acompañan todas las actividades; nunca dejan de desempeñar un papel importante en la vida mental. Estos procesos de división («lo bueno» versus «lo malo») según Klein, disminuyen con la creciente integración del yo y la mayor capacidad para comprender la realidad externa, si se tiene en cuenta el «desarrollo normal». De esta manera, los impulsos infantiles contradictorios se atenúan y se integran, ya que se produce una cierta síntesis de los aspectos *buenos* (lo gratificante) y *malos* (la privación) de la persona u objeto. "Ello significa que es posible amar a la gente a pesar de sus defectos y que el mundo no se ve sólo en términos de blanco y negro"[760], es decir, que, pese a la escisión, en el mundo existe tanto lo bueno como lo malo, el placer y el dolor. Asumir esta tendencia, supone una «adaptación» inteligente que tiene que ver con una acomodación netamente afectiva. Por eso, y nuevamente, esta idea nos ayuda a ratificar que la base cognoscitiva de la afectividad descansa en la imaginación. La «sensibilidad» nos pone en contacto con *aquello que nos afecta*, con lo que el bebé pueda *sentir* a través de y en su cuerpo mucho antes de poder hablar, expresarse y razonar; la «imaginación» con *el cómo nos afecta*, a partir de lo cual surgirán fantasías y deseos que «disparen» toda una catarata de afectos (sensaciones de frustración, de ansiedad, de odio, de cariño, de alegría, etc)-; y el «entendimiento», el *lógos*, será

[760]Klein, M.; «Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia» (1959), En: *Obras completas*, Paidos, 1982

quien se ocupe de interpretarlo, imponiendo la lógica de la adaptabilidad, la adaptación frente a eso que sucede. Todo esto nos conducirá ahora a rever la noción de «esquema» y de postular la existencia de los «esquemas afectivos» dando cuenta de su progresión psicogenética.

2.1. Los esquemas afectivos y su progresión psicogenética

Si retomamos la explicación piagetiana, los esquemas o *schémes* son «estructuras organizadas» «estructuradas y estructurantes», porque dan lugar a otras estructuras evolutivamente más desarrolladas. De esta manera, los esquemas o *schémes* pueden ser concebidos como «formas» que *estructuran* el «contenido» al que vayan a organizar o generar. Algo de esto, ya he presentado en la página 223, cuando mencioné que el término griego *morphé* (forma) derivaría en el concepto kantiano de «estructura» o «*schéma*», que será justamente el que utilice Piaget, ya que el *schéme* supone una funcionalidad y una regularidad que le permite imprimir una «forma» concreta a una serie de operaciones (motrices o cognitivas) para que devengan en sistemas cerrados y supongan un patrón (de comportamiento o de pensamiento). De esa manera, el «contenido» se identificará con el tipo de modalidad en cuestión (acciones, en el caso de los «esquemas de acción», pensamientos o representaciones cognoscitivas en el caso de los «esquemas representativos y lógico-operatorios»). De esta manera, Piaget distingue al esquema práctico y sensorio-motor, a los esquemas representativos y a los esquemas lógico-operatorios. Por otra parte, y trasladando esto hacia el sujeto, Piaget también sostiene: "un esquema o una organización de esquemas es lo que le permite a un sujeto actuar adecuadamente sobre una realidad, darle un significado, comprenderla o crearla"[761]. Por lo tanto, estas *estructuras interiorizadas*, sirven de apoyo para la toma de decisiones y la realización de acciones. Quien también hará referencia a esto, pero desde una postura filosófica y fenomenológica, será Merleu Ponty, quien denominará «esquema corporal» a los hábitos aprehendidos por el cuerpo a partir de la intercoporalidad y la copresencia intersubjetivas que se produce en el proceso de intercambio del sujeto con el mundo. A raíz de este proceso, el cuerpo adquiere un «hábito» que deviene en *disponibilidad* y, por lo tanto, no requiere ningún correlato de la conciencia para poder ser efectivizado, ya que «se trata *de un saber que se da al esfuerzo corporal*». El cuerpo puede adquirir nuevas disponibilidades, nuevos hábitos o puede

[761] Extraído de: http://www.fondationjeanpiaget.ch/fjp/site/ModuleFJP001/index_gen_module.php?IDMODULE=14. "L´Intelligence": Un schème ou une organisation de schèmes est ce qui permet à un sujet d'agir de façon appropriée sur une réalité, de lui donner une signification, de la comprendre, ou encore de la créer". Traducción propia.

poner en práctica disponibilidades viejas –sedimentadas en forma de *disponibilidades fisionómicas*-; es decir, saberes adquiridos y disponibles de manera latente que pueden ser reactualizados involuntariamente por nuevos sentidos y prácticas. Esto conforma una estructura psicológica e histórica que da cuenta de la identidad y de la subjetividad singular de cada ser. Por lo tanto, así como esto sucede al nivel de las prácticas y del propio pensamiento (los esquemas lógico-cognitivos) que se formalicen y se internalicen, veremos que esto mismo se produce en torno de la afectividad y de los afectos.

Por otra parte, y volviendo a Piaget, ya he hecho referencia también a la diferencia que él establece entre las estructuras y la energética (p. 225), pero ahora puntualizaré en una serie de características que él desarrollará en su libro, *El estructuralismo* (1968) y en su escrito «*Les trois structures fondamentales de la vie psychique: rythme, régulation et groupement*» (1942). En 1942, Piaget sostendrá que el ritmo, la regulación y el agrupamiento, son «tres estructuras fundamentales de la vida psíquica», pero en 1974, perfeccionará esto, afirmando que el ritmo, la regulación y la funcionalidad u operatividad (y ya no el agrupamiento)[762] son "los tres procedimientos esenciales de la autoconservación de las estructuras"[763]. Es decir, no las pensará como estructuras *per se*, sino, como *procedimientos*, como «mecanismos funcionales esenciales» de toda estructura. Sobre la *regulación*, Piaget distinguirá dos grados: "las que permanecen en el interior de la estructura ya construida o casi acabada y constituyen así su autorregulación, culminando, en las etapas de equilibrio, en su autorreglaje" y las que "intervienen en la construcción de nuevas estructuras englobando a la o las precedentes e integrándolas bajo la forma de subestructuras en el seno de estructuras más vastas". Esto da lugar a una especie de estructuralismo operativo, ya que hay una relación entre los elementos que constituyen a cada estructura y a las futuras que deriven o evolucionen a partir de aquellas. La autorregulación (*autorégtage*), produce la «conservación» y un «cierto hermetismo» -afirma Piaget- de las estructuras, generando una «totalidad» que le permita «cerrarse en sí misma». Por otra parte, esta procede de las reglas o leyes que forman parte de dicha estructura, y agrega "parecen proceder de mecanismos estructurales aún más simples (…) *los mecanismos de ritmo* que se encuentran en todos los niveles biológicos y humanos", ya que el ritmo asegura la autorregulación, "por los medios más elementales fundados en las *simetría*s y las *repeticiones*"[764]. A lo que adhiere la cuestión de la *génesis*, en tanto pasaje de "una estructura más simple a una más compleja, según una regresión sin fin". Esta idea nos permite pensar en la

[762] Porque Piaget pasará a considerar al «grupo» como un tipo de estructura diferente a la estructura esquemática, de hecho, lo señala como "un prototipo de las «estructuras»", por eso, sostiene: "un grupo es un conjunto de elementos (por ejemplo, los números enteros positivos y negativos) reunidos por una operación de composición (la suma) que, aplicada a esos elementos, vuelve a dar un elemento del conjunto" En: *El estructuralismo*, p. 18.
[763] Piaget, J.; *El estructuralismo*; 1968; Presses Universitaires de France; p. 14
[764] *Ibíd*.; p. 14. La itálica es mía.

autorregulación de la secuencia de Fibonacci, que, desde la cuestión *operativa y funcional*, se sucede siguiendo un ritmo lógico-matemático basado en ciertas *simetrías* y *repeticiones* (ver gráfico p. 342). Por otra parte, esto también nos permite recordar otra de las cuestiones ya vistas, y es la oposición establecida por Piaget entre la «energética» y la «estructura», siendo concebida la primera como «abierta» y sin posibilidades de conservación ni de operación. Por el contrario, desde esta Tesis establecimos una cierta similitud entre ambas ya que partimos de la concepción Aristotélica que trazaba un vínculo estrecho entre la *energeia* y la *tekchné*: la *tekchné* en tanto *morphé* le presta una forma causal y sistemática a una *energeia* que necesita «desocultarse» y manifestarse para ser. De hecho, esto lo relacioné con el concepto de instinto señalado por Piaget como algo que "designa a la vez *tanto una técnica (Instinkt) como una tendencia* (*Trieb)",* siendo la *técnica* "una estructura, hecha de reflejos coordinados en un mismo sistema, que permite la satisfacción de una necesidad; por ej., los reflejos coordinados de la succión y de la deglución, que permiten la satisfacción de la necesidad de alimentación", y la *tendencia*, "una necesidad hereditaria" que "corresponde al elemento energético"[765]. De ahí, que, trazando un paralelo con la concepción freudiana, establecimos que "tanto «el instinto» como «la pulsión» obedecen a un mismo tipo de «puesta en acción»: *una técnica* [*tekchné*] *que se vale de una tendencia, en un caso, instintiva y en el otro, pulsional*, para ser, para dar lugar a una *energeia* que necesita manifestarse" (Ver p. 320). Asimismo, a este modelo, le sumamos el *conatus* relacionado con el «esfuerzo de voluntad» o con la «determinación» que debe imperar por sobre la *pulsión* con ayuda del *lógos*. Dichas instancias fueron definidas como las tres tendencias energéticas de la afectividad, siendo la propia noción de afectividad definida como *una energía,* que *opera como una fuerza* y que *da lugar a una potencia*. Al momento de explicar esta concepción, acudimos a la física, ciencia a partir de la cual tanto la energía como la fuerza se piensan como *magnitudes*. La energía se vincula a un cuerpo, mientras que la fuerza se relaciona con la *interacción entre dos cuerpos*. Por eso la fuerza resulta ser, además, una «magnitud vectorial» (porque tiene una *longitud*, una *dirección* y un *sentido)* que representa a la *intensidad* de dicha interacción que siempre se establece entre pares. Por otra parte, sostuvimos también el pasaje que se da de la física clásica a la física cuántica, en lo que respecta a las nociones de *materia* y de *energía*. Mencionamos la correspondencia que inicialmente se establece entre la *masa* y la *materia*, ya que se creía que no podía existir «materia» sin «masa», por el concepto mismo de la materia, como algo «empírico» que «ocupa un lugar en el espacio». Con el descubrimiento del comportamiento dual de las partículas –como corpúsculo o como onda- comienza a trazarse cierta paridad entre la materia y la energía. Ya que, por otra parte, con el descubrimiento de las partículas elementales –que serían las constituyentes del átomo- también se llega a la conclusión de que la

[765] Piaget, Jean; "Las relaciones entre la inteligencia y la afectividad en el desarrollo del niño*"* (1954); en: *Piaget y el Psicoanálisis*; comp. Delahanty, G., J. Perrés, J.; UAM, México, 1994, p. 202-203.

masa de la materia elemental (la de los quarks, por ejemplo) y de la materia ordinaria (todo lo que podemos «ver») proviene de la energía ligada a la fuerza de interacción de sus constituyentes (los quarks Up y los quarks Down) y de los «gluones» (los portadores de la «fuerza fuerte» que mantienen a esos constituyentes «unidos» dentro del protón y/o del neutrón). De esta manera, se produce el pasaje hacia un modelo epistemológico que concibe a la *energía como estructuradora, como dadora de forma y creadora de materia*[766]. Si lo pensamos desde el Big Bang, hecho que generó la formación de las partículas elementales, y cuyo *impulso* hizo devenir a estas en estructuras más complejas (las partículas atómicas, las sustancias simples, las compuestas; las orgánicas, las inorgánicas), se podría advertir como esa energía progresa y evoluciona, generando estructuras cada vez más complejas a medida que se desarrolla. Así mismo, también nos permite pensar que esa energía está compuesta por fuerzas contrarias (la + y la -) que, en la construcción, se complementan. En consecuencia, y debido al principio de conservación, esto se acopla con la idea de que la energía no se pierde, simplemente, se transforma, variando de una a otra forma. A lo que, se le puede sumar la postura evolutiva, de un desarrollo que tiende al crecimiento y a la complejidad, ya que, en su avance, sintetiza lo anterior con los nuevos elementos que surgen. Es la adaptación piagetiana, la asimilación interactuando con la acomodación, pero visto desde una perspectiva secuencial que tiende a ese crecimiento evolutivo. Tal como así lo expresa la frecuencia de Fibonacci. Estas premisas me permitieron entonces, y desde una visión estructuralista, concebir a la afectividad como un tercer *modo* de manifestación, de carácter *energético* que puede manifestarse tanto *psíquica como corporalmente* a través de diferentes *tendencias* (instinto, pulsión, *conatus*) y *formas* de emplazamiento (emociones, afectos, sentimientos, valores, etc) que *darían lugar a una estructura determinada a partir de los esquemas afectivos,* que la interacción entre dichas tendencias y formas vaya conformando.

Retomando entonces lo visto, la afectividad en tanto *energía estructurante* y dadora de *formas* seguirá una propia secuencia evolutiva que se valdrá de un *ritmo* (con sus simetrías y repeticiones) y de una *regulación*, para dar lugar a una operatoria. Tal *ritmo* seguirá la secuencia de Fibonacci a nivel lógico, evolutivo y estructural, además de seguir el *ritmo propio* del sujeto que le de vida. De ahí la singularidad de una instancia esquemática propia de la humanidad, porque la afectividad tiene su propio *ritmo* y *forma de regulación*, que se vincula a la intensidad de lo que se siente y de la afección que la suscita. De ahí que surjan instancias reguladoras, vinculadas, nuevamente, al registro de la energética corporal y de la energética mental. El instinto, la pulsión y el *conatus* (esfuerzo) son ejemplos del primero (el ritmo); el interés, el deseo, la voluntad, la intención; del

[766] No obstante, es preciso aclarar que este modelo cuántico no imperaba en el espacio-tiempo en el que Piaget se había dedicado a pensar la relación entre la energía y las estructuras. De ahí, que pueda sostenerse que su concepción de la *energética* y de la *energía*, quedó atado al modelo de la física y de la mecánica clásica.

segundo (la regulación). Instancias, por otra parte, que siguen una progresión psicogenética y que en relación con el hábito (*hexis*) devienen en estructuras. Inicialmente lo hacen bajo la forma de una *reacción circular o refleja* activada por los instintos de necesidad y de defensa; luego, bajo el formato de *reacciones condicionadas* por los primeros hábitos de vida –los cuales, además, se asocian con la pulsión-; y posteriormente, siguiendo el patrón de los *esquemas afectivos*, por las sensaciones, afectos, emociones y sentimientos internalizados (que se asocian con el *conatus*). Internalización que supone una *encarnación corporal*, como así también, una *encarnación estructural* a nivel anímico y mental. Formas a través de las cuales el sujeto pueda sentir, pensar y actuar en el mundo, que no necesariamente deben encontrarse alineadas o en equilibrio. Ahora bien, si tuviéramos que describir el devenir y la progresión psicogenética de todo este entramado estructural, debemos volver a situarnos en el Cuadro N° 6 de la página 347 - *Teoría integral de la afectividad. Evolución de la energía afectiva*. En dicho cuadro, en primer lugar, nos encontramos con:

(1) Principio Universal (Unidad): el eterno retorno (de lo mismo y de lo otro – la diversidad), el principio de la evolución encarnado en la Energía Vital. Vida Intraumbilical. Filogénesis en contacto con Epigénesis. Unidad de Plenitud (Felicidad). Principio de Saciación.

Y luego con el nacimiento:

(2) Valencias (Dualidad): - [Placer (+) y No-Placer (Dolor) (-)]. Surgimiento del *Angs*. Comienzo de la evolución del *Eros* y *Tánatos*. Surgimiento de la Otredad y de la falta. Principio de satisfacción.

Freud y Klein, centraron sus esfuerzos en el *angs* que se produce durante el nacimiento, el pasaje de un medio (acuoso) a otro (gaseoso) que implica el primer contacto con el aire y la respiración, es decir con uno de los aspectos vitales de la vida. Algo que el bebé viviría con cierta angustia y sensación de asfixia. Pero también hay otro hecho significativo que se produce con el nacimiento y esto es el *corte* del cordón umbilical. Este corte, también dará cuenta de un cese y de un nuevo comienzo. A través del cordón, el sujeto mantenía un lazo de unión pleno, completo, circular con el otro, lazo que daba cuenta de la *sensación de saciedad en sentido constante*, ya que en ese fluir, no había espacio para la falta. El corte del cordón inaugura eso, *el espacio de la falta*, de la necesidad y de la demanda; pero también, *inaugura la diferencia radical*: el otro siempre fue otro, pero hasta ese entonces era parte del sí mismo, ahora es definitivamente un otro, una alteridad con la que hay que *construir* el lazo. A partir de ese «arrojo» a la vida, el sujeto ya nunca se sentirá completo. Será un *sujeto escindido*, a quien le falta el otro y quien nunca podrá «ser» de manera completa. Este corte supone, de una vez y para siempre, el carácter descentrado del sujeto en su relación con el mundo y el inicio del arduo camino de constitución de su subjetividad. Esa conexión cerrada, perfecta, completa con el otro se amputa, perece y se convierte en *phantasma*. Deja de ser una realidad física y se transforma en una imagen de la falta. La *necesidad* y la *demanda*

iniciarán su encuentro con los diversos «otros» que pueblen el mundo; necesidades que luego darán paso al campo del deseo, cuando éste entre en acción motorizado por esa gran falta. Deseos montados sobre fantasías y construcciones -según Zîzeck- que nos permiten llenar el vacío de ese *angs* o angustia existencial y que, al mismo tiempo, nos permiten construir el marco para poder desear algo, junto al cómo y qué desear. La instancia de lo imaginario interactuando con lo simbólico y lo real. De esta manera, el niño recién nacido comienza a atravesar ese proceso que Lacan denomina «humanización del mundo», donde se produce el encuentro con el otro y la formación de una «estructuración imaginaria», como vimos, que busca una "coincidencia entre ciertas imágenes y lo real"[767] fundamentalmente a través de la "percepción de imágenes ligadas a la estructuración del cuerpo"[768]. Imágenes que, como sostuvimos, no son necesariamente copias-visuales, sino también olfatorias, gustativas, es decir, ligadas a los diversos sentidos y percepciones. Esto nos reafirma la idea de que el ser humano es, como sostendría Spinoza, un «ser de la potencia», no podría ad-venir al mundo «por sí mismo», ya que es acto de un juego biológico y contingente, una unidad singular surgida de la mezcla y que el corte umbilical pone en evidencia. Asimismo, se hacen más nítidas para el *infans* las sensaciones de placer y de displacer o dolor, ligadas a este intercambio entre necesidades/demandas que comenzarán a iniciarse con el «otro», fundamentalmente la madre o el agente de cuidado. Al tiempo que la *sensación de saciedad* derivará en la de *satisfacción,* ya que, en ausencia de ésta, se activa la falta, la *necesidad biológica*, por un lado, y la *demanda pulsional* que la comenzará a acompañar. En consecuencia, surgirán:

(3) Instintos emocionales básicos (Tríada): Son de carácter causal (porque son la causa de los siguientes grupos de emociones, afectos y/o sensaciones). Uno de ellos, será la fuente de bienestar (placer) [(Felicidad, como estado de saciedad, satisfacción y paz)] y dos, serán la fuente de malestar (no-placer o dolor): [Ira (de carácter expresivo y ofensivo) y Miedo (de carácter encubridor y defensivo). Nivel Instintivo – va surgiendo lo Pulsional. Vida entorno/ambiental. Comienzo de la ramificación dual.

La Felicidad se encuentra presente desde el comienzo, como estado de saciedad y paz, debido a la fluidez continua. Con el nacimiento y el surgimiento de la sensación de falta o de ausencia, surgen las dos emociones instintivas básicas asociadas con el malestar: la Ira, de carácter ofensivo y el Miedo, de carácter defensivo. Si bien, operan los principios reflejos y básicos instintivos (succión mamaria, movimientos de cabeza y de tronco básicos), con el correr de los días y como efecto de las afecciones que surjan de las instancias de intercambio con el entorno (la presencia de momentos de mucha hambre, o de frío, o de calor, o de malestar) estas emociones irán construyendo la *demanda* o *tendencia pulsional*, que Klein denominó «ansiedades arcaicas». Hecho que dará origen al *Primer Par Dicotómico*: la Alegría y la Tristeza, que serán «efectos» de la emergencia

[767] Lacan, J.; Seminario I (1953-1954), Ed. Paidós, p. 214.
[768] Ibíd., p. 214.

de las 3 anteriores. La primera, entonces, conectará con el bienestar (placer) y con la felicidad; y la segunda, con el displacer, el miedo y la ira. En consecuencia, y debido a que éstas reafirmarán la *resonancia afectiva* y la *relación de intercambio* con el medio y con los otros, se irán transformando de «tendencias instintivas» a «fuerzas», debido justamente, a las interacciones que las hagan surgir. Por eso devienen, además, en las **(5) Fuerzas Emocionales Básicas**. Al comenzar a operar como *fuerzas*, comenzarán a regular y a marcar el ritmo afectivo del *infans*, así como también, comenzarán a delinear los contenidos lagunares, deseantes y fantasiosos que vayan acompañando a sus diferentes *reacciones circulares*. Por consiguiente, esto dará lugar a una paulatina serie de afectos bi-valentes: es decir, por cada afecto positivo, surgirá en paralelo, su par negativo. Hecho que marca *una de las diferencias fundamentales entre los conceptos de emoción y afecto, la condición de estos últimos de desdoblarse en pares antagónicos*. Estos segundos pares dicotómicos serán el «Agrado/Desagrado» (fastidio, irritación) y, en consecuencia, el de la «Aceptación/Rechazo». Estos darán lugar al «cariño» y al «maltrato» como expresiones elementales de amor o desamor. Los primeros gestos remiten a la boca (se come o no se come, si es que se rechaza) y luego se le suma la mano, como acción de aceptación o de rechazo. Afectos que surgen, además, por la transformación de ese *angs* inicial en la sensación de «Ansiedad» que se hace más presente en el cuerpo y en la psique. Con los días y la internalización de las rutinas y prácticas de intercambio, van surgiendo a nivel *sensible* «situaciones» o «eventos» *conocidos*, porque se van incorporando como una especie de «registro o huella previa» de lo que fue satisfactorio y de lo que no. En consecuencia, la ansiedad se activará ante la ausencia o falta de «algo previo» que se desea (alimento, presencia, protección). Por eso, con la ansiedad, surgen aquellos incipientes «afectos móviles» encarnados en el deseo y en la fantasía. Aquí ya vemos cómo se va «hilando» el desarrollo afectivo con el cognitivo. Por otra parte, estas nuevas variaciones de la secuencia darán lugar a las **(8) Expresiones Emocionales Básicas**, ya que el agrado/desagrado y la aceptación/rechazo, se incorporan como expresiones faciales y motoras (ej., el llanto, la sonrisa, la calma, la irritación, etc). Por eso, a este nivel ya se empieza a generar cierta operatoria esquemática incipiente, se van formando ciertos «esquemas de acción» que se expresan en términos afectivos. Serán reacciones del sujeto en respuesta a situaciones de subsistencia (Ribot) y a determinados «condicionamientos» (Watson), hecho que irá desencadenando un «sistema de actitudes, de expresiones y desenvolvimiento del *infans*» (Wallon), en tanto formas de «adaptación afectiva» a las afecciones del entorno a las que se encuentra expuesto (Malrieu).

Hasta aquí rige el rige el *estadio primario*, el «placer / no-placer o dolor», porque en la fase concomitantemente posterior, surgirá la «Sorpresa» ante la activación de la percepción visual que como vimos (siguiendo a Rochat) es más tardía que la bucal y la táctil. En consecuencia, comen-

zará a regir el *estadio secundario* (el yo/otro), relativo a toda la construcción/aprendizaje que el *infans* hará respecto del sí mismo (o su propio cuerpo) y del otro (todo lo referido al estadio del espejo) y a las implicancias cada vez más afectivas de los intercambios sociales. Esto se profundizará con la emergencia de los afectos vinculados a las percepciones multimodales, por eso, se entra en la fase de los **(13) Afectos Perceptivos**. De las interacciones anteriores, surge como emoción principal de este grupo, la «Sorpresa», que puede producir una variante positiva (*Asombro*) o negativa (*Susto*). Remite a la emergencia de algo desconocido o inesperado, por eso, puede suscitar una reacción de Felicidad/Alegría/Agrado/Aceptación o de Miedo/Tristeza/Desagrado/Rechazo. Esta emoción, hace surgir la «mirada» y la *atención*, por eso marca el pasaje hacia el estadio secundario del «Yo-Otro». Surgen así los pares dicotómicos del: «Interés/Desinterés», «Curiosidad/Indiferencia», «Aprecio/Desprecio», «Encanto/Asco». Los tres primeros vinculados a la percepción visual y el cuarto, se arraiga más en la boca y en lo gastro-intestinal, que a estas alturas se encuentra más desarrollado que el sentido de la vista y el «aparato visual». De ahí que el Asco, vinculado a la repulsión, a la aversión sea algo que remite muy fuertemente –por sus inicios- a lo gastro-intestinal, y que su antinomia, el Encanto, vibre más con la Gula, disparada ya por una ansiedad más «encarnada». Con la afinación de la percepción visual, irán surgiendo los **(21) Afectos Atencionales**, por eso, del par dicotómico inicial «Agrado/Desagrado» y de los derivados «Interés/Desinterés», «Aprecio/Desprecio» surge el de la «Simpatía/Antipatía». Y a raíz de este y del efecto de los intercambios sobre la proyección de la mirada propia y ajena, los pares de la «Animosidad/Timidez», «Confianza/Desconfianza», «Seguridad/Inseguridad», «Entretenimiento/Aburrimiento», «Ganas/Desgano», «Orgullo/Vergüenza», y la sensación de «Superioridad/Inferioridad». Afectos todos ellos que nos hablan de la internalización de los mecanismos de introyección y de proyección y de las consecuencias que se van gestando a raíz de las experiencias de intercambio. Por eso, *los esquemas afectivos, a esta altura*, *se encuentran aún más encarnados y ya poseen ciertas tendencias de regulación, expresión y asociación que hacen emerger determinadas conexiones entre los pares afectivos en tanto reacciones, conductas o hábitos de respuesta*. En consecuencia, todo esto dará origen también al pasaje hacia el *tercer estadio*, el de lo «femenino/masculino», porque empiezan las identificaciones, introyecciones y proyecciones con respecto a los roles, además de que también surgen los aspectos asociados con la genitalidad, y al combinarse la «mirada» y la «atención» con determinados afectos ya internalizados, surgirá también la «intención». Por eso, la fase inminentemente posterior será la de los **(34) Afectos Intencionales**, donde se produce una especie de *solidificación de las sensaciones, deseos e intenciones de placer, bienestar, agrado y asombro que derivan en el Amor* y, consecuentemente, sucede lo mismo con la cadena contraria, que se condensa en el Odio, como aversión, dolor y rechazo

profundo. Así van surgiendo ciertos *afectos no dicotómicos*, por la *potencia afectiva* que los caracteriza y que se desprende de la potencialidad propia de estas dos emociones-afectos (Amor y Odio): los celos – el rencor – la culpa – la venganza – la angustia, y los pares: aislamiento/sociabilidad, ilusión/desilusión, crueldad/piedad-compasión, disfrute/anhedonia, egoísmo/altruismo, admiración/envidia. Este último será uno de los pares dicotómicos más potentes, que también generará sus propias triangulaciones. Pero, como habíamos dicho, a diferencia de Klein, los celos, la culpa, el rencor, la venganza y la envidia solo pueden surgir si hay sedimentaciones afectivas y un desarrollo cognitivo apto para recordar y proyectar sentimientos propios en ajenos a través del ejercicio cognitivo de la «comparación». Esto nuevamente nos posiciona en la diferencia entre los conceptos de «emoción» y de «afecto», ya que los afectos suponen un desarrollo y un desenvolvimiento más psíquico que físico, por eso, psicogenéticamente algunos de ellos necesariamente surgen con el desarrollo y la evolución de ciertas facultades cognoscitivas (capacidad de memoria, retención, comparación y proyección). Sin embargo, el par antagónico Amor-Odio, si bien se manifiesta de manera tardía –debido a que para hacerlo precisa de la sedimentación de emociones, sensaciones, expresiones y afectos previos- posee una carga y un nivel de expresividad muy asociado a lo emocional. De hecho, el Amor como capacidad de expresión y de sentir, se desarrolla siguiendo la línea emocional y expresiva de la Felicidad, la Alegría, el Bienestar, la Aceptación y del Agrado, ya que estos se encuentran *esquemáticamente internalizados* por el individuo y por eso, puede expresar amorosamente su vínculo con su entorno (expresión que puede darse a nivel gestual, corporal, conductual, verbal, etc). Lo mismo sucede con su par antagónico, el Odio, que sigue la línea de la Ira, el Displacer/Dolor, el Miedo, el Rechazo, el Desagrado y la Tristeza. En consecuencia, todo esto dará lugar al *cuarto estadio*, el del «Egocentrismo-Narcisismo / Altruismo», respecto al lugar que se le da a lo propio y a lo ajeno. Es decir, tiene que ver con un entramado de amor/odio proyectado sobre el propio yo o sobre el otro, que potenciarán, además, los sentimientos de inferioridad o superioridad con respecto a los demás. De ahí, que emerjan los **(55) Afectos intra e inter personales,** una serie de afectos que triangulan con la tríada inicial (Felicidad-Ira-Miedo) y la oposición Amor/Odio, porque son *desprendimientos* de cómo comienzan a cruzarse y a encarnarse –de modo que se van haciendo más profundos y estructurales- los afectos, sensaciones y emociones precedentes. Esto da cuenta también de un mayor desenvolvimiento cognitivo del sujeto, de las trayectorias que sus vínculos y sentimientos sociales (para con sí mismo y los otros) han tenido, y las repercusiones/afecciones que han ocasionado (tanto para bien, como para mal). Esta cadena, entonces, remite a los siguientes afectos y pares dicotómicos: el respeto, la amabilidad, la comprensión, la empatía; el reconocimiento, la vanidad, la soberbia; la soledad, el nerviosismo, la fobia; la amargura, el resentimiento, la resig-

nación, la frustración; la gratitud/ingratitud, la generosidad/avaricia, la tolerancia/intolerancia, la paciencia/impaciencia, el optimismo/pesimismo, la humildad/ostentación, el enamoramiento/desenamoramiento. A estas alturas y posicionados ya en este estadio y nivel de desarrollo afectivo, es posible dar cuenta también de la operatoria de una cierta «inteligencia afectiva», que inicialmente actuará regulando fuerzas o tendencias opuestas, y las respuestas funcionales a las demandas y conflictos que surjan respecto de las formas de intercambio con el entorno. La emoción será inicialmente una forma de vehiculización de la estructura afectiva internalizada por el sujeto, porque será lo primero que pueda expresar haciendo uso de su cuerpo. De esta manera, las expresiones emocionales puestas de manifiesto conformarán un «sistema de adaptación» a partir de lo que haya asimilado y de la forma a partir de la cual haya podido acomodarse; hecho que no supone necesariamente una adaptación «feliz» o «placentera». Ya que, como hemos visto a través de los planteos del psicoanálisis, estas respuestas y hábitos, constituirán el bagaje de las consecuencias sintomáticas y neuróticas de aquellas adaptaciones que sean insuficientes (porque no hay adaptación posible o porque hay una asimilación o una acomodación traumática) y que den lugar a afectos psíquicos y móviles «ocultos», es decir, que se mantengan por debajo o como motor de aquello que finalmente se manifiesta. Todo esto lo retomaremos en el Capítulo 4, pero ya dejamos trazado el vínculo.

A lo largo de este capítulo pudimos dar cuenta de la conformación y el lugar que cumplen los esquemas afectivos en el desarrollo subjetivo del ser humano; así como también el rol que la sensibilidad, la imaginación y el entendimiento cumplen respecto de ese desarrollo psico y sociogenético que se va gestando de manera evolutiva. Por consiguiente, ahora nos resta reparar en la imbricación conjunta que se da entre el nivel subjetivo, esquemático y singular; y el nivel histórico-social y cultural a raíz del vínculo que se oficialice entre los hábitos y esquemas afectivos que internalice el sujeto, y los valores, hábitos, afectos y conductas que emanen de su ámbito específico de vida y del «régimen afectivo» propio de su tiempo y espacio geo-espacial.

CAPÍTULO 3. LOS REGÍMENES AFECTIVOS

En este capítulo, me dedicaré a profundizar en el concepto de *régimen afectivo* como instancia macro bajo la cual se tiende a «humanizar» al ser humano, y a guiarlo y direccionarlo en su formación sensible, afectiva y actitudinal. Porque la *forma* que adopte la potencia o energía afectiva, no sólo dependerá del esquema afectivo del sujeto singular sino también de los regímenes afectivos que «humanicen», «eduquen» y «moldeen» la sensibilidad (los cincos sentidos), las fantasías (de la imaginación), los valores (el deber ser) y el auto-control (la razón, el *lógos*). Por consiguiente, hablamos de un proceso que se impone sobre la afectividad toda. Esto significa que, las «disposiciones sensoriales» de la vista, oído, tacto, gusto, olfato y las «disposiciones afectivas», es decir, las formas mediante las cuales los individuos perciban, y perciban lo que perciban; las formas de pensar, y de pensar lo que piensen; de sentir, y sentir lo que sientan, estarán insertas en las *modalidades afectivas* mismas que les imponga la institución social de su tiempo y lugar. Gustar del jazz, bailar danza árabe, cantar flamenco, no son sólo acciones transculturales, sino *creaciones sociales* con las que el sujeto puede iniciar un proceso de asimilación y acomodación. El joven Marx había vislumbrado la importancia de la sensibilidad en la creación del sentido humano, para luego desviar su foco de atención hacia el análisis de las ideas y de las formas de divulgación e inculcación de las mismas a partir de la noción de Ideología. La noción de *régimen afectivo* supone trabajar sobre una capa más primitiva, por eso, interesa pensar esta problemática en términos de una *Afectología*, ya que *antes de la formación y condicionamiento de las ideas, se produce la formación y el condicionamiento de los afectos*. Es decir, la forma a través de la cual se imponen ciertos afectos y valores por sobre otros (por ej. la compasión sobre la competencia; la castidad sobre la tentación, la piedad sobre la crueldad; la esperanza sobre el miedo, etc), divulgándose y enseñándose como *legítimos*, sucede mucho tiempo antes de que el sujeto tenga ideas o sentimientos ideológicos. Y, es más, muy posiblemente esas ideas o sentimientos van a forjarse dentro de un bagaje afectivo que le pueda resultar afín o totalmente contrario (por ejemplo, «ser

peronista porque mi madre y mi padre fueron peronistas» o «porque me hicieron peronista»; o «ser de boca porque mi papá era de boca» o «porque me hizo de boca» –en el caso de que exista una identificación positiva con los padres o el padre). Por eso, la política y el fútbol suelen ser señalados como los «lugares comunes» de lo que se considera coloquialmente una *pasión*, porque, justamente, anidan en la pasión. Su emergencia tiene un claro componente afectivo, que será pasional si no podemos correrno s de aquello que nos impide tejer un vínculo que hayamos asumido como propio más allá de los condicionamientos de otros. En consecuencia, la dilucidación del concepto de «afectología» y de «régimen afectivo» nos conducirá a indagar en las «epistemologías de la vinculación» y la «desvinculación». Es decir, *en las formas históricas a través de las cuales los sujetos se han vinculado o desvinculado para consigo mismo y entre sí, a partir de las construcciones epistemológicas que han posibilitado esos vínculos y/o que han surgido como reconsideración de los mismos*. Oír o desoír sus propios afectos y pasiones en pos del deber ser, por ejemplo, ocultar/silenciar y reprimir tendencias en pos de una imagen social y hacerlas surgir en espacios privados o en situaciones ocultas. La hipocresía y la falsa moral, siguen siendo problemas de nuestra sociedad de hoy, más allá de que han pasado más de 100 años de la obra de Nietzsche. Lo mismo sucede respecto del lugar que se le otorga al dinero, a los bienes materiales, a la acumulación de ganancias, prestigio o reconocimiento social en pos de mantener lazos interesados, efímeros y una posible vivencia cotidiana y existencial vacía o vacua. También han pasado los mismos años desde los escritos de Marx.

Por empezar, ya el hecho de que se utilice en la civilización antigua y en el medioevo el término «hombre» (*hominen*) en lugar de «ser humano» para dar cuenta de las problemáticas en torno a la evolución y a la naturaleza humana, da una primera pauta. El en «Prefacio» de «Del origen y naturaleza de los afectos», Spinoza dirá: "Imo *hominem* in natura, veluti imperium in imperio, concipere videntur"[769]. Tomás de Aquino también hará uso de la misma expresión *hominem* u *hominis* en plural. Por el contrario, la corriente cartesiana, impondrá el término *subyectum* por sobre el de *hominen*. Por su parte, los Ilustrados Insulares, utilizarán el término *man* o *men*[770] -algo que también se advierte en Darwin- y los Prusianos-Alemanes, el de *mensch,* término que puede ser traducido como «hombre» y como «ser humano». De hecho, la adopción del término «ser humano» por parte de la filosofía y de otras disciplinas científicas, será algo que emerja de la mano de la Ilustración Francesa, a raíz del movimiento humanista surgido tras las ideas de la «libertad, igualdad y fraternidad» de la Revolución. En efecto, Marx utilizará la noción alemana de *mensch* en el sentido de «ser humano». Algo similar sucede respecto de la inclusión del tér-

769 "Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba".
770 "To what is called 'virtue' or 'merit', and is attributable only to man." (Shatesbury).

mino «mujer» y/o «femenino», nociones que van a adquirir una connotación positiva y romántica de manera tardía, recién a partir del siglo XI y de la mano de la literatura. De hecho, las "Cartas de Abelardo y Eloísa" marcan el inicio de toda una impronta literaria y la recuperación del lugar de belleza, inteligencia y elegancia de la mujer. Ya que en la Temprana y en la Alta Edad Media, se hará un uso y una construcción negativa del término. Por ej. Agustín de Hipona utiliza la expresión en latín *mulier* y *fémina* (traducido también como «hembra»)[771], asociándola con la tentación y con el pecado, imagen que se exacerbará aún más en la época de la Inquisición con la emergencia del término *bruxa*. Esta cuestión nos permite adentrarnos directamente en los conceptos de «régimen» y de «dispositivo», a través de los cuales pueda reconstruir el breve entramado de la afectología.

3.1. La noción de régimen y de dispositivo: el *habitus,* el ambiente *y* la «forma social» de los valores y los afectos.

Por «dispositivo», entiendo lo expuesto por Foucault en una entrevista concedida en 1977:

> Lo que trato de reparar con este nombre es […] un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que tendemos entre estos elementos.[772]

El «dispositivo», entonces, sería la *mediación representativa* que conforma el «suelo positivo» sobre el cual se asientan los enlaces y las formas que definen el ordenamiento de las condiciones de posibilidad de todo preguntar, de todo saber, de todo sentir; es decir, de todo objeto de conocimiento y tipo de subjetividad. Por consiguiente, el dispositivo –agregará Foucault– se halla inscripto en un juego de poder en la medida en que abre todo un campo de «positividades» para producir y legitimar esos enlaces, esos dispositivos que procuran rivalizar o superar a otros. Esto supone entender al dispositivo como una «máquina para hacer ver y para hacer hablar» –dirá Deleuze– cuyo ordenamiento y legibilidad se encuentra asociado a un determinado régimen histórico de «curvas de enunciación y visibilidad», puesto que "si hay una historicidad de los

[771] "tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo. offendi illam mulierem audacem, inopem prudentiae, aenigma Salomonis" y "tum fuisse commotum quam ipso somnio, quo **feminae** piae gaudium, tanto post futurum, ad consolationem tunc praesentis sollicitudinis". Em https://faculty.georgetown.edu/jod/latinconf/3.html
[772] Foucault, M.; *Dichos y Escritos* Vol III. España, Editora Nacional, (2010 [1984]), p. 229.

dispositivos, ella es la historicidad de los regímenes de luz y de enunciación"[773]. Y aquí es donde la noción de *dispositivo* se entrelaza con la de *régimen*, que remite a esas curvas, a esos trazos más largos e históricos que unen o separan «elementos», que visibilizan o invisibilizan «vínculos» o «significaciones», para dar lugar a determinados «sistemas de enunciación» que caractericen a una ciencia como tal ciencia, o a un movimiento social como tal movimiento social, para un tiempo-espacio particular. En consecuencia, es sobre estos mismos regímenes que se constituirá el *continuum* sensible, los esquemas afectivos, prácticos y cognitivos que definan las prácticas y las formas de ver, entender y sentir el mundo para los sujetos. Estos *regímenes afectivos* generan patrones de afección y vinculación, ya que posibilitan la formación de cierta conexión particular entre el par afecto-afección (ante X afección, respondemos con X afecto). Por consiguiente, aquello que «nos afecte» nos vendrá dado por una «forma social», por un producto o existencia social, así como «el afecto» que depositemos o manifestemos a raíz de eso, resultará estar «moldeado» por la misma «forma social» que nos eduque, nos atraviese y nos convierta en sujetos sociales para un *tiempo-espacio* determinado. Por ejemplo, en el siglo XIII ante una tentación, se respondía con el auto-flagelo, con la represión o con el dejarse llevar, asumiendo, en este último caso, las consecuencias de lo que -bajo el régimen de la inquisición- podía llegar a suceder.

Ahora bien, ¿Cómo se produce esta «forma social»? Recuperando el concepto kantiano de sensibilidad (*Sinnlichkeit*) y su terminología derivada –sensible (*Sinnlich*), sentidos (*Sin, Sinne*)-, Marx entenderá a la «sensibilidad» como una facultad de creación de sentido y como origen de todo conocimiento, como "base de toda ciencia"[774]. Pero, además, también la concebirá *como la condición de posibilidad del devenir humano del hombre* al hacer foco en la «formación» de los «sentidos» humanos. En el Capítulo 1, dejamos en claro la idea de la afectividad como *energía* devenida en *fuerza* cuando se produce la interacción entre pares. El joven Marx de los *Escritos Económicos y Filosóficos* (1884) identifica esa fuerza con la sensibilidad y la pensará en tanto *Sinnlichen Wesenskräfte*[775], es decir, como una «fuerza esencial natural»- que relacionará con los «sentidos sensibles» –los cinco sentidos- y los sentidos llamados «espirituales o prácticos» –voluntad, amor, deseo-. Fuerzas esenciales o sentidos que sólo pueden ser *humanos* mediante el vínculo del hombre con otro, es decir, mediante la *materialización* del ser social del hombre. Al respecto, lo que Marx intenta postular es que en la «naturaleza humana» subyace una «fuerza esencial» que posee

[773] Deleuze, G.; "¿Qué es un dispositivo?", en *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Ed. Gedisa, 1999, p. 155.
[774] Marx, K.; *Manuscritos económicos filosóficos*; Ed. De la Campana, Argentina; 2011, p. 122
[775]«*Sinnlich*» quiere decir «sensual» cuando se aplica al hombre (*mensch*) o puede hacer referencia «a los sentidos, lo sensorial» cuando remite a «*Eindruck*» (impresión). En este caso, corresponde la segunda acepción, por eso «*Sinnlichen*» se traduce como «sensibilidad». Por su parte, «*Wesenskräfte*» es la combinación de «*wesen*» -palabra que se utiliza para hacer referencia a «la naturaleza humana», pues significa tanto «criatura, ser» cuando remite a «*Geschöpf*», como «esencia», cuando hace hincapié en el carácter natural (*Natur / Charakter*)- y «*kräfte*» que significa fuerza, vigor, poder, potencia. Más adelante, se verá como utiliza Nietzsche estas nociones.

un carácter potencialmente humanista al ponerse el ser humano en contacto con otros seres. Es decir, al vincularse y al unir el afuera con el adentro. Esa fuerza esencial, será para él la «sensibilidad», ya que le permite al hombre convertirse en un ser social al dejarse «afectar» y «formar» por aquello *exógeno* que lo «humaniza». Para Marx, en esa condición natural y sensible descansa la condición de posibilidad del ser social y humano del hombre. Por eso, él la concibe como «elemento vital de la realidad humana»[776], como fuerza impulsora de esa realidad, que se va a encontrar «condicionada» por las «condiciones materiales de existencia» que ofrezca la sociedad de su tiempo-espacio. Esta forma socialmente «moldeada», «condicionará» también la emergencia –o la inexistencia- de los posibles actos y pensamientos futuros, ya que el «hombre» no sólo construye, sino que también es construido en esa humanidad por venir. De ahí que un oído «cultivado» pueda apreciar una pieza musical y un oído «no cultivado», no, quedando la posibilidad de desarrollar tal capacidad, supeditada a la forma social que le permita llegar (o no) a esa condición. En consecuencia, dicha peculiaridad surge como correlato del entramado social en la que el individuo fue «subjetivizado» (qué cosas de niño se le ofrecieron escuchar o, por el contrario, si nunca nadie le dio la posibilidad de escuchar música, hasta que no crezca no va a tener la oportunidad de desarrollar un «oído musical»). Esta resulta ser, entonces, la «creación del sentido humano» de acuerdo con determinados principios de vinculación y de acceso «sensible» a lo otro. Principios que, para Marx, a partir del s.XVIII comienzan a estar *atravesados por* y *configurados en* la «forma de humanización» dada a partir de los principios de la propiedad privada. Proceso de subjetivación que se resumirá en sentir, desear, pensar, hacer, ver, escuchar…para tener, para poseer, para llegar a un fin útil; cuando en realidad estas potencialidades y aptitudes –que en adelante pensaremos bajo la forma genérica de afecto-afección- podrían responder a principios y a lazos comunitarios de reciprocidad y desinterés entre los seres humanos y entre éstos y la naturaleza o los objetos. Al respecto, concluye Marx: "ha aparecido así la simple enajenación de todos estos sentidos, el sentido del tener"[777]. Por eso, la superación de la propiedad privada supone, antes que nada, "la emancipación plena de todos los sentidos y cualidades humanas"[778]. Porque así como la potencialidad de «sentir, desear, pensar, hacer, ver, escuchar» ha sido «formada», «condicionada» dentro de una determinada matriz de producción y formación sociohistórica para que «se sienta, se desee, se piense, se haga, se vea, se escuche» de «determinada forma» orientando así el curso común de los futuros actos, aspiraciones, necesidades y ambiciones humanas; es preciso considerar que una reorientación de ese «cauce común» descansa en una reconsideración de esta formación sensible y práctica. Al respecto, Nietzsche también per-

776 Ibíd., p. 116
777 Ibíd., p. 117.
778 Ibíd., p. 118.

cibirá algo similar, a partir del marco de subjetivación constituido por lo que él denomina la «voluntad de dominio» presente en los «valores de la *decádence*» que predica la moral religiosa –ya sea protestante, calvinista o cristiana- junto con los valores del mercado, del estado y de la ciencia. Pero antes de pasar a Nietzsche, quien además nos permite salir del terreno acotado que propone la noción de «sensibilidad», para pasar al terreno más amplio que implica el de «afectividad», retomaré algunas ideas de Bourdieu respecto de la noción de *habitus* y las disposiciones prácticas. Esto nos ayudará a efectuar el pasaje de esa «formación social» de la que hablara Marx, circunscripta a la «humanización de los sentidos», a la «formación» o «formalización» de las acciones y los esquemas, en nuestro caso, afectivos, prácticos y cognitivos.

Al respecto, Bourdieu hará uso de la concepción piagetiana de *schéme* o de los esquemas como «estructuras estructurantes y estructuradas», pero no nombrará a Piaget de manera explícita, cuando desarrolle su concepto de *habitus* para pensar el mecanismo de actuación y de reproductibilidad de las «prácticas sociales». Para este autor, las prácticas son generadas por un sistema de principios (*habitus*) que también responden a las condiciones materiales de existencia, determinadas por la posición sostenida del sujeto dentro de un espacio o «campo» social. Esos preceptos se *inscriben* en el cuerpo, y su obediencia no puede ser comprendida ni en términos de sumisión mecánica ni de consentimiento consciente a una orden. A esto Bourdieu lo denominará «sentido práctico» ya que hace referencia a *la* historia *incorporada, naturalizada y olvidada en tanto tal*, que deviene en *principios motores* y en *automatismos corporales*, que hace que las prácticas *sean sensatas*, es decir, estén habitadas por un *sentido común* que se condice con las expectativas del campo de acción. "*La hexis* corporal (del griego, «disposición»), remite directamente a la motricidad en tanto que esquema postural que es a la vez singular y sistemático, porque es solidario con todo un sistema de objetos y está cargado de un cúmulo de significaciones y de valores sociales"[779]. Se trata entonces de valores y hábitos, *hechos cuerpo*, inculcados e interiorizados a través del tiempo por diversas instituciones (la familia, el sistema escolar, la iglesia, etc) que se corresponden con determinados órdenes sociales para devenir en *disposiciones duraderas* (pues tienden a garantizar la conformidad, la constancia y la regularidad de todas las prácticas posibles -a no ser que se modifiquen o alteren). En consecuencia, y desde la postura de este autor, el *esquema corporal* desarrollado, obedece a los preceptos de las disposiciones incorporadas y se desenvuelve en el mundo respondiendo a sus «mandatos». Hay una relación de ida y vuelta con el mundo, con el espacio social al cual esas prácticas *aluden y replican*, por eso *las prácticas son sensatas*, porque se condicen con las expectativas del campo de acción. Si el campo de acción establece como «correcto» o como «bien visto» que un individuo deba «agradecer un favor», el sujeto internalizará

[779] Bourdieu, P.: "La creencia y el cuerpo"; en *El Sentido Práctico*; p. 118.

esa práctica. De hecho, es lo que sucede con los niños, cuando les enseñamos a «dar las gracias». Pero lo importante de pensar este entramado, es el hecho de apreciar cómo el campo y/o el régimen, determinan lo que el agente deba hacer y cómo. Por eso, esto remite directamente al universo de los «valores», porque los *valores*, tal y como vimos, son una de las formas de manifestación de la afectividad, aquella que conecta con el «deber ser» y, en consecuencia, con los modelos y las prácticas que se quieren inculcar, enseñar o -en el peor de los casos- imponer. La postura de Bourdieu, conduce un poco hacia ese terreno -pues él está interesado en pensar en la *coerción*, en los mecanismos coercitivos a través de los cuales los diversos campos se imponen- algo similar a lo que sucede con la posición de Foucault, y su concepto más amplio de régimen o dispositivo. Es que, de alguna manera, ambos autores continúan el legado de Marx, quien también hará foco en la forma bajo la cual, -en su caso, el capitalismo- se impone y reproduce[780]. Nietzsche, por el contrario, piensa y analiza genealógicamente como se llevó a cabo la creación de aquellos valores morales que se inculcaron a través de la «voluntad de dominio», pero, hacia el final de su vida, aporta una propuesta alternativa y disruptiva, basada en el al *amor fati* –amor al azar, al acontecimiento- y a la des-posesión.

Dicho todo esto, ahora nos resulta posible pensar en la «formación o formalización social» pero ya no de la práctica o de los hábitos corporales, ni tampoco de los sentidos sensoriales; sino de los *afectos*. Algo sostuve al hacer referencia al concepto de *valor*, que nos permite conectar más rápidamente lo visto y desarrollado en los párrafos anteriores, con la afectividad y el vínculo de ésta con los regímenes o dispositivos de subjetivación y creación social, a nivel general, o con los campos o regímenes de clase, a nivel sociológico y específico [que es lo que desarrolla Bourdieu, respecto de los campos de acción y los diversos capitales que caracterizan a la reproducción del *habitus* de clase (social)]. Si tomamos en consideración lo desarrollado en los dos Capítulos anteriores, lo que ahora deberíamos analizar es cómo se desenvuelve el par afecto-afección desde el vínculo que se entreteje entre el *régimen* y el *esquema afectivo*, mediado por los *ambientes afectivos*. Como ya hemos visto, los afectos son manifestaciones físicas y psíquicas más desarro-

[780] De hecho, en esta misma línea se enmarcan los estudios dentro de la *Sociología de los cuerpos/emociones (*Scribano et al.), cuyo objetivo consiste en pensar esos mismos procesos de producción y reproducción de la sociedad, pero tomando como base conjunta al cuerpo/emoción a partir del binomio sensación/percepción como «fuente» de condicionamiento y disciplinamiento de la sociedad capitalista. Desde esta perspectiva, esto se produciría mediante los *dispositivos de regulación de las sensaciones* que consisten en "procesos de selección, clasificación y elaboración de las percepciones socialmente determinadas y distribuidas" (Scribano; 2012: 102). Dicha regulación implica la puesta en tensión/relación entre los sentidos, percepciones y sentimientos que organizan las formas a través de las cuales los sujetos se «aprecian-en-el-mundo», por eso constituye "uno de los caminos de apropiación de las energías corporales" y una de las lógicas de conexión cuerpo-sensación que mantiene a los sujetos «neutralizados» bajo la doxa de la dominación. Por otra parte, y además de continuar con el legado marxista, impronta que se observa además en el uso del concepto "sensibilidad" y las nociones asociadas que remiten a esta facultad (impresión, sensación y percepción); también adhieren al *continuum* darwinista del concepto "emoción", debido a que el carácter genérico del mismo, les permite otorgarle un sustrato epistemológico a su interés sociológico.

lladas y más susceptibles de conectarse entre sí, debido a esa posibilidad de expresión más psíquica o mental que corporal. Tal posibilidad ancla en la emoción, pues, a nivel psicogenético, estas son tendencias más básicas que responden a una disponibilidad genérica. Todos los seres humanos poseen un componente de ira, de amor, de felicidad (saciación), de miedo, de ansiedad, de alegría y de tristeza; pero no todos los seres humanos desarrollan por igual la serie de afectos que se desprenden de las cargas afectivas que posean esas emociones. Habrá sujetos más o menos celosos que otros, más o menos rencorosos, más o menos piadosos o más o menos competitivos. Así como también, habrá sujetos que sean crueles y perversos y otros que no, que sean empáticos y compasivos. El árbol o el tejido de afectos que cada ser humano desarrolle -y como así también la «carga afectiva» que acompañe a la expresividad y a la energética de sus emociones- se encuentra directamente vinculado con su singularidad, con su biografía personal. Pero, no obstante, dicha singularidad no puede pensarse por fuera de la matriz social que lo «humaniza» y que lo hace un «ser social» de acuerdo con su tiempo y espacio histórico. Lo desarrollado hasta aquí, en este capítulo, nos da evidencias de ello. En consecuencia, lo que deberemos pensar ahora es *cómo se produce esta forma social*. Retomando una de las conclusiones a las que llegamos en el Capítulo 1, la afectividad posee una materialidad y una forma energética, o dicho, en otros términos, es una energía estructuradora que, con su despliegue e impulso de desarrollo propio, estructura y crea «formas» que remiten a materialidades diferentes. Habrá materialidades energéticas -instinto, pulsión, *conatu*s- que se manifiestan bajo diferentes formas de expresión (bajo una emoción, bajo un síntoma, bajo un *raptus* o una reacción, bajo una pasión, etc), en diferentes *locus* (el cuerpo, la mente) y cumpliendo diferentes funciones u objetivos (supervivencia, disfunciones reactivas, readaptaciones); como así también habrá materialidades más corporales (sensación, emoción, impresión, afección) y otras más psíquicas (afectos, sentimientos, valores, pasiones). Esto no quiere decir que los sentimientos o las pasiones o los afectos no sean corporales, muy por el contrario, al ser la materialidad afectiva tanto psíquica como física, estas manifestaciones son de carácter más psíquico que físico, pero porque pueden desarrollar más esa cualidad o valencia. De la misma manera, el grupo de las «emociones, sensaciones, impresiones y afecciones» tienen un arraigo más corporal, lo que no significa que no posean nada de cualidad psíquica. La tienen, pero en menor proporción, porque su manifestación está más vinculada a la energética corporal que a la energética o valoración mental. Pues bien, ¿frente a qué cosas el individuo o el sujeto desarrolla una pasión? ¿Frente a «qué» un deseo, una obsesión, un miedo, o un enojo? Eso, por un lado, y por el otro, ¿por qué desarrollaría una pasión, una obsesión, un miedo, o un enojo? Si el equipo de fútbol «Boca Juniors» no existiera, no existiría la «pasión futbolera» por Boca. Quizás existiría para otro equipo, pero si el fútbol como deporte fuera el

que no existiera, quizás esa forma de manifestación social se sublimaría en otro deporte. Este mismo ejercicio podría hacerse con la música (una «pasión por los Beatles"), con los partidos o líderes políticos, o con otras manifestaciones sociales que atraigan este tipo de afección: la «pasión» como amor fanático y desmedido (por eso, sería una pasión). En el ser humano hay una fuerte tendencia hacia lo desmedido, eso lo sabe muy bien el capitalismo que lo maneja a través del consumismo (ya sea de ropa, de objetos, de viajes, etc). Ahora, aquello que deseamos y anhelamos consumir (X marca, hacer X viaje, hacer X cosa), tanto como aquello por lo cual desarrollamos una pasión (X equipo de fútbol, X banda de música, X partido político), tiene que ver con aquello que «se nos presenta para ser amado, deseado, anhelado, consumido y adorado». Esa es una construcción social que la propia dinámica pasional que se gesta, alimenta a través del «efecto contagio» -más aún, si es que esto se convierte en un movimiento o deseo de masa-. Esto también anida en una de las principales instancias que conducen al sujeto al aprendizaje, a la acomodación y a la socialización: la *imitación*. Y que, al mismo tiempo, le permite al sujeto «sentirse parte de»; ya que «hacer lo que el otro hace» funciona como una forma de «sentirse aceptado», o simplemente, como una forma «de ser». Esto crea estructuras sociales de intercambio y de inclusión, pero también de competencia y de exclusión. Así como existe Boca, existe River, su opuesto y rival. Ahí hay una pasión amorosa, y una pasión de odio, competencia y rencor. Y así como la «pasión Boca» alimenta su propio fanatismo y amor incondicional, afectivamente alimenta el odio y el resentimiento hacia el rival. Para que esto no sea así, tendría que mediar el entendimiento, el *conatus*; pero si nos mantenemos al nivel del *pathos* y de la pasión, lo uno, conduce necesariamente a lo otro. Este sería uno de los mecanismos de reproducción de la afectología y del *pathos* social. ¿Hay alguna forma de atemperarlo? ¿De cambiarlo? Sí, y de hecho lo hubo a lo largo de la historia de la humanidad y de los diferentes regímenes afectivos que fueron surgiendo y teniendo lugar. Lo que hoy sucede con Boca y con River (o con cualquier otro equipo de fútbol del mundo que tenga como correlato a su «perfecto rival»), también sucede con los partidos políticos, y a menor escala, sucede con los músicos, los deportistas, los actores/actrices, los autores, las marcas de ropa o de autos, etc. Y es lo que sucedió con la Inquisición, el ascetismo monástico y el cristianismo cuando intentaron actuar a este nivel para dejar atrás los paganismos y los hábitos «incultos» o «heréticos» de la cultura popular. Actuaron a nivel ideológico y a través de las prácticas del cuerpo, sí, pero también lo hicieron a un nivel más imperceptible y más sutil, que es justamente, el afectivo. Pasar a *sentir* o a *tener* miedo, culpa, vergüenza y/o rechazo en tanto afectos que se demuestran o se perciben a través de las acciones y de los pensamientos, produce la creación de *estructuras y esquemas afectivos* propios que, además, tienden a replicarse y a reproducirse -si es que se cría a los hijos/as bajo el mismo régimen e

impronta afectiva. Algo que se aprecia a partir del ambiente, es decir del entorno familiar e interfamiliar que rodee al sujeto y dentro del cual este nazca y se desarrolle. Este «entorno ambiental» incidirá directamente en el crecimiento y en el desarrollo del sujeto, generando afecciones que supongan la creación de la estructura esquemática que el mismo vaya a conformar y la dinámica propia de afecciones, afectos, hábitos y pensamientos que vayan a surgir. Tal y como sostuve en la «Problemática Introductoria», lo que al bebé inicialmente «lo afecte», le vendrá dado por una «forma social» del afecto, es decir, por «formas» y/ «respuestas» *afectivas* gestadas dentro de una trama social que respondan a un «deber ser» o a una «forma de vehicularización de los afectos» –cómo dar amor, cómo cuidar al otro-, brindadas por los responsables de su cuidado –cómo responden ante un llanto, ante berrinches, o en general, ante el vínculo con el bebé. Ya que «el afecto» que los cuidadores depositen o manifiesten, resultará estar «moldeado» por la «forma social afectiva» que los educó y los atravesó en un *tiempo-espacio* determinado (el régimen y/o los dispositivos afectivos), y por la «forma social afectiva» que ellos internalizaron de acuerdo con sus vivencias y condiciones materiales de existencia (las que se repliquen en sus propios ambientes de circulación y permanencia). Por eso, ante el berrinche de un bebé, se puede responder con agresividad (un grito), con indiferencia (irse y dejarlo llorar) o con compasión (intentar calmarlo). Esto constituirá también las formas específicas que vaya a adquirir la *afectología* en tanto sistema de creación de respuestas, intercambios y vivencias afectivas. A continuación, ahondaremos más en esto.

3.2. De la ideología a la afectología: breve compendio de los distintos regímenes afectivos.

Pues bien, de lo que se trataría es de pensar a la afectividad como una instancia previa, sutil y más difícil de aprehender y percibir, de inculcación de afectos, respuestas y conductas afectivas; valores, deseos, pasiones y sentimientos, que actúa con anterioridad a la inculcación de hábitos, prácticas e ideas. Retomando el concepto de ideología de Marx revisitado por Althusser en «*Ideología y Aparatos ideológicos del Estado*» (1970), esta podría definirse como un sistema de representaciones cuya función es constituir al individuo como sujeto social a través de una serie de creencias y prácticas efectivas que la sostengan y regulen. Sin este bagaje, la trama de la realidad social se desintegraría (porque perdería el sentido de cierre y de clausura que justamente la ideología le daría al régimen o sistema de vida que intenta hegemonizarse), y el sujeto dejaría de ser la imagen interiorizada, de la clase de «ser humano» que el sistema trata de construir (por ej. el hombre y/o la mujer dedicados a la familia, al estudio o al trabajo). Las creencias pueden devenir en

verdaderas o falsas según la relación que se establezca entre su representación y las reglas de proyección o criterios de verdad aceptados dentro de una cultura dada. En cuanto a la ideología, no es su nivel de verdad, sino el papel cognitivo y social (efectividad, utilidad) en el manejo del pensamiento y la interacción, lo que define el criterio para su evaluación. Las actitudes, las opiniones, son conjuntos de *creencias evaluativas* socialmente compartidas basadas en *sistema de valores* (la verdad, la igualdad, etc*)*. Estos son los puntos de referencia de la evaluación social y cultural, de los juicios y prejuicios, que generalmente son compartidos por los grupos como criterios de acción y/o como objetivos/ideales por los que luchar. Todo esto conforma un sistema de ideas, por eso, a nivel afectivo, la ideología se sostiene a través del *valor*, una noción hija de la Modernidad, porque este conforma de por sí, una idea preexistente y legitimizada como válida. Por otra parte, y yendo hacia la noción de *afectología*, esta supondría, como vimos, un *nivel que remite al sentir, a la producción de un sistema de intercambios, regulaciones, conductas y expectativas afectivas, que apuntan a educar, formar y humanizar a los seres humanos para que sientan, recrean y se adecuen a determinados afectos*. Esta formación, se encuentra avalada o sostenida por determinados regímenes afectivos que en determinado momento «se imponen como dispositivos de enunciación». De esta manera, se puede identificar el dispositivo capitalista, el inquisitorial, el totalitario, el dictatorial, el revolucionario, el pandémico, que generan atmósferas, climas, entramados, regímenes de luz y de sombras, bajo los cuales los seres humanos viven, sienten y tienen deseos, fantasías y necesidades. Nuevamente, cada dispositivo tendrá el poder (simbólico, económico, estatal o represivo) para imponer y difundir sus valores, sus ideas, sus propuestas y su entramado afectivo (como la lealtad acérrima, el miedo, la desfachatez, la desobediencia, la obediencia, etc). Si bien el estado, tiene la potestad de sus «aparatos ideológicos» (y *afectológicos*) y concentra el mayor capital hegemónico, la realidad es que coexisten diferentes dispositivos, aunque de acuerdo al poder y a los capitales que concentren, algunos se impondrán más que otros. Así, existirá el dispositivo del mercado capitalista que promoverá sus propios afectos y generará una determinada red de deseos, ambiciones y pasiones; pero al cual tampoco podemos ver como una entidad homogénea, porque si volvemos a algo de lo expresado más arriba, dentro del propio dispositivo capitalista conviven rivales que promueven *status*, afectos y valoraciones distintas. El punto es que tal rivalidad, dinamiza al dispositivo y crea esa gama de afectos que se sostiene a través del afecto matriz del capitalismo, la competencia. Ya que, de hecho, el principio de la competitividad fortalece el crecimiento de este tipo de desarrollo económico (mientras más competidores, más se dinamiza el sistema de circulación del capital). A continuación, expondré diferentes entramados históricos en los que se pueden advertir desde dispositivos de enunciación afectivos que intentan generar una política, una ética o una educación a seguir «rivalizando» con otros; hasta dispo-

sitivos de enunciación afectivos «rivales» que intentan imponerse para devenir en un régimen afectivo concreto, dominante y hegemónico.

3.2.1. El *éthos* griego, el maniqueísmo moral y el *ordo amoris* del medioevo

Ubicándonos directamente en la Antigüedad y en el pensamiento platónico y aristotélico, la problemática de las pasiones y de la afectividad supuso el inminente trazado de un paralelismo entre los afectos racionales y aquellos irracionales, que gobernaban la configuración afectiva de las ciudades-estados según el modelo educativo proporcionado a los ciudadanos, por un lado, y a los gobernantes, por el otro. De ahí el interés explícito en esta temática incluida en la enseñanza y concepción de la ética y en la ideación de estados de gobierno prudentes y justos. Al respecto, resulta interesante incluir la apreciación de Pierre Ansart en *Los clínicos de las pasiones políticas* (1997), cuando menciona las características pensadas por Platón en *La República* acerca de la «Timocracia», como un tipo de régimen que se corresponde con un cierto tipo de hombre caracterizado por una psicología particular: la del orgullo y la ostentación de poder. "La educación dada en una ciudad de esa naturaleza desarrolla la «parte apasionada y arrebatada» del hombre, y no alienta ni los deseos sensibles ni las aspiraciones al conocimiento. El hombre de la timocracia está preparado a hacer de la gloria y el honor la meta de sus actividades: la educación lo convierte en un ser «orgulloso y sediento de honores»" [781]. Algo de esto también retoma Aristóteles en *Ética a Nicómaco* (*Ética Nicomáquea*), ya que el estagirita observa que el «estar en el mundo» se supone *condicionado*, de ahí la importancia de preguntarse acerca del sentido de la vida, del bien y del mal, de los vicios y de la virtud, de la felicidad y el equilibrio, para constituir una *éthos* del buen vivir en comunidad (*pólis*). Dentro de las Virtudes Éticas, Aristóteles vislumbrará tres -la Templanza, la Generosidad y la Valentía-, que para él nacen del hábito *(éthos)* y de las costumbres, ya que ellas no existen en nosotros por la sola acción de la naturaleza, sino que la naturaleza nos ha hecho susceptibles a ellas, y el ejercicio –junto con la instrucción- son los que las desenvuelven y las perfeccionan. En ese sentido, él se ocupa de desarrollar su teoría del «término medio» o de la mesura *(mesón)* como punto de equilibrio, alejándose de las pasiones viciosas que se desencadenan por falta o por exceso. Así, y con respecto a la ira, sostiene: "llamemos mansedumbre al término medio, ya que al moderado lo llamamos manso; y, de los extremos, el que se excede sea el irascible y su vicio la irascibilidad y el que se queda corto, flemático, y su defecto la flema" [782]. O respecto a la cadena «cobarde/valiente/temerario», el acto prudente

[781] Ansart, P. *Los clínicos de las pasiones políticas*, Bs. As., Nueva Visión, 1997, p. 42.
[782] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Alianza Ed., trad. José Luis Calvo Martinez, Bs As, 2005, p. 294, 1146b.

consistiría en la elección del hábito valiente que sería el equilibrio de dos pasiones o vicios extremos: uno por defecto -disminución o carencia de valentía (cobardía)- y otro por exceso -intemperancia o incontinencia de valentía (temeridad) [783]. Por otra parte, las virtudes socialmente ponderables, tanto para Platón como para Aristóteles, debían seguir el recto orden del *lógos*, quien debía mitigar y controlar las pasiones y vicios sufridos.

Por su parte, Agustín de Hipona se encontrará sumergido en otro contexto histórico: el surgimiento del cristianismo como movimiento de masas. Al cabo de tres siglos desde la muerte de Cristo, el cristianismo se convierte en un movimiento religioso tan fuerte que el emperador de Roma, Teodosio, proclama en el año 380 -a través del decreto *Cunctos populos-,* que todo ciudadano de Roma debía profesar el culto cristiano creyendo en la igualdad de la Santísima Trinidad integrada por Dios Padre, Dios Hijo y el Espíritu Santo, y que todo aquel que practicara otra fe sería perseguido. Agustín, es testigo de esta reforma y sufre desde joven los vaivenes de estos tiempos de confrontación religiosa y filosófica, incursionando incluso en el maniqueísmo, quienes suponían un cierto determinismo y dualismo radical entre los principios del bien o de la luz, y los del mal o las tinieblas. Ambos principios poseían el mismo *status* ontológico siendo ambos constitutivos de toda realidad. Para Agustín esto no será así, ya que él comprenderá al mal como una privación del bien, siendo el «bien» el único con *status* de «ser». De hecho, esto supone un corrimiento con respecto a la concepción de los antiguos, para quienes el mal se producía por ignorancia[784]. De este tránsito, surgirán dos obras, *Las Confesiones* y la *Ciudad de Dios.* En el primer capítulo nos centramos en el primer libro, debido a que ahí, él expone su concepción de las *affectio* y -según su procedencia- su efecto en los dos modos de obrar del alma. Aparece así la *distentio* (la dispersión), a causa de las múltiples afecciones de la exterioridad –lo que daría lugar a las pasiones, el *pathos* y a las costumbres carnales y/o mentales-; y/o la *extensio (*la extensión), el paso decisivo hacia la búsqueda de la iluminación al hacer foco en la propia interioridad (*intentio*). En ese sentido, Agustín vinculará a los afectos inmediatos y concupiscentes, con el cuerpo y con la *fuerza disolvente* de la tentación, que tiende a dispersar al hombre en la multiplicidad. Pero si el alma encuentra el camino que la conecta con Dios, con la gracia divina, la fe y la verdad, puede abandonar la vida «apetitiva» a la que la ciudad lo expone y dedicarse devotamente a una vida espiritual. En esto radica su planteo acerca de la «mudanza de vida». Por consiguiente, *Las Confesiones* pueden considerarse como una introducción a la *Ciudad de Dios*, porque ellas dan cuenta del recorrido autobiográfico que él mismo tuvo que emprender para afrontar el mundo

[783] Ibíd.; p. 88, 1108a.
[784] Por ejemplo, sobre el intemperante (que puede dejarse llevar por pasiones tales como la cólera, la ambición y la codicia), Aristóteles se pregunta si este "sabe o no sabe lo que hace; y si lo sabe, cómo lo sabe" Aristóteles, Ob. Cit., p. 294, 1146b.

de sus pasiones y afecciones, para comprenderlas y finalmente para mitigarlas, y poder encontrarse a sí mismo en Dios. Mientras tanto, *Ciudad de Dios* es el libro en el que él piensa el «camino anti-pasional» que debía iniciar el Imperio Romano para desprenderse de las costumbres paganas y poder salir airoso. Camino que tiene que ver, justamente, con la adhesión y asimilación del cristianismo; o con la asunción de otro tipo de régimen afectivo. Al respecto, señalaré las apreciaciones de Agustín, en las que él da cuenta de las *disposiciones afectivas* que el tipo de creencias y comportamiento de los romanos hacia los dioses, producía en la sociedad: vanidad, caos y un tipo de amor que él llamará *cupiditas*. Por lo tanto, en dicha obra Agustín desarrollará lo que se conoce como su apologética del cristianismo, ya que él, siendo obispo de Hipona intenta defender al cristianismo frente a las acusaciones de aquellos que defendían los cultos paganos que habían sido proscriptos y que señalaban a la nueva religión como la gran culpable de los saqueos y calamidades que Roma estaba sufriendo, porque todo se debía al castigo de los antiguos dioses que se habían *sentido* marginados. El tema del «sentir» no resulta ser algo menor. De alguna manera, Agustín advierte cómo los dioses paganos se encontraban conectados a las pasiones -a la *epithymía* o a la *thymoeidés*- marcando cierta predisposición a la elevación de los contrarios (vicios). De manera tal que, así como se edificaba un monumento a la «concordia», también se edificaba otro a la «discordia», para que esta no se «enojara». Agustín detecta en ese actuar antiguo, una cierta lógica maniquea que conduce al absurdo, ya que no se puede adorar a los extremos, porque el problema aparece ante la ausencia del dios contrario, y el consecuente «miedo» a su «ira» y enojo. Recordemos que en la antigüedad se le solía dar ontología tanto al bien como al mal y que los hombres le temían al actuar de los dioses. Esta es una cuestión netamente religiosa que se traslada de los griegos al judaísmo y al cristianismo, porque la Biblia también da cuenta del temor de Dios, que luego, con el paso del tiempo, comienza a traducirse como «respeto». Por eso, al advertir estas cuestiones, Agustín, utilizando el argumento *ad hominem* y *ad absurdum,* propone resolver este dilema apelando a la figura de un solo Dios, el Dios del amor y de la caridad. De esa manera, no habría inconsistencias, no se idolatrarían dioses vinculados a pasiones o atributos adversos, excesivos o ridículos –el dios Príapo, por ejemplo, era el dios fálico y de la abundancia; Cloacina era la divinidad de las alcantarillas y protectora del coito matrimonial, como la diosa Pertunda (vinculada esta, además, a la vergüenza)-, o a dioses que remitían a pasiones o atributos opuestos – como el dios Pavor (del miedo) y el dios Palor (del valor, la valentía), o la diosa Fiebre y la diosa Salud-. De esta forma, además, se estaría haciendo culto sólo al *bien* y a afectos vinculados a la virtud, la felicidad, la fe, la caridad y la esperanza; y se habitaría en la ciudad de Dios y no en la del *diaboli* o diablo. Asimismo, así como para Agustín no era sensato adorar a dioses de pasiones inconducentes y viciosas, tampoco era un sabio obrar,

hacer culto de los héroes o de los talentos (como los actores de teatro) como una forma de idolatrar, a su vez, a los dioses, quienes disfrutaban de admirar proezas o talentos (como hacían los griegos). Desde su lectura, esto ocasionaba una excesiva vanidad. En consecuencia, Agustín llevará a cabo esta apologética de los valores, los afectos y verdades de su Dios constituyendo los cimientos de la *teología*, una ciencia sobre Dios y del conocimiento que tenemos de él. Lo que Platón y Aristóteles intentaron hacer a partir de la lógica y la filosofía para pensar las categorías más trascendentales (*noûs, lógos, sophía*) o las virtudes éticas necesarias para alcanzar la felicidad y conducirse mediante un buen obrar, Agustín también lo hará, pero trasladando la problemática hacia el terreno del cristianismo y la religión. Por otra parte, la virtud, bajo este esquema, es definida como *recto orden del amor (ordo amoris)* y ya no del *lógos* o la razón, porque la unión con Dios se produce por medio del amor. El amor es para Agustín, «la fuerza de la voluntad» en el hombre y la virtud es «orden en el amor», porque se debe amar, pero rectamente. El amor y la razón van de la mano, pero el componente principal es el amor. Es por eso, que el *ordo amoris* significa «amar lo que debe ser amado». De ahí que, cuando se ama otra cosa en su lugar, el hombre se desordena. Por eso, él distingue dos tipos de amor según su objeto: el *caritas y* el *cupiditas.* El primero es el amor dirigido a Dios y por correlato al prójimo; es el amor que asegura la auténtica felicidad porque se trata de un objeto de amor que no puede perderse por ser inmutable y eterno. El segundo, por el contrario, es el amor dirigido al mundo y como tal, condena al ser humano a la infelicidad ya que todo bien u objeto temporal se halla bajo la amenaza de su pérdida o su desaparición. En ese sentido, la *cupiditas* –que en español es traducido como «codicia» o como el «deseo vehemente de ansia», ya sea *ansia* de bienes materiales, de poder, de reconocimiento, de prestigio, etc.- promueve las perturbaciones del alma: alegría, tristeza, deseo y miedo, debido a que el deseo de tener se transforma en temor de perder o en tristeza tras haberlo perdido. Asimismo, la satisfacción por la posesión del objeto se revela como finita y efímera, en consecuencia, el mundo nunca puede ofrecer la garantía ni la seguridad de lo eterno. En eso consiste, justamente, la felicidad –*beatitudo*- de la *caritas,* la completitud del ser en lo Uno, en la gracia de Dios. Esta concepción del amor, también será diferente a la del régimen afectivo helénico, por ej. si se consideran las ideas platónicas expuestas en *El Banquete*, se advierte como el amor es concebido como "una aspiración o tendencia de lo inferior hacia lo superior, del no-ser al ser, un amor de la belleza, de forma que lo amado sería lo más noble y perfecto. De ahí se desprende una cierta angustia vital en el amado, en la medida en que teme contaminarse al ser arrastrado por lo inferior". Por el contrario, en la concepción cristiana, se da un cambio de sentido en el movimiento del amor, es decir, una inversión del movimiento amoroso. "El amor parte de lo superior y se dirige hacia lo inferior no con el temor de ser contaminado sino con la

convicción de alcanzar lo más alto en ese acto de humildad y humillación de rebajarse a sí mismo. De ahí que la primera iniciativa en el amor parta de Dios"[785]. A su vez, esta noción del amor «dedicada a Dios», será la que de origen a la vida monástica y ascética de la Edad Media centrada en el auto-castigo, la introspección, la confesión de los pecados, la penitencia y la renuncia como formas de intentar llegar a la purificación del alma y a ese *ordo amoris* anhelado. Cuestión que con el paso del tiempo -y fundamentalmente con el surgimiento del «amor cortés» (*amour courtois)* y la creación de la imprenta (1435/40)- comenzará a trasladarse hacia el «amor romántico» de la pareja ideal encarnada por un hombre y por una mujer, modelo que comenzarán a difundir los folletines o los libros de biblioteca azul en Francia (Chartier, 1994). Modelo, por otra parte, que en plena Modernidad y Siglo XIX será recuperado por la necesidad del nuevo régimen democrático, social y capitalista en formar «familias de trabajadores y consumidores». Esto lo retomaré más adelante, porque tiene que ver con los cambios bajo los cuales la propia trama afectiva de ciertos afectos (el amor, la felicidad, la dicha), cambian, de acuerdo con el régimen afectivo que se intente reproducir e inculcar. De hecho, casi un milenio después de Agustín (354-430) aparece la obra de Tomás de Aquino (1225-1274 – s.XIII) que se inscribe en una época caracterizada por la «cristiandad medieval», en la que se promueve el surgimiento de las universidades en tanto sitios dedicados a la creación y difusión de la ciencia y los estudios superiores. Asimismo, estamos en una época en la cual el cristianismo ha dejado de ser un movimiento crítico del *status quo*, para pasar a transformarse en «estado» en alianza con el poder feudal primero, y con las monarquías absolutistas, después. En nombre de Cristo y de la evangelización, se iniciarán las Cruzadas y la consecuente expansión de lo que hoy se conoce como continente europeo, lo que dará lugar al contacto del antiguo imperio romano con las regiones islámicas y asiáticas. Asistimos también al surgimiento del feudalismo y de la sociedad estamental en tanto sistema político y forma de producción social basada en el vasallaje (contrato de fidelidad mutua entre el noble y el señor feudal en el que se pactan obligaciones materiales, políticas y militares). Afectos estos sobre los cuales se funda el amor cortés -un tipo de amor noble y caballeresco, pese a desenvolverse en la clandestinidad- que, con su difusión y llegada a la literatura irá contrarrestando la exacerbación a la que tiendan las prácticas monásticas de la culpa y el castigo, en orden de cumplir con el *ordo amoris*. Tal y como advierte Foucault en «*Tecnologías del yo*» (1980), la desmesura de las prácticas de auto-vigilancia, iniciarán un camino que tienda al autocontrol y con ella, al surgimiento de un tipo de «epistemología de la desvinculación» que conduzca al sujeto a auto-ejercer «el gobierno de si», sobre sus ambiciones, su comportamiento y sus pasiones. Pero este «gobierno», esta forma de autoconducirse y autocoercionarse, no puede

[785] Ferrer, U. y Román, A.; "San Agustín de Hipona", en "*Philosophica*: Enciclopedia Filosófica On line" de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Roma, Italia, p. 10.

pensarse por fuera de las «tecnologías de poder», de las formas de coacción y coerción que se instauran como legítimas y que condicionan dichas formas de «autocoacción» y «autocoerción». Es por eso, que dicho orden se recrudecerá aún más durante la inquisición y el advenimiento de años oscuros en Europa, en donde la superstición, la persecución y la sospecha -orientados por el temor y el miedo-, entretejerán la forma del vínculo social entre los hombres, hostigados por las ideas religiosas y cristianas del bien y del mal –bajo la cosmovisión satánica de la brujería y la herejía[786]. Tal como venimos afirmando a lo largo de este trabajo, la forma mediante la cual el sujeto se «gobierne a sí mismo», se «autoconduzca» se encuentra íntimamente relacionada con las formas que socialmente se instituyen como modelos a seguir para cumplir con el patrón de comportamiento y conducta que se impone. De esta manera, el individuo que actúa sobre sí mismo, es heredero de una "moral social que busca las reglas de la conducta aceptable en las relaciones con los demás"[787], puesto que este entramado es fruto de la interacción entre el sujeto y los otros. Por eso, esta epistemología de la desvinculación, esta forma de subjetivar al sujeto para que éste se desvincule de sus pasiones y afectos propios precisa de una epistemología complementaria, de una que lo conduzca a «vincularse» con ese régimen de formación particular. Esto es lo que entenderá a la perfección la Modernidad y, sobre todo, el capitalismo.

3.2.2. La Modernidad: el surgimiento de los dispositivos disruptivos y la consolidación de un nuevo régimen hegemónico

Así como la Antigüedad y la Edad Media vislumbraron e idearon su propio régimen afectivo –destacando aquellos afectos que ponderaban y los que no-; ahora nos corresponde señalar que lo singular de la Modernidad es la emergencia y expansión de otros campos de creación, divulgación y reproducción de afectos, fantasías, valores e ideales que le quitan el «patrimonio» exclusivo a los sabios, a la religión y al estado-monárquico. Uno de ellos será el mercado, los otros

[786] Al respecto es interesante advertir la lectura de algunos estudiosos de esta problemática y de la brujería –sobre todo de corte feminista, como el trabajo de Silvia Federici- quienes sostienen que la figura femenina era el ícono de la permanencia y continuidad de aquellos rituales o conocimiento sobre las fuerzas de la naturaleza que el cristianismo no aceptaba y consideraba como paganos. El conocimiento sobre la acción de las plantas, de la cura de enfermedades, como así también de los rezos o plegarias hacia diferentes deidades se concentraban en la figura femenina. Por eso, hay quienes sostienen que la imposición de un paradigma patriarcal racionalista empecinado en reprimir una cosmovisión de carácter matriarcal sustentada en la intuición y lo inconsciente, también tenía por objeto criminalizar a la figura femenina –bajo el estereotipo de la bruja satánica- y demonizar así tanto su cuerpo –por ser objeto de tentación y de pecado - como las fuerzas propias de su cuerpo –de atracción y seducción- (algo que también se puede observar en la novela monástica *El hombre de la rosa* de Umberto Eco) Esto, junto con la destrucción de la propiedad comunal y campesina de la tierra, sienta las bases de los antecedentes del capitalismo, quien se escuda en el modelo monoteísta patriarcal de origen judaico.

[787] Foucault, M.; Tecnologías del yo; Bs As, Paidós, (2008 [1980]), p. 49.

serán el arte y la ciencia. Si bien lo masivo sigue quedando del lado de la religión, el estado y la economía, habrá reductos que «luchen» por la «diferencia». Por consiguiente, habrá una confluencia de intereses y de intenciones, que pueden estar en sintonía o en disputa. Esto se intensifica mucho más durante la posmodernidad o las llamadas «sociedades de control» en términos de Deleuze, con la emergencia de internet, las nuevas tecnologías y los nuevos espacios virtuales de construcción de subjetividades (Facebook, Instagram). Espacios, terrenos que en la mayoría de los casos fomentan afectos de competencia, comparación, envidia, ambición, ostentación, superación bajo una superficie oculta que el *parlêtre* de la hilaridad tecnológica construye por lo bajo. Quienes inocentemente muestran y tienen deseos de compartir sus momentos felices o sus logros, aportan su granito de arena para que todo ese entramado de afectos ocultos pueda surgir. Después de todo, ¿alguien sabe cómo una foto o un post puede afectar negativamente al otro? Quizás haya personas que sí tengan intencionalidades concretas, quizás haya otros que no, pero que, sin embargo, están ahí, oficializando encuentros/desencuentros y afectaciones. Que hoy la felicidad se asocie al viajar, a ser un «empoderado/a», a ser un «emprendedor/a» o un «joven talento», remite a otro orden justamente, a otros espacios de construcción de afectos y afectividades y, en consecuencia, de modelos, conductas y acciones. Pero para entender este nuevo orden, debemos volver al pasado y a los cimientos de esa Modernidad que se gesta en ruptura con el orden Medieval y a partir de la cual se ha puesto en marcha otro tipo de «gobierno de si» del sujeto, para que este se desvincule de su potencialidad afectiva y para que se vincule al «gobierno del otro», al de la lógica social que lo moldea bajo cierta idea moral. Modelo que se construyó siguiendo la idea hobbesiana de la despotenciación y la entrega de poder (que se reconoce en la incapacidad humana por pensar en el bien del otro y sólo ponderar el bien propio) en lugar del modelo spinozista: el del conocer, entender y gobernar la propia fuerza afectiva teniendo en cuenta al otro y ponderando la búsqueda de una vida armoniosa en comunidad, facilitando *buenos* encuentros que faciliten la potencia del obrar. Porque, justamente, la ética de Spinoza apunta al otro y al sí mismo, a la integración, a la armonía y a la beatitud. La ética de Agustín, como vimos, nos conducía al repliegue, a la huida, al encierro, al vínculo solitario con el *noûs*; en cambio Spinoza, nos ofrece una salida para pensar en una posible vida conjunta en comunidad. Conocer nuestros afectos, entenderlos; atender a las afecciones que nos suscita el encuentro con el mundo; ver cuáles nos hacen bien, cuáles mal; y protender al cuidado del sí mismo, a partir de eso, y del otro. Nietzsche también nos ayuda a poder pensar esto como posible, en su cuarto nihilismo, cuando concibe los valores del *ultra-hombre*, el hombre del «entre», de la integración de la alteridad cuya preocupación será la del respeto y el amor no-posesivo ni dominante por el otro (siendo el otro, un *alter* en todo sentido, es decir, como humano, animal o vegetal). Esto

nos conduce a pensar en lógicas de vinculación intersubjetivas basadas en la superación de la moral del dominio, de la competencia, de los valores capitalistas, y por lo tanto ancladas en la des-posesión, en la dación, en la simpleza, en la mixtura, y en el *amor fati* –el amor por el azar, por el acontecimiento-. A ese modelo, en los inicios del siglo XXI, tenemos que empezar a apostar, pero antes tenemos que inmiscuirnos en la forma bajo la cual se edificó ese pasado moderno con reminiscencias pos-modernas.

3.2.2.1. El egoísmo o la simpatía pragmática: las dos tendencias dentro de la «economía de las pasiones».

La Modernidad intenta romper con el pasado, con la tradición y busca inventar un lenguaje propio junto con verdades propias. Ese es el gesto moderno por excelencia, debido a que, como sostiene Nicolás Casullo en *Itinerarios de la Modernidad*, "lo que va a ir elaborando el nuevo pensamiento moderno que hace consciente la modernización del mundo, es que el mundo es, sobre todo, la representación que nos hacemos de él"[788]. Es decir, el mundo es "lo real en su conjunto", las formas a través de las cuales lo pensamos, lo ordenamos, lo definimos y lo creamos. Moderno, de hecho, deriva del latín *modernus,* que proviene de «modo». La Modernidad será así, el *modo* nuevo, novedoso y disruptivo de pensar, nombrar y construir el presente, concebido este como el tiempo inmediato de la historia. Pero, la Modernidad también analizará el pasado para construir ese presente y tratará de imaginar el futuro de la mano de la idea de *progreso*. En consecuencia, la razón será utilizada como montante y estandarte de este período de renovación, que implicará la puesta a cabo de un proceso de «racionalización del mundo» a partir de la constitución de una serie de saberes que se concebirán como autónomos y sin responder a dogmas religiosos o monárquicos. Como sostiene Casullo: "tres grandes esferas organizan estos saberes racionalizadores que caracterizan a la Modernidad y su comprensión del mundo: la esfera cognitiva, donde reina la ciencia; la esfera normativa, o sitio de las problemáticas éticas, morales y sus políticas de aplicación; y la esfera expresiva, la del arte y la estética"[789]. De hecho, de esto deviene parte del *discontinuum* que advertimos en el Capítulo 1: cómo la problemática de los afectos y las pasiones se irá diluyendo, asociándose a la noción de *sensibilidad*, y cómo esta se irá vinculando a las tres esferas, al aparecer relacionada con el conocimiento y el acceso a la construcción del mismo (Hume/Kant); al sentido moral -*moral sense*- y a las formas del buen o mal comportamiento social (Hutcheson, Smith, Hume) y a la estética y formas sensibles de la expresión artística (Shaftesbury, Hutcheson, Kant, escritores y artistas).

[788] Casullo, N., R. Forster, y Kaufman, A.; *Itinerarios de la Modernidad*; Eudeba; 1999; p. 11
[789] Ibíd., p. 17

Casi doscientos años antes de que Marx y Nietzsche hacia el final del Siglo XIX vislumbraran el devenir de lo que «se había configurado», se estaba creando un entramado político, económico, social y cultural que tenía a muchos filósofos y hombres ilustrados dedicados a pensar: ¿La naturaleza pasional del hombre es buena o es mala? Esa misma naturaleza que Spinoza y Nietzsche identifican con los afectos y Marx con la sensibilidad, y que, como tal, como fuerza, como impulso, como *conatus* no resulta ser ni buena ni mala, sino una potencia para la vida; los modernos, siguiendo cierta dicotomía maniquea que ya se había desplegado en la Edad Media, la tomarán como una potencia para el bien *o* para el mal y la identificarán con las pasiones. La Modernidad, asimismo, está abriendo paso a la noción de individuo y a la idea de la sociedad política en tanto construcción artificial… ¿Qué orden, qué estado es el más representativo a los intereses generales e individuales? Los padres del contractualismo (Hobbes, Locke, Rousseau) serán quienes se sumerjan en esta cuestión pensando fundamentalmente en la constitución del lazo socio-político. Es por eso que la problemática de la afectividad centralizada en las pasiones, será para ellos de suma relevancia, porque recuperarán la impronta platónica y aristotélica*, efectuando el pasaje de la noción de virtud, hacia la de valor.* Concepto que va a estar vinculado al «deber ser» y también al aprecio y al precio, a la estimación y a la cuantificación. Valor viene del latín *valere* «ser fuerte», o de la unión de *valer* + *or* (calidad) «tener cierto precio». Como vimos, ser valiente en la antigüedad era una virtud, una cualidad ética valorada, ya que se trataba de ser estimado por la fuerza de ánimo y la templanza para enfrentar peligros o dificultades. Era, justamente, «ser fuerte», pero esa cualidad, se trasladará a otro objeto que también tendrá la cualidad de «ser fuerte», el dinero. Este será el objeto más preciado del orden económico y simbólico que está naciendo en la Modernidad y sobre el cual se instituyan las sociedades de la Era Contemporánea. Objeto que ante la mirada de Marx conforma «la fuerza *galvanoquímica* de la sociedad moderna»[790] porque es aquel que tiene la potestad de unir o des-unir, y ser el vínculo de todos los vínculos. De ahí el valor que el dinero adquiera y junto con él, lo que «de cuenta de ser poseedor de dinero», como la apariencia, los gustos, la clase, las propiedades, las posesiones y la reputación. Todas ellas serán fuentes de estima y de valoración. Es por eso, que la temática concerniente a la valoración y los valores, también será central en la Modernidad. ¿Qué valoramos y/o ponderamos como sociedad? ¿La valentía? ¿La cortesía? ¿El orgullo? ¿La felicidad egoísta y personal? ¿El bien público y del otro? ¿Y desde qué perspectiva valoramos a las cosas, a las personas y a los comportamientos? Estas cuestiones, como bien señala Charles Taylor en *Fuentes del yo*, estarán fuertemente ligadas al nacimiento de la identidad personal (*selfhood*) y se triangularán con «la individualidad y la moral», porque ambos también resultarán ser temas «inextricablemen-

[790] Marx, K.; *Manuscritos económicos filosóficos*; Ed. De la Campana, Argentina; 2011, p. 96

te entretejidos»[791]. En consecuencia, para Taylor, como parte de este proceso de vinculación, la noción de respeto será nodal, ya que la propia moral será definida como una «forma de respeto hacia los demás» a partir de una serie de normas[792]. El respeto a la vida, a la integridad, a la prosperidad, al bienestar o a la reputación también se relacionará con la problemática de la valorización - ¿cómo quiero vivir mi vida?, ¿cómo tiene que ser vivida?, ¿qué afectos/deseos/anhelos deben primar? Es por eso, que la noción de respeto, aclara Taylor: "coloca en un lugar preeminente a la libertad y al autocontrol, otorga una alta prioridad al hecho de evitar el sufrimiento y toma la actividad productiva y la vida familiar como hechos centrales de nuestro bienestar"[793]. La ética protestante –dirá Max Weber- se asociará a este entramado, quedando la religión –pese al proceso de desencantamiento del mundo iniciado por la razón- ligada a la moral y a las buenas costumbres.

Al respecto, es posible identificar dos vertientes distintas, cuyas condiciones socio-históricas también resultan ser diferentes, de ahí los caminos divergentes hacia el cual ambas fluyan. Tal es así que podemos distinguir la línea Ilustrada inglesa-escocesa-irlandesa (la Ilustración Insular) y la línea Ilustrada Prusiano-Alemana, a la que le sumaremos ahora la Francesa, siendo reconocida esta nueva línea compuesta, como la *Iluminista*. Ambas vivirán procesos diferentes, las revoluciones políticas en la península británica se desarrollarán 100 años antes que la Revolución Francesa, sumándose además la emergencia del nuevo sistema de acumulación y producción económica: el capitalismo. Esto repercutirá directamente en las ideas de los ilustrados y en su visión de las pasiones, valores y afectos que pasen a destacarse como «socialmente relevantes».

Por el lado de la vertiente insular, nos encontramos en el año 1640 con una Monarquía Parlamentaria sumida en una crisis institucional por las tendencias absolutistas de los Estuardo –Jacobo I y luego Carlos I- y las presiones de la aristocracia y el *gentry* (clases mercantiles urbanas que tenían representatividad en el Parlamento) para abrir alternativas al modelo estamental-absolutista y generar una ampliación de derechos civiles, económicos, políticos y religiosos. Es por eso, que esta división también se basa en tendencias y doctrinas religiosas disímiles: los del parlamento eran en su mayoría puritanos[794], mientras que los realistas eran católicos o anglica-

[791] Taylor, Ch., *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna;* Paidós; *Bs. As.; 1996*; p. 17
[792] Ibíd.; p. 29
[793] Ibíd.; p. 28
[794] El término "puritano" nació en 1565 para lo que más tarde se denominarían presbiterianos. Éstos defendían la autoridad suprema de las Escrituras sobre el clero, la sencillez de los servidores de Cristo y la pureza de la Iglesia primitiva. Asimismo, rechazaban todo lo que recordara al culto católico (altares, liturgia, etc.). El puritanismo, en su formulación presbiteriana, se presentaba como el "arma ideológica" de una parte de la clase dominante que se enfrentaba al rey.

nos. Esto produce internas religiosas al interior del parlamento, quien se encontraba enfrentado al poder real. De este entramado, surgirán los *whigs* (el ala parlamentarista protestante) quienes conformarán el partido liberal británico y encabezaran lo que se conoció como la Revolución Gloriosa, considerada como el comienzo de la democracia parlamentaria moderna inglesa –con el poder cedido a los *whigs,* el monarca nunca más volvería a tener el poder absoluto. Hobbes y Locke fueron contemporáneos a estos sucesos, quienes, además, constituyen la antesala de la serie de ilustrados británicos del siglo XVIII que ya hemos visto -Shaftesbury, Mandeville, Beckerley, Hutcheson, Hume y Smith-. Ellos vivirán los albores de la revolución industrial y la gestación de un nuevo *éthos* e ideología de clase social, ante la cual tendrán miradas y posiciones analíticas distintas. Hobbes y Mandeville, serán partidarios de la línea egoísta y auto-interesada del ser humano, mientras que Hutcheson, Shaftesbury, Hume y Smith, serán seguidores del altruismo, la simpatía, el entusiasmo desinteresado, el sentido del honor y de comunidad. No impondrán una idea de superioridad de la razón por sobre la pasión, sino una intemperancia de esta: una consolidación de las pasiones tranquilas por sobre las violentas, recuperarando cierta impronta estoica en sus concepciones. Ambas vertientes, no obstante, se inclinarán por el estudio de la moral y la economía de las pasiones, los sentimientos de propiedad, orgullo, cortesía, reconocimiento y ascenso social. Esto ya lo he desarrollado en el Capítulo 1, por eso, en esta oportunidad, me dedicaré a desarrollar el «otro lado», aquel que surge a partir de las ideas de Hobbes y Mandeville y que repercute en el *pragmatismo objetivo* de Smith y en el *pragmatismo utilitarista* de Hume.

Así como Descartes y Spinoza intentaron formalizar una explicación matemática y geométrica de las pasiones, en *Elementos del Derecho,* Hobbes intenta explicarlas siguiendo una progresión ascendente y competitiva de la vida del hombre. De esta manera, como señala Antonio Cano López, Hobbes define a las pasiones "de manera relacional, atendiendo a la posición que queremos ocupar"[795]. Hobbes se adelanta así a la misma idea de base que sostendrá Hegel (1770-1831) al pensar la lógica del deseo a partir de la búsqueda y la lucha por el reconocimiento del otro. Es por eso, que a diferencia de Descartes -quien concebía a la *admiración* como afecto base-, Hobbes pensará en la *gloria*, de la cual se deducirían todas las demás (amor, odio, humildad, vergüenza, magnanimidad, pusilanimidad, admiración). La geometría cartesiana y spinozista deviene así *en máximas basadas en la lógica de la competición y la ambición de gloria y victoria personal*. El otro, es el gran enemigo y adversario a superar, aventajar, vencer y humillar. De ahí que la *humildad* sea considerada como lo opuesto a la gloria, en lugar de ser entendida como el afecto contrario a la

[795] Cano López, Antonio José, "La teoría de las pasiones en David Hume. Del modelo clásico de las pasiones al paradigma ilustrado". Tesis doctoral. Departamento de Filosofía. Universidad de Murcia, España, 2008, p. 300

soberbia. Es decir, no será concebida como *humilis* (modestia), como una forma de mostrar más humildad que orgullo; sino como *humiliare* (humillación), como rebaja del orgullo y la dignidad propia ante el otro. Para Hume, el orgullo también será uno de los afectos o pasiones principales, siendo la humildad –entendida en su caso como «sentimiento de inferioridad»- su contraparte. Asimismo, tanto en Hobbes como en Hume, el orgullo es entendido positivamente, por eso también la humildad es denostada. Para los antiguos, los medievales y el propio Spinoza, el orgullo se asemejaba más a un vicio que a una virtud, a un afecto vinculado a la *thymoeidés*, a la irascibilidad y al deseo de destacarse y ganar reconocimiento social. Dentro del régimen afectivo que inaugura la Modernidad, observamos que el prestigio, el ascenso y la posición social se tornan valores positivos, búsquedas legítimas de los individuos, deseos comunes de progreso y conquista. Por eso, y volviendo a las «máximas» de Hobbes, él describe la forma y la dinámica bajo la cual los afectos y las pasiones emergen y se vinculan entre sí apelando a las prácticas que se deducen de ese régimen de competencia y progresión social:

> Ver a otro ser aventajado por quien no nos aventajaría, es piedad
> Ver a otro aventajar a quien nosotros no aventajaríamos, es indignación
> Ser continuamente aventajado, es miseria
> Aventajar continuamente a quien esta inmediatamente por delante de nosotros es felicidad
> Y abandonar la carrera es morir[796]

Asimismo, este pasaje nos ayuda a vislumbrar otra diferencia con respecto a la concepción antigua, escolástica, estoica y spinozista. Esto tiene que ver con su noción de la *felicidad*, concebida como un «punto de llegada», como un fin que se alcanza a través de la competencia por el afán de acumular bienes materiales, riquezas, poder y prestigio[797]. Esto conduciría al hombre al enfrentamiento, la enemistad y el antagonismo. Es decir, a un «estado de guerra» de todos contra todos, siendo el *miedo* el único afecto que lograría contrarrestar eso, porque se trataría del miedo a la muerte. Por eso, para Hobbes, el Estado es la institución responsable de impartir orden y miedo entre los individuos a fin de sujetarlos al pacto común y garantizarles su seguridad.

Por otra parte, quien retomará el egoísmo moral de Hobbes, será Bernard Mandeville, médico y economista político holandés emigrado a Inglaterra. En su obra, *La fábula de las abejas o vicios privados - beneficios públicos* (1723) postulará que lo que mantiene unidos a los seres humanos no es

---

[796] Hobbes, T., *Elementos del derecho*, Capítulo IX, ed. JCGaskin, p. 21

[797] De hecho, distanciándose de esa concepción clásica y medieval de la felicidad sostiene: "No existe tal cosa como ese *finis ultimus*, o ese *summum bonum* de que se nos habla en los viejos libros de filosofía moral. Un hombre cuyos deseos han sido colmados y suyos sentidos e imaginación han quedado estáticos, no puede vivir. La felicidad es un continuo progreso en el deseo, un continuo pasar de un objeto a otro. Conseguir una cosa es sólo un medio para lograr la siguiente. La razón de esto es que el objeto del deseo de un hombre no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre el camino de sus deseos futuros. Por lo tanto, las acciones voluntarias y las inclinaciones de todos los hombres no solo tienden a procurar una vida feliz, sino a asegurarla". En: Hobbes, T.; Ob. Cit.; p. 25

la virtud sino el vicio. Su teoría se basa en una concepción negativa de la naturaleza humana -siendo la pasión fundamental la tendencia a la «autoconservación» producto del pecado original. Para Mandeville el hombre puede convivir en sociedad gracias al engaño y la simulación -idea que también retomará Nietzsche en «*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*» (1873) cuando defina al hombre como un ser hipócrita, adulador y falso-. Mandeville intenta demostrar así el «doble rostro» de la humanidad, anclado en su verdadera naturaleza humana de índole egoísta e interesada, y que permanece oculta detrás de la máscara de la bondad, la cortesía y las buenas costumbres. Sin esa máscara, la vida social sería «un infierno». Al respecto, sostiene:

> Avergonzados de las muchas flaquezas interiores que padecen, todos los hombres se esfuerzan por ocultarse unos a otros la fealdad de su desnudez, envolviendo el verdadero sentir de sus corazones en el amplio manto de la sociabilidad, con la esperanza de esconder sus sucios apetitos y la deformidad de sus deseos bajo la apariencia de un sincero interés por el bien público; mientras que en su fuero interno tiene conciencia de su invencible afición a sus concupiscencias favoritas y de su absoluta incapacidad de transitar por el arduo y fragoso sendero de la virtud.[798]

A través de esta idea, Mandeville intenta dejar en claro la *contradicción* de la que es presa el hombre, quien *muestra* una «cara amable y cortés» para *parecer* «a gusto» y *simular* estar en «en armonía» con el «bien público», mientras que en su *fuero interno* sostiene, desea, anhela e imagina ideas y afectos totalmente contrarios. Esos deseos, son «ambiciones de poder», anhelos egoístas que se *disfrazan* «de buenos y comunes». Esta premisa entra directamente en discusión con la idea de «sentido público» desarrollada por Hutcheson, para quien dicho sentido hace referencia a la preocupación o consideración del ser humano por el otro; vinculándolo al *sensus communis* al que hacían referencia los griegos y los estoicos, y al «sentido del honor», aquel que surge a raíz de la aprobación obtenida por el otro tras la realización de una buena acción. La decencia, la dignidad serán otras clases de sentido similares a este último. Es dentro de este orden, que Hutcheson *reconsidera* a esa «ambición de poder» u «obtención de riquezas» señalada por Mandeville, ya que, desde su perspectiva, este tipo de deseo puede surgir en orden de satisfacer un deseo hacia el bien público y no hacia un uso o regocijo egoísta. Si bien Hutcheson no comparte la visión teleológica de la naturaleza benevolente presente en Shaftesbury, sí concibe que el deseo de felicidad de los otros (la benevolencia) es un impulso natural de la especie humana al igual que la inclinación egoísta. Es decir, para él, el ser humano poseería, por naturaleza, tanto inclinaciones egoístas como benevolentes. Esto también se vincula con la propuesta de Adam Smith, quien intenta contraponerse a las máximas hobbesianas y a las ideas de Mandeville, y por eso, propone desvincular a la noción de «amor propio» -que puede llegar a tener el individuo por sí mismo

[798] Mandeville, B.; *La fábula de las abejas o vicios privados - beneficios públicos,* p. 153.

(self-love)- del concepto de «egoísmo» (*self-fish)*. El primero sería legítimo y deseable, mientras que el segundo implicaría la consecución de ese amor en desmedro de otro. Es decir, se trata de anteponer el interés y el amor propio por sobre el ajeno, acto que supone, además, un perjuicio para el otro que sufre ese desplante. Por otra parte, Smith también resulta estar particularmente concentrado en la naturaleza social del hombre antes que en su veta antisocial, es por eso, que también se focaliza –junto con Hume- en la noción de simpatía (*sympathy*) que remite al hecho de compartir o tener sentimientos o afectos semejantes (*sym* –semejante-, *patheia* o *pathy –pathos*, afecciones, pasiones, afectos). En consecuencia, ambos autores se preocupan por resaltar el gusto que el ser humano encuentra en la compañía de otros y en su capacidad de sintonizar con ellos. Porque de la simpatía, además, se deriva el amor por la humanidad y la buena predisposición o voluntad hacia el alivio del sufrimiento de los otros. Por eso, se ubica en el extremo opuesto del egoísmo y es señalada como el principio motor de todas las pasiones y afectos. Se deduce así que «el vivir juntos» no resulta ser una contingencia de la humanidad, sino una *necesidad* para estimular el surgimiento de aquellos afectos y afecciones que serían inconcebibles sin la presencia de otro. Por consiguiente, para ellos la simpatía ocupa un lugar privilegiado en la constitución del lazo social y de la sociedad civil. Sin embargo, siguiendo las ideas de Rodríguez Braun en su estudio preliminar del libro *Teoría de los sentimientos morales* de Smith (1759), la idea de simpatía desarrollada por él difiere en algunos puntos con la pensada por Hume. Al respecto, Braun sostiene que para Smith el principio de la simpatía y del amor por los demás, descansa en el «amor a lo honorable» y en el «aprecio por la propia dignidad»; mientras que, para Hume, por el contrario, radicaría en el «principio de la utilidad», vinculado al *pragmatismo* de la conducta humana. Usualmente, destaca Braun, se suele asociar a la teoría moral de Smith con los postulados de su teoría económica, que sí es de carácter utilitarista. En consecuencia, Braun recuerda la admiración que Smith sentía hacia la severidad estoica, y es en lo cual se debe hacer foco a la hora de evaluar el sentido último de su teoría moral. Smith, por otra parte, y a diferencia de los estoicos, supone que para poder vivir en armonía la clave no radica en la *erradicación* de la pasión sino en su *moderación*. De ahí que la moral sea concebida como una corrección, y la virtud una excelencia. Ese proceso de corrección supone llevar a cabo un trabajo de acercamiento y de distanciamiento del otro junto con un análisis interpretativo del contexto de encuentro, tareas todas ellas concernientes al «espectador imparcial». Este es un concepto smithiano muy importante puesto que "permite evaluar la conducta ajena y la propia desde una cierta distancia, alcanzando la moderación"[799]. Esta es una diferencia crucial entre la moral kantiana y la smithiana, para Kant las acciones se juzgan a partir del mandato emanado de la razón pura, para Smith, a

[799] Rossi, M. J.; "Empatia y deseo. Aproximación hermenéutica al pensamiento de la sociabilidad y la politicidad en Hegel y Husserl" en: *El lazo social desde la filosofía política*, Rossi, M. (comp.), Grama Ed., Buenos Aires, 2015, p. 98

partir de lo que el espectador imparcial *sienta* y *entienda* como laudable. De ahí, nuevamente, la importancia de rescatar el carácter afectivo presente en esta teoría moral, en sintonía con la idea de sentido moral (*moral sense*)[800] y el modo a partir del cual los sujetos se encaminan a ese ideal en función de la educación que reciban.

Lo cierto es que estas ideas serán absorbidas por el utilitarismo de la filosofía política y económica neoclásica, lo que supondrá *el reemplazo de la teoría de las pasiones por la teoría del valor y la dinámica del interés* –siguiendo a Greimas y Fontanille en *Semiótica de las Pasiones* (1994)- sobre todo cuando sea la perspectiva pragmática humeana la que se imponga. Para estos autores, el equilibrio entre *querer* y *deber* se modifica y se intenta reducir el efecto de las pasiones y de los deseos para ponerlas bajo la dependencia de la teoría de las necesidades y la dimensión utilitarista. Al respecto, Albert O. Hirschman en su libro *Las pasiones y los intereses: Argumentos a favor del capitalismo previos a su triunfo* (1977), sostiene que entre los siglos XVI y XVII comienzan a oponerse unas pasiones a otras, considerándose «pasiones buenas» a los *intereses* en cuanto contrarrestan las pasiones perversas o violentas. Al estar los *intereses* directamente vinculados a los beneficios económicos y al deseo de querer mejorar la fortuna personal, frente a las pasiones salvajes y peligrosas, estos se consideran inocuos e inocentes. Esta ideología iría asentándose en el siglo XVIII, con el desarrollo de las actividades económicas y la actitud positiva de la sociedad hacia las mismas. Según Hirschman; Shaftesbury, Hutcheson, Hume y Smith fueron artífices de esta forma de pensar, ellos creían que el capitalismo activaría algunas inclinaciones humanas benignas a costa de otras malignas con la esperanza de que, así, reprimiría y atrofiaría los componentes destructivos y nefastos de la naturaleza humana. De esta manera, para Hume, las pasiones tranquilas deben prevalecer sobre las violentas, generando que la oposición clásica entre pasión y razón, ahora se traslade hacia los polos *pasión serena* versus *pasión violenta.* Estas ideas repercutirán muy fuertemente en la literatura británica, sobre todo en el sentimentalismo inglés del siglo XVIII.

3.2.2.2. El iluminismo y el surgimiento de los diversos dispositivos afectivos: de la luz a la oscuridad de la razón.

Como exponentes de la Ilustración Fanco-Prusiana-Alemana encontramos a pensadores como Voltaire (1694-1778), Montesquieu (1689-1755), Rousseau (1712-1778), Condorcet (1723-1794)

[800] "Aprobamos o reprobamos el proceder de otro ser humano si sentimos que, al identificarnos con su situación, podemos o no podemos simpatizar totalmente con los sentimientos y motivaciones que lo dirigieron. Del mismo modo, aprobamos o desaprobamos nuestra propia conducta si sentimos que, al ponernos en el lugar de otra persona y contemplarla, por así decirlo, con sus ojos y desde su perspectiva, podemos o no podemos asumir totalmente y simpatizar con los sentimientos y móviles que la influyeron". En: Smith, A., Ob. Cit., p. 227.

y Kant (1724-1804), entre otros. La Revolución Francesa será el punto culmine a nivel histórico, político y simbólico de esta generación de filósofos ilustrados para quienes la razón era concebida como la gran iluminadora del progreso de la humanidad, como salida a los años de oscuridad e ignorancia mítica y religiosa. Esta vertiente implicará una mayor radicalidad que la línea inglesa, puesto que hay un mayor distanciamiento y ruptura con respecto a las doctrinas religiosas, y la salida por vía revolucionaría no supondrá necesariamente el sostenimiento de la monarquía. En el modelo francés se produce tanto la disolución del feudalismo como la del legado y la clase monárquica, el ascenso de la burguesía, la imposición de la sociedad de clases y el surgimiento de la representatividad política, bajo el modelo de la voluntad popular. Respecto de las pasiones, la tendencia de este grupo va a ser pensar en la preminencia de la razón por sobre las pasiones –continuarán ellos con la vía griega- a través de la ética moral (Kant) y la educación (Rousseau). En 1785 Kant publica "*¿Qué es la lustración?"* tratando de interpelar a un público distinto al de su *Critica a la razón pura*. Kant no escribe como filósofo del conocimiento al campo erudito y académico de su época, sino en un rol de pensador/autor político-social insertándose en un campo de divulgación más amplio. El progresivo avance de la imprenta y del abaratamiento de los costos, irán generando formas de divulgación de las ideas en panfletos, folletos, folletines que alcanzarán a más y más público. De esta manera, comienza a producirse un crecimiento de la literatura; por eso, los escritores, los poetas y los artistas irán conformando su propio público a quien interpelarán siguiendo diferentes tipos de estéticas y de lenguajes. Lo mismo sucederá con el campo de la política, más aún cuando los políticos comiencen a ser considerados como representantes del pueblo. Una vez más, la alianza entre la representación y la sensibilidad va dando sus primeros pasos. Como bien señalaba Marx, los sentidos se forman y se crean, la literatura y el arte en general (la música, el teatro, la pintura, la danza) comienzan a tornarse en espacios de formación de hábitos y gustos estéticos. El sentimentalismo inglés del siglo XVIII hará lo propio y de la mano de mujeres escritoras –como Jane Austen y Charlotte y Emily Brontë- el lugar de la mujer y de lo femenino aparecerá muy vinculado al matrimonio, que de hecho se transforma en la preocupación central de la época: la mujer como buena esposa y madre, como un ser que debe someterse al autocontrol de las pasiones y a la expresión de las mismas bajo los rasgos del «sentimentalismo» y el romanticismo, de acuerdo con los patrones y hábitos de clase necesarios para conseguir un «buen esposo»[801]. Al respecto, *Sensatez y sentimiento*

[801] Kant en *Antropología en sentido pragmático* y Rousseau en el *Emilio*, también se expresan respecto al rol de las mujeres y su vínculo con las pasiones. Al respecto, Kant sostiene hablando de la minoridad y de la dependencia civil, que "la mujer es declarada civilmente incapaz a todas las edades; el marido es su curador natural" a no ser que viva en un "régimen de separación de bienes" ya que ahí pude tener la capacidad para representarse a si misma y hasta representar a su marido incluso ante los tribunales (hecho que la puede considerar hasta *supercapaz*). Kant, I., Ob. Cit., p. 127. Asimismo, afirma que la paciencia no es un valor, sino una virtud femenina "porque no ofrece fuerza de resistencia, sino que espera hacer imperceptible mediante el hábito el padecer (o soportar)", p. 192. Por su parte,

(*Sense and sensibility* - 1811) sintetiza en el propio título de la obra, la clave de discusión de la época: la cuestión del sentido moral (*moral sense*) y la sensibilidad, y da cuenta de la contraposición de los dos personajes femeninos centrales: Elinor Dashwood y su hermana Marianne. La primera es un ejemplo de la adopción de las «pasiones tranquilas y serenas» de Hume, mientras que la segunda, atraviesa el proceso de «aprendizaje» y de transición de las pasiones violentas a las tranquilas. Esto tiene que ver con la economía de las pasiones, cuando la moral entre en el terreno de lo económico. *Orgullo y prejuicio* (*Pride and perjuice* - 1813), por su parte, expondrá la segunda cuestión importante de la época: la problemática de los valores y de los afectos a ponderar en esa nueva sociedad de clase basada en el auto-interés y al ascenso social. Por otra parte, esto también nos permite advertir como, de la conceptualización negativa de la Edad Media hacia el cuerpo de la mujer y del universo femenino, se pasa a su *domesticalización*. Pero al mismo tiempo que Austen y las hermanas Brontë dan cuenta de los valores y afectos de época a través de su literatura –tanto desde un lugar de reproductibilidad como de cierto distanciamiento crítico- Mary Shelley (1797–1851) escribe *Frankestein* (1818), adelantándose al horror y al terror oculto que las vanguardias, los denuncialistas –Marx, Freud y Nietzsche- y quienes retomen su análisis –la fenomenología, el existencialismo, la escuela de Frankfurt y el pos-estructuralismo francés-, van a advertir recién a partir de fines del s. XIX y a lo largo de la segunda mitad del s. XX: la potencialidad negativa a la que podía llegar la razón en su desprecio e imposición sobre el cuerpo y la naturaleza afectiva y pasional. El gran Otro de la Modernidad.

Tal como menciona Elías en *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (1977) la Modernidad consolida el proceso «civilizatorio» iniciado en la Baja Edad Media sobre las costumbres cotidianas del comer, del saludar, del higienizarse y del ser cortés, que comienza a visibilizarse como régimen de control y orden social. Por eso, «la educación sobre las pasiones», pasa del terreno de la filosofía política y de la religión, al de la literatura y cierta pedagogía del «buen comportamiento social». En eso cabe destacar el *Emilio* (1792) de Rousseau como precursor de este movimiento que luego se traslada al campo de la novela pedagógica, como los clásicos de Flaubert *Madame Bovary* (1857) y *Educación sentimental* (1869) que aparecerán luego en contraposición a esas ideas y lugares comunes -tanto femeninos como masculinos- que se ponderan dentro del régimen afectivo social del s. XVIII. De esta manera, la ética de Aristóteles y de Spinoza queda reducida a novelas pedagógicas de folletín (en el buen sentido). Marx también advertirá la influencia de la literatura de folletín en la «educación y formación sensible», de ahí

Rousseau realiza una mención especial sobre la educación de la mujer cuando Emilio conoce a quien será su pareja, Sofía, sosteniendo la educación de la mujer debe estar diseñada para servir al hombre, para complacerlo. 98

su preocupación estética presente en su obra *La Sagrada Familia* y en el análisis de la novela de época *Los misterios de París* de Eugéne Sue, escrita junto con Friedrich Engels. Por otra parte, para Elías, este proceso de civilización implica la adopción de *autocoacciones fortalecidas que le impiden a los impulsos espontáneos, expresarse de modo directo en acciones*. Es decir, se produce la interposición de aparatos de control para llevar a cabo una *contención regular de los afectos*. De esta manera, los impulsos pasionales y afectivos de los hombres, quedarán aislados, contenidos, refrenados y ocultos ante los demás, aunque sigan siendo parte del yo auténtico, del núcleo de la individualidad: *del homo clausus*. Esta será la sospecha de Freud a fines del s. XIX: aquello contenido y reprimido emerge bajo el aspecto de *síntoma*, generando cierto padecimiento, dolor, sufrimiento o estado de perturbación. Esto junto con la «doble moral» denunciada por Mandeville y por Nietzsche, serán la contracara de la razón controladora que se impone en el s. XVIII. Pero ojo, la razón entendida como comandante del aparato de control, es la razón en tanto *lógo*s, en tanto *mens* (mente), a la cual no hay que equipar con el *noûs*, es decir la veta de la razón vinculada a la inteligencia como entendimiento y sabiduría. Este abuso de la razón como *lógos contrarotulus,* recordemos, es la misma denuncia que se produce en el pasaje de la Edad Antigua a la Edad Media, con la caída del Imperio Romano. El l*ógos* había llevado a la humanidad a lo peor: el orgullo desmedido, la temeridad, el hedonismo exacerbado, la perversión, la corrupción. Pero lo que se denuncia en el s. XIX es otra *faceta* de esa misma razón: su doble moral, su hipocresía, su codicia, su apariencia y su contradicción.

La Ilustración había creado su utopía del orden y de la paz social basándose en el orden jurídico y creyendo en los lemas de la igualdad, la fraternidad y la libertad. Estas ideas serán minadas por el despotismo que suceda a la Revolución de 1789, y esa crisis se trasladará al gran estandarte de la época: la razón. Esto generará el surgimiento de un movimiento contrario, el post-romanticismo, que proclamará la vuelta al terreno de los afectos y de las pasiones y una revisión sobre «los alcances del *lógos*» o de la «luz helada de la razón». Esto dará lugar al irracionalismo, que recuperará las nociones de voluntad, cuerpo y afectividad y será crítico de la idea cerrada de representación racional -en ese marco deberemos situar a Schopenhauer, Nietzsche y a los filósofos trágicos (Kierkegaard, Pascal). Dentro del irracionalismo aparecerán los simbolistas (Baudelaire, Rimbaud, Verlaine, Mallarmé), que estarán en contra de la enseñanza de la «falsa sensibilidad» basada en la descripción objetiva y alejada del verdadero vínculo de lo sensible con lo espiritual, lo oculto y lo ambiguo; el esteticismo (Oscar Wilde, William Morris), que surgirá en Inglaterra y por eso mismo, reaccionará en contra de la unión trazada por los representantes de la «economía moral» de la idea de belleza con la moral, las buenas costumbres y el utilitarismo

social-; y, en su máxima expresión, los decadentistas -que emergerán en Francia y que también arremeterán en contra de la moral y las costumbres burguesas, instando a la evasión de la realidad y explorando temáticas extremas y ocultas de la sensibilidad como las del inconsciente (seguirán esta línea escritores como Rilke, Valery, Proust, Kafka, entre otros). Estas corrientes serán reaccionarias, pero también surgirán las que no, las que pensarán en la agudeza y en las virtudes de la razón en temáticas tales como el suspenso, el género detectivesco, la ciencia ficción (Julio Verne, Conrad, Conan Doyle, Chesterton, Stevenson); siendo esta la vertiente de la literatura que aflora con el positivismo. Las vanguardias, por su parte, y haciendo uso de un tipo de lenguaje desfachatado ponderarán la exacerbación del yo, del «yo pienso», el «yo creo», bajo la figura del «nosotros» presente en los manifiestos, el tipo de discursividad que adoptarán para dar cuenta de sus ideas y de sus propuestas bajo el formato de colectivo social. En consecuencia, este tipo de unión se adelantará a los liderazgos de masas de mitad de siglo XX. Dentro de este entramado podemos ubicar al futurismo, al expresionismo y al dadaísmo. Cada una de ellos apelará a sensibilidades distintas y le dará entidad a afectos diferentes. El futurismo, por ejemplo, de la mano de su líder, Filippo Marinetti, afirma en su manifiesto:

> Queremos cantar el amor, el amor al peligro, a la energía y temeridad. Los elementos esenciales de nuestra poesía serán el valor, la audacia y la religión. Puesto que la literatura ha glorificado hasta hoy la inmovilidad pensativa, el éxtasis y el sueño, la introspección intimista, nosotros pretendemos exaltar el movimiento agresivo, el insomnio febril, el paso gimnástico, el salto peligroso, el puñetazo y la bofetada. Queremos cantar al hombre que domine el volante cuya espiga ideal atraviesa la tierra lanzada en el circuito de su obra[802]

De esta manera podemos apreciar como el futurismo hacia 1909 está haciendo foco -desde una mirada helénica- tanto en virtudes (valor, audacia, lo gimnástico) como en vicios (la temeridad, el peligro y la agresividad) que derivarán, como ápice máximo, en las ideas de conflicto, guerra y militarismo[803]. Asimismo, tiende a la actividad y a la exacerbación de la misma –las ideas de energía, éxtasis e «insomnio febril»- como si fuera una oda, un canto al amor por la hiperproductividad del sistema positivista de la mano de «la dominación» del hombre al mando de ese «volante» maquínico. De alguna manera, al futurismo se lo podría ubicar en las antípodas de Marx y de Nietzsche debido a su fe ciega en la idea de progreso de la mano del hombre y de la máquina. Por otra parte, su adoración por el movimiento urbano capitalista, por la metrópoli y el auge de la industria, la novedad científica y la innovación tecnológica, supone una reacción en

[802] Citado en: Casullo, N., R. Forster, y Kaufman, A.; *Itinerarios de la Modernidad*; Eudeba; 1999; p. 118

[803] "Queremos glorificar la guerra, única higiene del mundo. El militarismo, el patriotismo, la acción destructora de los anarquistas, las hermosas ideas que matan y el desprecio a la mujer". Por eso, no es de sospechar que el futurismo haya ayudado a desencadenar el fascismo, ya que, de alguna manera, este resultó ser el horizonte por ellos anhelados. Dentro de ese entramado de destrucción, belicosidad y agresividad, no es de extrañar tampoco el marcado desprecio hacia la mujer. Esto nos ha enseñado a tener cuidado en las ideas que se difunden y a los grupos a los cuales se apoya. Ibíd., p. 114

contra de la modernidad arcaica, conservadora y academicista. En ese sentido, un avión será más bello y tendrá más valor que una «estética romántica tardía». Como contrarrestando la «voluntad de poder» negativa, belicosa y técnica de este movimiento, es necesario situar al expresionismo, que, por el contrario, se conectará con el aspecto ruin, egoísta y amargo de esa tendencia hacia la dominación y la posesión, y dará cuenta de la angustia y del sufrimiento que produce, a partir de sus efectos más visibles: la pobreza, la exclusión y la guerra. En consecuencia, los afectos y las pasiones que artísticamente el expresionismo intente explorar serán sumamente distintos a los del futurismo:

> El hombre está privado del alma, la naturaleza está privada del hombre. Nunca ha habido una época tan desorientada por la desesperación, por el horror y por la muerte (…) Nunca el hombre ha sido tan pequeño. Nunca ha sido más inquieto. Nunca la dicha ha estado más ausente y la libertad más muerta. Y he aquí que grita la desesperación (…) El hombre pide gritando su alma. Un solo grito de angustia se eleva de nuestro tiempo. También el arte grita en las tinieblas, pide socorro, invoca el espíritu. Eso es el Expresionismo.[804]

El artista expresionista no siente admiración por el «hombre», ni por los valores que pregona la moral basada en las buenas costumbres, en la cortesía y en el ascenso y reconocimiento social. Por el contrario, según el imaginario expresionista estos valores han llevado a la decadencia espiritual del ser humano, al haberlo alejado de su alma, de su espíritu y al haber construido una realidad superficial, horrorosa y desigual. De ahí su reclamo por el grito, que clama desde la desesperación en la que se han sumido las víctimas de las guerras y de ese sistema de acumulación. El expresionismo da cuenta de la sensibilidad desgarrada, de los afectos de angustia, náusea y pesar que envuelven a lo real. De ahí la vuelta al esencialismo, a ese encuentro consigo mismo, a esa introspección agustiniana, al amor *caritas*, a ese retorno y reconciliación con la naturaleza y el consecuente alejamiento de la vida miserable y egoísta de la metrópoli. Es la búsqueda mística de lo esencial, del *noûs* en el sí mismo. Esa búsqueda platónica presente en el Alcibíades en tanto *sanación*. Frente a lo legítimo, el expresionismo va a dar cuenta de las hendiduras, lo clausurado, lo sintomático, lo velado. Por lo tanto, va a generar otro tipo de sensibilidades, va a despertar la sensibilidad compasiva humana y se va a oponer a la representación realista. En consecuencia, al expresionismo hay que pensarlo junto con la propuesta filosófica de la fenomenología, el esencialismo heideggeriano, la náusea de Sartre, y la pregunta por la percepción, la corporalidad y el arte de Merleau Ponty. Ante eso, las vanguardias vivirán un revival, el de los '60, que dará lugar al hippismo y a las ideas del amor libre, el naturalismo, la imaginación al poder y la re-estructuración social capitalista (el Mayo Francés, la Primavera de Praga, el estructuralismo francés). No daré cuenta de las implicancias que supone el desarrollo de este análisis en profun-

[804] Ideas de Hermann Bahr, un representante expresionista austríaco. Citado en: Casullo, N., R. Forster, y Kaufman, A.; *Itinerarios de la Modernidad*; Eudeba; 1999; p. 108

didad, simplemente me detendré en cerrar este apartado, en el cual -a través del somero recorrido realizado- se pudo situar al régimen afectivo moderno, la forma en la que se impusieron ciertos afectos y valores por sobre otros, y que pasaron a divulgarse, transmitirse y enseñarse como *legítimos*. Si bien la Antigüedad vislumbró e ideó su propio régimen afectivo, como así también la Edad Media; en la Modernidad al extenderse los medios de divulgación y de participación a través de los cuales circulaba el pensamiento que se externalizaba y se imponía en la sociedad, ya no serán exclusivamente los sabios, la religión y el estado los que se ocupen de esta difusión y transmisión a nivel masivo, sino que hará su aparición el mercado, que tendrá sus propios objetivos e ideales. Al mercado no le interesa la convivencia civilizada, la educación del ciudadano ideal, feliz y solidario, sino la venta y la consolidación de un sistema de consumidores. No obstante, la esfera artística, en tanto espacio de intercambio y creación simbólica, también construye y promueve sus propios valores, afectos y pasiones. En consecuencia, cada campo simbólico tendrá y engendrará su propio dispositivo afectivo. Este es el mayor aporte de la Modernidad, la aceleración y multiplicación de los procesos. Si bien lo masivo sigue quedando del lado de la religión, el estado y la economía, habrá reductos que «luchen» por la «diferencia». Por consiguiente, habrá una confluencia de intereses y de intenciones, que pueden estar en sintonía o en disputa, y hasta en contradicción. Algo de esto fue lo que se vivió a principios del siglo XX, con el auge de las vanguardias, con su intensidad discursiva y su arremete contra lo instituido, pese al *abrazo* –por parte de algunas de ellas- a la ciencia y a la tecnología. Tal intensidad, generó un movimiento igual de intenso, pero en sentido contrario que se adhirió al positivismo científico, al industrialismo, a la dominación y la potencialidad tecnológica y bélica. Esto dio origen a una época en la que se libraron sucesivas luchas por el liderazgo y que derivó en dos guerras mundiales, el holocausto y la bomba nuclear. Hoy, tal vez, y pese a los diferentes matices que el «paso del tiempo» pueda aportar, nos hallamos en una situación similar. Frente al surgimiento de amplios movimientos feministas, anti-racistas, inter-género, izquierdistas, etc., estos tienden a generar dispositivos de enunciación fuertemente rivales respecto de algunos valores o afectos legitimados que claman por su permanencia (como por ej., las demandas a favor y en contra de la interrupción voluntaria del embarazo). Paralelamente, el auge de los estudios neurocientíficos, del *big data*, del post-humanismo, de la inteligencia artificial, de la virtualización de las prácticas de trabajo y las vivencias cotidianas, genera un fuerte discurso de adhesión que nos «ilumina» con un potencial «nuevo lugar de progreso» de la razón, pero sobre el cual, a ciencia cierta, no sabemos en qué va a derivar. Por eso, hay que aprender realmente del pasado, pero a partir de la integración. De saber asimilar y re-pensar lo sucedido, para poder conducirnos -como humanidad- con sabiduría, para aprender a lidiar con las fuerzas contrarias y con sus potencialidades. El

sinthome individual, también tendría que tener un correlato social, un *sinthome* social. Lo ideal sería que la justicia, que para Aristóteles remitía a la prudencia, a la mesura, al equilibrio y al justo medio, represente eso. Pero a la justicia, como campo simbólico, también es preciso repensarla en función de nuevos valores y de otro tipo de vida social. Por eso la ética es fundamental para pensar el régimen. El *éthos* basado en valores de comunión, de integración, de tolerancia, fundamentado en el conocimiento pleno del sí mismo y en el respeto por el otro, que supone el reconocimiento de la diferencia. Hay una diferencia constitutiva en mí que me lleva a distanciarme o a no congeniar con el otro, pero en esa diferencia tengo que poder encontrar un lazo de unión para comprender al otro en su propia diferencia, tolerarnos y sabernos respetar. Por eso, al principio de esta tesis yo expuse la idea «*I want to believe*», quiero creer que es posible construir un régimen basado en estos nuevos valores y anclado en la re-consideración de la materialidad afectiva y del rol que la afectividad cumple en la conformación y en el desarrollo del conocimiento. Conocimiento, por otra parte, al que es necesario dejar de pensar como "extractivo" (lo que puedo conocer o saber acerca de la naturaleza, del otro o del mundo), para pasar a concebirlo como la forma a través de la cual el sujeto puede llegar a saber algo de sí y de su vínculo con el mundo; para que pueda mejorar ese vínculo, si es que hay algo dentro del tejido de lo dado que lo lleva a padecer; para que vea qué puede evitar, qué puede mejorar o qué puede hacer. Si él se conoce y se ayuda a sí mismo, también puede ayudar a otros. Para eso es fundamental pensar en la educación emocional y afectiva, por un lado, y en la promoción del desarrollo de la inteligencia propiamente afectiva, por el otro. Algo que también hemos sostenido desde esta tesis, la posibilidad de dejar de pensar a la inteligencia sólo como «adaptación» o como «punto de llegada», sino también, como «buen entendimiento». Es decir, como la capacidad de desarrollar la comprensión y la reflexibilidad sobre cada uno de los tres registros (el corporal, el mental y el afectivo), ya que esto da cuenta de una forma de regulación y de registro del sí mismo y del otro, inteligente. Si comprendo, entiendo y reflexiono sobre los límites y las capacidades de mi cuerpo, si registro lo que me está informando; si actúo de igual manera para con los límites y las capacidades creativas, abstractas y lógicas de mi mente; y si entiendo y comprendo los afectos que me implican y las afecciones que me despiertan afectos positivos o negativos; se supone que estoy en condiciones de desarrollar una inteligencia integral que me va a permitir mantener un buen vínculo conmigo misma, con las expectativas de mis esfuerzos y metas, y un sano y buen vínculo con los demás. *Para el desarrollo de este tipo de inteligencia, que descansa sobre la base de lo afectivo, es necesario superar la noción de adaptación y de equilibrio y conducirnos hacia el terreno de la «integración» y de la «armonía»*. Hacia el desarrollo de esto, también deberíamos poder avanzar, de ahí los esfuerzos de intentar llevar a cabo un trabajo de campo en materia de educación emocional y afectiva.

Aquello que se analizará en detalle en el Capítulo siguiente.

CAPÍTULO 4. LA INTELIGENCIA Y LA EDUCACION EMOCIONAL Y AFECTIVA

Este último capítulo servirá a los fines de trazar caminos de investigación ulteriores, además de retomar someramente algunas de las cuestiones ya dichas -aunque ahora profundizadas- acerca del concepto de inteligencia y su vínculo con la afectividad. En ese sentido, intentaré precisar las implicancias del concepto de *inteligencia afectiva*, incluyendo la veta emocional y la veta afectiva, e identificar patrones posibles en el desarrollo y evolución de este tipo de inteligencia según el rango etario de los niños para intentar responder a preguntas tales como: ¿A qué edad pueden ellos ponerse *mentalmente* en el lugar de otro; auto-observarse o identificar patrones de conducta en sí mismos? Paralelamente, esto también me conduce a efectuar un somero análisis y explicación de las diferentes técnicas que pueden implementarse para promover su desarrollo, tanto las corporales -como la respiración y la relajación-, como las de carácter mental e introspectivo -como la concentración, la meditación, y el análisis mediático y situacional de objetos de consumo o de hechos vividos. Por último, efectuaré un análisis y una descripción del método didáctico-pedagógico creado, para proponer la inclusión de la educación emocional y afectiva, generando un distanciamiento crítico respecto de las tendencias que sólo apuestan a la educación emocional desde un *continuum* sajón y reduccionista. Las sugerencias efectuadas se obtendrán de las conclusiones y del análisis del estudio de caso (por ejemplo, cómo la influencia de los ambientes socio-espaciales y geo-temporales promueve el desarrollo de ciertos afectos y esquemas afectivos).

4.1. El concepto de inteligencia y su vínculo con la afectividad.

Ya hemos señalado en varias oportunidades la concepción piagetiana de la inteligencia, asociada a los *procesos de adaptación* (ver p. 204). Cuestión, por otra parte, que Piaget en «Inteligencia y

adaptación biológica» (1970) retoma para afirmar que "la adaptación no es pura acomodación, es equilibrio gradual entre la acomodación y una asimilación activa y constructora", ya que la noción piagetiana de adaptación, también supone el concepto de equilibrio. No obstante, y en lo que respecta específicamente a la inteligencia emocional y afectiva, es la posibilidad de la *integración* entre la acomodación y la asimilación lo que caracteriza a un acto inteligente que pueda expresar cierto entendimiento y regulación del sentir; y que pueda conducir al sujeto a obrar con equilibrio, prudencia, moderación y bajo un sano altruismo (una equidad justa en términos de bienestar entre el sí mismo y el otro). Dicho en otros términos, *se trata de una integración afectiva entre lo que asimila el registro corporal y la acomodación que, sobre esa asimilación, produce el registro mental.* Es decir, entre las afecciones que sufre el cuerpo (y siente el alma) y los afectos que sobre estas afecciones imagina la mente, debe operar no solo una equilibración sino una integración. La mente tiene que poder esforzarse por entender (*conatus*) aquello que sucede, sin sufrirlo ni padecerlo, y además, sin exacerbarlo o potenciarlo si se trata de afecciones que puedan desencadenar un cierto desequilibrio del estado de bienestar. Esto mismo, fue algo de lo que he dado cuenta al pensar en el concepto lacaniano de *sinthome,* algo que retomaré más adelante.

Por otra parte, si advertimos la etimología de la palabra «inteligencia» esta da cuenta del entendimiento y de la integración que debe efectuarse, ya que «inteligencia» deriva del término latino «*intellegere*», compuesto por el prefijo «*inter*» (entre) y «*legere*» (leer, escoger), lo que puede entenderse como "saber leer, saber elegir o saber comprender", pero no sólo como conocimiento que se adquiere, sino como un *conocimiento que se sabe poner en práctica*. De ahí la síntesis o la integración, además, entre las capacidades cognitivas y prácticas.

No obstante, si nos sumergimos un poco más en el concepto propio de inteligencia, aparece una pregunta de larga tradición para la biología genética y evolutiva, algo que Piaget desde su postura biológica y genetista recupera, y que tiene que ver con la modalidad de adaptación instintiva y con la modalidad de adaptación cognitiva, propia esta última de la inteligencia humana. En el artículo «*The biological problem of intelligence*» (1951), Piaget sostendrá la idea de la *inteligencia como adaptación* y en *continuidad con los procesos puramente biológicos y morfogenéticos* de adaptación al ambiente. Mientras que en *Naturaleza y métodos de la epistemología* (1970) –el tomo I de su *Tratado de Lógica y Conocimiento Científico*-, postula que "la inteligencia nació de la acción, e incluso, si se quiere, de la acción polarizada en los sólidos inorganizados"[805]. Es decir, para Piaget la inteligencia es un particular caso de adaptación biológica –amparada por la hipótesis de la evolución y la supervivencia- que deviene de la acción o de los esquemas sensorio-motores y que evoluciona

[805] Piaget, J.; *Naturaleza y métodos de la epistemología* (1970), Buenos Aires, Paidós, p. 35

hacia una adaptación cognitiva. Respecto a la adaptación biológica, el problema que se plantea tiene que ver con el tipo de mecanismo que tal desarrollo desencadena. Aquí surgen las explicaciones lamarckistas (una influencia directa del medio en el individuo), mutacionistas (variaciones endógenas fortuitas con ajustes posteriores a causa de la selección), y cibernéticas (síntesis de las dos anteriores que apela "a una actividad endógena con ajustes continuos, que implica mecanismos reguladores e interacciones efectivas, tales que el organismo «invente» activamente y controle sus estrategias en lugar de sufrir soluciones ya hechas"[806]). Piaget parece concordar con esta tercer postura, hacia la cual parecía encaminarse también -según su criterio- la «nueva genética» de su época, representada por los estudios de C.H. Waddington y su libro *La estrategia de los genes* y que hoy remite al campo de la epigenética, algo que también he mencionado (ver p. 320). Desde esta concepción, se parte de una interacción continua entre el ambiente y el organismo. Interacción que de acuerdo con las características del ambiente que rodea al individuo, puede efectuar modificaciones en la actividad del genoma (DNA) sin alterar su secuencia, al tiempo que también puede desencadenar cambios en los mecanismos epigenéticos del sistema nervioso central que producen modificaciones en la función neuronal. De esto último se ocupa actualmente la neuroepigenética. Estos cambios suceden durante la procreación y la vida del sujeto, por eso la importancia, como vimos en el capítulo anterior, de prestar atención a los «ambientes afectivos» en los cuales los niños y niñas crecen y viven, ya que de esta interacción surgirá toda una serie de patrones y de esquemas afectivos con los cuales se debería trabajar para activar el correcto entendimiento de aquellos problemas que les toque vivir y padecer. Problemas que pueden ser de diversa índole y que remiten a los entornos socio-económicos y a las problemáticas micro-estructurales de cada hogar. Pero, y volviendo a la cuestión que nos atañe, el vínculo entre estos mecanismos de adaptación biológica y la inteligencia, remite justamente a que, para Piaget, la adaptación cognitiva tiende a ser una continuidad de aquella, motivo por el cual considera a "la adaptación cognitiva del sujeto a los objetos, como un caso particular de la adaptación biológica del organismo al medio"[807].

A su vez, los procesos de adaptación o inteligentes, son considerados en términos de *progreso* -para las posturas más desarrollistas- o de *supervivencia* -para las más biologicistas-. Es decir, los organismos, los sujetos o los circuitos «inteligentes» parecerían capaces de adquirir información nueva para autorregularse y sobrevivir o mantener un nivel de homeostasis y equilibración. Pero si lo viéramos desde una perspectiva humana, psicológica y afectiva, esta tendría que ser una *adaptación armónica e integrada*, que no implique ningún tipo de sufrimiento o padecimiento por lo

[806] Piaget, J.; "*Inteligencia y adaptación biológica"* en *Los procesos de Adaptación*, comp. F. Bresson; Bs As, Proteo, p. 77.
[807] Ibíd.; p. 69.

bajo. Ya que, si se trata de una «adaptación forzada», inconsciente y subrepticiamente pueden desencadenarse toda una serie de síntomas y somatizaciones que den cuenta de tal falta de armonía e integración. No obstante, y retomando la cuestión de la concepción desarrollista de la inteligencia, Piaget en una serie radiofónica que se transmitió en Suiza en 1951 y que fue publicada en México como «Pláticas sobre la teoría de la inteligencia» (2006), menciona las ideas de Claparède, quien a los ojos de Piaget "buscó definir la inteligencia por el tanteo" dividiendo a las conductas en tres grupos: el instinto (como *adaptación hereditaria* a las situaciones que se repiten), el hábito (como *adaptación adquirida* a las situaciones que se repiten) y la inteligencia (como adaptación a las situaciones nuevas y exigentes, por consecuencia, de cierto tanteo). Bühler, por su parte, efectuará la misma división, pero en lugar de «hábito» hablará de adiestramiento (*dressage*) e incluirá al «tanteo» dentro de éste y no de la inteligencia, reservando este último término a las conductas en las que hay comprensión inmediata y súbita, sin tanteo. A su vez, Piaget también menciona la posición de Köhler quien "ve la inteligencia como una reestructuración brusca de las situaciones" y al tanteo como "una especie de sucedáneo, de sustituto de calidad inferior (*Ersatz*) de la inteligencia". La percepción otorgaría "una estructura directa, inmediata, pero incompleta", mientras que la inteligencia la completaría, "reestructurando el conjunto de datos perceptivos"[808]. Frente a esto, Piaget sostiene que la inteligencia se define por el desarrollo y por el proceso de organización que engloba y tiende al equilibrio, y a la cual se la puede evaluar desde un punto de vista funcional o mecánico. "Desde el punto de vista funcional, podemos decir que una conducta es tanto más inteligente cuando la trayectoria que debe seguir esa conducta entre el sujeto y los objetos, es más compleja"[809], por ej. buscar un objeto oculto que deja de estar en el plano de lo visible, es una tarea más compleja que buscar o tantear uno visible; de la misma manera que la resolución de un problema es algo más complejo que la ejecución de una tarea simple. Ahora, desde el punto de vista del mecanismo, hace referencia a *la reversibilidad* y a *la operatividad* de la inteligencia, algo que, para él, es propio de las funciones cognoscitivas y no así del hábito. Por otra parte, al describir esta reversibilidad, Piaget la asocia al equilibrio y a la *dirección*, es decir, a la orientación hacia la cual la inteligencia tiende, que no sólo se dirige hacia el equilibrio, sino también, hacia la complejidad (en términos de su funcionalidad). Estas ideas, dan muestras de la inteligencia como una capacidad «mensurable». Esto, desde el punto de vista de las Ciencias Físicas, la convierte en una *magnitud* que también puede ser considerada como algo homólogo a la *energía* si se la concibe como «una capacidad para realizar o ejecutar un trabajo», dando cuenta también de esa funcionalidad operativa a la que hacía referencia Piaget, y que

[808] Piaget, J.; "Pláticas sobre la teoría de la inteligencia*"* en *Revista de Investigación Educativa 2,* trad. Jorge Vaca Uribe, enero-junio 2006, Universidad Veracruzana, México, p. 6.
[809] Ibíd.; p. 7.

puede implicarse en la «resolución de problemas». De hecho, esta aproximación es la que nos acerca a Alfred Binet, quien intentó abordar a la inteligencia como una magnitud mensurable a través del estudio de los test. En su texto «*L´intelligence selon Alfred Binet*» (1975), Piaget menciona una de las tesis de Binet, quien sostiene que "el pensamiento es un mecanismo bien completo que supone constantemente operaciones de elección y operaciones de dirección"[810]. Y más adelante, cita una afirmación de Binet efectuada en el libro «*L' étude expérimentale de l´ intelligence*» (1903) en donde señala que la inteligencia debe definirse por su función, siendo tal función "*une force directrice et organisatrice",* es decir, una fuerza rectora y organizadora, que probablemente sea una metáfora de "*la force vitale qui dirige les propriétés physicochimiques*". Más adelante, en su libro «*La théorie de l´intelligence*» (1909) Binet le adiciona a esta idea de la «fuerza rectora, vital y organizadora» (según Piaget), que la inteligencia es "*une fonction qui est essentiellement une adaptation qui comporte trois moments successifs*"[811], la dirección (la finalidad de la acción); la adaptación propiamente dicha (que implica al *tâtonnement*, es decir, al tanteo al que hacía referencia Claparède, como una especie de sondeo y análisis de la situación); y la corrección (el momento fundamental, la verificación de lo hecho, la contrastación). Estas ideas de Binet, nuevamente nos colocan en el camino de intentar pensar a la inteligencia como una *energía* que puede devenir en *fuerza* al presentarse una situación/problema que le suponga al sujeto iniciar una acción con una dirección, orientación e intensidad determinada. Una fuerza unida, por otra parte, a ese principio universal, biológico y evolutivo que posee su propia inteligencia constructora; inteligencia que puede ser intervenida/afectada por la epigénesis y los efectos del ambiente[812].

De ahí que la visualización progresiva de Claparède, no esté del todo errada, la adaptación biológica (*instinto*), la adaptación adquirida (*el hábito-reacción*) y la adaptación inteligente, que remite a las funciones cognoscitivas cuando estas comienzan a desarrollarse. En línea con esta tríada, pueden vincularse la progresión desarrollada en cuanto al «instinto», la «pulsión» (la adaptación adquirida a nivel reactivo) y el «*conatus*» (la adaptación inteligente e integradora). Es decir, esto último nos hablaría de la propia progresión de la inteligencia emocional y afectiva, ya que en su carácter de fuerza rectora, organizadora, direccionada, tanteadora y correctora se ocuparía de analizar y rever las estructuras y patrones afectivos arraigados, tratando de corregir aquellos

[810] Piaget, J.; "L´intelligence selon Alfred Binet" en *Bulletin de la Societé A. Binet y Th. Simon*, Francia, 1975, p. 111.
[811] Ibíd.; p. 116-117
[812] Quien también concibe a la inteligencia como una energía es C. Spearman en su libro *The Nature of Intelligence and the Principles of Cognition* (1923) en el cual sostiene que en el proceso de inteligencia intervienen dos factores, además de la adaptación, un tipo de energía de la que se sirve el neocórtex para que funcione un grupo particular de neuronas en el que el suministro de energía sea alternativamente distribuido y por ejemplo, varie de cantidad (quantum) a cualidad (quale).

hábitos, reacciones y tendencias emocionales que tiendan al sufrimiento, al padecer o al desequilibrio anímico.

Por otra parte, ya hemos trabajado el concepto de instinto y su vínculo con la inteligencia (ver p. 319/320) a partir de la información genética y evolutiva que el ser humano como especie biológica posee de manera innata. De ahí, la aproximación neurocientífica entre «las respuestas inteligentes» del organismo -que se asocian justamente al instinto- y las funciones que llevan a cabo ciertos órganos. Dentro de este esquema, también situamos la postura neurocientífica de Damasio y LeDoux, dedicada a constatar la idea de que las reacciones primitivas del sujeto en respuesta al ambiente circundante, se encuentran vinculadas a la «emoción» en tanto «resabios de la evolución». Cuestión que, por otra parte, nos encamina a desarrollar esa continuidad trazada entre el instinto, la pulsión y el *conatus*; y en vincular a la inteligencia con la afectividad. Si en las acciones iniciales –que serían más bien reacciones, por ser respuestas reflejas- hay implicado un componente emocional y afectivo, desde ahí, *puede derivarse una inteligencia emocional y afectiva en tanto proceso de adaptación*, así como puede derivarse una inteligencia propiamente motora y otra intelectual. Esto es algo que el propio Damasio también prevé al situar a la razón en «continuidad evolutiva» con la emoción, al manifestar que «el sistema de razonamiento se desarrolló como una extensión del sistema emocional automático, en la que las emociones cumplían distintas funciones en el proceso de razonamiento». Por otra parte, y así como existen diversos tipos de energía (calórica, cinética, gravitatoria) también podemos pensar en diversos tipos de inteligencia. Existe una inteligencia biológica/orgánica, de la que conoce la naturaleza y que tiene que ver con la constitución y con las operaciones automáticas de nuestro cuerpo; hay una inteligencia lógico-racional, que puede ser operatoria, abstracta, creativa; hay una inteligencia práctica, que remite a un *saber hacer* del cuerpo (bailar, jugar al fútbol, hacer acrobacias); y hay una inteligencia emocional y afectiva vinculada a la regulación, la intensidad y el ritmo de nuestras emociones, así como también, a la configuración mental de nuestros afectos y el entendimiento de los mismos.

Dentro de esta línea de las «inteligencias múltiples» puede situarse la propuesta de Howard Gardner, cuya idea de inteligencia tiene que contextualizarse a partir de los años setenta a raíz de los avances en el terreno de la informática -y que hoy redundan en las redes neuronales o en la inteligencia artificial-. Gardner en *Estructuras de la mente. La teoría de las inteligencias múltiples* (1983) alejándose de la idea netamente cognitivista de la inteligencia como capacidad «medible y mensurable» que pueda ser considera superlativa, estándar o baja; intenta formular una definición más amplia, "como la capacidad de resolver problemas, o de crear productos, que sean valiosos en uno o más ambientes culturales". Se trata así "de una definición que nada dice acer-

ca de las fuentes de tales capacidades o de los medios adecuados para «medirlas»"[813]. Por otra parte, y apoyándose en pruebas biológicas, neurocientíficas y antropológicas presenta 8 criterios o señales que lo ayudan a definir la existencia de las inteligencias múltiples. Es decir, para Gardner, no se trata de una facultad, sino de varias que coexisten. Él vislumbrará y desarrollará 7, aclarando no obstante que:

> No existe, y jamás puede existir, una sola lista irrefutable y aceptada en forma universal de las inteligencias humanas. Jamás existirá una lista maestra de 3, 7 ó 100 inteligencias que puedan avalar todos los investigadores. Podremos aproximarnos más a esta meta si nos atenemos sólo a un nivel de análisis (por ejemplo: la neurofisiología) o una meta (por ejemplo: la predicción del éxito en una universidad técnica); pero si estamos buscando una teoría decisiva del rango de la inteligencia humana, podemos esperar que jamás completaremos nuestra investigación.[814]

Sin embargo, él decide seguir este camino -al que él llama "precario"- porque piensa que al menos puede llegar a presentar una lista de las facultades intelectuales que pueden ser de utilidad para una amplia diversidad de investigadores y profesionales. A su vez, agrega que dichas inteligencias específicas, "no existen como entidades físicamente verificables, sino, sólo como construcciones científicas de utilidad potencial". Al respecto, y volviendo a las señales o a los criterios en los cuales se basa para validar su hipótesis de la «multiplicidad», entre ellos se encuentran:

*El aislamiento de una facultad como resultado de una lesión cerebral; es decir, su relativa autonomía respecto de otras facultades que quizás sufrieron un daño cerebral. Este hecho permitiría evidenciar la existencia de "habilidades o computaciones distintivas que yacen en la médula de la inteligencia humana"[815].

* La existencia de *idiots savants* (individuos con retrasos cognitivos), prodigios, niños con autismo y otros individuos excepcionales; hecho que da cuenta de individuos con perfiles muy disparejos de habilidades y deficiencias, en los que se observa "el desempeño de una habilidad humana particularísima contra un trasfondo de desempeños humanos mediocres o sumamente retrasados en otros dominios"[816].

* La existencia de una o más operaciones o mecanismos básicos medulares de procesamiento de información que pueden manejar determinadas clases específicas de entrada. Con la verificación de esta idea, para Gardner, se podría "definir la inteligencia humana como un mecanismo neural o sistema de cómputo que en lo genético está programado para activarse o "dispararse" con determinadas clases de información presentada interna o externamente. Ejemplos de ello incluirían la sensibilidad a las relaciones de tono como médula de inteligencia musical, o la habilidad para imitar el movimiento de otros como una médula de inteligencia corporal". Médulas que para Gardner estarían separadas.

* La posibilidad de hallar una historia distintiva de desarrollo, junto con un conjunto definible de desempeños expertos de "estado final". Es decir, se trata de seguir la evolución y la historia biográfica y singular del desarrollo de la inteligencia del individuo.

---

[813] Gardner, H.; *Estructuras de la mente. La teoría de las inteligencias múltiples (1983),* Colombia, FCE, 2001, p. 5.

[814] Ibíd.; p. 60.
[815] Ibíd.; p. 62.
[816] Ibíd.; p. 62.

De estas «señales», Gardner deduce los siete tipos de inteligencias que es posible considerar como un espectro dentro de la inteligencia humana: la inteligencia lingüística y lógico-matemática; la inteligencia musical; la inteligencia espacial; la inteligencia cinestésico-corporal; y las dos formas de inteligencia personal, una que se dirige hacia los demás y otra que apunta hacia la propia persona. No voy a desarrollar las características y explicaciones que al respecto Gardner efectúa, solo me limitaré a mencionar algunos comentarios que realiza respecto de la inteligencia cinestésico-corporal y las ideas centrales que remiten al campo de lo que él denomina «inteligencias personales». Sobre la primera cuestión, Gardner retoma la explicación psicogenética piagetiana, pero efectúa la misma objeción dada por Wallon y pormenorizada también desde esta Tesis respecto del problema de Piaget de quedar atrapado por una concepción muy cognitivista del conocimiento y de las estructuras. Por este motivo, y si bien Piaget asevera que la adaptación cognitiva surge en continuidad funcional con la adaptación biológica y sensoromotora, él no llega a contemplar una inteligencia corporal o práctica en sentido estricto. La menciona, la reconoce, pero no llega a considerarla como tal. Por otra parte, dentro de este grupo, Gardner destaca las habilidades como la danza, la actuación y los talentos deportivos. En cuanto a lo segundo, (lo que él denomina «inteligencia personal») lo que Gardner avizora es que la "capacidad medular que opera aquí es el acceso a la propia vida sentimental, la gama propia de afectos o emociones: la capacidad para efectuar al instante discriminaciones entre estos sentimientos y, con el tiempo, darles un nombre, desenredarlos en códigos simbólicos, de utilizarlos como un modo de comprender y guiar la conducta propia"[817]. Esta sería la inteligencia intra-personal que se vuelve sobre el propio sujeto, la otra forma que presenta es la inter-personal, volcada ya hacia el exterior y hacia otros individuos: "aquí, la capacidad medular es la habilidad para notar y establecer distinciones entre otros individuos y, en particular, entre sus estados de ánimo, temperamentos, motivaciones e intenciones"[818]. Así descripta, tal tipo de inteligencia coincidiría con lo que desde esta Tesis hemos denominado «inteligencia emocional y afectiva», puesto que resulta ser terminológicamente más específica y apropiada, siguiendo la línea epistemológica que se ha trazado, aquella que sitúa a la afectividad como un tercer modo de expresión, junto con el *lógos* y el *soma*. En consecuencia, la idea de la multiplicidad elaborada por Gardner, ayuda a pensar en la serie de modalidades, habilidades y dominios específicos que pueden caracterizarse como «inteligentes»; pero desde el punto de vista epistemológico, psicogenético y funcional que se ha esbozado, corresponde situar -más allá de esa lista de habilidades- a la inteligencia que se deduce de la afectividad, del cuerpo y del entendimiento. Porque, por otra parte, recordemos también que, desde esta Tesis, se ha pensado a la afectividad como una

[817] Ibíd.; p. 189.
[818] Ibíd.; p. 189.

instancia mediadora, con capacidad e injerencia corporal y con capacidad e injerencia mental, además de contar con tendencias propias asociadas al sentir.

Retomando las ideas de Gardner, junto con las premisas de LeDoux y Damasio acerca del rol fundamental que las emociones cumplen en la vida y en la supervivencia de los individuos, Daniel Goleman presenta en su libro *Inteligencia emocional* (1995) una serie de ideas ensayísticas acerca de las características que este tipo de inteligencia tendría. Estas se acoplan al *continuum* sajón del uso conceptual del término emoción (*emotion* en inglés), cartesiano y darwinista, en cuanto a lo físico, lo anatómico y mecanicista; y ekniano y neurocientista, respecto de la referencia a las tendencias expresivo-faciales y los estudios neuroafectivos. Su libro, al ser de carácter ensayístico, no llega a brindar una definición científica acerca de las pertinencias o características de este tipo de inteligencia, simplemente se dedica a ilustrar casos o situaciones sociales, matrimoniales, individuales y mediáticas en las que medió algún tipo de emoción que condujo a conflictos irresolubles, malos entendidos, asesinatos, supervivencias o sufrimientos. En consecuencia, su idea matriz es "aportar más inteligencia a las emociones", dando a entender que los seres humanos no tienen desarrollada o «disciplinada» a esta capacidad (la inteligencia emocional) y que, por ese motivo, existen muchos conflictos y problemas alrededor del mundo. En ese sentido, concuerdo con la idea de Goleman, puesto que sin mencionarlo o referenciarlo, tiene una raíz spinozista, ya que para Spinoza era un objetivo del *entendimiento* saber comprender los afectos y las afecciones de la *mens* y del cuerpo para no padecerlos y para poder conducirse hacia un *ethos* armónico y beato, donde primara el bienestar propio y colectivo. En consecuencia, hacia el final de su libro, Goleman insiste en la importancia de insertar este tipo de aprendizaje y estimulación sobre dicha capacidad humana (la de poder conocer y «controlar» las propias emociones y las ajenas) en las escuelas, para adicionarles la posibilidad del entendimiento y la comprensión. Al describir los estudios que se han ocupado de llevar esto a cabo (sin referenciarlos explícitamente), Goleman menciona una serie de aptitudes con las cuales estos supuestos métodos trabajaron y que él destaca como necesarios para desarrollar la "alfabetización emocional": *Autoconciencia emocional* (dentro de la cual incluye un mejor reconocimiento y designación de las emociones, una mayor comprensión de las causas de los sentimientos y un reconocimiento de las diferencias existentes entre los sentimientos y las acciones); *Control de las emociones* (mayor tolerancia a la frustración y mejor manejo de la ira, menos agresiones verbales, menos peleas; mayor capacidad de expresar el enfado de una manera adecuada sin necesidad de irse a las manos; conductas menos agresivas y menos autodestructivas; sentimientos más positivos con respecto a uno mismo, la escuela y la familia; mejor control del estrés; etc); *Aprovechamiento productivo de las emociones* (mayor responsabilidad; capacidad de concentración y atención respecto de la tarea que se está rea-

lizando; menor impulsividad y mayor autocontrol; mejora de las puntuaciones obtenidas en los tests de rendimiento); *Empatía: la comprensión de las emociones* (capacidad de asumir el punto de vista de otra persona; mayor capacidad de escucha; mayor empatía y sensibilidad hacia los sentimientos ajenos); *Dirigir las relaciones* (mayor capacidad de analizar y comprender las relaciones; mejora en la capacidad de resolver conflictos y negociar desacuerdos; mejora en la solución de problemas de relación; mayor asertividad y destreza en la comunicación; mayor popularidad y sociabilidad, amistad y compromiso con los compañeros)[819]. No obstante, Goleman no menciona en qué se basaron estas iniciativas para lograr estos objetivos y aptitudes que él concibe en términos de «resultados». Llegados a este punto, sí menciona una serie de estudios que intentaron alcanzar estos mismos resultados en tanto evaluaciones realizadas en diferentes escuelas, pero nuevamente, no menciona en qué consistieron dichas evaluaciones, sólo refiere al tipo de objetivos que alcanzaron (niños más asertivos, más responsables, prosociales y más colaboradores, etc)[820]. En esa línea, también cita la síntesis que Peter Salovey efectúa en torno de la «inteligencia personal» vislumbrada por Gardner, que consistiría en 5 *competencias* puntuales: el conocimiento de las propias emociones, la capacidad de controlarlas, la automotivación, el reconocimiento de las emociones ajenas y el control de las relaciones (en tanto habilidad para poder relacionarse con las emociones de otros/as).

Por otra parte, y respecto de los ítems que él destaca como propios de la «alfabetización emocional», es interesante analizar algunos de los rasgos que señala como pertinentes, porque estos mismos se adscriben al *continuum* cartesiano y darwinista que ya he explicado. Al margen de centrarse exclusivamente en el concepto de «emoción» y del apoyo científico y epistemológico que hace acudiendo a las teorías de Ekman, LeDoux, Damasio y Gardner, lo interesante es retomar algo que he desarrollado en el Capítulo 3 respecto de los regímenes afectivos. En tal capítulo, vimos como al par *pasión-afección* (al que luego se le adiciona la *emoción*) se lo intentó educar, domesticar y/o controlar –desde la perspectiva de Aristóteles, Platón-; conocer, transformar y sublimar hacia el amor *caritas* (Agustín); dominar, controlar y suprimir (escolásticos, Tomás y estoicos -Séneca, Marco Aurelio, entre otros-); conocer, entender y gobernar (Spinoza); padecer, ser esclavo y delegar -a un estado absolutista- (Hobbes); moralizar, sosegar y controlar para que formen parte del «sentido moral» (Hutcheson, Hume, Smith); racionalizar y extirpar buscando

819 Ibíd.; p. 238/239.

820 Al respecto menciona los trabajos de Eric Schaps (del Developmental Studies Center de California) y la evaluación que realizó en escuelas de California del Norte (en 6 grado); luego el *Fast Track Proyect* de Mark Greenberg de la Universidad de Whashington y las evaluaciones realizadas en escuelas de Seattle (de 1 a 5 grado) y en 3 grupos distintos (con estudiantes regulares, estudiantes sordos y estudiantes de educación especial); y luego destaca los trabajos de J. David Hawkins del *Social Development Research Group* de la Universidad de Washington y su estudio en escuelas elementales y secundarias; entre otros. Ver p. 255-257.

que se sometan y respondan al imperativo de la razón práctica y al «deber ser» moral (Kant, Rousseau). Las ideas de Descartes, coinciden con la vertiente escolástica (la dominación, el control y la supresión) y con la vertiente kantiana (racionalización y extirpación). Ya que Kant, recordemos, comparte con Descartes una idea similar respecto de los conceptos de «emoción» y de «pasión». Por otra parte, y respecto de las *pasiones atemperadas o serenas* y las *violentas o perturbadoras*, dicha distinción surge en la Ilustración Insular de la mano de las ideas de Hutcheson, Smith y Hume, quienes hablan, justamente, de la idea de la «sosegación» y la «moderación» aristotélica para evitar las pasiones violentas que, luego, en la literatura anglosajona pasarán a identificarse como «emociones negativas o tóxicas» y «emociones positivas». Dentro de esta línea, Smith desarrollará su idea del «espectador imparcial» como aquel distanciamiento del sí mismo que al sujeto le permite evaluar la conducta ajena y la propia para alcanzar un punto medio. Este ejercicio, como vimos, opera sobre una base afectiva (lo que el sujeto *siente* ante X hecho o situación), que luego da paso a un juicio racional que se construye desde el «deber ser» y desde el cual se evalúa si tal hecho merece ser aprobado o rechazado. Para Smith, el espectador imparcial era el «ilustre recluso del pecho», haciendo referencia al *locus* en donde se halla, siendo aquel que tiene internalizada la *prudencia* como producto de la búsqueda continua hacia el *término medio,* para poder discernir si el comportamiento del otro o el propio, es bueno o malo a partir del impacto ocasionado en su propia sensibilidad afectiva.

Esta será la línea y el *continuum* hermenéutico y discursivo que Goleman y los que compartan las ideas acerca de la «alfabetización emocional», prosigan. Destaco esto, porque como veremos en el sub-apartado 4.4 «*La educación emocional y afectiva: bases y presupuestos teórico-metodológicos*», de estos presupuestos partirán aquellas tendencias que en Argentina se encuentran detrás de la promoción de ciertos proyectos de ley dirigidos hacia la implementación de una «educación emocional» en las escuelas primarias del país. Es por eso, que las ideas acerca de un «aprovechamiento productivo de las emociones», un «control de las emociones», una «dirección de las relaciones», así como también una "mayor dominio de las emociones tóxicas" se encuadran dentro de los lineamientos arriba expuestos. No obstante, en otros pasajes de su texto, Goleman menciona la necesidad de que "la persona *gobierne* sus sentimientos perturbadores (como el enfado, la ansiedad, la depresión, el pesimismo y la soledad)"[821]. A estas alturas, sabemos que lo correcto sería hablar en términos de «afectos perturbadores» que pueden manifestarse o sentirse como emociones (sensaciones en el cuerpo, como el enfado y la depresión) o como sentimientos (si están más internalizados, como el pesimismo y la soledad). Sin embargo, llama la atención el uso del

[821] Ibíd.; p. 159. La itálica es mía.

término «gobierno», puesto que esta idea se encuentra cercana al *continuum* spinozista, ya que remite, justamente, a la posibilidad de intentar comprender y autoconocer los propios afectos y afecciones, para «gobernarlos», saber dirigirlos y sobrellevarlos, lo cual no implica ni un control, ni un dominio ni mucho menos una supresión, represión o exterminio de los mismos.

Por último, y ya para cerrar este sub-apartado cuyo objetivo principal consistió en trabajar el concepto de «inteligencia» y su vínculo con la afectividad, me gustaría retomar una idea ya esbozada en torno a la concepción platónica y aristotélica de la inteligencia, en la que se establece una distinción entre el *Noûs* y el *lógos*. El primero, vinculado a la sabiduría suprema o al principio de todas las cosas (*Arjé)* del cual surge el alma (*psyché, anima*); y el segundo a la capacidad racional y lingüística que posee la especie humana, a diferencia de los animales y los árboles y plantas. Agustín de Hipona, también mantendrá esta distinción, y al *Noûs* lo vinculará con la inteligencia divina proveniente de Dios. Esta diferenciación conceptual se perderá con el tiempo, puesto que cuanto entre en vigencia la noción de *razón (*la *ratio* o la *res cogitans)* a partir de la Modernidad, esta será homologada al *lógos*, mientras que el *Noûs*, devendrá en *noúmeno,* es decir, en un objeto no fenoménico o, en otras palabras, al objeto «en sí» independientemente del modo de conocerlo (ver p. 325). A su vez, y desde la perspectiva de la filosofía hindú también se establecerá una diferencia entre el principio o la inteligencia universal (*Brahman/ātma*) y la inteligencia humana, a la que relacionarán con el desarrollo y con el conocimiento que el sujeto comience a construir [inicialmente *budhi,* luego *manas* (mente) y después, *ahamkāra* (egotismo, conciencia del yo)]. Me interesa retomar esto, porque es en la línea del *Noûs* que *puede establecerse o reponerse una conexión de la inteligencia con la afectividad*. Es decir, si partimos de la cadena evolutiva «*Arjé–Noûs–psyché–(lógos)-soma*» –para la concepción occidental- o «*Brahman/ātma-Mahat/buddhi–manas-ahamkāra*» –para la concepción oriental-, podríamos advertir como ese principio universal que he descripto en la página 337 como del «eterno retorno» (de lo mismo y de lo otro – la diversidad) o como «el principio (energía) de la creación/evolución» que sigue una secuencia biológica y lógico-matemática «inteligente» (la de Fibonacci), deriva en términos de la inteligencia humana «más suprema» en el *Mahat* hindú o en el *Noûs* helénico. Caracterizado este último por ser un tipo de saber sabio *(sophía),* prudente *(phrónesis)* y vinculado a la virtud *(areté)*. De esta misma inteligencia es de la que se «alimenta» la *conatus* de Spinoza para poder «entender» los afectos y afecciones de la *mens* (mente). El *espectador imparcial* de Smith, algunos aspectos del *súper yo* de Freud, y la figura del *sinthome* en Lacan siguen esta línea de formación y de conexión con la sabiduría del *Noûs*. Figuras todas ellas -pese a las diferencias- que podrían entenderse como un *interpretamen* –en términos de Pierce-, o como una especie de «guerrero estoico» que intenta mediar entre las demandas del cuerpo y de la mente; para comprender, entender, integrar y armo-

nizar sus respectivas *l´elangues*. Para ello debe ejercer la *ecuanimidad*, para que el «yo» se fortalezca y pueda conocerse, saber cómo lidiar con la afectividad y con la afectividad anclada de una manera en su cuerpo y de otra en su mente. Como hemos visto en el Capítulo 1 (p. 258/259), el *sinthome* no es un juez sancionador, rígido que se construye en la mente y se impone sobre el cuerpo (como supone la idea de *súper yo* freudiana); sino una cuerda, una figura que *afina*, que *alinea*, que va más allá de la mente consciente del yo, *porque tiene el poder suficiente como para participar en todos los registros* (en el del cuerpo y en el de la mente; y en la consciencia y en el inconsciente). Por eso es una figura íntimamente vinculada a la afectividad, al *Noûs*, al *conatus* y al desarrollo de la inteligencia afectiva. Porque esta cuerda, esta hilación, *se tiene que construir*, y es el propio sujeto aquel capaz de poder hacerlo. Por consiguiente y como veremos en el siguiente subapartado, esta instancia remite a cierto grado de avance y desarrollo cognitivo como para poder construirse y afirmarse. Una instancia que además de vincularse con el «esfuerzo de voluntad» y con la «determinación» -aptitudes ambas propias del *conatus*- intenta «hacer sentido» y conectar al sujeto con su propósito de vida. Por eso, se trata de una instancia que puede desplegar su esplendor en la adultez y comenzar a trazarse en la juventud. No obstante, y como también veremos a continuación, su trabajo puede comenzar en la infancia de la mano del desarrollo y la estimulación de la *introspección*.

Luego de haber hecho todo este camino lo que nos queda por ver es qué sería lo propio de esta inteligencia afectiva y emocional, pero antes me gustaría sintetizar algunas de las cosas vistas a modo de resumen. En primer lugar, desde los estudios genéticos se parte de la premisa de que en la inteligencia intervienen componentes genéticos heredables de la especie (por efecto de la evolución) y de la genética familiar heredada del genotipo ancestral. Por otro lado, desde el punto de vista de las investigaciones epigenéticas, se valida la influencia de los ambientes específicos en los que se desenvuelve un sujeto (junto con los artefactos y vivencias cotidianas que se ven implicados en estos entornos y desde el punto de vista físico-químico hasta las situaciones emocionales/culturales y vivenciales) en su material genético y en las conexiones neuronales de ciertas áreas del cerebro, desde la concepción y desarrollo del feto hasta la adultez. Asimismo, la inteligencia podría ser concebida como una «energía» que se desprende del principio evolutivo de creación biológica y universal, ya que puede definirse no sólo en términos de equilibrio, adaptación e integración, sino también como la capacidad para realizar cualquier tipo de trabajo o actividad, así sea, desde la resolución de problemas hipotéticos-deductivos, hasta la creación de algo nuevo pasando por diversos tipos de talentos artísticos, deportivos, intelectuales y/o afectivos. En consecuencia, deviene en una «fuerza» cuando establece una interacción con aquello otro con lo cual tiene que interactuar y/o lidiar (ya sea un objeto, una situación, etc). De esta

manera, deviene en «magnitud», adquiriendo una dirección, un sentido (que se vincula con los polos + y -) y una intensidad. Así, la inteligencia propiamente cognitiva puede devenir en CI -Coeficiente Intelectual- y puede medirse mediante la realización de diversos tests. También las destrezas propias de la inteligencia motriz pueden «evaluarse» al medir características propias como la resistencia, el equilibrio, las respuestas reflejas, la ausencia de movimientos torpes y la presencia de movimientos o acciones corporales asertivas (en el caso de los atletas y deportistas) o áuricas (para cuestiones vinculadas a lo artístico, como podría ser la danza, la actuación o el modelaje, entre otros). Igualmente, las aptitudes de la inteligencia emocional y afectiva también podrían «testearse» al situar hipotéticamente a los sujetos ante determinadas experiencias o conflictos sociales, vinculares y/o personales, analizando su reacción y sus respuestas ante tales acontecimientos[822]. Por otra parte, y si bien esta *triple forma de manifestación de la inteligencia* puede concebirse en términos de «multiplicidad», sería una multiplicidad vinculada a principios formales: los *modos* y *atributos* en los que deviene la *potencialidad* del «eterno retorno de lo mismo y de lo otro», o del «principio universal de creación»; a la *materialidad* o, en otros términos, a la vida (y en este caso, humana). Lo vislumbrado por Gardner entraría como «inteligencias específicas» que remiten a alguna (o algunas) de estas tres grandes áreas de expresión y desarrollo (como la inteligencia musical, por ej.). Dicho esto, y en lo resta del siguiente sub-apartado, veremos algunas de las características propias de la inteligencia emocional y afectiva, y su relación con el desarrollo cognitivo y la progresión de los esquemas afectivos.

4.2. Cruce entre el desarrollo de la inteligencia afectiva y la progresión de los esquemas afectivos

Antes que nada, sería preciso aclarar por qué hablo en términos de una «inteligencia emocional y afectiva». Tal y como he desarrollado a lo largo de esta Tesis, *se trata de pensar conjunta y paralelamente la relación y coexistencia entre las emociones y los afectos*. Por otra parte, ya he establecido también la diferencia entre ambos conceptos, las emociones están más vinculadas a las expresiones del individuo y a un carácter más físico que psíquico; y los afectos derivan de la «carga afectiva» de éstas y del tejido mental que el individuo construye a partir de su subjetividad singular. En

[822] De hecho, ya existen algunos Test desde el *continuum* neurocientífico y emocional, como por ej. el Rotterdam Emotional Intelligence Scale (REIS). Ver: Pekaar, K. A., Bakker, A. B., van der Linden, D., & Born, M. P. (2018). *Self- and other-focused emotional intelligence: Development and validation of the Rotterdam Emotional Intelligence Scale (REIS). Personality and Individual Differences, 120, 222–233*. doi:10.1016/j.paid.2017.08.045

consecuencia, los afectos tienen una dimensión más psíquica que física, motivo por el cual son propensos a ser revisitados o explorados por la inteligencia. Así y todo, como la inteligencia también tiene una dimensión práctica y corporal, también se vincula con lo emocional, a partir de su inserción en el cuerpo. Por consiguiente, y considerado esto desde una perspectiva del desarrollo y de la psico y sociogénesis, la primer instancia evolutiva de este tipo de inteligencia primero será emocional, y después afectiva. Inicialmente se expresará como *una adaptabilidad del sujeto a los condicionamientos externos y ambientales a los que se exponga*, y luego tendrá que ver con las «tomas de conciencia», con la capacidad de rever situaciones e implicancias afectivas que se pongan en juego en sus dinámicas e intercambios sociales. En esto jugarán un rol especial algunas ideas ya concebidas por Freud en lo que respecta a la noción de la «toma de conciencia», la catarsis y la superación de ciertos traumas, o como vimos con Lacan, el pasaje de la anudación neurótica a la determinación yoica del *sinthome*. La «toma de conciencia» (*la prise de conscience*), también será un concepto trabajado por Piaget, pero será algo que retomaré más adelante, junto con el análisis de la noción de «metacognición».

Tal y como he presentado en el sub-apartado «1.3.2. *El instinto, la pulsión y el conatus: las tres tendencias energéticas de la afectividad*» del Capítulo 1, ante la mirada de las neurocientíficos y de los teóricos de la evolución, «el instinto» junto con las emociones consideradas como instintivas -y que en esta Tesis se corresponden con las «emociones básicas» (felicidad (saciación), ira y miedo), figuran como vestigios que le han sido «útiles» al *homo sapiens* en función de su autoconservación y supervivencia. Motivo por el cual, se almacenan en el ADN como información inconsciente, necesaria e inteligente que el cerebro -en conexión con el resto del cuerpo, y ante un estímulo puntual- se encarga de *activar*. Por otra parte, y desde estos postulados neurocientíficos, hay una continuidad funcional dentro de esas emociones básicas, innatas e instintivas que entran en la «espiral de la razón», e inicialmente ayudan a que el cuerpo de los seres vivos «reaccione con inteligencia» (a través de mecanismos reflejos y del surgimiento de los primeros hábitos) para luego ayudar en el «proceso de razonamiento» y «toma de decisión». Luego, con la evolución y progresión de dichas emociones básicas -tal y como hemos visto en los Capítulos precedentes-, surge el «primer par dicotómico» (alegría-tristeza) y las «expresiones emocionales (agrado/desagrado, aceptación/rechazo) junto con la «ansiedad» y la «sorpresa». De esta manera, se pasa del estadio primario del placer/displacer, al secundario, al de la diferenciación entre el yo y el otro, fundamentalmente con el inicio de los «afectos perceptivos» y el desarrollo de las percepciones multimodales. A la par de estas evoluciones, cognitivamente, nos encontramos en el «segundo estadio» piagetiano que remite a las «primeras adquisiciones» y que redunda en la generación de los «primeros hábitos» (ver Cuadro N° 7 de la p. 418). A este nivel se produce la

diferenciación progresiva de los tipos de objetos y situaciones; la diferenciación entre las necesidades y los intereses; las reacciones circulares primarias y secundarias (ej. la coordinación entre visión y aprehensión), la asimilación reproductoria que se generaliza y se extiende a otro objetos (por ej. succionar otros objetos además del pezón). Para Piaget, esto constituye la «antesala de la inteligencia-sensoriomotora»; lo cual ayudaría a validar nuestra tesis de la emergencia de la instancia afectiva (en tanto esquema e inteligencia) operando con anterioridad a la práctica y al *habitus* propiamente dicho. Todo esto, justamente, constituye lo que Watson, Wallon y Malrieu concibieron en términos de «reacción funcional» o «adaptada» en respuesta a los condicionamientos del ambiente. Ahora bien, cuando comienza a surgir estas reacciones -lo que Claparède considerará como «adaptación adquirida», para distinguirla de la «adaptación biológica» que remite a la funcionalidad del instinto- irán conformándose en paralelo, los «hábitos pulsionales», o lo que Silvia Bleichmar en *Inteligencia y simbolización* (2009) denomina «autopreservación representacional». Es decir, es la instancia que empieza a surgir como hilo mental -a través del actuar de la imaginación, del pictograma y de las primeras fantasías- que no necesariamente pueda adaptarse a aquello que la «adaptación condicionada y biológica» lo empuja o presiona a equilibrar[823]. En términos neurocientíficos, esto marcaría también el pasaje de la activación de la «función inteligente» de la amígdala cerebral en conexión con el «cerebro reptiliano» -que responde a criterios netamente orgánicos de homeostasis y equilibrio funcional-, a la activación de la amígdala junto con el hipocampo[824], como lugares donde se «guardan» los primeros condicionamientos y los recuerdos implícitos que se asocian al «sistema límbico». Y aquí es donde comenzará a gestarse la dinámica subjetiva del individuo que implique el embate de aquellos recuerdos, imágenes y sensaciones que sigan la línea de lo consciente (y se imbriquen con los niveles de la abstracción cognitiva y lógica que supone el neocórtex) y aquellas que sigan el camino de lo inconsciente y se manifiesten de manera sintomática. Es el lado A y B de la subjetividad humana. *Aquí entonces aparece el actuar propio de la pulsión acompañada de los afectos concomitantes.* Afectos que «flotan», que «están», pero que no sabemos «a ciencia cierta», cómo van a hilvanarse ni cómo van a asociarse, porque responden a la historia y a las condiciones de vida del individuo, a su estado anímico y psicológico, a sus deseos, insatisfacciones, exigencias y frustraciones. Todo un «cuadro afectivo» que pondrá en movimiento a la pulsión, cuadro afectivo que la propia pulsión -

[823] En términos de Bleichmar -quien en este mismo libro también trabaja con el modelo de la metabolización del aparato psiquico propuesto por Castoriadis y por Aulagnier- sería "¿Qué ocurre con aquello que puede ser homogeneizado y con aquello que no puede ser homogeneizado?" y su respuesta es que esto puede hacer "estallar los circuitos psíquicos". Ver: Bleichmar, S.; *Inteligencia y simbolización;* Bs As, Paidós, 2009, p. 99/100. Sin llegar a este extremo, sí se puede postular la existencia de la contradicción, el malestar o el conflicto traumático con implicancias neurológicas y subjetivas.

[824] *Locus* también este de la imaginación, tal y como he desarrollado en las pp. 361/362.

siguiendo al principio de placer-displacer [*Lust prinzip*]- alimentará por lo bajo, por detrás, siguiendo un «ansia» o «goce» puntual. *Es decir, aquello que por obra de la evolución inicialmente se presenta como funcional y operativo, luego, va desplegando una lado disfuncional de lo cual no se es consciente y que se manifiesta de manera sintomática*. Es la *no-integración que va surgiendo de los procesos de adaptación que afectan tanto al registro corporal como al registro mental*, ya que quizás se dé una asimilación del cuerpo y una acomodación «forzada» de la mente, o viceversa. Por eso, las emociones básicas, fundamentalmente el miedo y la ira, y los correlatos de ambas -la alegría, la tristeza y la ansiedad-, manifestarán su «negatividad» -aquella que las posturas que siguen el *continuum* cartesiano y anglosajón intentan «controlar», «dominar» y «mitigar»-. Una negatividad que está anclada en esas reacciones arcaicas y disfuncionales, con un fuerte arraigo en lo corporal y también en lo mental. Ya que, sobre la base de estas reacciones, tanto las adaptadas como las reactivas o disfuncionales, comenzará a gestarse la estructura subjetiva del individuo, y lo que desde esta Tesis hemos denominado los «esquemas afectivos». Estas emociones, se podrán en movimiento en el cuerpo y en la mente ante la emergencia de determinado estímulo o situación que las «provoque»; en consecuencia, «pondrán en acción» a toda una red de afectos vinculados a ellas, afectos que formarán parte de la red mental y del bagaje biográfico y singular de cada ser. Por consiguiente, a este nivel nos encontramos con la base de la inteligencia emocional, aquella que deriva del rol que las emociones cumplen en la supervivencia y que, por ende, generan adaptaciones tanto funcionales como disfuncionales para permitirle al sujeto «continuar» y «seguir adelante». El problema es que, de lo disfuncional, se tendrá un síntoma, traumas o sufrimientos a futuro. Esta inteligencia, como vimos, opera a raíz de la base rudimentaria que le presta el instinto -en tanto inteligencia mecánica, biológica y no razonada- y con los insumos neurológicos y mentales que le proporcionan inicialmente la amígdala y el hipocampo. Al respecto, y en cuanto al «lado A», funcional y adaptado, las posturas neurocientíficas que se niegan a considerar a las emociones como irracionales y que la vinculan al circuito funcional de la razón, establecen que la *memoria* cumple un rol destacado, porque "en ella se prioriza la información emocional que tiene una persistencia y una viveza que otros recuerdos no", ya que han sido evaluados -de acuerdo con las exigencias de la adaptación y de la supervivencia- como «especialmente relevantes», y por lo tanto, sirven de guía ante acciones futuras[825]. *El problema es que sobre esto también se consolidará el «lado B», el aspecto disfuncional y reactivo -aunque adaptado-*. Por eso, las reacciones emocionales, que desde el punto de vista de Kant, Watson, Ribot o Wallon puedan considerarse como «*raptus*», o como una «abreacción» (Freud) o un «conjuro mágico» (Sartre), operan también como «filtro adaptativo» y como «tomas de decisiones reactivas» ante X situaciones. Por lo tanto, y así como aparece la «toma de

[825] Ver al respecto el artículo de Tobias Brosch, Martín Patel y David Sander "Affective influences on energy related decisions and behaviors", 2014. En: https://doi.org/10.3389/fenrg.2014.00011.

decisión emocional» *rápida e inteligente* (huir ante una amenaza), aparecerá también la «toma de decisión emocional» *reactiva y disfuncional* ante algún dolor o despecho subjetivo que se estimule. Por eso, forma parte del *pathos*, del aspecto pasional y sintomático que se «desprende», que se «desdobla» de aquel otro aspecto funcional y operativo. Entonces aquí, aparece nuestro tercer actor: el *conatus*. Energía que tiene que ver con el «empeño» o con el «esfuerzo» del sujeto por perseverar en el ser. Noción que, si bien conecta con una idea de «subsistencia», remite a una disposición psíquica y no sólo corporal (como supondría el instinto). De ahí que, a esa *inteligencia emocional* que adapta, pero que genera disfuncionalidades, desbalances y dolor; es a la que hay que hacer progresar estimulando la *inteligencia afectiva*, aquella que conecta con el *conatus* y con los procesos superiores (abstracción, meta-reflexión o meta-cognición, análisis e introspección), para «reencauzarla». Porque dicha inteligencia emocional, adaptó al sujeto, pero a fuerza de condicionamientos y de situaciones que desde el exterior lo «obligaron» a adaptarse. Tal forzamiento no generó *integración* y, en consecuencia, dio origen a aspectos sintomáticos y disfuncionales, que pueden manifestarse de diversas formas, tanto a nivel psíquico y mental, como conductual, anímico y corporal (y bajo aspectos individuales y/o sociales). Por consiguiente, esto nos lleva a «intentar encontrar» un «principio inteligente», que le permita al yo, inmiscuirse en ese terreno oscuro y árido, para conocerlo y para conocerse. Vimos en el *sinthome* de Lacan, una punta para ello, pero como dijimos, a ese hilo, a ese lazo de conexión con la pulsión, «hay que construirlo». Es por eso, que la inteligencia afectiva no necesariamente se desarrolla por si sola, hay que trabajarla. Lógicamente existirán personas que de acuerdo con sus condiciones materiales de existencia hayan tenido un pasado «calmo» sin tener que pasar por adaptaciones traumáticas o estresantes. Tales antecedentes son importantes no sólo para no tener que enfrentar disfuncionalidades propias de los procesos de adaptación emocionalmente conflictivos, sino también, para desarrollar aptitudes afectivas y emocionales sanas, equilibradas y armónicas, para sí mismos y en su vínculo con los demás. Por otra parte, y a raíz de ese arraigo arcaico, mayormente inconsciente y corporal, este tipo de respuestas (disfuncionales y reactivas) tendrán una fuerza de expresión mucho mayor a la fuerza que pueda desarrollar el deber ser, la regla o el valor mental. Estas últimas, se conectan más con el imperativo de la inteligencia afectiva que con el de la emocional. Por consiguiente, el desarrollo y la estimulación de la inteligencia afectiva se vuelve crucial para que haya integración y armonía entre el «yo y el otro» y no solo adaptabilidad.

Pero, y volviendo a su progresión evolutiva, la *inteligencia afectiva* comienza a desarrollarse con la evolución de los «afectos perceptivos» y su derivación en los «afectos atencionales» a través de los cuales comienza a emerger «la mirada», que supone una diferencia valorativa y atencional con respecto a la simple percepción visual. La consolidación de la mirada se dará con el adve-

nimiento de los «afectos intencionales» y el pasaje del segundo al tercer estadio, el que remite a la introyección y proyección de roles y valoraciones (lo que aquí denominamos estadio de lo femenino/masculino). Toda esta progresión comenzará a la par de lo que Piaget sitúa como propio del Tercer Estadio (desde la perspectiva del desarrollo cognitivo), correspondiente a la «inteligencia sensorio-motora». Casualmente, el desarrollo de la inteligencia afectiva será la que motive la consolidación de ciertos hábitos y reacciones afectivas que se asociarán con determinadas prácticas (por ej. el bebé que *siente curiosidad* por descubrir y actuar en el entorno o, por el contrario, indiferencia o abulia; las reacciones de ira y de enojo ante determinados actos de la madre o del agente de cuidado; los comienzos de las demostraciones de cariño, simpatía y amistad por personas desconocidas o, de manera opuesta, apatía, timidez o indiferencia). Esto irá conformando la base de los esquemas afectivos que describí en el Capítulo 2. Esquemas que pueden tener una «adaptación equilibrada y funcional» y, en consecuencia, pueden generar una *continuidad armónica* de la inteligencia emocional devenida en afectiva; o pueden ser fruto de «adaptaciones forzadas», motivo por el cual pueden producir una *continuidad disfuncional* que se prolongue del estadio propiamente emocional al afectivo. Porque debido a que los afectos tienen un carácter más psíquico que físico, *puede desarrollarse una lógica afectiva disfuncional* cuya red de conexiones se entablen solas y a merced del sujeto consciente (quien no sabe cómo se asociará o conectará X afecto con X emoción para hilvanar y desarrollar X idea). Pero, si a esta red, se le «suministra» un principio inteligente que tienda al entendimiento de sí, a la integración y al equilibrio de los intercambios emocionales entre «el yo y el otro», entonces será posible desarrollar esa inteligencia emocional y afectiva que no esté cumpliendo con su rol integrador y adaptado, sino continuando con su lógica disfuncional debido a las adaptaciones forzadas[826]. En este tercer estadio, Piaget también ubica el surgimiento del «esfuerzo» y el pasaje del «interés» al «valor» (ver Cuadro N° 3. *La progresión afectiva desde la epistemología genética de Piaget,* de la página 146). Estando el *interés* más vinculado a la «economía corporal», y el *valor* al correlato de esta en la mente. Esto nos permite comenzar a vislumbrar el surgimiento del *conatus*, luego de que en el estadio precedente surgiera «la pulsión», y en el anterior, «el instinto». En consecuencia, esto permite que la inteligencia afectiva comience a consolidarse aún más, sobre todo con la ayuda y la guía de la inteligencia sensorio-motora. De esta manera, esa inteligencia emocional inicial, tendrá ahora más «opciones» o más «salidas» frente a las situaciones que la exhorten a adaptarse. Al surgir la valoración, como expresión psíquica del interés, hay más posibilidades de respuesta, de elección

[826] Al respecto, pienso en el caso de los psicópatas o sociopátas que logran tener un gran entendimiento de sus propios afectos y estados emocionales, llegando incluso al punto de saber manipular a los otros en pos de sus propios placeres, intenciones y necesidades. En estos casos, opera cierta "inteligencia emocional y afectiva", pero no en los términos bajo los cuales lo estamos desarrollando en esta Tesis, es decir, basada en la integración y en el equilibrio y armonía entre las necesidades, intereses e intenciones propias y las ajenas.

y de acción. Por otra parte, y debido al surgimiento del *conatus* -inicialmente como expresión física del esfuerzo y/o del interés-, cuando el interés progrese hacia el valor, del *valor* y del *esfuerzo*, surgirá la «voluntad» (facultad de Piaget vislumbra recién en el Quinto Estadio de la progresión afectiva). La voluntad, recordemos, era para Schopenhauer aquella instancia que «activaba el engranaje del pensamiento y de las funciones cognoscitivas», porque ella reunía las motivaciones reales del sujeto. Para Piaget, la voluntad supone en términos cognoscitivos cierto *descentramiento,* puesto que es considerada por él -siguiendo el modelo de Claparède y W. James- una función re-adaptadora de los conflictos entre tendencias, motivo por el cual, debe necesariamente «tomar distancia» de aquellas tendencias que deba regular. Al respecto, desde esta Tesis se ha advertido que con la *tendencia* con la cual la voluntad -devenida en *conatus*- tiene que «lidiar» es con la pulsión. El «esfuerzo-interés» será el «regulador energético» inicial (vinculado al estadio de los afectos atencionales), de ahí surgirá el «valor» y la «voluntad», que actuarán como «reguladores físicos y psíquicos», en contacto con la intención y con ciertas funciones cognoscitivas (memoria, imaginación y un precario entendimiento). El *conatus* será la expresión que englobe y suponga toda esta progresión afectiva y cognitiva, que luego, cuando el entendimiento sea mayor (y alcance las funciones de reversibilidad, abstracción y metacognición) supondrá una mayor determinación y tendrá un mayor poder de análisis, comprensión y síntesis. Siguiendo este ritmo evolutivo, con la entrada en acción de la voluntad, el «yo» del sujeto también se hará más «presente» y, por lo tanto, también la «conciencia» y los pensamientos y recuerdos conscientes. A estas alturas la función semiótica ya se encuentra operando también (la internalización de imágenes de objetos o situaciones ausentes), cuestión que remite a la fase que Piaget denomina «representaciones pre-operatorias» en la cual aparece la «conservación», la imitación diferida, el juego simbólico y la representación imaginada. Para Piaget este estadio va de los 2 a los 7 años, estadio que podría coincidir con la emergencia de los «afectos atencionales» y extenderse hasta los «intencionales». En consecuencia, la variante disfuncional de la evolución emocional y afectiva, puede hacer emerger -llegados a este nivel- la conexión disfuncional entre ciertos afectos, comenzando a gestarse las valoraciones negativas o despreciativas -de esta manera el «desagrado/rechazo» del estadio anterior (el de las «expresiones emocionales»), puede virar en gestos o actitudes de asco, de desprecio, de indiferencia y de desinterés, evolucionando hacia lo que luego serán las bases del «odio». El «odio» junto con el «amor» serán las emociones-afectos que integren y condensen a toda la red de emociones y afectos precedentes, dando lugar a los «afectos intencionales», los que luego harán emerger a los «afectos intra e interpersonales» que tienen que ver con el cuarto estadio, el del «egocentrismo-altruismo». Esta evolución desde el punto de vista cognoscitivo, ya puede coincidir con el Quinto estadio piagetiano, que va aproximadamen-

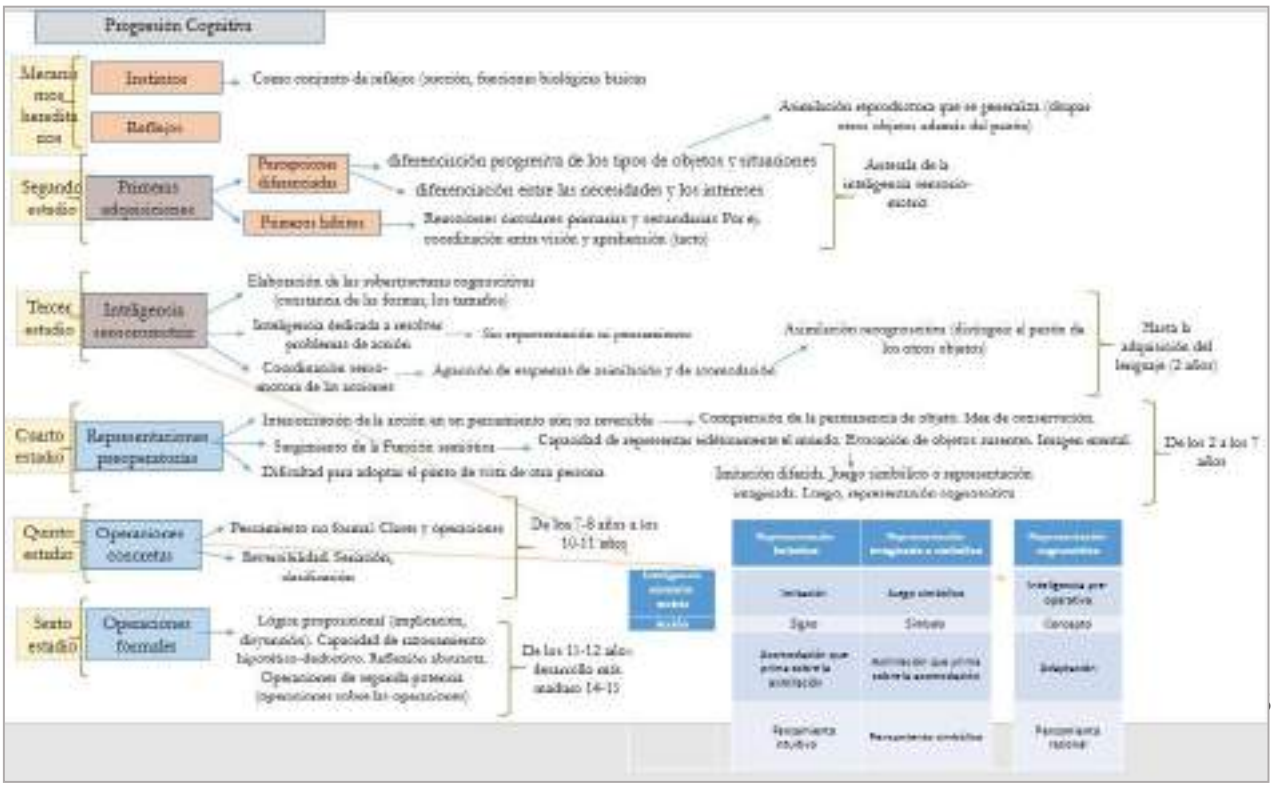
te de los 7-8 años a los 10-11 años. Durante esta etapa surgen los mecanismos de seriación, clasificación, comparación y reversibilidad de la operación, lo cual deriva -en el plano afectivo- en la posibilidad de sentir sentimientos de inferioridad o superioridad (a raíz de la comparación) y la internalización de la envidia, la frustración, el orgullo, la vergüenza, la angustia, el rencor, los celos, la culpa, el egoísmo, el altruismo, es decir, la amplia gama de afectos que remiten a la *intencionalidad* y a los *aspectos intra e interpersonales* (ver Cuadro N° 5 de la página 344). Luego, en el Sexto estadio piagetiano (que correspondería a los 12-13 años, pero cuyo desarrollo maduro se trabajaría a lo largo de toda la vida), Piaget sitúa el comienzo de la lógica proposicional y la capacidad de razonamiento hipotético-deductivo, junto con la reflexión abstracta y las operaciones de segunda potencia (operación sobre la operación). En este nivel, podemos ubicar entonces también la capacidad de meta-cognición, aunque puede intentar estimularse con anterioridad.

Estos dos últimos estadios son los que me interesa destacar, puesto que la experiencia de trabajo llevada a cabo en la escuela coincide con niñas y niños de Quinto y Séptimo grado, y con una franja de edad que va de los 10-11 años a los 12-13. Por último, me gustaría agregar el concepto de «función ejecutiva», un concepto utilizado por los estudios en neuropsicología bajo el cual engloban un amplio espectro de habilidades cognitivas o un "conjunto de procesos de alto nivel" cuya función principal sería la de facilitar la adaptación de la persona a nuevas situaciones, especialmente cuando las rutinas de acción (las habilidades cognitivas ya aprehendidas) no son suficientes (Seron, Van Der Linden, & Andres, 1999). Siguiendo a Miyake et al. (2000), existirían 3 funciones principales: «flexibilidad», «inhibición» y «actualización en la memoria de trabajo». Para él comienzan a distinguirse con claridad a partir de los 7 años, motivo por el cual, su estimulación y desarrollo se lleva a cabo durante la escolarización primaria[827]. Anderson et al. (2002) agregan «el control atencional», «el desarrollo de objetivos» y «el procesamiento de información». Chevalier (2010), también suma a la «atención» y agrega a la «planificación», «la toma de decisiones», «el autocontrol» (que puede vincularse con la inhibición), «la decodificación de la información» (que puede corresponderse con el procesamiento de la misma) y «el pensamiento abstracto». Estas funciones se atribuyen a las áreas prefrontales del cerebro, vinculadas al neocórtex (Anderson, Jacobs, & Anderson, 2010), aunque hay pacientes que tienen lesiones en esta área y no han sufrido disfunciones ejecutivas (tal y como lo ha comprobado Damasio y como apare-

[827] Con esta idea, también coinciden Best et al. (2009) -que le atribuye una importancia significativa a su desarrollo durante el período pre-escolar (de los 2 a los 5 años) y Crone (2009), citados en la Tesis de Maestría de Julien Fedrizzi para optar por el Título de Psicología Clínica de la Universidad de Ginebra: "Enseignement traditionnel et enseignement Montessori : quels liens entre capacités d'attention et fonctions exécutives?" cuyo objetivo fue intentar comparar el grado de desarrollo de las funciones ejecutivas de los estudiantes en escuelas primarias tradicionales y en escuelas Montessori para saber si existían grados de diferencia o no (la conclusión a la que llegó es que no).

cen en los artículos de Andrés & Van Der Linden (2002) y Collete (2004)). Por eso, estos autores concluyen que las funciones ejecutivas (FE) dependen más de una red cerebral distribuida, que de áreas cerebrales específicas. Es decir, remiten a la plasticidad de las conexiones neuronales. A su vez, estas funciones son las que la literatura dedicada a los estudios de la inteligencia emocional, vincula con la regulación y el control emocional, es por eso que me interesa destacarlas (Gentaz et al. 2015; Brosch et al. 2014). Volveré sobre esto en el sub-apartado «4.4. *La educación emocional y afectiva: bases y presupuestos teórico-metodológicos»,* dedicado a analizar estas cuestiones a partir del trabajo de campo realizado. Por consiguiente, lo que a lo largo de este sub-apartado se ha advertido es que, en primer lugar, la inteligencia emocional-afectiva sigue -al igual que la inteligencia práctica y la cognoscitiva- una lógica de hilación y conexión propia, de acuerdo con las adaptaciones ambientales y situacionales a las que el sujeto se haya sentido expuesto a lo largo de su vida. Asimismo, es un tipo de inteligencia que no se desarrolla ni estimula social, familiar ni escolarmente, es decir, sigue su propio *continuum* de acuerdo con bases y herramientas limitadas (las enseñanzas formales que se puedan adquirir desde una educación básica que apunte a la internalización de ciertos valores, aptitudes y sentimientos; pero que nada tienen que ver con la posibilidad de rever, analizar y reencausar afectos y emociones internalizadas que para el sujeto sean conflictivas, perjudiciales o anti-sociales). Por otra parte, también se ha dejado en evidencia que para poder trabajar con esta inteligencia es preciso que el sujeto se encuentre en determinado punto de su desarrollo cognoscitivo, en el cual pueda adquirir y desenvolver habilidades introspectivas, analíticas, descentradas, atencionales y metarreflexivas. Esto es lo que presentará a continuación, las formas y técnicas a través de las cuales se puede estimular y desarrollar este tipo de inteligencia.

Cuadro N° 7. *La progresión cognitiva desde la epistemología genética de Piaget*



4.3. Técnicas para promover su desarrollo

A continuación, voy a destacar cuatro instancias que pueden ayudar a trabajar la estimulación y el desarrollo de la inteligencia emocional y afectiva, así como también pueden encauzar procesos de integración entre los registros del cuerpo y los registros de la mente, además de generar instancias metarreflexivas que permitan rever patrones arraigados y que forman parte de los esquemas afectivos.

A- La descarga emocional y afectiva a través del uso de la palabra

Comenzaré por una de las técnicas más elementales y básicas: el proceso de liberación o descargo a través de la palabra. Instancia analizada por Freud y trabajada desde el psicoanálisis, en tanto procesos de descarga o abreacción mediante la posibilidad del «relato», del libre albedrío para «contar» o «hablar» acerca de algo. La posibilidad de contar algo personal, ya sea un sentimiento, una idea o un recuerdo agradable o desagradable, requiere de la habilitación de un espacio de relajación y de escucha, y exige la presencia de un interlocutor de confianza. De ahí que los encuentros de amigos/as, sean considerados como espacios de informales de «terapia». Por otra parte, contar o narrar algo a través de la palabra escrita también ayuda a ver, entender ciertos estados, sentimientos y patrones internalizados; como así también ayuda al sujeto a comenzar un proceso de auto-reconocimiento y descentramiento. Ya que, escribir a diferencia de hablar, supone la puesta en práctica del tiempo mediato (en lugar de inmediato) y por eso se presta más al análisis y a la reflexión premeditada. Sin embargo, estos serían ejemplos de descargas emocionales y afectivas, elaboradas, permeadas por una elección de lo que «se quiere contar» y de la construcción de un entramado discursivo «relatado» u ordenado. Sin embargo, la descarga verbal también suele ser la vía elegida por el *raptus*, justamente cuando se encuentra operando la inteligencia emocional disfuncional, que libera tensión, pero de una forma reactiva que tiende a equilibrar la homeostasis interna del sujeto, pero a costa de un acto vehemente y violento. De ahí, lo disfuncional y reactivo. De lo que se trata, justamente es de evitar estos actos, para que el sujeto aprenda a reconocer sus patrones y estados emocionales de descarga (la ira, el llanto, los insultos, los golpes) y los estímulos ante los cuales «reaccionan» o «responden». Para trabajar dicho vínculo -que remite al orden de la causa-consecuencia-, primero deben entenderse los estados emocionales y los afectos concomitantes, y para ello, el sujeto debe realizar un trabajo de introspección para comenzar a analizar cuáles son sus patrones reactivos, cómo se le presentan (a través de qué tipo de sensaciones) y ante qué situaciones emergen. De esta manera, evitará las descargas disfuncionales a las que la inteligencia emocional acude para «sobreponer» o

«salvaguardar» al sujeto de los acontecimientos que producen tales reacciones. Al nivel de las Funciones Ejecutivas, lo que aquí se estaría trabajando es la «inhibición» en tanto capacidad de retener intencionalmente una respuesta dominante, automática o conflictiva. La inhibición, algo también estudiado por Freud, controla la impulsividad, al imponer el solapamiento de la reflexión que «ajusta» el comportamiento futuro a la previsión de las (malas) consecuencias. De esta manera, el sujeto evitaría «dejarse afectar» en términos reactivos e inhibiría sus patrones y respuestas dañinas.

B- La introspección: el camino hacia el autoconocimiento

Lo dicho anteriormente prepara el camino para la entrada en acción del análisis y las técnicas de introspección, que requieren del desarrollo de la atención -sobre todo de la «atención de si»- y de las habilidades metacognitivas, así como también de la «flexibilidad» y la mudanza de perspectiva o punto de vista.

Empezaremos por Kant, quien en *Antropología en Sentido Pragmático* (1798) ya había mostrado su interés en el autoconocimiento o en el ejercicio «de ser consciente de las propias representaciones». Al respecto, él se ocupa de trazar una distinción entre la *atención* – a la que define como una capacidad de fijeza y foco en aquello que es proclive al juicio de análisis y comparación-; la *abstracción* –"que demuestra la libertad de la facultad de pensar y la autarquía del ánimo *de tener bajo su dominio sus representaciones* (*animus sui compos)"-;* y la *observación de si* –"la síntesis metódica de las percepciones adquiridas sobre nosotros mismos, que suministra el material para el *diario de un observador de sí mismo* y conduce fácilmente al fanatismo y a la demencia"[828]. Es decir, para Kant, la observación de si sería una capacidad a desarrollar con cierto cuidado y prudencia, porque esta puede conducir tanto la iluminación como a la locura. Por eso, él aconseja "no escudriñar demasiado en las representaciones «oscuras» ni en la naturaleza involuntaria de su emergencia"[829]. Esta experiencia se basa para Kant, en el *sentido interno* ya que tiene que ser "una intuición sensible que subsista aún cuando se suprima todo lo empírico (todo lo que encierre una *sensación de los sentidos*), y este elemento formal de la intuición es, en las experiencias internas, el *tiempo"*[830].

---

[828] Kant, I.; *Antropología en sentido pragmático,* Trad. José Gaos, Alianza Ed., Madrid, 1991, p. 23-24

[829] Kant, I. Ob. Cit. p. 24.

[830] Y agrega: "Las representaciones con respecto a las cuales el ánimo se conduce pasivamente, o sea, por las cuales es afectado el sujeto (sea que se afecte a sí mismo o que sea afectado por un objeto), pertenecen a la facultad del conocimiento sensible, mientras que aquellas que encierran un mero hacer (el pensar) pertenecen a la facultad del conocimiento intelectual. Aquélla tiene el carácter de la pasividad que es propia del sentido interno de las sensaciones; ésta, el de la espontaneidad que es propia de la apercepción, esto es, de la pura conciencia de la acción que constituye el pensar y pertenece a la lógica (que es un sistema de las reglas del entendimiento), así como aquélla

En consecuencia, postula Kant, sólo podemos conocernos según como nos *aparecemos* a nosotros mismos, aparición que muda con el paso del tiempo. De esta manera, él piensa a la *observación de sí*, de manera análoga al registro meditativo de Agustín de Hipona o de los estoicos, en tanto diario de observaciones que registran los cambios generados por el sujeto con el paso del tiempo. Por ej. las *Confesiones* de Agustín, están escritas respetando este modelo, al ser él quien va auto-observando el efecto de su mudanza de hábitos, creencias y sensaciones al comenzar a afectarse por Dios y abandonar las afecciones de los antiguos estímulos que lo rodeaban. Por otra parte, lo dicho por Kant en cuanto al cuidado y la prudencia que se tiene que tener con respecto a este hábito reflexivo, nos recuerda también a la crítica efectuada por Jung al psicoanálisis freudiano, respecto del «rumiar» constante de la mente activada por la continua indagación del sujeto sobre su neurosis. Al respecto, quien también sumará sus aportes sobre esta temática, será Sartre, quien establece una diferencia entre la «indagación» y la «introspección» a secas. Para él, la introspección "sólo halla el hecho" y como "la comprensión de la realidad humana es oscura e inauténtica", se la debe "explicitar y corregir"[831]. Por eso la mención de la «indagación» como vía de acceso a este tipo de conocimiento y en tanto método de estudio para que el «yo» asuma su existencia, asuma su *ser*, y se haga responsable de él (algo similar al efecto del *sinthome* lacaniano). Este tipo de observación metódica sería, ni más ni menos que la *indagación introspectiva* propuesta por Heidegger: "el ente cuyo análisis es nuestro problema somos nosotros mismos. El ser de este ente es mío", en consecuencia, "esta «asunción» de uno mismo que caracteriza a la realidad-humana implica una comprensión, por oscura que sea, de la realidad humana por sí misma"[832]. En otras palabras, implica una asunción de lo que *se es*. "Así la realidad humana –que es yo- asume su propio ser comprendiéndolo"[833].

Tanto la observación de sí, como la introspección y la indagación entrarían dentro del grupo denominado por Foucault como «tecnologías del yo». Siendo definidas estas como instancias que a los individuos les permiten efectuar, "por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conductas o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismo con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad o de sabiduría"[834]. De ahí el análisis de Foucault del principio helénico y estoico de la *epimeleia heautou* (el cuidado o preocupación de sí) – algo ya analizado en la Problemática Introductoria de esta tesis- que con el ascetismo cristiano varía del «cuidado de sí», al «conocimiento

pertenece a la psicología (que es la suma de todas las percepciones internas bajo leyes naturales) y funda la experiencia interna". En: Kant, I. Ob. Cit. p. 33-34.

831 Sartre, J.P.; *Bosquejo de una teoría de las emociones,* Alianza Ed., 2005, p. 6.

832 Ibíd., p. 5

833 Ibíd., p. 5

834 Foucault, M.; *Tecnologías del yo y otros textos afines*; Trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, p. 48.

de si» (conócete a ti mismo) implicando a la «renuncia de si» para alcanzar la beata inmortalidad (algo que bien expresa la mudanza agustiniana). Esto coincide con el momento en que Foucault señala que la introspección se vuelve detallada y literaria, estableciéndose una relación entre «la escritura y la vigilancia» ya que se «presta atención» a los matices de la vida, al estado de ánimo y al «examen de conciencia». Para los pitagóricos, dicho examen consistía en la purificación del alma. Los estoicos recuperan ese sentido, pero le adicionan el lenguaje jurídico, actuando el «yo» del sujeto (en ese autoanálisis), como juez y al mismo tiempo como acusado. De esta manera, ejercían la *askesis* o el *paraskeuazo* (un «estar preparado»), hecho que remitía a un conjunto de prácticas mediante las cuales el sujeto podía adquirir, asimilar y transformar a la verdad (*aletheia*) en un principio permanente de acción. Por eso, se transforma en un *ethos*, una conducta a seguir. El cristianismo continuará con esta línea y le agregará el análisis sobre las intenciones, a las que vinculará con las tentaciones, con la culpa y con el pecado. Considerando a la *askesis* como una renuncia a los antiguos placeres y tentaciones. A la renuncia, se le suma la penitencia y la confesión, junto con el reconocimiento del hecho (la *exomologesis*). Todo esto se desarrollará dentro de lo que Foucault denomina «examen de si» que será una línea más dura que la estoica, más vinculada a la moralidad y la obediencia, y tiene que ver más con el pensamiento (contemplar y vigilar las malas intenciones y deseos) que con la acción. Estas prácticas conformarán en los siglos venideros, la base de la moral cristiana, la luterana y calvinista, aquellas que pregonicen las reglas de las conductas sociales aceptables y válidas a seguir.

Por consiguiente, todas estas «tecnologías del yo» -la introspección, la observación de sí, la indagación, el examen de conciencia, etc- serán consideradas por Foucault en tanto «métodos de preparación» y de trabajo para con el sí mismo, métodos que según el régimen de verdad bajo el cual se adscriban, podrán utilizarse en una dirección o en otra. Es por eso me interesa dejar en claro la cuestión de los *continuums* epistemológicos y discursivos a los cuales los estudios, las investigaciones y las tendencias que se ocupan de promover la implementación de la educación emocional adhieren, porque dichos *continuums* remiten a regímenes o dispositivos de verdad con sustratos ideológicos, morales y disciplinarios específicos. Ya que una cosa es efectuar un «auto examen» para indagar lo que fue efectuado en tanto bien y en tanto mal; y otra muy distinta es formalizar un ejercicio introspectivo para observar qué se siente ante determinados estímulos y situaciones. O efectuar un «auto examen» para incorporar estrategias de «auto control» o «control» del otro. Son modalidades distintas que implican estrategias y finalidades diferentes.

Por último, me gustaría recuperar algo de lo expresado por Kant, el vínculo de la introspección con la función de atención, abstracción y observación; hecho que nos permite relacionar a este

método con la meta-cognición y con las funciones ejecutivas (FE). El concepto de metacognición es un concepto difícil de abordar y que ha llevado a entretejer ciertas controversias entre los filósofos y los neurocientíficos o psicólogos cognitivistas. Quien sostiene esta idea es Joëlle Proust en su libro *The philosophy of Metacognition: mental agency and self-awareness* (2015), quien define a la metacognición como una «autoevaluación epistémica» que le permite al agente tener habilidades predictivas (como resolver un problema) y retrospectivas (volver hacia algún hecho pasado para reevaluarlo o para comprenderlo). Asimismo, señala a James Flavell -reconocido autor norteamericano analista y crítico de la teoría piagetiana- como un pionero en el uso de este concepto dentro de la teoría del desarrollo. Por consiguiente, Proust rescata el «espíritu» de la definición de Flavell, para quien la metacognición -desde el punto de vista psicogenético-, supone "un conocimiento sobre el propio conocimiento" o "un pensamiento sobre el propio pensamiento" lo cual implica una *meta-representación* del propio «estado epistémico». Proust parte de esta idea, porque es la que le permite pensar a la metacognición como una «autoevaluación epistémica», pero extendiéndola a los recursos y a las vivencias propia de la experiencia general del sujeto. Por este motivo, no la circunscribe a la veta «analítica» y lógica, sino que agrega a los afectos, las sensaciones y a todo aquello incorporado por el individuo a su vida. Por otra parte, también se la suele asociar, a partir de estudios más recientes, al «*mindreading*» -la lectura mental- vinculada a la predicción del comportamiento ajeno. En otro libro, *Foundations of metacognition* (2012) escrito en colaboración entre diversos autores -entre ellos J. Proust- se retoma esta postura amplia respecto de la metacognición y se sostiene que:

> Así como la cognición abarca mucho más que los procesos puramente epistémicos, la metacognición se aplica no solo a los estados epistémicos reflexivos - saber que se sabe o si se sabe - sino a todos los procesos que controlan y monitorean las diversas funciones cognitivas. El alcance de la metacognición no se limita entonces a la metamemoria y los estados reflexivos relacionados con el aprendizaje, sino que se extiende a la percepción, la motivación, la emoción y la excitación[835].

Esta ampliación del término, les permite, por otro lado, extender la facultad de la metacognición a ciertas especies de animales. Asimismo, estas ideas suelen alinearse también con las del control mental, la flexibilidad y la inhibición de respuestas o comportamientos problemáticos o reactivos. Desde mi punto de vista, yo prefiero centrarme y destacar -dentro de las posibilidades que ofrece la noción de *metacognición*- la capacidad de volver sobre lo hecho, sobre lo sentido y/o

[835] Beran, M. J., Brandl, J. L., Perner, J., & Proust, J. (Eds.); *Foundations of metacognition;* "Introduction"; Oxford University Press, 2012, p. 2-3. "Just as cognition encompasses much more tan purely epistemic processes, metacognition applies not only to reflexive epistemic states – knowing that one knows or whether one knows- but to all the processes that control and monitor the various cognitive functions. The scope of metacognition is then not confined to metamemory and learning-related reflexive states, but extends to perception, motivation, emotion and arousal". Traducción propia.

sobre lo vivido, para poder incorporar o asimilar una *enseñanza* acerca de lo sucedido. Es decir, pensarla como una habilidad para reflexionar en torno de cosas, reacciones, situaciones que queremos cambiar en pos de un objetivo de bienestar. Con esto, retomo algo dicho más arriba, las facultades mentales o cognitivas, son herramientas que el ser humano puede emplear en pos de lograr objetivos pacíficos y sanos. La metacognición interviene en el autoexamen, en la autoevaluación moral, en el control y regulación de comportamiento, sí, pero sólo si queremos «trabajar» con dichos objetivos. Ahora, si el interés recae en desarrollar un mayor autoconocimiento, en analizar qué afectos y emociones nos resultan sanas y agradables para nuestro propio bienestar y para mantener relaciones sociales saludables, lo que aquí se estaría ejercitando es la atención sobre las sensaciones reactivas y dolorosas que se quieren evitar, la detección de patrones de conducta conflictivos o problemáticos, la búsqueda de causas y/o respuestas a posibles esquemas de reacción que se tienen incorporados. Todo esto también lo posibilita la metacognición, pero el «objetivo» es bien distinto a la búsqueda del control y del dominio de si y del otro.

Desde la postura epistemológica y ética de esta tesis, la idea de estimular la metacognición apunta a que el sujeto pueda tener un registro de la *apercepción* de sí (como se siente consigo mismo) y pueda llegar a una «toma de conciencia»; es decir, tener un registro consciente de las conductas, patrones y reacciones que realiza y que ejecuta de manera inconsciente, porque no toma habida noción de ellas. Por consiguiente, tal función supone alcanzar un cierto «estado de conciencia», pero no con el objetivo de la auto-recriminación, de la culpa o la inhibición; sino, para tener un mayor conocimiento de si, un mayor entendimiento acerca de las cosas que lo afectan y cómo. En consecuencia, esto supone un trabajo sobre la *memoria incorporada* -allí donde residen y están anclados los condicionamientos y esquemas más arcaicos- y sobre la *atención* y en dónde y cómo la depositamos. Volveré sobre esto más adelante. Sin embargo, y ya para cerrar este ítem, aclararé la idea piagetiana en cuanto a la «toma de conciencia». Para Piaget (1976), se trata de un proceso de construcción que "consiste en elaborar, no «la» conciencia considerada como un todo, sino sus diferentes niveles como sistemas más o menos integrados"[836]. Esto es muy importante desde esta Tesis, porque *la toma de conciencia permitiría integrar aquello que con la adaptación no basta*. Es decir, permite llegar a esa instancia de entendimiento y comprensión de la adaptación de los registros del cuerpo y de la mente que se encuentran en conflicto, y alejados de la armonía propia de la integración. En consecuencia, para pasar de un nivel o estado de conciencia a otro más avanzado (o integrado), para Piaget es preciso que el paso de un nivel a otro exija «reconstrucciones» y que no se limite solamente a un proceso de esclarecimiento o iluminación. De ahí la

[836] Piaget, J.; *La toma de conciencia*; España, Ed. Morata, 1976, p. 9.

importancia de la incorporación en el sujeto de la lógica de la «causalidad», ya que esta es la que tiende a conducir "al problema de la toma de conciencia". Porque, agrega Piaget, "si la noción de causa nace de la acción propia, las estructuras causales son profundamente transformadas según los grados de la conceptualización consciente que modifica esa acción"[837]. Esto significa que la toma de conciencia se desencadena porque las regulaciones automáticas de la acción ya no bastan y se necesitan nuevos medios para un reglaje más activo. Esto genera una desadaptación que exige o demanda una readaptación. Pero para que el sujeto pueda «advertir» esto, debe activarse la lógica causal -de ahí el vínculo con lo epistémico más que con la instancia psicológica-, para ser capaz de llegar a ella (a la toma de conciencia o a la comprensión del acto) a partir de los observables que por «inducción» procedan de los resultados de la acción. Por consiguiente, asegura Piaget, "la toma de conciencia de un esquema de acción transforma este en un concepto, ya que la toma de conciencia consiste en una conceptualización"[838]. Es la actuación conjunta de la inteligencia sensoro-motora con la cognitiva – a lo que, desde esta Tesis, le agregamos la inteligencia emocional y afectiva, para poder inmiscuirse en los esquemas afectivos e interiorizar y asimilar sensaciones y prácticas asociadas a ellos-. Por eso, para el descubrimiento de las conexiones causales, ya debe darse cierto grado de avance en el desarrollo, para que el niño como primer paso, pueda ser consciente de sus propias acciones, luego, ser consciente de las consecuencias de dichas acciones, y posteriormente, de las causas que lo conducen a actuar de esa manera. Todo un camino que hay que construir y/o estimular. Por eso sentencia Piaget, "la interiorización de las acciones se halla en la fuente de las estructuras operatorias y lógico-matemáticas de abstracción, como causales, y exige pues, un atento examen"[839]. Nuevamente, volvemos a la idea del «examen» pero bajo otro presupuesto teórico, para intentar hallar una causa lógica a X acción o comportamiento.

C- La Meditación y el Yoga: hacia la integración del cuerpo con la mente

Como vimos recientemente al analizar la introspección, la *epimeleia heautou* implicaba el cuidado de si a través del «esfuerzo» del alma por conocerse a sí misma. Nuevamente, advertimos al *conatus* spinozista inmiscuido en esta cuestión, más todas las explicaciones que ya he presentado respecto de su relación con el concepto de alma[840]. Traigo esto a colación, porque una vez más

[837] Ibíd.; p. 10.
[838] Ibíd.; p. 98.
[839] Ibíd.; p. 11.
[840] Ver p. 281 del sub-apartado «1.2.1.5 *«Aliento/Energía del alma»: de la Filosofía Hindú a la Antroposofía»* del Cap. 1.

nos sumergiremos en la perspectiva de la Filosofía Oriental e Hindú, ya que esta corriente de pensamiento se mantuvo alejada de la impronta moral y ascética cristiana que influyó a la Filosofía Occidental, sobre todo en los períodos ilustrados (la Ilustración Insular y la Prusiana/Alemana) que hicieron hincapié en la lógica del auto-examen, el auto-control y el dominio de las pasiones. De ahí el vínculo directo entre este *continuum* con el *continuum* cartesiano, darwinista, ekniano y neurocientífico del control cognitivo, mental y conductual de las emociones. De aquí en adelante denominaré a esta cadena epistémica y discursiva como *continuum* anglosajón, por su inicio con Descartes, seguido de Darwin y los Ilustrados británicos, escoceses y prusianos, y su continuidad en Norteamérica de la mano de Watson, Ekman, Gardner, Goleman, LeDoux y toda la trama cognitivista y neurocientífica que se gesta en torno de los estudios llevados a cabo por estos autores.

Desde la Filosofía Oriental e Hindú, como hemos visto, la relación entre el cuerpo y la mente es concebida en otros términos, ya que el cuerpo es reconocido como un *locus* con un registro y una impronta propia que no necesariamente la «mente» vaya a dominar, controlar o racionalizar. Por consiguiente, lo que desde la filosofía del yoga se concibe como un relajamiento corporal y mental, se trabaja de manera conjunta a partir de la conexión que la respiración establece con ambos. Ya en la *Bhagavad Gītā* -uno de los libros milenarios que conforman las *Upaniṣhads* del período brahmánico- se sitúa al Yoga como un método práctico adecuado para alejar al ser humano de las pasiones -la ira, la lujuria, la ansiedad y el miedo-, vinculadas al «goce de los sentidos» y alejadas del sí mismo, pero haciendo uso de otro tipo de práctica. Una, que no sólo remite a la exploración introspectiva, sino al «entrenamiento del cuerpo para la acción desapegada», es decir, el actuar sin intención ni espera de nada. En el año 150 aC Patañjali llevará a cabo un estudio sistemático, ordenado y experimental- acerca de los estados de concentración de la mente (*samādhi*) basado en el aislamiento (*kaivalya*) del espíritu (*purusha*) frente a la materia (*prakriti).* A raíz de esto, él dará inicio a la principal escuela y corriente del Yoga que conforma una de las seis doctrinas (*dárshanas*) del hinduismo. Sobre esto, cabe que recordemos dos cuestiones importantes: 1- en la tradición filosófica hindú no se produce el solapamiento de la noción de alma (*ātma)*, por el contrario, el alma mantendrá su lugar, sus propiedades intrínsecas, y la mente (*manas*), junto con el entendimiento/inteligencia (*buddhi*), el ego (*ahamkāra*), y afecciones/pasiones (*gunas*), las suyas; y 2- además de relacionarla con el espíritu (*purusha,* el equivalente a *spiritus* en la tradición occidental), se la vincula con el «aliento/energía vital» al que se denominará *prāṇa.* Esta concepción permitirá estrechar una relación directa entre la respiración y la conexión entre el cuerpo y la mente, mediada a su vez, por la noción de *energía.* Por otra parte, y ya desde la concepción del Yoga, la noción de *prāna* hace referencia a un tipo de método especial, el

prānayama «los vientos vitales», que supone la posibilidad de hacer autoconsciente a la respiración, a partir de la implementación de un método que permita advertir su ingreso, su retención y su egreso. La nariz será el órgano de los sentidos que nos permitirá conectar con la respiración y los tres canales a través de los cuales circula esta energía vital: *Pingalá*, *Sushumna* e *Ida*. Estos serán denominados *Nadís* («tubos», «canales» o «ríos» en idioma sánscrito por donde circula esa corriente). En consecuencia, estamos ante la presencia de otra concepción de la «energía», ya no como pulsión o como algo vinculado a lo volitivo y la motivación, sino como algo *rítmico* y *gaseoso*, en equilibrio o en desequilibrio, en conexión con la calma o agitación espiritual, y que a través del *prānayama* puede «limpiarse», renovarse o equilibrarse. Con esta concepción del alma, como *anima/prāna*, la vida y la predisposición anímica se convierten en algo mucho más sutil e impermanente que las manifestaciones afectivas o emocionales que hemos estado describiendo en los sub-apartados anteriores. No obstante, son el «suelo», el «grado cero» a partir del cual se gestan o surgen las manifestaciones más expresivas y concretas que involucran al cuerpo (en tanto acto o *raptus* emocional concreto) y a la mente (en cuanto a las ideas afectivas que se presentan). De ahí la importancia de trabajar a este nivel más básico, lo cual constituiría una especie de «prevención». Como expliqué en la página 293, los *Nadís* se encuentran distribuidos por todo el cuerpo y en la medicina ayurvédica de la India y en el Yoga, se los asocia a la red de arterias y venas a través de las cuales la respiración intercambia oxígeno por dióxido de carbono, aunque esto no se encuentre científicamente comprobado. De la misma manera, se relaciona al *Nadí Ida* con el hemisferio izquierdo del cuerpo y del cerebro, y con el orificio nasal izquierdo; y al *Nadí Pingala* con el hemisferio y el orificio nasal derecho. El *Nadí Sushumna* constituye bajo esta concepción el canal central que circula a lo largo de la columna vertebral y que conecta, a su vez, con los 7 *Chakras* –«ruedas» o «centros» de energía- (Ver Figuras N° 4 y 5 de la pag. 295). Como dijimos, esta técnica de respiración o *prānayama,* nos permite conectar con la modalidad más sutil de la afectividad, aquella que la vincula directamente con el alma y con aquellos estados del sentir anímico que le son propios: las «sensaciones». Instancias que podrán sentirse o emerger en el cuerpo de manera muy sútil y que, a nivel cognitivo, pueden vincularse con la «intuición». Volveré sobre esto más adelante. Por otra parte, ciertos ejercicios básicos de elongación y relajación de músculos del Yoga, también permiten «calmar» y «relajar» tanto al cuerpo como a la mente, e iniciar entre ambos un «proceso de conexión» y «alineación». Todo ejercicio físico en sí, produce esto, con la diferencia de que el objetivo del Yoga no es ni la competencia ni el alto rendimiento, sino conectar a uno con el otro para equilibrar y apaciguar la *hiper-actividad* de ambos registros. Hay una búsqueda de cierto «encuentro», «integración» y «entendimiento mutuo». De ahí la importancia para mí de incorporarlo al desarrollo y

estimulación de la inteligencia emocional y afectiva, y en el trabajo activo sobre los esquemas y patrones afectivos para trabajar, justamente, los procesos de integración y re-adaptación entre los registros del cuerpo y los de la mente. Frente a esto, ahora nos resta presentar otra de las técnicas que conducen a un objetivo similar: la meditación.

El concepto de meditación también tendrá connotaciones distintas para la tradición occidental como para la oriental. Para Foucault (1980), la meditación (*melete*) en el período helénico y luego en el estoico grecorromano, se utilizaba a los fines de preparar el discurso, para anticipar aquello que se iba a decir o para pensar las reacciones ante determinadas situaciones imaginarias. Luego, la *meditatio* se asoció a la introspección metafísica -las conocidas «meditaciones cartesianas»- para reflexionar sobre determinados asuntos teóricos y filosóficos. Por el contrario, para la perspectiva oriental e hindú, la meditación es concebida como un ejercicio mental que le permite al agente conectarse con su cuerpo, con las sensaciones que emerjan en él *o* con las imágenes que emerjan en su mente. Señalo la «o», porque surgirán distintas vertientes dedicadas a la actividad meditativa, que tendrán objetivos y presupuestos teóricos diferentes. Al respecto, voy a destacar tres: la meditación Budista, la meditación Maum y la meditación Vipassana. La primera de ellas, resultará ser la «adoptada» por el *continuum* anglosajón y la que conformará en la década del setenta la llamada meditación mindfulness (atención o mente plena), por eso será una en las que más me detenga. La segunda de ellas, de origen surcoreano, ha surgido en un período reciente y su objetivo consiste en la visualización de imágenes del pasado guardadas en el cuerpo y en la mente, y en el consecuente «borramiento» de las mismas, para abandonar hábitos e imágenes vinculadas a una «identidad pasada», y para poder alcanzar así, una nueva vida o identidad. Esta técnica, que consiste en cierto «olvido de si», se desarrolla a lo largo de 7 pasos y tiene una cierta reminiscencia al «olvido de si» agustiniano porque, además, esto se condice con la adopción de una nueva identidad religiosa, basada en la verdad y la felicidad eterna. Por último, la meditación vipassana, comparte el mismo origen antiguo y milenario que la budista, pero se consolidará a partir de la difusión mundial que alcance tras la figura de S.N. Goenka y su centro de meditación en Birmania (hoy conocida como República de Myanmar). Esta última no tendrá una impronta religiosa y se basará en la detección de las sensaciones que aparezcan y desaparezcan en el cuerpo (el principio de *anicca*). En consecuencia, será la técnica que más en sintonía se encuentre con los postulados de esta Tesis, por eso también, me detendré más en su análisis.

Comenzando por la primera de estas tres técnicas, me centraré en la exposición de algunas ideas y premisas contenidas en *Cerebro y Meditación* (2017), un libro que surge a raíz de un intercambio entre Matthieu Ricard (monje y meditador budista) y Wolf Singer (neurobiólogo) para debatir

acerca de los fundamentos neuronales de la meditación y contrastar las ideas neurocientíficas con la postura budista. Postura que es definida como "la ciencia de la mente"[841], debido a su interés en la «examinación empírica de la mente» para transformarla, y formalizar el pasaje del sufrimiento a la sabiduría o libertad de ser. Se basan además en la superación del dualismo -aquel del cual parte en cierta medida el *continuum* anglosajón (debido a la matriz cartesiana) y que las neurociencias intentan -medio en vano- zanjar (recordemos al respecto lo analizado en la página 173 del sub-apartado «*1.1.4.5. Ekman, las Neurociencias y el campo actual*» del Capítulo 1 cuando mencionamos este mismo intento oficializado por Damasio). Al respecto, una de las pregunta-guía de este libro será "si los diferentes estados de conciencia a los que se llega mediante la meditación y el entrenamiento de la mente están unidos a los procesos neuronales" y cómo funcionaría esta correlación, en el caso de ser cierta. Es por ello, que citan toda una serie de investigaciones dedicadas a contrastar estas premisas[842]. Asimismo, y en línea con las tendencias basadas en la «alfabetización» o en el «programa emocional» (Goleman), también se preguntan si acaso la «gestión de las emociones perturbadoras» junto con el «entrenamiento mental», "puede volvernos más atentos, más altruistas y más serenos"[843] y si a causa de la meditación, pueden llegar a producirse transformaciones funcionales y estructurales en el cerebro. De esta forma, se advierte el *continuum* moral que parte de la moral ilustrada del control y del autoexamen, de la atemperación y de la afinación del juicio del «espectador imparcial», ya que ellos también hacen énfasis en desarrollar la perspectiva de la «tercera persona». Por otro lado, parten de una concepción de la "mente sumergida en una multitud de problemas" y de un "parloteo interior o rumiar de ideas" constantes, que oscilan en emociones negativas o perturbadoras como "la ansiedad, el dolor y la cólera". De ahí que se postule la idea de "ser capaces de gestionar bien las emociones para librarse de esos estados mentales que perturban y oscurecen la mente"[844], "con el objetivo de aumentar nuestra sensibilidad al flujo sutil de las emociones *para poder controlarlas antes de que se conviertan en una amenaza*"[845]. Para eso, parten de la premisa de que "si transformamos nuestro modo de *percibir* las cosas, transformamos la calidad de nuestra vida. Es este tipo de transformación, el que aporta el entrenamiento de la mente que llamamos meditación"[846]. A su vez agregan que "la educación convencional moderna no se centra en la trans-

841 Ricard, M. y Singer, W.; *Cerebro y Meditación. Diálogo entre budismo y neurociencias*; Kairós; 2017; p.16.
842 Por ej., las de Levenson, R.W, Ekman,P., y Ricard, M, "Meditation and the startle respondse: a case study" en *Emotion* N° 12 (2012); Leeuwen, S., Muller, N. y Melloni, L.; "Age effects of attentional blink performance in meditation" en *Consciosness and Cognition* N° 18 (2009); Slagter, H., Lutz, A et al. " Mental training affects distribution of limited brain resources" en Plos Biology N° 5 (2007); Lazar, S.; Kerr, C. et al; "Meditation experience is associated with increased cortical thickness" en NeuroReport N° 16 (2005); entre otros.
843 Ibíd.; p. 19.
844 Ibíd.; p. 22.
845 Ibíd.; p. 34. La itálica es mía.
846 Ibíd.; p. 23. La itálica es mía.

formación de la mente ni en la adquisición de cualidades humanas básicas, como la bondad y la atención" y plantean puentes, entre la terapia cognitivista y la "ciencia contemplativa budista", porque ambas utilizan la "atención como base que permite remediar el desequilibrio mental" [847]. De ahí el foco en «la atención plena», aquello que propone el mindfulness. Por otra parte, se alejan del psicoanálisis, ya que desde su visión "estimula la reflexión y la exploración sin descanso" algo que contribuye a la "nube de la confusión mental" en lugar de contribuir con la luminosidad de la conciencia despierta. E, incluso, agregan que dicha reflexión constante, es uno "de los principales síntomas de la depresión"[848]. Todo esto, se encuentra en línea con lo que he citado en referencia a las posturas de Kant y Jung.

En síntesis, la técnica apunta a observar detenidamente las emociones y reconocer los componentes emocionales presentes en ellas, antes de que se vuelvan negativos o nos perturben, para poder advertirlas, en lugar de reprimirlas o dejar que se expresen de manera explosiva. Hasta acá y más allá de los distanciamientos señalados arriba -a raíz del *continuum* al cual se suscriben-, concuerdo con este objetivo, ya que al observar y analizar las emociones que aparecen, se pueden identificar los «matices», aquellos que conducen a los afectos y a la carga afectiva que tales emociones tienen. Asimismo, también podemos intentar advertir la «conexión» entre determinados afectos, y las emociones y «heridas» afectivas a las que remiten (por ej. intentar ver si los celos se vinculan a algún miedo o inseguridad personal, o a cierta desconfianza hacia al otro; o a qué afectos y emociones se debe la presencia del rencor, del odio, de la angustia y del fastidio, entre otros). Situando la atención hacia nuestro interior, uno aprende a familiarizarse con el «sentir» y a conocer las sensaciones, afectos, emociones y sentimientos que lo conforman. La explicación neurocientífica que dan, se sostiene a través de la *plasticidad neuronal*, ya que toda actividad del cerebro que se desarrolla bajo el *control de la atención* se memoriza, y las transmisiones sinápticas se refuerzan o se debilitan. Por consiguiente, llegan a la conclusión de que a través del entrenamiento de la mente se crean nuevos estados mentales. De ahí que el proceso de meditación tenga, por lo tanto, dos efectos: aprender a trabajar sobre los propios mecanismos atencionales, y luego, "dominar la implicación y el desapego de la atención sobre un objeto dado". Esto consiste en redireccionar la atención del exterior hacia el sí mismo, y en crear "competencias" atencionales que promuevan la "vigilancia interior". Aquí, nuevamente, llegamos a un punto de distanciamiento, no sólo por el uso de ciertos términos que remiten al *continuum* anglosajón, sino también, por el objetivo *panóptico* de control y dominación que se promueve, y porque desde esta técnica, el trabajo se focaliza *sólo en las imágenes mentales*, distinto a lo que plantea la

[847] Ibíd.; p. 24.
[848] Ibíd.; p. 24.

técnica de Vipassana, que apunta a conectarse con las sensaciones que aparecen y desaparecen en el cuerpo. Esto se debe, a uno de los postulados teóricos del budismo -y del cual este tipo de entrenamiento meditativo es un derivado- y que tiene que ver con el lugar que se le asigna a la percepción; función más conectada a la información que la mente pueda obtener a través de sus sentidos, que a la afectividad en general como un fenómeno difuso y corporal. Una de las tesis budistas *será que la mente y los contenidos mentales están necesariamente juntos*, porque «ellos no pueden llegar a ser uno sin el otro". Es decir, no existiría diferencia entre el objeto percibido y la representación simultánea que de él se da en la mente. Esta identidad común entre el sujeto que observa/percibe y el objeto que es observado/percibido y que se aprecia en el concepto de «percepción simultánea» (*sahopalambha*), remite a una relación más directa y estrecha entre la mente (*manas*) y la conciencia (*citta)*. Esto remite a esos «estados mentales» o «estados de conciencia» con los que se quiere trabajar, porque para el budismo, la mente (*manas*) es concebida como la capacidad de formar conceptos, crear imágenes y guardar emociones a partir de lo que «ella» capte de manera consciente (*citta*). De ahí el objetivo de trabajar y entrenar la «claridad de la conciencia plena», estando esa idea de «plenitud» dirigida a incorporar esa idea de «atención» y consecuentemente, de vigilancia total hacia los estados emocionales.

Por su parte, desde la técnica de Vipassana, se plantean otro tipo de postulados y de ideas. Por empezar, no se habla de una «dirección» o «control» del estado emocional ni propio ni del otro, sino de la «acción» que cada uno pueda ejercer sobre sí para conocer más acerca de su realidad interior. Vipassana significa, en el antiguo lenguaje pali de la India «visión cabal», definida como "una forma práctica de examinar la realidad del propio cuerpo y de la propia mente, para descubrir y resolver cualquier problema allí enterrado, para desarrollar el potencial infrautilizado y canalizarlo en provecho propio y ajeno"[849]. Desde la terminología que usan, no hablan en términos de emociones, sino de sensaciones, tensiones o reacciones condicionadas. Para éstas últimas, utilizarán el término *sankhāra*, vinculado al hábito de reacción, el *kamma*. Dichas reacciones generan respuestas de deseo y aversión, produciendo cierto apego a las sensaciones de saciedad o satisfacción que desencadenan. El trabajo que se propone es el de "ser conscientes de las reacciones condicionadas, de las tensiones internas que se han ido acumulando y que hacen sentir al sujeto inquieto y desdichado"[850]. Para ello proponen un trabajo mutuo entre la atención en la respiración y en el principio de *anicca*, las sensaciones que aparecen y desaparecen en el cuerpo. Tal idea, se basa en la concepción integrada entre el cuerpo (al que también llaman *materia*) y la mente, ya que los conciben en términos de *proceso*, de un *fluir*. "El proceso físico va uni-

[849] Hart, W.; *Meditación Vipassana, el arte de vivir según las enseñanzas de S.N. Goenka*, ed. Metta, 2009, p. 20.
[850] Ibíd., p. 31.

do al proceso psíquico"[851], tratándose así de "un flujo mente-materia" ya que "el cuerpo humano no es, como podría parecer, una entidad sólida y estable, sino un *continuum* de materia (*rupa*) coexistiendo con la mentalidad (*nāma*)"[852] al cual la propia conciencia se adapta, "surgiendo a cada instante, y adoptando una forma mental y física específica, y al instante siguiente, adoptando una forma ligeramente diferente"[853]. Tal movimiento remite a este principio de *anicca* señalado anteriormente, principio que, de alguna manera, nos recuerda al movimiento de la *aletheia,* a la esencia del ser que se ocultaba *(lethe*) y se desocultaba (*alethe*) de manera también impermanente. El verdadero significado de *anicca* es que la impermanencia, es la naturaleza inherente a todo lo que existe en el universo, ya sea animado o inanimado. Recuperando las enseñanzas del Buddha, desde las premisas sostenidas por Vipassana se afirma que "todo lo que existe a nivel material está compuesto por *kalāpas*" siendo el *kalāpa* "una partícula subatómica, en un estado de constante oscilación entre materia y energía"[854]. El lapso de vida de un *kalāpa* es calificado como un «momento», porque se encuentran en «estado de perpetuo cambio o flujo», ya que perecen casi tan pronto como surgen. Según ellos, un estudiante desarrollado en esta técnica de meditación puede sentirlos como «una corriente de energía». Las causas que posibilitan el surgimiento de los *kalāpas* son 3: la comida que se ingiere, el entorno o la atmósfera en la que se vive y como causa de una reacción mental que tiene efectos sobre el cuerpo. Saber que nuestro cuerpo está formado por diminutos *kalāpas,* todos en estado de cambio, es conocer la verdadera naturaleza del cambio o descomposición. Este cambio (*anicca)* ocasionado por la continua impermanencia y reemplazo de *kalāpas*, es lo que, desde esta perspectiva, identifican como *dukkha,* la verdad del sufrimiento. Cuando se comprende la sutil naturaleza de *dukkha* y se busca una forma de evitarlo, se intenta llegar al *Nibbāna*, al fin del sufrimiento, la paz interior. Para poder lograr esto, ellos se basan en un método basado en la "atención sobre la respiración", ya que esta "actúa como un puente entre la mente consciente y la inconsciente, porque funciona de ambas maneras"[855]. Por otro lado, "la primera actividad que se advierte en cuanto se va del mundo exterior al interior" es la respiración como *objeto de atención* (*ānāpāna-sati)*, a la cual no se intenta ni controlar ni dominar, sino de permanecer consciente a ella "tal y como es naturalmen-

[851] Ibíd., p. 40.
[852] Ibíd., p. 45.
[853] Ibíd., p. 60.
[854] Ibíd., p. 40. Al respecto, la caracterización que en términos de Ciencias Físicas se da de los Kalapas, fue algo que conversé con la Dra. en Ciencias Físicas Yamila Rotstein; encuentro en el que ella me afirmaba que desde las Ciencias Físicas y Fácticas "No hay evidencia alguna, ni experimental ni teórica, de que existan partículas subatómicas como las que se pretende introducir en ese texto". Al respecto, y cómo señalé en la página 305 del sub-apartado 1.2.1.5 «Aliento/Energía del alma»: de la Filosofía Hindú a la Antroposofía» cuando hice referencia a las terapias que dentro de la Medicina Tradicional China o la Antroposofía se trabajaban sobre el Chi, los centros enérgeticos, las terapias de calor; afirmé que era necesario efectuar investigaciones dentro de las Ciencias Fisicas -a lo que denominé *antropofísica*- con el objetivo de trabajar este campo de estudio y conjunto de premisas e hipótesis.
[855] Ibíd., p. 87.

te". De ahí esa intención de «volver consciente» una acción que nuestro cuerpo ejecuta de manera automática e inconsciente. El segundo objeto de atención, serán las sensaciones físicas que aparecen en el cuerpo, que se las observará de manera sistemática y desapasionada para poder advertir a los *kalāpas* que las componen. Asimismo, esto permite practicar la «recta atención» uno de los 3 principios éticos de este método basado en la «visión cabal» (*vipassanā-bhāvanā*). Se trata del recto esfuerzo, la recta atención (*ānāpāna)* y la recta concentración (*samādhi*), libre de toda aversión, pasión y ofuscación. Esto permite llegar a la sabiduría (*pannā),* para que cada uno logre hacerse responsable de las acciones que dan lugar al propio sufrimiento y, en consecuencia, tornarse "dueño del propio destino" siendo un "digno ser humano"[856]. Si bien estas ideas tienen una base moral más que ética, porque prescriben una serie de preceptos y reglas que todo meditador vipassana debe seguir (*sila*)[857], se trata de una moral sin arraigo religioso, de ahí que se destaque una *concepción humanista* y no cristiana, budista o islámica. Asimismo, se advierte una cierta similitud con las ideas desarrolladas por Spinoza, es por eso que a mí me interesó recuperar algunos de los principios básicos de esta técnica para ser utilizados en el desarrollo y estimulación de la inteligencia emocional y afectiva. Porque el *continuum* de esta tendencia, no descansa ni en el aprendizaje de una nueva «competencia», ni en control o dominación de las imágenes mentales ni de los estados emocionales, ideas que parecen asemejarse a la formación de subjetividades más «productivas», más «sistémicas» y «atemperadas». Por el contrario, si nos centramos en el otro *continuum*, en el spinozista y al cual esta tesis suscribe, no sólo se trata de darle al «cuerpo» su verdadero lugar, sino también de educar a las nuevas generaciones para que aprenden a auto-conocerse más y a lidiar con su propio universo afectivo y emocional de acuerdo con las vicisitudes y circunstancias que la vida les ha puesto en su camino. Dicho objetivo dista mucho del otro, por eso, para mí, es importante tenerlo presente.

D- Análisis Mediático y Situacional: La evaluación de los ambientes y objetos de consumo

En este ítem lo que propongo es el análisis de los objetos de consumo y de los ambientes afectivos dentro de los cuales los niños y niñas se encuentran inmersos. Esto supone de por sí, el alejamiento de la centralización en sí mismos, tal y como proponían las técnicas vistas anteriormente. Por el contrario, de lo que se trata es de depositar la atención y la mirada analítica en

856 Ibíd., p. 33.

857 Por ejemplo, el hecho de no tomar alcohol ni estupefacientes; no comer carne; no robar; no mentir; etc. Por otra parte, es importante aclarar que yo he participado del curso de iniciación de "estudiantes antiguos" de Vipassana, curso que consiste en estar 10 días en una de las instalaciones, en estricto silencio y con dedicación exclusiva a la tarea de realizar las 8 meditaciones diarias. Arrancando la primera a las 5 de la mañana y la última a las 9 de la noche. A su vez, yo practico Yoga desde hace más de 10 años, y en el 2018 me recibí de profesora.

«otro»: en el objeto, relato, situación, ambiente y/o persona con los que se interactúa y/o se convive. Esto va desde los juegos, los programas de televisión, las series o videos que consumen de internet; hasta lo que sienten y observan en los espacios a través de los cuales se desplazan (la escuela, el club, la casa propia, la casa de algún pariente o familiar, etc). El interés recae entonces en poder afinar la observación acerca de por qué consumen lo que consumen, ven, escuchan (si se trata de música) y/o comen; y qué tipo de sensaciones estas acciones les producen y/o generan (ansiedad, gula, alegría, enojo, diversión, etc). Lo mismo acontece con los espacios o ambientes que habitan, ¿cómo se sienten en ellos? ¿Se dieron o vivieron situaciones problemáticas, adversas, conflictivas? ¿cómo se desencadenaron? ¿Se resolvieron? ¿Cómo? ¿Cómo se sintieron? Esto es algo que no suele aparecer en las tendencias que se acoplan al *continuum* anglosajón, y si aparece, aparece bajo la impronta del *bullying*, la discriminación o el *cyberbullying,* es decir, bajo problemáticas que se asumen como propias de los ambientes escolares y sobre las cuales «se tiene que trabajar». Asimismo, lo que se identifica en la literatura vinculada a estas temáticas (Lopez Cassà 2011; Gentaz, E. y Theurel 2015; Malaisi 2016), es el trabajo con cuentos, relatos o bibliografía específica para trabajar con el reconocimiento de expresiones emocionales faciales o de emociones en términos generales.

Por consiguiente, lo que a través de estas cuatro técnicas intenté presentar es la idea de un trabajo conjunto e integrado entre diferentes instancias de análisis, exploración y expresividad para poder estimular el desarrollo de la inteligencia afectiva y emocional apelando a recursos y a vías de acceso distintas, tanto al registro mental como al registro corporal, tanto a las modalidades conscientes como inconscientes; y tanto a habilidades motoras, como anímicas y cognitivas. Ya que, debido a las características y particularidades propias de este tipo de inteligencia, su injerencia es *multi-modal*, de ahí la importancia de trabajar los *locus*, los aspectos y las formas de manifestación variadas a través de las cuales la afectividad y los esquemas afectivos se presentan. En el siguiente sub-apartado, me dedicaré a presentar la modalidad de trabajo llevada a cabo a través de la cual se intentaron contrastar esta serie de postulados.

4.4. La educación emocional y afectiva: Aportes teórico-prácticos del trabajo de campo realizado

Si nuevamente seguimos a Foucault, pero ahora respecto de otro trabajo suyo *La verdad y las formas jurídicas* (1996), recopilación de una serie de Conferencias impartidas por él en 1978 en Río de Janeiro y en las que intenta demostrar la creación de las «sociedades disciplinarias» a fines

del Siglo XIX, basadas en el régimen de control, normalización y vigilancia; podemos apreciar el surgimiento del sistema escolar de masas moderno y los objetivos a los cuales respondió. Al respecto, existen muchos libros y obras dedicadas a esto, fundamentalmente en el área de la Sociología de la Educación (Varela y Uria 1991; Perez y Alonso Bra 1997; Campione y Mazzeo 2002; Tenti Fanfani 2007). Sin entrar en detalles, lo que me interesa destacar es que el Estado Moderno, constituido sobre un régimen basado en la concentración de diversos capitales - económico, burocrático, jurídico, de fuerza-física y simbólico- (Bourdieu 2015), para poder fortalecerse y «reproducirse» precisó crear a las instituciones escolares para formar a los individuos como *sujetos* bajo el régimen de normalidad impuesto por la sociedad disciplinaria y ligarlos al proceso de producción. Esto suponía, para Foucault, la inclusión en el aparato productivo, político y social, motivo por el cual debía educarse a la población para integrarla bajo la identidad común que adoptara cada estado-nación (idioma, culto religioso, historia, folclore, etc) e inculcarles ciertos *habitus* de conducta y desenvolvimiento social. En paralelo a estas instituciones de formación, aparecieron también las «instituciones de corrección»: el neuro-psiquiátrico, el reformatorio y la prisión, destinadas a albergar a los «sujetos no normalizados» o que continuamente se desviaban de aquellas reglas que debían incorporar y seguir para participar del entramado social de convivencia común que se estaba gestando. Justamente, estos individuos eran aquellos que presentaban algún tipo de «*pathos*» y que de acuerdo a él eran «enviados» a diferentes instituciones dedicadas a su «tratamiento» y proceso de re-habilitación. Esto, de por sí, ya nos da la pauta de algo muy importante a los fines de esta Tesis: el sistema escolar no fue pensado para ocuparse de las pasiones (*pathos*), en cambio, fueron estas instituciones de corrección las que sí fueron creadas para tal finalidad. Esto se entiende porque los andamiajes del Estado Moderno y de este tipo de sociedades basadas en la disciplina, el orden y la ley, parten de aquellos postulados morales concebidos por la Ilustración. Para tal corriente, recordemos, las pasiones eran concebidas como «malas» de ahí el problema del qué hacer con ellas. La solución fue negarlas, disciplinarlas o reprimirlas, pero en ningún momento se pensó en la posibilidad de incluirlas al sistema educativo para «aceptarlas», «integrarlas» y «trabajar» con ellas. Siguiendo a François Dubet (2004), dicha *estructura estable de formación y modelo de socialización escolar* estaba sustentada por la coherente interrelación de características complementarias: la escuela era concebida como un santuario a la cual debía protegerse de los desórdenes y pasiones del mundo mediante el sostén de valores y principios «fuera del mundo», vistos como sagrados, homogéneos e injustificables dada su pertinencia en el progreso de la civilización y en la formación de ciudadanos responsables. La marginalización de las pasiones explica, además, el *boom* del psicoanálisis a partir de la década del veinte y el interés de Freud por dedicarse a pensar -desde mucho tiempo

antes- en los problemas que aparecían «solapados» y cubiertos con un «velo», producto de esa represión y negación (como los fetichismos sexuales, los brotes histéricos o los comportamientos sexuales indebidos). Un psicoanálisis al que inicialmente tienen acceso las altas esferas sociales (cultas y abocadas a la dirigencia) y que comienza a masificarse a partir de los setenta. Asimismo, en la década del diez, aparecerán dos tendencias dentro del sistema escolar que efectuarán un corrimiento respecto de los lineamientos generales que debían impartirse. Una de ellas, será el modelo de enseñanza iniciado por la Doctora italiana María Montessori, quien justamente comenzará a trabajar con niñas y niños que vivían en asilos o reformatorios y que no eran aceptados por el sistema público escolar. En 1912, y producto de sus años de trabajo, publica su primer libro *El método Montessori*. Siete años después, en Stuttgart, Alemania, se funda la primer escuela de educación Waldorf, la otra vertiente que sigue una línea de enseñanza diferente. Esta otra metodología de trabajo es un desagregado de la filosofía Antroposófica, ideada también por su fundador, Rudolf Steiner. En el sub-apartado «1.2.1.5. «*Aliento/Energía del alma»: de la Filosofía Hindú a la Antroposofía*», he desarrollado las ideas centrales de esta corriente de pensamiento, pero, en este momento, lo que me interesa destacar es que ambas metodologías -la Montessori y la Waldorf- si bien pueden ser concebidas como desprendimientos del sistema formal, y con el objetivo de fomentar una mayor inclusión social y ejercer una trabajo sobre las facultades sensibles y artísticas de los escolares con un mayor énfasis que en la educación convencional[858] -que, bajo su estructura, incluye el trabajo sobre las habilidades musicales, plásticas, idiomáticas, físicas y tecnológicas/artesanales-, no formalizan el trabajo sobre las emociones, los afectos y las pasiones. En ese sentido, la ausencia de esta temática es compartida. Una temática que, por otra parte, en los últimos años se ha intentado integrar al aula de la mano de tendencias que siguen el *continuum* anglosajón. Al respecto, destacaré las características generales de algunos trabajos que localicé en Suiza, en España y en Argentina.

Desde el *Swiss Center for Affective Sciences* de la Universitè de Genève, se promueve el desarrollo de las "competencias emocionales con ayuda de un entrenamiento proporcionado durante las horas de clase" (Gentaz, E. y Theurel, A. 2015). Dicho trabajo se desenvolvió en niños de entre 6 y 12 años, bajo un modelo de pre-test y post-test, y la división en grupos experimentales y grupos de control. El grupo experimental "se benefició de un programa de entrenamiento sobre

[858] Al respecto se pueden consultar los siguientes artículos: Philipp Martzog, Simon Kuttner & Guido Pollak (2016) A comparison of Waldorf and non-Waldorf student-teachers' social-emotional competencies: can arts engagement explain differences?, Journal of Education for Teaching, 42:1, 66-79; Julia M. Brennan, Robert A. Bednarczyk, et al.; "Trends in Personal Belief Exemption Rates Among Alternative Private Schools: Waldorf, Montessori, and Holistic Kindergartens in California, 2000–2014"; AJPH Research, 2017, Vol 107, No. 1; Jonas Bach Junior, Tania Stoltz e Marcelo da Veiga; "Pedagogia Waldorf: Educar para liberdade é desenvolver o pensar, o sentir e o querer"; Interfaces da Educ., Paranaíba, v.5, n.15, p.222-243, 2014; entre otros.

competencias emocionales de identificación, de comprensión y de regulación de las emociones, mientras que el grupo control seguía sesiones de ayuda y de apoyo escolar". Por otra parte, "los resultados de los test" mostraron que "los niños que tuvieron un entrenamiento mejoraron significativamente su nivel de competencias emocionales en comparación con el grupo control"[859]. Cuando definen a las competencias emocionales lo hacen sosteniendo que "constituyen un conjunto de recursos eficaces y funcionales que permiten la adaptación al entorno" agregando que dichos recursos y habilidades "se refieren a las diferencias en la forma en que las personas identifican, expresan, comprenden, usan y regulan sus emociones y las de los demás (Mikolajczak, Quoibach, Kotsou & Nelis, 2009)"[860]. En consecuencia, el trabajo experimental descripto como «Programa de formación de habilidades emocionales» se basó en 7 sesiones de 2 hs de duración, destinadas a trabajar cuatro habilidades emocionales -*identificación, expresión, comprensión y regulación*-; y se basó en las siguientes actividades:

a- El reconocimiento facial de las 6 emociones que ellos consideran básicas (alegría, tristeza, sorpresa, miedo, ira y asco o disgusto) y complejas (angustia, admiración, furia, aburrimiento, culpa e hilaridad) a través de la comprensión de «etiquetas emocionales» -el niño tenía que hacer coincidir la expresión emocional facial dicha por el maestro (ej. ira) y la imagen de la expresión emocional contenida en una tarjetas con otras 2 más.

b- Comprensión de las causas de la emoción, aquí debían elegir 3 expresiones faciales emocionales de acuerdo a lo que sentía el personaje de un cuento que les habían leído[861].

Ambos tipos de actividades junto con los objetivos emocionales a desarrollar (identificación, expresión, comprensión y regulación), se centralizan en la propuesta de Ekman. De hecho, las 6 emociones básicas de las cuales parten, son un correlato de las concebidas por él. Siguiendo esta línea, también he encontrado otros trabajos (Markham & Adams, 1992; Vicari, Reilly, Pasqualetti, Vizzotto & Caltagirone, 2000) que describen el proceso de reconocimiento facial de las emociones apelando a la figura de muñecos y al uso del espejo. También se menciona el trabajo de reconocimiento sobre la identidad que se establece entre determinadas emociones y los colores (como lo muestra la película de Disney «*Intensamente*» (2015), así «la tristeza» se identificaría con el azul, «la ira» con el rojo y «la alegría» con el amarillo) y la inclusión de preguntas abiertas como «¿Cómo me siento hoy?».

Por otra parte, en Barcelona, España se encuentra un abordaje similar desarrollado por Èlia López Cassà (2003) basado también en un «Programa de educación emocional» que apunta a la

859 Gentaz, E. y Theurel, A.; "Entraîner les compétences émotionnelles à l'école", en A.N.A.E., 2015; p. 545.
860 Ibíd.; p. 546.
861 "Sam siempre soñó con tener una bicicleta. Hoy es el cumpleaños de Sam e invitó algunos amigos. Estos amigos le hacen un gran regalo. Sam lo abre y encuentra una gran bicicleta adentro. ¿Qué Sam siente?". Ibíd. p. 549.

estimulación de «competencias emocionales» en niños y niñas de 0 a 6 años (2003, 2011), y de 6 a 12 (2016)[862]. Desde este abordaje, se define a las competencias emocionales como el "conjunto de conocimientos, capacidades, habilidades y actitudes necesarias para *comprender, expresar y regular* de forma apropiada los fenómenos emocionales"[863]. Este definición es tomada de Rafael Bisquerra, presidente de la red internacional de educación emocional y bienestar (RIEEB)[864], dedicada a la difusión de materiales bibliográficos y cursos sobre el tema. Red desde la cual se aboga por la «educación emocional», la «inteligencia emocional» y las «competencias emocionales». Asimismo, López Cassà expresa: "El desarrollo de las competencias emocionales en la infancia cada vez es más necesario debido a que, una multitud de aportes y avances en el campo de la neurociencia, de la psicología cognitiva, de la psicología comportamental, etc. confirman la importancia de las emociones en la salud física y mental de las personas". Esto nos deja en claro el *continuum* al cual estas investigaciones y estudios se vinculan. Al respecto, a la hora de hacer referencia a la «inteligencia emocional», postulan las mismas ideas que Goleman y de Gardner, adicionando algunos términos de Salovey y Mayer (1990, 1997) quienes agregan la importancia de trabajar con la «regulación emocional»[865]. Desde el punto de vista didáctico-metodológico, el «programa educativo» llevado a cabo por López Cassà, destaca el uso de "estrategias emocionales y vivenciales: cuentos, títeres y algunas dramatizaciones. Todo ello favorecerá el modelado de conductas, el desarrollo emocional y la adquisición de competencias emocionales básicas para la vida"[866] consistente en las siguientes actividades: el dibujo de las expresiones emocionales trabajadas a través de la lectura de cuentos y su causa (similar al trabajo citado anteriormente); el masaje corporal (para relajar el cuerpo y la mente); y el diálogo a partir de lectura de casos y cuentos.

En Argentina identificamos una línea de trabajo similar, encabezada por Lucas Malaisi (2015) presidente de la Fundación Educación Emocional, fundación que impulsa la ley sobre educa-

[862] Tal como expresa la autora "Una forma de llevar a la práctica la educación emocional es mediante programas de educación emocional". En: López-Cassá, E. (coord.) (2003*): Educación emocional. Programa para 3-6 años.* Barcelona: Wolters Kluwery López-Cassá, E. (2011): *Educar las emociones en la infancia (de 0 a 6 años). Reflexiones y propuestas prácticas*. Barcelona: Wolters Kluwer.

[863] López Cassà, È.; "La educación emocional en la educación infantil", Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado, vol. 19, núm. 3, diciembre, 2005, pp. 153-167 Universidad de Zaragoza, p. 549. La itálica es mía.

[864] Y además director del Postgrado en Educación Emocional y Bienestar de la Universidad de Barcelona. Artículos: Bisquerra, R. (2003). "Educación emocional y competencias básicas para la vida". Revista de Investigación Educativa (RIE), 21, 1, págs.7-4; Bisquerra, R. y Pérez, N. (2007). "Las competencias emocionales". Educación XXL. 10. 61-82.

[865] Definida como: "Habilidad para distanciarse de una emoción. Habilidad para regular las emociones en uno mismo y en otros. Capacidad para mitigar las emociones negativas y potenciar las positivas, sin reprimir o exagerar la información que transmiten". En: https://www.rafaelbisquerra.com/inteligencia-emocional/la-inteligencia-emocional-segun-salovey-y-mayer/

[866]López Cassà, È.; "La práctica de la educación emocional en la educación infantil"; en: *Inteligencia Emocional: 20 años de investigación y desarrollo*, publicado por Fundación Botín, Santander, España, 2009, p. 550.

ción emocional en nuestro país. De hecho, existen dos provincias -Corrientes y Misiones-, donde tal propuesta ha devenido en ley provincial (las leyes Nº 6398/2016 y la Nº 209/2018, respectivamente). Tanto sus libros (2016, 2019) como su propuesta de implementación y abordaje -que no están basados en trabajos de investigación en sentido estricto, como las dos anteriores- retoman las mismas ideas y presupuestos del *continuum* anglosajón, al igual que las vistas anteriormente. Sin embargo, una de las diferencias advertidas es que Malaisi no utiliza la expresión «competencia emocional», sino más bien la idea de «habilidad emocional», a las que entiende como "cinco ejes constitutivos de la Inteligencia Emocional: conocimiento de uno mismo, autorregulación, empatía, motivación y habilidades sociales."[867]

Si bien las 3 propuestas coinciden en las ideas centrales que promulgan, en el enfoque neurocientífico, en el uso exclusivo del término «emoción», en el tipo de habilidades o competencias que promueven, como así también, en el tipo de modalidades didácticas que incentivan; se puede advertir una diferencia respecto del nivel de rigurosidad y de estudios de caso llevados a cabo; y en la injerencia en proyectos de implementación a nivel público y legal. En ese sentido, la primer propuesta remite al ámbito estrictamente académico, mientras que la tercera no, e incluso tiene una apertura hacia la comunidad (al ofrecer la venta de libros de manera directa y la realización de cursos de capacitación). Al respecto, la propuesta dos, es un *mix* de ambas. Por otra parte, no se observa un marcado énfasis en las definiciones de «emoción», «sentimiento», «inteligencia» y «afecto», tal y como ha sido uno de los objetivos de esta Tesis. De hecho, estas tendencias suelen adherirse al concepto de «emoción», sin analizarlo ni entenderlo en profundidad, tomando para ello las referencias bibliográficas del círculo de ideas a los cuales adhiere el *continuum* anglosajón.

Por mi parte, y a continuación, daré cuenta del método propio que desarrollé guiada por las técnicas ya descriptas en el sub-apartado anterior. El mismo, se adscribe al *continuum* spinozista, basado en la integración y el trabajo conjunto de los afectos y las emociones, apuntando tanto a la «toma de conciencia» piagetiana como al «entendimiento» spinozista del sí mismo, para que el sujeto pueda auto-conocerse, pueda saber a qué responde cierto accionar afectivo/emocional -ya sea que se exprese de manera funcional y adaptada o de manera disfuncional-, y para que pueda aprender a convivir con él. Ya que, nuevamente, «las emociones» -dicho en los términos bajo los cuales lo hacen las posturas vistas- no se pueden eliminar, ni dominar ni controlar; son fluctuaciones de la vida anímica que forman parte de la naturaleza humana; lo que se puede hacer es intentar conocer a qué responden sus exacerbaciones, sus carencias o su presencia pa-

[867] Ver: http://fundacioneducacionemocional.org/fundacion/

tológica y disfuncional. Para ello es necesario llevar a cabo un trabajo de análisis y de auto-análisis, para que cada ser pueda ir comprendiendo sus propios esquemas afectivos y sus patrones emocionales, poniéndolos en un contexto psico y socio ambiental. Iniciar este camino de la mano del ámbito escolar, ayuda a que los mismos sujetos implicados en su auto-exploración y análisis, lo hagan de manera conjunta y colectiva. Cada uno hará su propio recorrido y compartirá con sus pares aquello que quiera compartir, pero lo importante es que cada uno será testigo del trabajo del otro, dando cuenta así de que es posible adquirir un aprendizaje colectivo, y que tal vez, lo que le suceda a otro, pueda sucederme a mí. Esto realmente ayuda a crear lazos y sentimientos de empatía y a aprender a trabajar con el propio universo afectivo dentro del ámbito social, que es el que promueve, además, el surgimiento de determinadas reacciones, sensaciones y comportamientos. Por eso la importancia de pensar propuestas que puedan incluirse en el sistema educativo convencional, ya sea tanto en su modalidad pública como privada. A continuación, describiré los resultados obtenidos del estudio de caso en cuestión.

4.4.1. Aprendiendo a conocer mis afectos y emociones

Tal fue el nombre del libro escrito por mí (2018), para poder oficializar el trabajo en el aula[868]. Al respecto, el libro trata sobre el universo de los afectos y de las emociones, compuesto por una *matriz* de emociones que dan lugar a una constelación de afectos afines. Por ejemplo, la emoción del amor genera su propia red de afectos: la generosidad, el respeto, la empatía, la gratitud, la solidaridad, etc.; así como la emoción de la ira, genera los suyos propios: el fastidio, la bronca, el enojo, el rencor, el resentimiento, etc. En total se desarrollan 8 grupos de constelaciones distintas (la constelación del amor, de la ira, de la tristeza, del miedo, de la alegría, de la vergüenza, de la ansiedad y de la felicidad). Como podemos apreciar se trata de las 3 *emociones básicas*, seguidas por la alegría y la tristeza (el *primer par dicotómico*), por la ansiedad, el amor y la vergüenza, emociones estas que ocupan un lugar importante en el desarrollo de la subjetividad. A partir de esa identificación teórica, se propusieron modalidades de trabajo mixtas basadas en las técnicas ya mencionadas (ejercicios de relajación y conexión corporal, diálogo e intercambio de experiencias, análisis de contenidos audiovisuales, observaciones situacionales e introspectivas) para que los chicos pudieran ir *tomando conciencia* de la forma en la que los distintos afectos

[868] El libro completo se adjunta como "Anexo metodológico". De la misma manera, se incluyen al final de esta Tesis, fotos sobre el libro y sobre la experiencia de trabajo. Ver p. 488. Por otra parte, es importante aclarar que yo le ofrecí a cada chico/a su propio libro. Los imprimí con el colectivo de trabajo de *Eloisa Cartonera* (son libros con tapa de cartón reciclado) y yo misma me ocupé de forrarlos y de etiquetarlos (con ayuda de mi familia) y darle uno a cada uno. Libro que cada uno de ellos conservó al finalizar la experiencia.

están presente en ellos y cómo. A través de este camino de autoconocimiento, se propuso ir desarrollando la inteligencia afectiva y emocional, para que ellos puedan ir reconociendo la presencia y el actuar de las distintas emociones y afectos. Cada grupo de constelaciones se trabajó en 1 encuentro semanal, llevándose a cabo un total de 8 encuentros de 1 hora y 20 minutos de duración (dos módulos de 40 minutos). Los encuentros tuvieron la siguiente dinámica (de la que participó el docente a cargo del curso junto con los chicos y chicas):

*Reunión en un aula para trabajar en silencio, sentados en círculo, descalzos y sobre una colchoneta armada para tal fin.

*Comienzo con algún ejercicio de relajación y elongación para predisponernos a la experiencia.

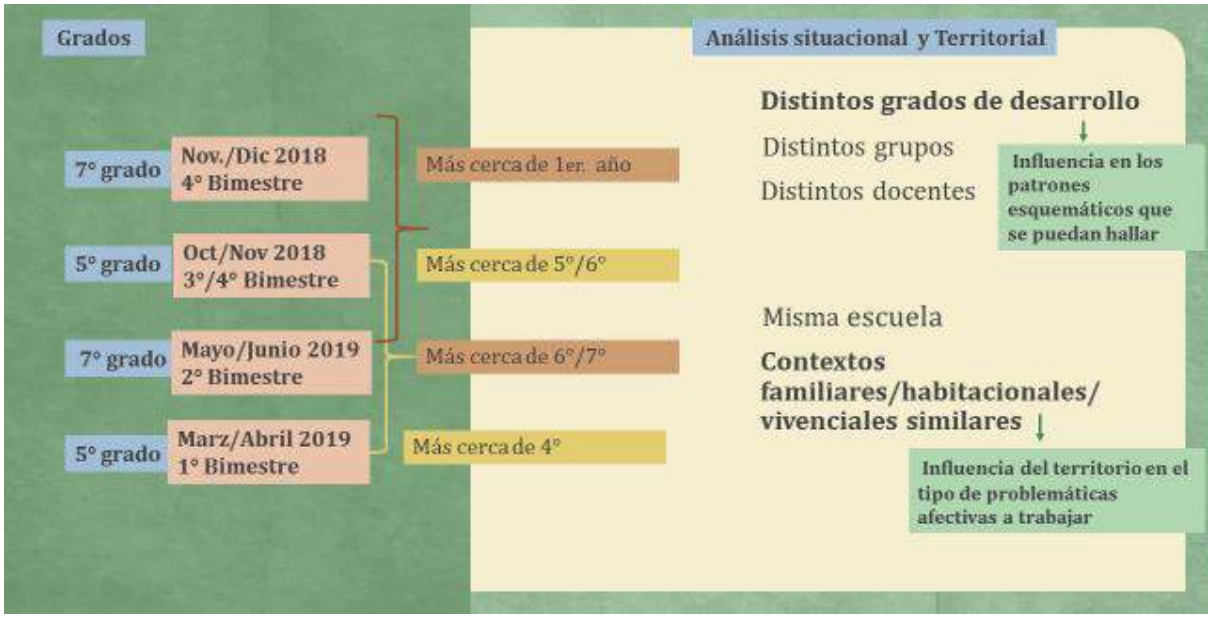
*Lectura colectiva de uno de los capítulos del libro (1 emoción con sus afectos) realizando cortes para explicar e ir comentando ciertos pasajes de la lectura.

*Realización de ejercicios didácticos (visualización de algún fragmento audiovisual, realización de redes de conexión de una emoción con sus afectos afines, etc).

*Realización de una meditación guiada apuntada a trabajar y conectarse con la emoción y su grupo de afectos afines, vistos en ese encuentro.

*Cierre de las experiencias individuales (se comparte lo que cada uno visualizó y sintió, si es que quiere compartirlo) y del tema de la clase.

* Se dejan tareas para el encuentro siguiente (Realización del «Diario de observaciones» – donde por ej. tienen que observar lo que sienten cuando juegan, cuando comen; o tienen que observar y anotar alguna situación especial que se haya llevado a cabo justificando por qué les llamó la atención y que emociones/afectos involucró, entre otras actividades vinculadas a la autoobservación de sí mismos o de otros).



Cuadro N° 8. *Cantidad de cursos, etapa y características de la experiencia llevada a cabo.*

Tal como señala el Cuadro N° 8, la propuesta se realizó en 4 grados: dos 5° y dos 7° grados, pero en etapas del ciclo escolar diferentes. De esta manera, el 5° grado con el que trabajé en Oct/Nov de 2018 se encontraba más cerca de la franja de edad de los 10-11 años; mientras que el 5° grado con el que trabajé en Marz/Abril de 2019 se encontraba más cerca de los 9-10 (ya que a principio del ciclo escolar están los que inician 5° con 9 y cumplen 10, y los que lo inician con 10 y cumplen 11 después del 30 de junio). Lo mismo se aprecia con los dos 7°, en Nov/Dic de 2018 se encontraban ya en la franja de los 12-13 años, y los de Mayo/Junio de 2019 en la de 11-12. Esto es importante considerarlo a los fines del siguiente cuadro:

Premisas Observacionales	**5° Grado Mar/Abril2019 9-10 años**	**5°Grado Oct/Nov2018 10-11 años**	**7° Grado May/Jun2019 11-12 años**	**7°Grado Nov/Dic2018 12-13 años**
Dispersión al inicio de la actividad y al momento de hablar	Sí. Aparece cierta dispersión al inicio de la actividad por el entusiasmo y también en la hilación de ideas al contar o relatar algo.	Idem anterior.	Igual tipo de dispersión al inicio de la actividad. Menos dispersión a la hora de relatar algún hecho puntual.	Idem anterior.
EfectoContagio	Sí. Si un chico/a cuenta una situación particular, rápidamente otros que se sienten identificados, participan y cuentan su situación.	Idem anterior.	Menos efecto contagio. Se introyecta la mirada del otro. Se le tiene miedo y vergüenza.	Idem anterior
Registro de la intencionalidad propia y ajena	Bajo registro de la intencionalidad propia. Pero sí hay cierto registro de la intencionalidad ajena.	Idem anterior.	Hay un mayor registro de la intencionalidad propia y en capacidad de reconocerla. Mayor registro también de la intencionalidad del otro.	Idem anterior.
Predisposición a contar situaciones y sentimientos personales	Alta predisposición a participar de las actividades y de contar situaciones/sentimientos personales.	Idem anterior.	Mediana predisposición a participar de las actividades, pero **baja** a contar situaciones o sentimientos personales.	Idem anterior.
Trabajo sobre el sí mismo	Alta predisposición a conectarse con sus cuerpos, con sus sensaciones y las experiencias de trabajo concretas.	Idem anterior.	Mediana predisposición a conectarse con el sí mismo.	Idem anterior.
Elaboración conceptual	Dificultad para entender los conceptos y armar redes de conexión conceptual entre los afectos-emociones	Idem anterior.	Manifiestan una mayor predisposición a los ejercicios de abstracción. Mayor claridad conceptual	Idem anterior.

Cuadro N° 9. *Análisis comparativo de las aptitudes observadas a raíz del trabajo de campo colectivo.*

Pues bien, antes de detenerme en el análisis y presentación del Cuadro N° 9, me gustaría comentar algunas ideas expresadas en el Cuadro N° 8 en lo que respecta al «Análisis situacional y Territorial», para comprender algunas de las particularidades de la experiencia llevada a cabo. En primer lugar, se trata de una escuela pública, la escuela N°2 DE 21 «Luis Vicente», ubicada en el Barrio de Lugano, en la Ciudad de Buenos Aires y en el cruce de las Avenidas Larrázal y Roca. Debido a la ubicación geo-espacial de la escuela, los chicos y chicas que a ella concurren provienen de las inmediaciones del complejo habitacional de Lugano I y II, del Barrio N° 20 y de un sector del conglomerado Matanza-Riachuelo del Conurbano Bonaerense. En términos generales, las características socio-económicas de las familias, responden a una «clase media baja» y una «clase baja» con modalidades familiares variadas (ausentismo parental -desde padres separados, hasta chicos que no han conocido a sus padres y que viven sólo con sus madres -solteras o vueltas a casar y con otros hermanos-, o en prisión o involucrados en problemas delictivos). Asimismo, aparecen hechos de violencia o de consumo de alcohol y drogas, también asociados a las figuras paternas. Las madres, por lo general, trabajan mucho tiempo fuera del hogar, motivo por el cual, los chicos/as suelen pasar varias horas solos y a cargo de algún hermano mayor o de sí mismos (si es que ellos son los mayores). La escuela, por otra parte, tiene 20 años de antigüedad, es de jornada completa y casi el 90% de los chicos/as almuerzan en el comedor de la institución. El proyecto escolar promueve la educación inclusiva y sensible desde diversas propuestas (educar en la memoria, exploraciones musicales y plásticas), hecho que facilitó la realización de esta práctica especial, pues, toda la escuela, desde la dirección hasta las «materias extracurriculares» (plástica, inglés, música, etc), están implicados en la estimulación y el desarrollo de aptitudes sensibles e inclusivas. Yo misma -y desde otro lugar- trabajé en la escuela y fui testigo/ejecutora de diversos proyectos vinculados a dichos objetivos. Por ej. la realización con sexto grado de un libro-álbum en quechua, inglés y guaraní de ciertos pasajes del *Don Quijote,* proyecto encarado desde el área de plástica, música e inglés[869]. A su vez, el hecho de conocer a la población y el tipo de problemáticas que los/as chicos/as tenían o bajo las cuales vivían, me facilitó la forma de encarar ciertos temas y cuestiones referidas, justamente, al análisis de los «ambientes afectivos» en los cuales se encontraban inmersos o a los que estaban expuestos.

[869] Durante los años 2013-215 y antes de que me otorgaran la Beca de Doctorado del Conicet, trabajé como Facilitadora Pedagógica Digital para el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires en la integración de TICs en la curricula escolar desde todas las áreas temáticas. Esto facilitó la realización de esta experiencia de trabajo en la escuela, porque el equipo directivo, el conjunto de maestras y de maestros y la mayoría de los chicos/as me conocían y conocían también mis inquietudes académicas y de investigación.

Yendo ahora al análisis teórico, debo señalar que yo no efectué ningún tipo de *pre* o *post-test*, simplemente me guié por un «cuadro de situación» general que armé con anterioridad a los encuentros, en los cuales cada una de las maestras me comentó las problemáticas generales del curso (desatención; problemas de conducta pero en determinadas horas extracurriculares; desobediencia; falta de comunicación entre pares; etc) y de algunos estudiantes en particular (por ej., padres ausentes, una estudiante con problemas de depresión, etc). Esto me permitió trazar líneas de trabajo «personalizadas» de acuerdo con las características del curso, y saber con qué temáticas tenía que tener un mayor cuidado o una mayor necesidad, por el contrario, de intentar desarrollar y trabajar. En cuanto al *post-test* todas las maestras coincidieron en el hecho de identificar cambios satisfactorios en la dinámica de grupo, como así también en ciertos avances individuales respecto del comportamiento colectivo (por ej., el caso de algunos chicos que constantemente provocaban a sus compañeros, generando peleas y discusiones). No obstante, ellas también coincidieron en la necesidad de sostener encuentros esporádicos, para volver a trabajar algunas cuestiones y para hacer un seguimiento. Yo misma advertí esa necesidad cuando al año siguiente, volví al 5° grado – que en 2019 se convirtió en 6°-, al ver como ciertas dinámicas habían vuelto a los «viejos esquemas o hábitos». Sucede que, en los comportamientos de grupo, el docente suele tener una gran influencia, entonces, al cambiar el docente, el grupo vuelve rápidamente a los esquemas de conducta y de vinculación ya conocidos. Y no solo eso, sino que las propias dinámicas familiares de los chicos pueden variar de un año a otro, e incluso, como detallaré más adelante, su propio crecimiento y desarrollo les permite ir aprehendiendo y advirtiendo conceptos en los que antes no habían reparado o no habían logrado asimilar.

Por otra parte, mi *sobre implicación* -debida además a mi antigua inserción laboral-, requirió la utilización de técnicas de trabajo asociadas a la observación participante (como la toma de notas con posterioridad a los encuentros; la necesidad de analizar mi rol de mediadora/facilitadora e investigadora; el consecuente distanciamiento objetivo y formal de las situaciones experimentadas y escuchadas, para la elucidación de datos que pudieran arrojar cierta información relevante a los fines de las hipótesis; la comparación, la clasificación y la seriación de los hechos/patrones más destacados; etc.). A su vez, también desarrollé el método clínico-crítico utilizado por Piaget, cuestión ya expuesta en la «*Problemática Introductoria*» (ver p. 22). Asimismo, me gustaría volver a aclarar algo también puesto de manifiesto en la *Introducción*, y que tiene que ver con que, tanto el método ideado por mí para estimular el desarrollo de la inteligencia afectiva y emocional, como el modelo de análisis y de contrastación de campo efectuado -el hecho de trabajar con dos 5° grados y dos 7° grados y en diferentes etapas evolutivas para tener una continuidad etaria de los 9 a los 13 años-, consistió en una especie de «prueba piloto»; por eso, no lo analicé ni lo expuse

en los términos estrictos en los que una investigación basada en la Metodología de las Ciencias Sociales exigiría. De por sí, fue un sobre-esfuerzo de mi parte, puesto que yo quise concluir esta Tesis con una propuesta experimental (ideada, efectuada y analizada) para poder llevar a la práctica las hipótesis y las premisas de la teoría integral construida, como así también, dar ejemplos de un aporte teórico y práctico concreto, para el desarrollo y la inclusión de la inteligencia y de la educación afectiva y emocional en las escuelas primarias de la República Argentina.

Yendo ahora sí, al análisis del Cuadro N° 9, las que aparecen en la columna de la izquierda, son diferentes aptitudes y actitudes que pude advertir a raíz del análisis del trabajo de campo. Al respecto, se trata de 6 «variables observaciones» que remiten a capacidades cognitivas y madurativas y a tendencias y/o actitudes predisposicionales. Comenzando por la primera, la «*Dispersión al inicio de la actividad y al momento de hablar*», a través de ella quise dar cuenta de que al inicio de los encuentros (y fundamentalmente, del primero al cuarto), se generaba un cierto clima de intriga y de entusiasmo (por la novedad del recurso -el hecho de tener que descalzarse y sentarse en el piso-, y por las incógnitas asociadas al mismo, junto con los chistes o juegos en torno a las ideas pre-concebidas sobre el yoga y la meditación). Al respecto, es importante aclarar que con motivo de las charlas previas y a solas que yo había mantenido con las maestras, en dichas ocasiones, también aprovechaba para comentarles a los chicos lo que íbamos a hacer en breve y en qué iba a consistir. Esa dispersión inicial fue mermando con el correr de los encuentros, no obstante, el entusiasmo por participar y ser parte de los mismos en 5° grado nunca desapareció, pero en 7° ya al final, se advertía cierto hastío o desgano. Por otra parte, también era notorio cómo los chicos de 5° en su afán por contar y relatar las cosas que «querían sacar afuera», surgía cierta dispersión en la hilación o en el relato de la historia. Esto me dio la pauta de 3 tipos de situaciones: de la necesidad de hablar y de contar; del efecto contagio; y de la necesidad de participar alejándose un poco de la «realidad». Eso fue algo que llamó poderosamente mi atención, porque fue una situación que se repitió en ambos 5° grados y que me permitió dilucidarla como «patrón». A esa edad, los chicos no se medían, ni tenían «filtro», simplemente querían contar lo sucedido. De ahí, además, el hecho de que entre ellos se replicara muy fácilmente el «efecto contagio». Si uno contó lo que vivió (por lo general, situaciones penosas o desagradables que la mayoría «guardaría» en lugar de contar), ese testimonio animaba a otro a contar algo similar. A veces esto no se generaba en lo inmediato, de hecho, los chicos tímidos o más callados, hacia el final de los encuentros se acercaban a mí para decirme o contarme qué es lo que ellos habían vivido o qué les había pasado, en privado. Sin embargo, en ciertas oportunidades me pareció advertir que la falta de hilación o de disparidad en el relato, tenía que ver con cierta necesidad de «participar» o de «llamar la atención» o de «contar algo similar al compañero», pero sin una base sólida, o si exis-

tía tal base, esta estaba muy «agiornada». Esto fue algo que advertí con el correr de los encuentros, porque ciertos detalles que algunos de los chicos habían contado o narrado, no se sostenían con el tiempo, lo cual me permitió advertir «pequeñas mentiras» o «exageraciones» en el relato de determinadas situaciones. Si comparamos estas actitudes con el modelo de desarrollo y progresión tanto afectiva como cognitiva, entre los 9-11 años los chicos no tienen tan internalizadas las reglas (fundamentalmente la de «no mentir») hecho que se ajusta también a la dificultad en el cumplimiento de órdenes y normas (es más, ambos 5° tenían grandes problemas respecto de esto según sus maestras). Por otra parte, esa necesidad de hablar sin medirse, se relaciona también con la poca previsión que tienen de las consecuencias, ya que les cuesta ser conscientes de las trayectorias o los efectos que pueden generarse a través de sus actos. Esto fue algo que también fui advirtiendo con facilidad con el correr de la experiencia. Situación, por otra parte, que se relaciona con las dificultades que presentaban para ser conscientes de las intenciones que se escondían detrás de ciertos actos. Por ej., en uno de los 5° trabajamos bastante con «la provocación/agresión contra el otro». Uno de los chicos, señalado por la mayoría de sus compañeros como un «gran provocador» -a través de chistes hirientes, o de decir cosas que provocaban fácilmente al otro-, tenía dificultad para darse cuenta de lo que hacía. Él se reía y se tomaba todo con humor, no era consciente de la intención de daño que había en él y en sus actos, sin embargo los demás si advertían eso, y es más, se daban cuenta de que él lo hacía para compartir con otros su malestar o dolor (este chico en cuestión, no había conocido a su papá, y justamente rivalizaba mucho con otro que estaba en la misma situación que él, pero el objeto de «risa» o de «daño» no era el padre, sino la madre). Cuando al cabo de los encuentros se pudo descifrar toda esta cuestión, algo ahí él entendió, porque todos intentaron poner en palabras que el buscaba herir a otros para no sentirse herido él. Ese era como «su mecanismo de defensa». A partir de entonces, dejó de hacerlo a diario, pero al mismo tiempo, se mantuvo un poco al margen en la participación. Esta cuestión del registro de la intención, tenía que ver con un trabajo sobre el rastreo de las causas, y en general les costaba responder a los *por qué* (¿Por qué actúo así?, ¿Por qué miro esto si no me gusta?, etc). Esto es algo que cuadra también, con lo dicho más arriba acerca de la *causalidad* que, para la *toma de conciencia*, es necesario interiorizar la lógica de la causalidad, algo que recién aparece alrededor de los 12/13 años. De hecho, con 7° grado esto se comprobó. Ellos eran muy conscientes acerca de sus intenciones (recuerdo por ej. el caso de una chica, cuando hablamos de los celos, que ella era consciente de que hacía tal o cual cosa para darles celos a su hermana respecto de la relación con la madre), situación, y he aquí lo curioso, que ella no narraba en términos de culpa sino con cierto orgullo, como ufanándose de su actuar. Por otra parte, y respecto a la «necesidad de contar o de hablar» y del efecto contagio,

en 7° no se evidenció eso. Muy por el contrario, las participaciones con relatos mediante, resultaban ser muy escuetas y hasta difíciles de generar (algo que no me sucedía con 5°, que, por lo general, debía mediar más y «dosificar» un poco el uso de la palabra para que todos pudieran hablar). Con 7° esto sucedió en muy pocas ocasiones, salvo alguna que otra situación y debido a que justo estábamos hablando sobre dinámicas del grupo y no de vivencias personales. Lo que advertí, además, es que a esa edad la mirada (y juicio) del otro, tiene un peso muy importante en cada uno de ellos, por eso el miedo *a ser* o la vergüenza *de ser* juzgado, cobra un lugar destacado. De ahí la poca participación o predisposición a contar. Asimismo, si alguien contaba algo, era más fácil notar como algún compañero/a «saltaba» para «desacreditarlo/a» o para «callarlo/a» (como "noo, no cuentes eso!" o "está inventado, seño"). Intervenciones que no sucedían en 5°. Pero, nuevamente aquí, aparecían tanto la vergüenza como el miedo (al descrédito, a la burla, etc). Por otra parte, y debido al mayor registro respecto de las intencionalidades propias y ajenas, también se advertía una mayor facilidad para ponerse en el lugar del otro. De esta manera, al trabajar con el lema de «no hacer al otro, lo que a mí no me gusta que me hagan", en la teoría parecía funcionar bien, ahora en la práctica, les resultaba difícil desapegarse de ciertas tendencias. Recuerdo una con la que trabajamos bastante (tanto en 5° como en 7°), la cuestión del *chusmerío* y las infidencias o propensión a contar cosas del otro, siendo ese otro, muchas veces, un amigo/a. Esto es algo que, si bien aparecía con frecuencia entre las chicas, también apareció entre los chicos, pero asociado a rivalidades o competencias deportivas. Al respecto, y retomo algo que dije más arriba sobre una de las chicas que había reconocido que ella intentaba darle celos a la hermana «a propósito», hecho que afirmaba con cierto ánimo y orgullo encubierto. Este tipo de situación «la de reconocer un patrón de conducta pese al efecto negativo que este pueda tener», parecía registrarse en general con humor y con cierta jocosidad ("si seño, me gusta ser peleador/a", o "sí, me gusta ser chusma"). Es como si ciertas prácticas que en general tienen una connotación negativa, para ellos en realidad, fueran positivas, porque les da muestras de popularidad, de seguridad o de auto-confianza, pese a los efectos negativos que muchas veces, esa misma actitud que les da seguridad, les ocasiona (peleas con amigos, diversos tipos de conflictos, etc). O expresado, en otros términos, es como si ese rasgo de poder positivo, pudiera más que los eventuales eventos negativos. Aquí hay que hacer todo un trabajo deconstructivo, que, si fuera posible, sería el camino ideal y correcto, para evitar la consolidación de ciertas tendencias y patrones, sobre todo, en el caso del uso de la violencia. Por último, me gustaría destacar las dificultades que también hallé en 7° grado con el trabajo de auto-conexión corporal. Si bien se disponían a hacer los ejercicios de relajación y las meditaciones guiadas, el efecto de las mismas no era similar al efecto que causaban en 5°. Nuevamente, esto se relaciona con la menor

predisposición al relato y a compartir la experiencia con el resto de sus compañeros/as. Por el contrario, sí se predisponían más a los ejercicios de análisis y de abstracción, y ahí si aumentaba la participación. Por otra parte, y a diferencia de 5° -y al ser más grandes- podían reconocer y mantener en el tiempo ciertas nociones conceptuales, que tal vez en 5° era necesario retomar y volver a explicar con mayor frecuencia.

Por su parte, esto me permitió ajustar y elucidar –a la manera de Piaget- las fases por las que pasaría la inteligencia afectiva y emocional de los 9 a los 13 años y la presencia o ausencia -como vimos- de determinadas capacidades lógicas y actitudinales. A su vez, y como dato no menor, aquellos/as chicas y chicos que tenían un mejor desempeño escolar, por lo general, eran también los que más activamente participaban en los encuentros, los que hacían las tareas en el hogar y los que manifestaban más avances frente al reconocimiento de ciertas sensaciones o emociones que experimentaban en los ejercicios de meditación, y de ciertos patrones o tendencias propias de su actuar o visibles en sus entornos. De esta manera, se aprecia un vínculo estrecho entre las diferentes inteligencias (emocional, cognitiva y motora), que en sí parten de una misma fuerza y fuente de energía. Pues, hay un *conatus* -un esfuerzo- en el empeño y en la tarea llevada a cabo por estas chicas y chicos.

Por último, también me gustaría agregar que las maestras participaron y la realizaron los ejercicios a la par de los chicos y de las chicas. Ellas mismas se implicaron contando vivencias propias en las que analizábamos el actuar y la manifestación de los comportamientos afectivos y emocionales. Por otra parte, al tener ellas mismas un mayor conocimiento de las actitudes y del comportamiento general del grupo, su mediación en algunas charlas y conversaciones era fundamental, porque ayudaba a mantener el equilibrio y cierta posición neutral entre lo expresado por uno y por otros, cuando surgía ese tipo de enfrentamientos. De esta manera, pudieron encaminarse muchos de los problemas de grupo que tuvimos la intención de trabajar y de resolver. Al respecto, cuando los conflictos remitían a profesores curriculares, nos dimos cuenta de que, al no contar con su participación, era difícil proponer o trabajar en una solución. Ahí advertí la importancia también de hacer extensible la modalidad de trabajo a los otros profesores, o al menos, con aquellos que se tiene algún tipo de conflicto.

En términos generales, para mí la experiencia de trabajo fue muy buena y enriquecedora, y sólo agregaría o cambiaría esta cuestión -la posibilidad de que otros docentes participen además del docente a cargo del curso- y la necesidad de pautar encuentros de seguimiento, por lo menos, cada un mes. De la misma manera y si a futuro fuera posible continuar con esta línea de investigación sería interesante llevar a cabo este mismo trabajo con 4° y 6° grado para completar el

«mapa evolutivo» y, tener así una base de análisis más grande, en la que puedan surgir nuevas variables observacionales que ayuden a tener una noción de los grados de avance de las aptitudes cognitivas y actitudinales que pueden vincularse a la evolución de la inteligencia emocional y afectiva. Por otro lado, también sería importante trasladar la experiencia a otras escuelas para responder a la hipótesis de las diferencias relevantes que el territorio y el ambiente generan sobre las problemáticas afectivas y los rasgos singulares que estas adquieran. Ya que cada entramado socio-económico y cultural, tendrá sus propias problemáticas, que afectarán a la formación y a la consolidación de la subjetividad de cada niño y niña, sobre bases afectivas que también puedan a llegar a ser disfuncionales. Por eso, retomo algo de lo expresado en la *«Problemática Introductoria»* y hacia el final del Capítulo 3, respecto a la necesidad de incorporar este tipo de dinámica de trabajo en las escuelas para evitar, como sociedad, continuar reproduciendo problemas estructurales que tienen una base y un origen –además de social y de corte económico-*psico-afectivo*. Me refiero a los problemas subjetivos que con los años derivan en casos de violencia social, violencia de género, delincuencia y/o perversiones (abusos, violaciones, pedofilia). Esto nos permitiría, además, crear a futuro ambientes y regímenes afectivos más tolerantes, sanos y armónicos respecto a los afectos y sentimientos que se deriven de la relación *«*yo-otro*»* y que cada individuo asimile y genere respecto de esto.

CONCLUSIONES

Hemos llegado a la finalización de esta Tesis a través de la cual se ha intentado demostrar que la afectividad constituye un *tercer atributo* que irrumpe la *falsa dualidad entre la extensión y el entendimiento*, al ser pensada como una *una energía* que *opera como una fuerza* (cuando surge la afección causada por una idea, por una sensación corporal o por la presencia de otro cuerpo) y que *da lugar a una potencia* – de subida o de bajada del obrar/sentir/pensar-. Una energía (*enérgeia*) que, como suponía Aristóteles, puede «especificarse como» o «adquirir la forma de» *tendencia*, *sensación*, *afecto, emoción, pasión, sentimiento y/o valor* cuando el sujeto A entre en contacto con un sujeto/hecho/situación B y genere una serie de afecciones que activarán a dicha *energía* en «estado potencial», que emergerá como una *fuerza* con X *potencia*. De la misma manera, y situándonos dentro del sujeto A, el cuerpo (*extensión*) *sentirá* a dicha *afección* de una manera singular –de acuerdo con su propio «registro» y «bagaje»- y su mente o aparato psíquico (*entendimiento*) lo *sentirá de otra manera* –de acuerdo también con su propio «registro» y «bagaje» mnemotécnico y afectivo-. En el medio de ambos, esta *energía* también se activará como *fuerza*, que actuará según el balance que de dicha interacción (afecciones del cuerpo – afecciones de la mente) se genere. Es por eso, que la afectividad es concebida también como una *instancia de mediación* entre las propiedades de manifestación material del cuerpo *(extensión*, energía y expresividad más energética y corporal) y las de la mente (*entendimiento*, energía y expresividad más psíquica y eidética). Esto es posible debido a la *doble valencia* de la afectividad, a la posibilidad de tornarse una energética física y corporal y una energética psíquica y mental, siguiendo su propio hilo conductor sobre la base de un *principio bivalente propio* (el principio del placer/displacer). En consecuencia, y relacionándolo con el principio inteligente que se desprende de la energía (principio) universal de la creación/evolución, de la afectividad se desprenderán 3 *tendencias evolutivamente distintas* que *le darán forma a esa fuerza* según el «tipo de respuesta» y el punto u orden de «activación/configuración»: la tendencia instintiva (de origen biológico/corporal y de orden funcional: supervivencia), la tendencia pulsional (de origen afectivo/emocional y de orden a-funcional: libre albedrío) y la conativa (de origen anímico/intencional y de orden *nouménico y metacognitivo*). O, en otros términos: el instinto, la pulsión y el *conatus*. *La derivación tríadica del principio bivalente y energético de creación de la vida*

Es decir, a través de toda esta explicación epistemológica, intenté demostrar que la afectividad puede ser concebida como una «energía vital», que «encarna» en una forma, en una estructura para poder ser; mientras que lo «encarnado», el contenido que esa forma adquiera, será la propia *materialidad,* aquello que actúa y se hace visible en diferentes *locus* y a partir de distintas *manifestaciones*. De esto se trata la «materialidad afectiva» de la que he intentado dar cuenta. Porque, por otro lado, el impulso de creación o de vida (o *élan vital* o eterno retorno de lo mismo y de lo diverso) necesita *materializarse* para ser, y al hacerlo *deviene en al menos tres «formas» que hacen surgir sus propios contenidos*, sobre la base también del *principio bivalente* a partir del cual ese impulso de vida «crea»: la afectividad (energía anímica – placer/displacer), la extensión (cuerpo – femenino/masculino) y el entendimiento (lógos/mente – negativo/positivo). Cuestión resumida en el Cuadro N° 5 de la página 337.

Esta síntesis es la que se plasmó a partir de la teoría *integral*, *evolutiva* y *material* de la afectividad que se intentó reconstruir a lo largo de todo ese primer Capítulo. *Integral*, por la integración de los trabajos, investigaciones y puntos de vista de diversas disciplinas que intentaron integrarse bajo una perspectiva lógica y racional; *evolutiva*, porque partí del principio de la evolución como

impulso/energía de vida que guarda su propia configuración inteligente dando lugar a rasgos comunes que forman parte de la vida física y biológica a nivel general, y humana en particular; y *material*, porque se trató de pensar en la afectividad como un constructo, una forma-contenido que da lugar a una estructura puntual –la afectiva- con contenidos específicos de acuerdo con el desarrollo y las rasgos singulares de cada persona. Al tratarse el propio principio general de una manifestación energética, el mismo va a estar directamente emparentado con el atributo afectivo, pero también habrá una manifestación energética tanto en la *extensión* como en el *entendimiento,* que evolutivamente surgirán después. Primero será lo *afectivo*, lo anímico, luego –aunque casi en paralelo- lo corporal (la *extensión*) y después el *entendimiento*, el plano de lo psíquico. Asimismo, también se explicó apelando a la progresión lógica de la secuencia matemática y aúrea de Fibonacci, la «lógica del devenir y del desarrollo de la afectividad» expuesto en el Cuadro N° 6 de la página 347, el cual parte de 3 instintos emocionales básicos (felicidad (como saciación), ira y miedo); un primer par dicotómico (alegría-tristeza)(5); las (8) Expresiones Emocionales Básicas; los (13) Afectos Perceptivos; los (21) Afectos Atencionales; los (34) Afectos Intencionales y los (55) Afectos intra e inter personales. Sabiendo que cada etapa contiene a la anterior y a la que se le agregan nuevos afectos que se conectarán con los ya asimilados y producidos, y que engendrarán nuevas conexiones, a la vez que expresarán mayor intensidad y profundidad. Por ej. a los 21 Afectos Atencionales se le sumarán en la etapa siguiente 13 nuevos afectos (Amor, Odio, Culpa, Angustia, Venganza, Rencor, etc), pasando así de 21 a 34 y dando lugar a una nueva fase y serie de conexiones afectivas, las intencionales.

Un primer capítulo, por otra parte, muy extenso, ya que ocupó las primeras 350 páginas de la tesis, pero que tenía el objetivo de sentar las bases y los ordenamientos hermenéuticos necesarios de lo que, a partir de esa teoría, también se podía demostrar después:

- *Que la constitución de la subjetividad, la formación del aparato psíquico y la puesta en funcionalidad de las aptitudes cognoscitivas de los esquemas de conocimiento, comienzan por la afectividad*. Cuestión desarrollado en el Capítulo 2 dedicado a pensar en el concepto de «esquemas afectivos» cómo instancia previa a la formación de los esquemas de acción y representativos.

- *Que la formación y la progresión psicogenética de los esquemas afectivos debe pensarse de manera sociogenética, y dentro del entramado cultural, simbólico y específico de los regímenes y dispositivos de enunciación afectivos del espacio-tiempo socio-histórico y de los ambientes afectivos dentro de los cuales se desenvuelva y crezca el sujeto* (su ambiente familiar e inter-familiar). Premisa desarrollada en el Capítulo 3, al pensarse la dinámica propia de la *afectología*, como una instancia de formación y sujeción, también primaria e inicial del sujeto, a la impronta afectiva del sistema social.

- *Que del principio energético evolutivo y general, se desprende también la inteligencia,* como una inteligencia inmediatamente física y biológica que remite a un «principio de construcción/generación» y a un «saber hacer» funcional, que tiene un correlato inmediato en el instinto. Por eso también, la propia noción de inteligencia puede ser concebida como «energía», como la capacidad de crear, de pensar, de hacer un trabajo, y también, como la capacidad de adaptarse al cambio. Siendo lo propio de la inteligencia descripta como emocional y afectiva, la adaptación equilibrada, armónica e integral del sujeto al mundo con el objetivo de re-ver y comprender aquellos patrones disfuncionales y reactivos aprehendidos como parte de los condicionamientos y las adaptaciones «forzadas» (o sin plena integración entre la adaptación mental y la corporal) a lo largo de la vida. Esto fue desarrollado en el Capítulo 4, en el que también se desarrolló la progresión de dicha inteligencia en función de la progresión psicogenética de los esquemas afectivos. Por otra parte, dentro de este mismo Capítulo se analizó y se detalló la modalidad de trabajo

ideada para poder implementar la Educación Emocional y Afectiva en las aulas de las escuelas primarias.

Por otra parte, y como detalle no menor, la prolongada extensión del Primer Capítulo también tuvo como objetivo precisar lo que conceptualmente desde esta tesis entendíamos como afecto, como emoción, como sentimiento, como valor, como sensación, como pulsión, como instinto y como *conatus*. Es decir, a lo largo de ese desarrollo intenté ir deconstruyendo la forma bajo la cual la problemática de la afectividad en sentido amplio, había sido abordada por la Filosofía Occidental (desde la Antigua Grecia hasta la Fenomenología), por la Psicología y las diversas ramas desprendidas de ella -la Psicología del Desarrollo de Ribot, de Piaget, de Wallon y Malrieu; la Psicología de la Conducta de Watson y McDougall, el Psiconálisis de Freud, Klein y Lacan-; por las Neurociencias (Damasio, Leboux) y los desprendimientos cognitivistas de hoy que continúan con la tendencia darwinista y ekniana; y por la Filofosofía Oriental (hinduismo, brahmanismo, budismo y la Medicina Tradicional China). Todo esto demandó un gran esfuerzo, porque además se intentó respetar y reubicar al *continuum* y a los *discontinuums* etimológicos y a las variaciones conceptuales diacrónicas de los sentidos que le fueron asignados a los conceptos de –«afecto»- y de –«emoción»-. En consecuencia, esto derivó además en un re-ordenamiento epistemológico y discursivo vinculado a las cadenas significantes que se asociaron y se plegaron al término *emoción*, y las que lo hicieron respecto del término *afecto*. Esto generó consecuencias gnoseológicas y hasta ideológicas, cuando al abordaje epistemológico de la temática en cuestión se le sumen los abordajes y perspectivas éticas, moralistas y perspectivistas en cuanto a la concepción que subyace respecto del hacer y del progreso científico, así como también, de las concepciones en torno de lo humano y lo subjetivo – como por ej., desde cuáles son los límites de la investigación científica y cómo se concibe al progreso científico, hasta cómo queremos formar y educar a las generaciones futuras, si para ser más «productivas» y «sistémicas» o para ser seres humanos más equilibrados, adaptados, integrados y armónicos, donde cada uno respete y tolere el deseo, el lugar, las ideas y el sentir del otro; así como también, acepte y asimile el suyo propio sin disfuncionalidades ni problemas que puedan redundar en conflictos sociales. Mi propuesta, tiende hacia este último posicionamiento y objetivo.

BIBLIOGRAFÍA

ADLER, A.; *El carácter neurótico*. Bs. As, Paidós, 1984.
AGUSTÍN DE HIPONA; Obras Completas II, *Las Confesiones*. Madrid, BAC, 1974.
_____Obras Completas XVI, *Ciudad de Dios*. Madrid, BAC, 1974.
AHMED, S.; *The Culture Politics of Emotion*. Londres, Routledge, 2004.
_____ Open Forum Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the 'New Materialism'. *European Journal of Women's Studies,* 15 (1), 23–39, 2008.
ALBY, J. C.; "San Agustín, el Neoplatonismo, Heidegger y el olvido de Plotino", en *Philosophia N°69*, Revista de la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, 2009, pp 11-34.
ALTHUSSER, L.; *Ideología y aparatos ideológicos de estado*. Bs As, Nueva Visión, 2005.
ANSART, P.; *Los clínicos de las pasiones políticas*. Bs. As., Nueva Visión, 1997.
ARANTE, V & AQUINO, J. (Eds.); *Afetividade na escola. Alternativas teóricas e práticas*. San Pablo, Brasil, Ed. Summus, 2003.
ARENDT, H.; *La condición humana*. Bs As, Paidós, (2003 [1958]).
ARISTÓTELES; *De anima*. Trad. del griego por A. Ennis. Argentina, Ed. Espasa-calpe, 1944.
_____*Ética Nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1993.
_____*Ética Nicomáquea*. Trad. José Luis Calvo Martinez, Bs. As., Alianza, 2005.
AULAGNIER, P.; *La violencia de la interpretación*. Argentina, Amorrortu, 2001.
AUSUBEL, D. P., NOVAK J.D. & HANESIAN H; *Psicología educativa. Un punto de vista cognoscitivo*. México, E. Trillas, 2009.
BADIOU, A: *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires, Manantial, 1999.
BAUDINI, S.; "El síntoma: un funcionamiento", en: Revista Virtualia, Revista Digital de la EOL, 2007, Año VI.
BERAN, M. J., BRANDL, J. L., PERNER, J., & PROUST, J. (Eds.); *Foundations of metacognition;* Oxford UP, 2012.
BERLANT, L.; *El corazón de una nación*. Trad.Victoria Schussheim. México. FCE, 2011.
_____ *Cruel Optimism*. Durham, Duke University Press, 2011a.
BERGSON, H.; *Materia y Memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Bs As, Cactus, 2007.
BLACKMAN, L. & CROMBY, J.; Affect and Feeling. *Journal of Critical Psychology*, 21, 5-22, 2007.
BLACKMAN, L. & VENN, C.; Affect. *Body and Society*, 16 (1), 7-28, 2010.
BLAVATSKY, H.; *La doctrina secreta*. Sociedad Teosófica Ed., 2000.
BLEICHMAR, S.; *La fundación de lo inconsciente*. Bs. As., Amorrortu, 2002.
_____ *Inteligencia y simbolización – Una perspectiva psicoanalítica*. Bs As, Paidós, 2009.
BOURDIEU, P.; *Sobre el Estado. Cursos en el College de France* (1989-1992), Ed. Anagrama, 2015.
_____*El sentido práctico*, Bs. As., Siglo XXI, 2007.
BRENTANO, F.; *Psicología desde un punto de vista Empírico*. Madrid, Revista de Occidente, 1935.
CAIMI, Mario; *Introducción a la Crítica de la razón pura*. Buenos Aires, Colihue Clásica, 2009.
CANO LÓPEZ, A. J., "La teoría de las pasiones en David Hume. Del modelo clásico de las pasiones al paradigma ilustrado". Tesis doctoral. Departamento de Filosofía. Universidad de Murcia, España, 2008.
CANTEROS, Jorge; "El cuerpo en Psicoanálisis", en: Revista de Psicoanálisis, Buenos Aires, Asociación Psicoanalítica Argentina, T. LXIV, Nº 2, 2007.
_____ "El cuerpo, ¿concepto límite del Psicoanálisis?", en: Revista Docta, Octubre, 2014.
CARPIO, A.; *Principios de la Filosofía: una introducción a su problemática*. Bs. As., Glauco, 2004.
CARRETERO, Mario; *Constructivismo y Educación*, Bs. As., Paidós, 2009

CAARUTHERS, P. & RITCHIE, B.;"The emergence of metacognition: affect and uncertainty in animals" en *Foundations of metacognition*, Beran, Brandl, Perner y Proust (comp), Oxford University Press, 2012.
CASSIRER, E. *Filosofía de la Ilustración*. México, FCE, 1950.
CASTORIADIS, C.; *La institución imaginaria de la sociedad*. Bs. As., Tusquets, 2007 .
_____*Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires, Eudeba, 1998.
_____*Figuras de lo pensable*. Buenos Aires, FCE, 2001.
_____*Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates* (1974-1997). Bs. As, Katz, 2006
CASTORINA, A: *Representaciones sociales: problemas teóricos y conocimientos infantiles.* Barcelona, 2003
CASULLO, N., R. FORSTER, y KAUFMAN, A.; *Itinerarios de la Modernidad*. Eudeba, 1999.
CHERNIAVSKY, A.; *Spinoza para principiantes*. Buenos Aires, Era naciente, 2007.
CHEVALIER, N.; "Les fonctions exécutives chez l'enfant: Concepts et développement". Canadian Psychology/Psychologie Canadienne, 51(3), 149, 2010.
COLL, C (comp): *Psicología Genética y aprendizajes escolares: recopilación de textos sobre las aplicaciones pedagógicas de las teorías de Piaget*. Madrid, Siglo Veintiuno, 1989.
_____*Desarrollo psicológico y educación. 2. Psicología de la educación escolar*. Madrid, Alianza, 2001.
COLLETTE, F.; "Exploration des fonctions exécutives par imagerie cérébrale. Neuropsychologie des fonctions exécutives", 25-51, 2004.
CONFALONIERI, P.(comp); *El tiempo de Vipassana ha llegado* (Enseñanzas y Manuscritos de Sayagyi U Ba Khin con Comentarios de S. N. Goenka). Bs. As., Ed. Metta, 2011.
COOLE, D. Y FROST, S. (comp.); *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. USA, Duke University Press, 2010
COSTA COELHO DE SOUZA, M. T.: "As relações entre afetividade e inteligência no desenvolvimento psicológico" en la Revista Psicologia: Teoria e Pesquisa, Universidade de Brasilia, ISSN 0102-3772 vol.27 no.2, Apr./June 2011.
COTTINGHAM, J.; *Descartes*. México, UNAM, 1995.
CRAGNOLINI, M.: "Ello piensa: la "otra" razón, la del cuerpo" en J. C. Cosentino-C. Escars (comp.) *El problema económico. Yo-ello-super-yo-síntoma*. Buenos Aires, Imago Mundi, 2005.
_____*Moradas Nietzscheanas*. Bs As, Ed La Cebra, 2006.
_____*Nietzsche, camino y demora*, "La historia del nihilismo". Bs As, Eudeba, 1998.
CUPA, D.; "La question de l'affect chez André Green", en: Jacques Bouhsira et al., *L'affect,* Presses Universitaires de France, 2005.
CVETKOVICH, A.; *Depression: A Public Feeling.* Durham: Duke University Press, 2012.
DAMASIO, A. *En busca de Spinoza.* Bs. As, Paidós, 2014. (1° 2003).
_____*El error de Descartes*. Bs As, Paidós, 2012. (1° 1994).
_____"A second chance for emotion". En: *Cognitive Neuroscience of Emotion*. Nueva York, 2000
DARWIN, Ch.; *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*. Madrid, Alianza, 1998.
DELAHANTY, G., J. PERRÉS, J. (comp.); *Piaget y el Psicoanálisis*. México, UAM, 1994.
DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Féliz, *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama, 2003.
DELEUZE, G "Posdata sobre las sociedades de control", en *El lenguaje literario*. Montevideo, Ed. Nordan, 1991.
_____*En el medio de Spinoza*. Buenos Aires, Ed. Cactus, 2008.
_____*Empirismo y subjetividad*. Barcelona, Ed. Gedisa, 1981.
_____"¿Qué es un dispositivo?", en *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Ed. Gedisa, 1999
_____*Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Ed. Anagrama, 2006.
_____*Cine I. Bergson y las imágenes*. Buenos Aires, Ed. Cactus, 2009.
DEPRAZ, N.; "La inscripción de la sorpresa en la fenomenología de las emociones de Edmund Husserl" Trad. José Joaquín Andrade; en *Revista Eidos*, Revista de la División de Humanidades y Ciencias Sociales de la universidad del Norte, Colombia; Nº 21 (2014) pp. 160-180.
DERRIDA, J.; "Envío" en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona, Paidós, 1996.
DESCARTES, R.; *Discurso del Método*. Buenos Aires, Caronte Filosofía, 2004.

_____*Meditaciones Metafísicas*. Buenos Aires, Caronte Filosofía, 2004.
_____*Las pasiones del alma*. Trad. José Antonio Martínez, Madrid, Tecnos, 1997.
DOLLE, J. M.; *De Freud a Piaget. Elementos para un enfoque integrador de la afectividad y la inteligencia*. Bs As, Paidós, 1977.
DUBET, F.; "¿Mutaciones institucionales y/o neoliberalismo?" En: Tenti Fanfani. (org.); *Gobernabilidad de los sistemas educativos en América Latina.* IIPE/UNESCO, Bs As, 2004. (pp. 15-44).
DUMAS, G.; Capítulos III y IV "Choques emocionales" y "Emociones" en *Nuevo tratado de Psicología*, 1948.
EDME, R.; "Yendo hacia adelante: Las influencias integradoras de los procesos afectivos en el desarrollo y en el psicoanálisis" en *Los afectos. Teoría y Práctica*. Congreso de la API, Chile, 1999.
ELÍAS, N.; *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, FCE,1987.
EKMAN, P. y OSTER, H; "Expresiones faciales de la emoción". *Annual Review of Psychology*, N°30, pp. 527-554, 1979.
ESPOSITO, R.; *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Bs As, Amorrortu, 2009
_____*Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Bs As, Amorrortu, 2003.
FEDERICI, S.; *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Bs As, Tinta Limón, 2015.
FERGUSON, H.; *La pasión agotada*. Bs. As., Kats editores, 2010.
FERRER, U. y ROMAN, Á.; "San Agustín de Hipona", en Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica*: Enciclopedia filosófica on line
FIERRO, M. A., *"Pulsiones criminales y mentes criminales en Platón"* publicado en Actas del V coloquio Internacional Mito y Performance de Grecia a la Modernidad, UNLP, 2010.
_____"El dualismo ´cuerpo-alma` en algunos pasajes del Fedón de Platón: ¿connivencia o escisión?", 2010.
FILIPPI, S.; "Cristianismo y Neoplatonismo en San Agustín: la crítica heideggeriana" En: Revista *Enfoques* XXII, 1 (Otoño 2010), pp. 15-29.
FLAVELL, J.; *La psicología evolutiva de Jean Piaget*. México, Paidós, 1982.
FEDRIZZI, J.; "*Enseignement traditionnel et enseignement Montessori: quels liens entre capacités d'attention et fonctions exécutives?"* Tesis de Maestría en Psychologie Clinique Intégrative. Dir. Pr. Edouard Gentaz. Univ. Genève, 2017.
FREUD, S.; *Obras Completas*, Tomos II, III, IV, V, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XX. Barcelona, Amorrortu, 1992.
FOUCAULT, M; *Nietzsche, la genealogía, la historia*; Madrid, Pre-textos, 1997.
_____*La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa, 1980.
_____*Tecnologías del yo*. Argentina, Paidós. (2008 [1980]).
_____*Dichos y Escritos* Vol III. España, Editora Nacional, (2010 [1984]).
_____*La hermenéutica del sujeto*. Curso en el Collège de France (1981-1982). Bs As, FCE, 2000.
_____*Defender la sociedad*. Curso en el Collège de France (1975-1976). Bs. As., FCE, 2001.
GALLEGO, F. M.; "Seis hipótesis sobre los conceptos de cuerpo y sujeto en la filosofía del siglo XX" en: Revista de Psicoanálisis, Bs As, APA, vol.70, N° 2-3, 2013.
GARCÍA, R.; "Jean Piaget: epistemólogo y filósofo de la ciencia". En*: Boletín de la Academia de la Investigación Científica,* México; 1996.
GARDNER, H.; *Inteligencias múltiples. La teoría en la práctica*. Barcelona, Paidós, 1995.
GENOVESI, M.; *Herencias y rupturas. Una lectura histórico-social de la noción de representación en Piaget desde Castoriadis*. Tesis de Grado en Ciencias de la Comunicación. Argentina, 2013.
_____*"*El abordaje del pathos humano en Marx, Freud y Nietzsche*" Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Málaga, España, 2018.
GENTAZ E., (et. al); "Preterm infant showed better object handling skills in a neonatal intensive care unit during silence than with a recorded female voice"; Acta Paediatr. 2019.
_____"Le développement de la discrimination des expressions faciales émotionnelles chez les nourrissons dans la première année". L'Année psychologique, 114, 2014.
_____"La reconnaissance intermodale des émotions: apports de l'analyse des mouvements

oculaires lors du décodage d'expressions faciales émotionnelles chez des bébés âgés de 6 mois". En: A.N.A.E., 2016, N°142, pp. 305-312.
GIAZÚ, E. y ALÍ, L.; "Emociones y ciencias sociales en el S XX: La precuela del giro afectivo". Athenea Digital 2014.
_____ "El Giro Afectivo". En Athenea Digital (2013). 13(3), 101-120.
GOLEMAN, D.; *Inteligencia emocional*. Barcelona, Ed. Kairós, 2010.
GOUIN DÉCARIE, Th.; *Inteligencia y afectividad en el niño*. Bs. As., Troquel, 1970.
GOULD, D.; *Moving Politics*. Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 2009.
GRECO, M. & STENNER, P.; "Emotions: a social science reader". London, Routledge, 2008.
GREEN, A.: "La concepción Psicoanalítica del afecto". México, Siglo XXI, 1975.
_____ "Acerca de la discriminación e indiscriminación afecto-representación" en Revista de Apdeba N° 3, Bs As, 1999.
_____*La metapsicología revisitada*. Bs As, Eudeba, 1996.
GREGG, M. and SEIGWORTH, G. J. (ed.); *The Affect Theory Reader*. Durham, Duke University Press, 2010.
GREIMAS, A. J. y FONTAILLE, J.; *Semiótica de las Pasiones*. Bs. As., Siglo XXI, 2002.
GROSZ, E.; «A politics of imperceptibility: A response to 'Anti-racism, multiculturalism and the ethics of identification'», *Philosophy & Social Criticism*, vol. 28, nº 4, pp. 463-472, 2002.
GUARIGLIA, O.; *La ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*. Bs As, Eudeba, 1997.
GUTIERREZ PUEBLA, J.; "Escalas espaciales, escalas temporales" en *Estudios Geográficos*, Madrid, 2001.
HABERMAS, J: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid, Ed. Cátedra, 1999.
HART, W.; *Meditación Vipassana, el arte de vivir según las enseñanzas de S.N. Goenka*, ed. Metta, 2009.
HEIDEGGER, M.; "La época de la imagen del mundo" en *Caminos del bosque*. 1938
_____ *¿Qué significa pensar?*. Bs As, Caronte Filosofía, 2005.
_____ *El ser y el tiempo*. México, FCE, 1997.
HIRSCHMAN, A.; *Las pasiones y los intereses: Argumentos a favor del capitalismo previos a su triunfo,* Madrid, Ed. Capitan Swing, 2014.
HOBBES, T., *Elementos de derecho natural y político*, ed. JCGaskin, 2005.
HUME, D.; *Tratado de la Naturaleza Humana;* Introducción y Libro I - Parte I "Del entendimiento". Barcelona, Ediciones Folio, 2000.
_____*Investigación sobre el conocimiento humano*; Introducción y Secciones I, II, III, IV, V, VI y VII. Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2002.
_____*Enquiry Concerning Human Understanding,* 2014
HUSSERL, E.; *Meditaciones Cartesianas*; México, FCE, 1996.
_____*Investigaciones lógicas I*. Madrid, Alianza Editorial, 1999.
_____*Investigaciones lógicas II*. Madrid, Alianza Editorial, 1999.
_____ *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. FCE, 2005.
HUTCHESON, F., *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de belleza*. Madrid, Tecnos, 1992.
ILLOUZ, E: *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires, Kats, 2007.
IZAGUIRRE, I.; "Algunos ejes teóricos-metodológicos en el estudio del conflicto social" Conflicto Social, Clacso, 2003.
JUNG, C. G.; *Escritos sobre espiritualidad y transcendencia*. Madrid, Ed. Trotta, 2016.
KANT, I.; *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires, Colihue Clásica, 2009.
_____*Antropología en sentido pragmático*. Trad. José Gaos, Madrid, Alianza Ed., 1991.
_____*Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Trad. Victor Lyle Dowdell; Southern Illinois University Press, EEUU, 1996.
____*Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Cambridge University Press, Louden, R. & Kuehn, M. (ed.), 2006.
___*Fundamentos para una metafísica de las costumbres*. Trad. Roberto Aramayo, Bs As, Alianza, 2012.
KARDEC, A.; *El libro de los espíritus*. Discovery Publisher, 2013.

KARMILOFF-SMITH, A.; *Más allá de la modularidad. La ciencia cognitiva desde la perspectiva del desarrollo*. Madrid, Alianza, 1994.
KLEIN, M.: "Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia" (1959); "Sobre el desarrollo del funcionamiento mental" (1958); "Envidia y Gratitud" (1957); "Algunas conclusiones teóricas sobre la vida emocional del bebé" (1952). En: *Obras completas*, Paidós, 1982.
KOHL DE OLIVEIRA, M. & DANTAS, H (Eds.): *Piaget, Vygotsky, Wallon. Teorias psicogenéticas em discussão*. San Pablo, Ed. Summus, 1992.
KOSELLECK, R.; *Critica y Crisis*. Madrid, Ed Trotta, 2007.
LACAN, J.; Seminario V "*Las formaciones del inconsciente"* (1957-1958), Seminario VI "*El deseo y su interpretación"* (1958-1959), Seminario X "*La angustia"* (1962-1963), Seminario XX "Aun" (1972-1973), Seminario XXIII "*El Sinthome"* (1975-1976), Ed. Paidós, 2014.
_____Televisión (1973)
_____ "El estadio del espejo como formador de la función del yo (je)" (1949)
LACLAU, E: *La Razón Populista*. Buenos Aires, FCE, 2005.
LAPLANCHE, J.; "La pulsión y el instinto", en Alter, Revista de Psicoanálisis ed. N° 1, 2007
LAZZARATO, M.: *Políticas del acontecimiento,* Bs. As., Tinta limón, 2006.
LEDOUX, J.; *El cerebro emocional*, Barcelona, Ed. Planeta, 1999. (1° 1996).
_____ "Cognitive-emotional interactions: Listen to the brain". En *Cognitive Neuroscience of Emotion*. 2000
LEIBNIZ, G.; *Escritos de dinámica*, Madrid, Tecnos, 1991.
LERNER, H.; "Afectos, Afecciones, Afectaciones" Psicoanálisis Vol. XX, N° 3, Bs. As, 1998.
LUTZ, C.; "Emotion, Thought, and Estrangement: Emotion as a Cultural Category", en: *Cultural Anthropology*. Vol. 1, No. 3. Agosto, pp. 287-309, 1986.
MACDOUGALL, W.; "The Principal Instincts and the Primary Emotions" Chapter 3 in *An Introduction to Social Psychology* (Revised Edition). Boston: John W. Luce & Co. (1926): 47-92
_____*An introduction to social psychology*. London, Methuen & co, 1908.
_____*Body and mind.And history and defence of animism*. London, Methuen & co, 1911.
MACÓN, C.; "Sentimus ergo sumus. El surgimiento del "giro afectivo" y su impacto sobre la filosofía política" en Revista Latinoamericana de Filosofía Política, Vol. II • N° 6, Bs Ass, 2013.
MALAISI, L.; "Descubriendo mis emociones y habilidades", San Juan, 2016.
_____ Proyecto de Ley de Educación Emocional (2015) https://fundacioneducacionemocional.org/
MALRIEU, P.; *La vida afectiva del niño*. Buenos Aires, Ed. Nova, 1959.
MARIE, E.; *Compendio de Medicina china. Fundamentos, teoría y práctica*. España, Plus Vitae, 2006.
MARTÍ, E.: "Piaget en la escuela: el desafío sociocultural" en *Revista Perspectivas*, Vol. 27 N°1, Cuaderno: Piaget y la educación, UNESCO, Marzo, 1996, pp. 149-168.
MARTINO, G.; "Aspectos lingüísticos, estilísticos y teoréticos del *Yogasūtra"* Revista del Departamento de Letras ISSN 23143894, Facultad de Filosofía y Letras UBA, pp. 429-444.
MARX, Karl: *Manuscritos económicos filosóficos*. Bs. As, Ed. De la Campana, 2011.
MASSUMI, Brian: *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. University Press. 2002.
MERLEAU-PONTY, M: *Fenomenología de la percepción*. México, FCE, 1957.
_____*Elogio de la filosofía y otros ensayos.* Buenos Aires, Ed Nova, 1977.
MILLER, J. A.; *Piezas sueltas*. España, Paidós, 2005.
MIRAS, M.: "Afectos, emociones, atribuciones y expectativas: el sentido del aprendizaje escolar" en *Desarrollo psicológico y educación. 2. Psicología de la educación escolar*; Madrid, Alianza Editorial, 2° Ed, 2001; pp. 309/325.
MIYAKE, A., FRIEDMAN, N. P., EMERSON, M. J., WITZKI, A. H., HOWERTER, A., & WAGER, T. D. "The unity and diversity of executive functions and their contributions to complex "frontal lobe" tasks: A latent variable análisis". Cognitive psychology, 41(1), 49-100, 2000.
MOUNOUD*, P.; Constructive Evolution: Origins and Development of Piaget's Thought* (1996)
NEGRI, A. & HARDT, M.; *Imperio*. Bs. As. Paidós, 2002.
_____"Value and Affect" y "Affective Labour", boundary2, 26, No 2 (Summer 1999).

NIETZSCHE, F.; *Los fragmentos póstumos IV*. España: Tecnos 2° Ed. Ed dirigida por Diego Sanchez Meca. Trad. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, 2008. KSA 12
_____*Nachgelassene Fragmente* (1885-1889) en "The Nietzsche Channel" http://www.thenietzschechannel.com/notebooks/german/nache/nache1c.htm
_____*Más allá del bien y del mal*. Trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2001.
_____*Aurora*. Madrid, M. E. Editores, 1994.
_____*Así habló Zaratustra*. Trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
_____*El nihilismo: escritos póstumos*, trad. y selección de G. Mayos, Barcelona, Península, 1998.
_____*Genealogía de la moral*. Barcelona, Alianza, 2002.
PAIN, S.; *Subjetividad / Objetividad. Relación entre deseo y conocimiento*; Argentina, UNSAM Colección Cuadernos de Cátedra; 2008.
_____*Estructuras inconscientes del pensamiento*. Bs. As., Nueva Visión, 1985.
PAPOULIAS, C. & CALLARD, F.; "Biology's Gift: Interrogating the Turn to Affect". *Body* & *Society*, 2010.
PÉREZ, L., "El cuerpo (σῶμα) como tumba (σῆμα) del alma en Filón de Alejandría. Uso y re-significación de una metáfora", en Revista CIRCE de clásicos y modernos, Universidad Nacional de la Pampa, Vol. 16, Núm. 2 (2012), pp. 123-138, p. 126.
PIAGET, J.; *Seis estudios de psicología*, Buenos Aires, Corregidor, 1974.
_____*La formación del símbolo en el niño*. Buenos Aires, FCE, 1990 (1ª ed: 1946).
_____*Inteligencia y Afectividad*. Bs. As, Aique, 2005. (1ª ed: 1954).
_____ "Inconsciente afectivo e inconsciente cognoscitivo" *Estudios de psicología genética,* Emecé, 1972.
_____*La construction du réel chez l´enfant*. Suiza, Université de Neuchatel, 1950.
_____*Psicología y Epistemología.* Argentina, Ed Ariel, 1971.
_____"Les relations entre l'affectivité et l'intelligence dans le dévéloppement mental de l'enfant", published in the *Bulletin de Psychologie* – Jean Piaget Foundation.
_____ "El psicoanálisis y sus relaciones con la psicología del niño", publicado en el *Bulletin de la Societé Alfred Binet*, 1920.
_____ "El pensamiento simbólico y el pensamiento en el niño", publicado en *Archives de Psychologie*, 1923.
_____ *Naturaleza y métodos de la epistemología*, Buenos Aires, Paidós, 1970.
_____ "Inteligencia y adaptación biológica*"* en *Los procesos de Adaptación*, comp. F. Bresson; Bs As, Proteo, 1970.
_____ "Pláticas sobre la teoría de la inteligencia*"* en *Revista de Investigación Educativa 2,* trad. Jorge Vaca Uribe, enero-junio 2006, Universidad Veracruzana, México.
_____ "L´intelligence selon Alfred Binet" en *Bulletin de la Societé A. Binet y Th. Simon*, Francia, 1975.
_____ *La toma de conciencia*; España, Ed. Morata, 1976.
PIAGET, J. e INHELDER, B.: *Psicología del niño*. Madrid, Ediciones Morata, 1984.
PLATÓN: *Fedón. T*rad. Luis Gil Fernández, Madrid, Alianza, 1999.
_____*La República,* Libro VI. Trad. De Antonio Camarero, Bs As, Eudeba, 2005.
_____*El Banquete*. Buenos Aires, Agebe Filosofía, 1992.
PROUST, J.; *The philosophy of Metacognition: mental agency and self-awareness*; Oxford UP, 2014.
RATCLIFF, M.; "Les trois structures fondamentales de la vie psychique, rythme, regulation et groupement, de Jean Piaget (1942): entre deux programmes de recherche". *Archives de Psychologie,* 66, 23-33.
RIBOT, T.; *Ensayo sobre las paciones*. Madrid, Daniel Jorro Editor, 1907.
_____ *La Psicología de los Sentimientos*. Madrid, Librería de Fernando Fé, 1900.
RICARD, M. y SINGER, W; *Cerebro y Meditación. Diálogo entre budismo y neurociencias*; Kairós; 2017
ROCHAT, P.: *El mundo del bebé: el desarrollo en el niño*. Madrid, Ed Morata, 2004.
RODRÍGUEZ, M.C. y DI VIRGILIO, M.M. (Comp.); *Territorio, políticas habitacionales y*

transformaciones urbanas. Bs As., Espacio Editorial, 2016.
_____*El caleidoscopio de las políticas habitacionales territoriales*. Bs As., Prometeo, 2011.
ROSE, N. y ABI-RACHED, J. M: *Neuro: the new brain sciences and the management of the mind*. UK, Princeton University Press, 2013.
ROSSI, M.Á.(comp.): *El lazo social desde la filosofía política*. Bs. As., Ediciones Grama; 2015.
_____ "Agustín: El pensador político". En: *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Comp. Borón, Atilio A. Colección CLACSO - EUDEBA, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad de Buenos Aires, Argentina. Marzo 2000. 131-157.
_____ "La dinámica de la sociable-insociabilidad en el pensamiento político de Agustín de Hipona", Ágora Filosófica, Año 7, N° 1, jan./jun. 2007, pp. 159-173, p. 168.
ROUDINESCO, E. y PLON, M.; *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona, Paidós, 2008.
ROUSSEAU, J.; *Emilio*. Bs. As., Bibl. Edaf, 1982.
ROZITCHNER, L.: *Freud y el problema del poder*. México, Plaza y Valdés, 1987.
TOMÁS DE AQUINO: *Summa contra gentiles*. Bs As, Editorial BAC, 1960.
SARTRE, J. P.; *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Bs As, Alianza Ed., 2005.
_____ *Esquisse d'une théorie des émotions,* Essais philosophiques publiés par Jean Cavaillès*,* Paris Hermann &\cie, éditeurs*,* 12° Ed., 1948
SCHELER, M.; *Esencia y formas de la simpatía*. Bs As, Losada, 1957.
SCHOPENHAUER, A.; *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente.* Madrid, Gredos, 1981.
_____*El mundo como voluntad y representación,* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta
_____*Die Welt als Wille und Vorstellung*, Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie.
SCRIBANO, A. (comp) *Teoría social, cuerpos y emociones*. Bs As, ESEditora, 2013.
SCRIBANO, A. y FIGARI, C.: *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s).* Bs As, Ciccus, 2009.
SCRIBANO, A. y LISDERO, P. (comp): *Sensibilidades en juego: miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*. Córdoba, ESEditora, 2011.
SEIDL DE MOURA, M.L. (ed all): "Interações mãe-bebê de um e cinco meses de díades urbanas: aspectos afetivos, comportamentos, complexidade e sistemas parentais predominantes" en Psicologia Reflexão e Crítica, Vol 21(1), pp 66-73., 2008.
SHAFTESBURY, C.; *Investigación sobre la virtud y el mérito.* España, 1997.
_____*Characteristics of men, manner, opinión, times*. Vol II, Liberty Fund, Inc., 2001.
SLOTERDIJK, P.; *Crítica de la razón cínica.* Trad. de Miguel Ángel Vega. España, Siruela, 2003.
SMITH, A.; *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid, Alianza, 1997.
SOLÉ, J.; "Reflexiones acerca del espíritu de la filosofía de Spinoza" en *Cadernos Espinoseanos* - Estudos sobre o século XVII N° 35, ISSN 1413-6651, Sao Paulo, Brasil, 2016, p. 17-42.
_____"La doble recepción del spinozismo en Alemania durante el siglo XVIII", *Revista Tópicos* N° 20, ISSN 1666-485X Argentina, 2011, pp. 1-20.
SOLER, C.: *Los afectos lacanianos*. Buenos Aires, Letra Viva, 2011.
SOLOMON, R. y CALHOUN, C.; *¿Qué es una emoción?* México, FCE, 1984.
SPINOZA, B.: *Ética*. Trad. Vidal Peña. Bs. As, Ed. Agebe, 2012.
TATIÁN, D.; *Una introducción a Spinoza*. Buenos Aires, Ed. Quadrata, 2009.
TAYLOR, Ch.: *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. España, Paidós, 1996.
THRIFT, N.; *Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect*. Human Geography, 2004.
_____*Non-representational theory: space, politics, affect*. London & NY Routledge, 2008.
TOLA, F. Y DRAGONETTI, C.; *The Yogasūtras of Patañjali on Concentration of Mind*. Motilal Banarsidass, India, 1987.
_____*Filosofía de la India. Del Veda al Vedānta. El sistema Sāṃkhya. El mito de la oposición entre pensamiento indio y filosofía occidental*. Barcelona, Kairós, 2008.
TOLA, F.; *El canto del Señor. Bhagavad-Gîtâ.* Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
TOMÁS, S.; "De la fascinación al padre (eterno) a la nominación", *Imago Agenda* de Ed. Letra-Viva. Bs. As., N° 142, Julio, 2010.
TOMKINS, S.; *Affect Imagery Consciousness* 4 vols. New York: Springer, 1992.

TURIENZO, S. A.; *La «Ciudad de Dios» en el cruce de dos edades,* num. extr., I vol.167 p.23-63. En: Agustín de Hipona, Obras Completas XVI, *Ciudad de Dios*, Madrid, BAC, 1974.
VAN DER LINDEN, M. & ANDRÉS, P.; "Are central executive functions working in patients with focal frontal lesions?". Neuropsychologia, 40(7), 835-845, 2002.
VELDMAN, F; *Haptonomie. Science de l´Affectivité*, Press Universitaires de France, Francia, 1989.
VIGOTSKY, L.; *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores.* México, Crítica Grijalbo, 1988.
_____*Teoría de las Emociones. Estudio histórico-psicológico* (1931-1933), España, Akal, 2004.
VON BILDERLING, B.; "Non bene, veneno (o el mal en Baruch Spinoza)" V Jornadas de Investigación en Filosofía, 9-11 de diciembre de 2004, La Plata. En: *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Anexo 2005.
VUYK, R.; *Panorámica y crítica de la epistemología genética de Piaget* (1965-1980). España,Alianza,1985
WALLON, H.: *Del acto al pensamiento: ensayo de psicología comparada*. Bs. As., Lautaro, 1965.
_____ *La evolución psicológica del niño* (1941). Barcelona, Ed. Critica, 1976.
WATSON, J.B, *El conductismo* (1924), Capítulos VII y VIII "Emociones". España, Paidós, 1947.
WETHERELL, M.: *Affect and Emotion: A New Social Science Understanding*. London Ltd, 2012.
WHITEHEAD, A.: *Process and Reality*. New York, Free Press, 1929.
WINNICOTT, D. (1971): *Realidad y juego*. Barcelona, Gedisa, 2009.
ZIZEK, S.: *El sublime objeto de la ideología.* México, Siglo XXI, 2001.

- **BOLETINES**

-"El cuerpo etérico: fuente de las fuerzas del desarrollo Procesos de curación a través de la transformación de sustancias, en el destino, en la autoeducación" - Boletín del Congreso Anual Internacional de la Sección Médica del Goetheanum, 15/9/2016.
-"La dignidad del cuerpo humano – Las aplicaciones externas: práctica e investigación de la Medicina Antroposófica" - Boletín del Congreso Anual Internacional de la Sección Médica del Goetheanum, 20/9/2015.
-"El calor actúa", Boletín del CAI de la Sección Médica del Goetheanum 17/9/2017.
Vicente Menéndez en "En torno a la dinámica de Leibniz. La trama histórica de un camino que desde la metafísica condujo a la física" Facultad de Ciencias Exactas y Naturales (UBA). Pp. 281-287

- **VIDEOS**

Del Canal de Youtube del IFT – Instituto de Física Teórica de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM):

https://www.youtube.com/watch?v=96XkoB4v_dE&t=2578s – "¿Qué es la energía? | De la vis viva a la vis tenebris" - Charla del Dr. César Gómez en el ciclo de Física Fundamental del IFT, noviembre de 2017.

https://www.youtube.com/watch?v=4qcHQf7zIxQ&t=2195s – "En el corazón de la materia" - Charla del Dr. Carlos Pena en el ciclo de Física Fundamental del IFT, noviembre de 2014.

https://www.youtube.com/watch?v=AMj-IegX1CE – "El color de la fuerza: quarks y gluones" - Charla de la Dra. Margarita García Pérez en el ciclo de Física Fundamental del IFT, noviembre de 2013.

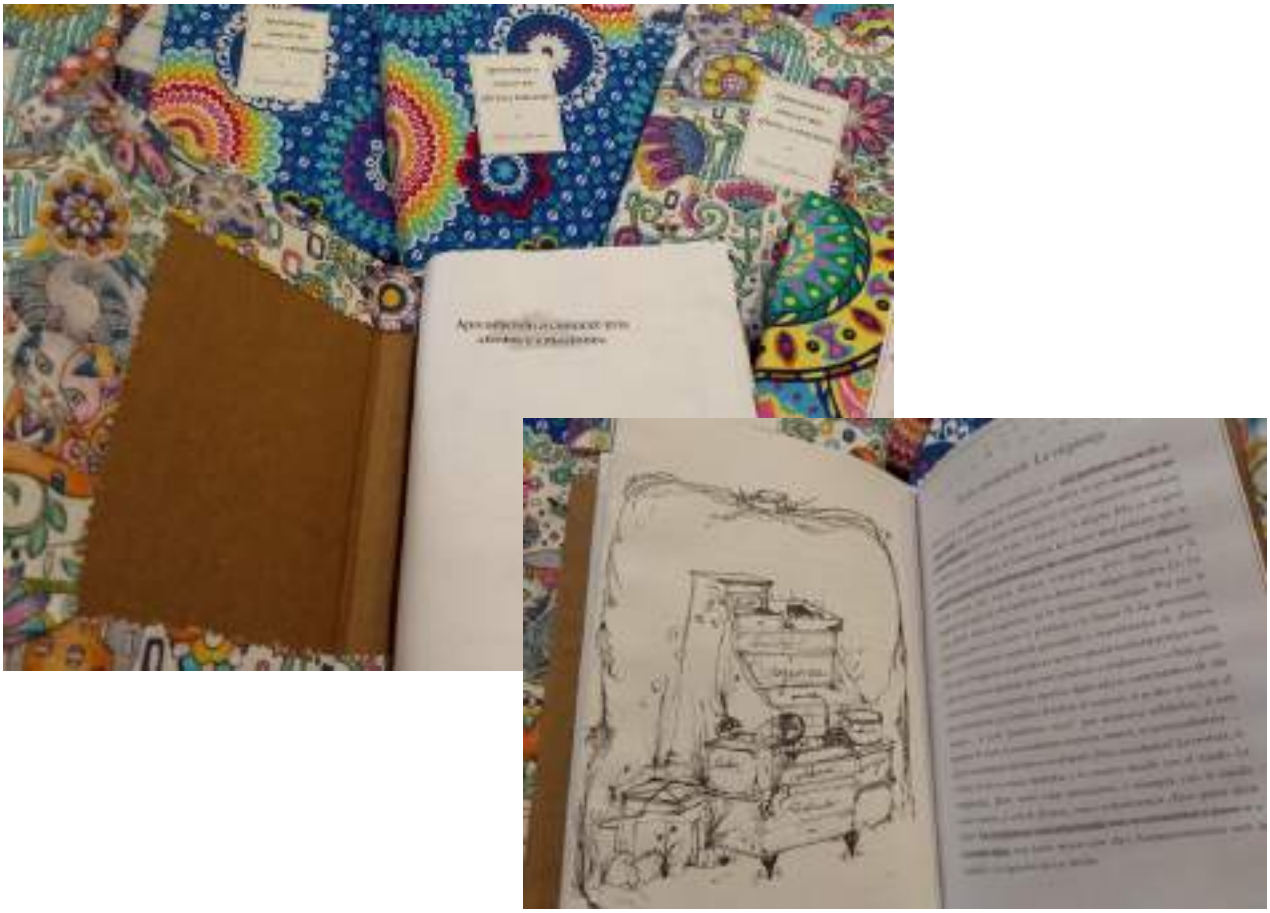
https://www.youtube.com/watch?v=W0Dcc6zXbsc&t=1935s – "Particulas en cautividad" - Charla de la Dra. María A. H. Vozmediano en el ciclo de Física Fundamental del IFT, noviembre de 2017.

ANEXO METODOLÓGICO

-Ver Libro "Aprendiendo a conocer mis afectos y emociones" (Genovesi, 2018). **Se adjunta en archivo a parte.**







Fotos de las experiencias:

5° grado A – Escuela N° 2 D.E. 21 // Septiembre-Octubre 2018









5° grado B – Escuela N° 2 D.E. 21 // Marzo-Abril 2019







