



Revista Austral de Ciencias Sociales

ISSN: 0717-3202

revistaustral@uach.cl

Universidad Austral de Chile  
Chile

Loayza, Jerjes

Avances teóricos en torno a una epistemología del cuerpo, las emociones y lo político

Revista Austral de Ciencias Sociales, núm. 24, noviembre-junio, 2013, pp. 51-69

Universidad Austral de Chile

Valdivia, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=45929767003>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Avances teóricos en torno a una epistemología del cuerpo, las emociones y lo político

Theoretical Advances on an Epistemology of the Body, Emotions and Political Life

JERJES LOAYZA\*

## Resumen

Se proponen vínculos epistemológicos entre los estudios del cuerpo y las emociones y la sociología política capaces de superar las limitaciones dicotómicas que han planteado los enfoques teóricos clásicos. Para ello se plantea cuán importante resulta comprender al individuo desde sus emociones, analizando su individuación y subjetividad. Las propuestas de los teóricos del cuerpo permiten abrir dichos estudios hacia aspectos de la comunidad política que van desde el miedo hasta la alegría,

desde la intolerancia hasta la solidaridad. Es así que se identifican mecanismos de dominación tanto desde sus aspectos más privados y emotivos, como de sus contextos diferenciados culturalmente. Las aproximaciones teóricas del cuerpo y del análisis de los fenómenos políticos, aunadas por el estudio de lo social, auguran una mayor profundidad sociológica en tiempos en donde la liberación de lo privado va de la mano con los sentimientos más contradictorios y paradójicos.

**Palabras clave:** cuerpo, emociones, irracionalidad, sexualidad, subjetividad.

## Abstract

We suggest there exist epistemological connections among research studies on the body, emotions and political sociology and, furthermore, that these connections can allow us to overcome the dichotomous limitations proposed by classical theoretical approaches. For this reason we consider the importance of understanding individuals through their emotions, analyzing their individuation processes and subjectivities. Specific proposals given by theoreticians focusing on the body allow us to inaugurate these studies comprising aspects of the political community which – for instance - range from fear to happiness and from intolerance to solidarity. In this way we identify domination mechanisms, both from their more private and emotional aspects and from their culturally differentiated contexts. Theoretical approaches based on the body and on an analysis of political phenomena alongside social research predict greater sociological depth in an era in which liberating intimate or private experiences

\* Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Av. 28 de Julio 779 6to Piso "F", Cercado de Lima, Lima 01. Perú. E-mail: mxerxeslj@gmail.com

occurs along with the most contradictory and paradoxical feelings.

**Key words:** body, emotions, irrationality, sexuality, subjectivity.

## Introducción

Para analizar los fenómenos sociales a través de la sociología es conveniente otorgarle mayor relevancia al cuerpo y a las emociones desde sus aspectos tanto epistemológicos como teóricos. Hoy en día se vienen generando varios debates en torno a cómo acceder a la realidad que nos circunda desde la intersubjetividad de las emociones. Esto, sin embargo, aún es insuficiente para comprender el complejo entramado de relaciones sociales, debido a cierto escepticismo en su contra. A pesar de ello, la importancia del estudio de las emociones a nivel social crece desmedidamente, superando y alejándose de la exclusión de la cual fue víctima por parte de la razón. Incluso a pesar de que proliferan, en ciertos campos sociológicos, dicotomías que imponen formas autoritarias de producir conocimiento, no se niegan estudios de importancia gravitante en torno al cuerpo y las emociones. Es más, es en base a estos dos aspectos que se sostiene este artículo, expresados mediante la siguiente pregunta: ¿Qué tipo de alcances epistemológicos puede llegar a tener una sociología de análisis político al utilizar enfoques teóricos del cuerpo y las emociones?

No se pretende ignorar cómo es que la sociología ha venido ahondando cada vez más en los cuerpos y en las emociones, siendo una especialización muy respetada hoy en día. Se discute cómo es que este despliegue teórico

no es lo suficientemente aplicado a campos de conocimiento distintos que al suyo propio. De este modo se propugna una íntima relación entre el desenfreno del cuerpo, la paradójica expresión afectiva en diversos contextos culturales y las instituciones políticas. Nuestro objetivo principal es tender los puentes epistemológicos necesarios desde un análisis de la importancia del cuerpo y las emociones en cada uno de los contextos teóricos antes señalados.

Para ello se analizan presupuestos teóricos en el campo filosófico desde un análisis crítico de la racionalidad, para luego aproximarnos a las emociones en sus aspectos biopolíticos. Es así como se ahondará en cómo las emociones y el cuerpo se relacionan al momento de conjugar la sexualidad con procesos sociales de gran impacto social. Es a partir de esta complejidad que se analizará cuán específicas y contradictorias pueden llegar a ser de acuerdo al contexto cultural al que pertenecen. Es así como, una vez planteados estos argumentos teóricos, se pretende construir un puente epistemológico que sea capaz de recrear una sociología interesada en los aspectos *políticos* de nuestra sociedad.

Para la consecución de tales objetivos se realiza una búsqueda bibliográfica que integre una filosofía capaz de reforzar planteamientos epistemológicos que vislumbren una sociología amparada, en buen grado, en la comprensión del cuerpo y las emociones. Aunque la búsqueda bibliográfica no pretende agotar las fuentes dedicadas a los estudios del cuerpo, se comenta la obra de autores representativos de una corriente que defiende el análisis de las sensibilidades humanas. Asimismo, se ha de recurrir a sociólogos contemporáneos que plantean una crítica a la situación sociopolítica

y a la importancia de generar estudios que refuerzen aspectos teóricos sobre los cuales falta por profundizar. Es aquí donde se planteará un viraje epistemológico sirviéndonos de los acápite ya explicados.

No se pretende realizar un tratado ecuménico de las emociones, ya que éstas son eminentemente diferenciadas. Se busca plantear un debate teórico capaz de elaborar puentes que aproximen transversalmente aspectos teóricos del cuerpo y las emociones hacia los diversos campos sociológicos. De esta manera, se plantea elaborar herramientas intersubjetivas que eviten descuidar procesos tan cotidianos como comunes, con especial mención en aquellos vinculados a los procesos políticos que vienen aquejando a nuestras sociedades contemporáneas.

### **Hacia una centralidad del cuerpo y las emociones**

Para abordar el cuerpo y las emociones desde un planteamiento sociológico, cabe dilucidar algunos enfoques filosóficos, siendo el más debatido la forzada polaridad pasión-razón. Cabe mencionar el concurrido debate entre cuerpo y mente, que tanto tiempo y espacio acaparó, debido al tan discutido “dogma del fantasma de la máquina”, que respondía a la paradójica representación de una persona como si fuera un fantasma misteriosamente oculto en una máquina (Ryle 1967: 32). Siguiendo a Ryle, así “como el cuerpo humano, al igual que cualquier otro trozo de material, está sujeto a causas y efectos, también la mente debe estar sujeta a causas y efectos, pero -Dios sea loado- de tipo no mecánico” (Ryle 1967: 32). Como establece Le Breton: “el hombre no es

el producto de su cuerpo, él mismo produce las cualidades de su cuerpo en su interacción con los otros y en su inmersión en el campo simbólico. La corporeidad se construye socialmente” (Le Breton 2002b: 19).

¿Por qué entonces dicha lógica binaria tuvo un gran dominio sobre la sociología? Se trataba de un racionalismo hijo de la modernidad, que en su pretensión científica es incapaz de captar, incluso de aprehender, el aspecto prolífico lleno de imágenes y simbólico de la experiencia vivida (Maffesoli 1997: 32); tiene esa manía clasificatoria que quiere que todo entre dentro de una categoría explicativa y totalizadora, negando la exaltación del sentimiento de la vida, principal manifestación del ser (Maffesoli 1997: 37).

Para superar dichas limitaciones urge, en principio, desconstruir ese sistema de oposiciones conceptuales -sensible-inteligible, cuerpo-alma, interior-exterior- de la metafísica (Derrida 1989: 24). Es más, muchas sociedades identifican al hombre al mismo tiempo que a su carne; ésta lo engloba en una totalidad en la que lo invisible se mezcla con lo visible de la naturaleza: no conciben al cuerpo separadamente. A veces es ambiguo aplicar sin una reflexión previa la noción occidental de cuerpo a grupos sociales cuyas referencias culturales no le dan ningún lugar al “cuerpo” (Le Breton 2002b: 27). Dussel lo plantea así:

La “vida humana” no tiene como referencia a un universal abstracto, a un concepto de vida o a una definición. Es la “vida humana” concreta, empírica, de cada ser humano. Es la vida que para vivirse necesita comer, beber, vestirse, leer, pintar. Crear música, danzar, cumplir ritos y extasiarse en las experiencias estéticas y místicas. Vida humana plena, biológica, corporal, gozosa, cultural, que se cumple en los valores supremos de las culturas (Dussel 2001: 118).

Teniendo esto claro, es importante subrayar además que entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, entre el observador y la realidad, siempre existirán mediaciones por lo que todo conocimiento es invariablemente una representación de aquella y no la realidad en sí misma (Castillo 2006: 93), una representación de las emociones corporales y del ser humano, que al unísono ha de experimentar dichas sensaciones. Existir significa, en primer lugar, moverse en un espacio y en un tiempo, transformar el entorno gracias a una suma de gestos eficaces, clasificar y atribuir un valor a los innumerables *stimuli* del entorno gracias a las actividades perceptivas, dirigir a los demás palabras, pero también gestos y ademanes, un conjunto de rituales corporales que cuentan con la adhesión de los otros (Le Breton 2002b: 8). Es así que no se puede negar que a la larga todo el universo de la ciencia se construye sobre aquel mundo directamente experimentado desde sus sensibilidades, siendo el análisis de ese mundo experimentado, la experiencia de segundo orden. Como diría Merleau Ponty, los puntos de vista científicos son siempre ingenuos y al mismo tiempo deshonestos (Berstein 1983: 157). Es decir “la intensidad de mi asombro sólo parece proporcional al valor que veo en el objeto; no a su valor para mí en mi esquema de objetivos y fines” (Nussbaum 2008: 79). A la larga, así como hay diferentes “maneras de hacer”, hay también varias “maneras” de reflexionar sobre la realidad (Maffesoli 1993: 10).

Justamente la propuesta de este artículo parte de reemplazar la distinción entre apariencia y realidad por la distinción entre descripciones más útiles y descripciones menos útiles de las cosas, es decir, suponer que el progreso intelectual y moral no comporta la convergencia hacia la representación fiel de la naturaleza intrínseca de

algo, sino más bien el hallazgo de descripciones cada vez más útiles de las cosas (Rorty 1996: 13). Y lo útil es identificado en primer y único término por la vida afectiva. Sin embargo, las dicotomías aparecen por doquier, por ejemplo, al determinar un valor, siempre se fija *eo ipso* un no-valor, de modo que el sentido de la determinación de un valor traza el límite entre lo normal, lo ordinario, lo normativo (Bauman 2007: 169).

Superar los binarismos garantiza en buena medida la exclusión de las manifestaciones culturales aparentemente contradictorias incapaces de seguir los finos filtros de una sociología anacrónica. Si bien no es fácil acceder al entramado cultural tan complejo que deseamos dilucidar, la propia sociología, en especial en sus vertientes clásicas -sin incluir por supuesto a un expositor excepcional como Simmel- podría jugarnos una mala pasada, al recomendarnos ciertas dicotomías convencionales como las que existen entre “trabajo” y “ocio”, “mente” y “cuerpo”, “seriedad” y “placer”, fenómenos “económicos” y “no económicos” (Dunning 1992: 14).

Vayamos ahora más allá de aquella indigesta dicotomía: la importancia de los discursos y comportamientos que se manifiestan en el margen de ésta sería el núcleo de nuestro análisis. Entre las principales emociones se pueden incluir la alegría, el pesar, el temor, la ira, el odio, la pena o la compasión, la envidia, los celos, la esperanza, la culpa, la gratitud, la vergüenza, la repugnancia y el amor (Nussbaum 2006:37). Delimitado ello, empecemos por una pregunta tan válida como común: ¿El juicio más razonable podría considerarse ajeno a cualquier atisbo de emotividades irracionales? Pues está claro que no, ya que es un elemento constitutivo de la emoción y, en cuanto tal, también una causa

suficiente de sus otros componentes, así como hay también otros elementos, sentimientos y movimientos que no forman parte del juicio; el juicio es dinámico, no estático. La razón aquí se mueve, acepta, rehúsa; puede desplazarse rápida o lentamente, o bien hacerlo de manera directa o con vacilaciones (Nussbaum 2008: 67). Maffesoli, detractor de aquella razón abstracta ajena de toda subjetividad, señala:

El afecto, lo emocional, lo afectivo, pertenecientes todos al orden de la pasión ya no están separados en un dominio aparte, perfectamente aislados dentro de la esfera de la vida privada, ya no son únicamente explicables a partir de categorías psicológicas, sino que van a convertirse en palancas metodológicas útiles para la reflexión epistemológica, y son completamente operatorias para explicar los múltiples fenómenos sociales que, sin ello, continuarían siendo totalmente incomprensibles (Maffesoli 1997: 68).

Las pasiones humanas, entonces, son de válida reflexión para los fines epistemológicos de la sociología y, en particular modo, de la sociología política como se indicará después. En caso contrario, nos remitiríamos al reduccionismo, propiciando la desaparición de la riqueza de matices y la transformación estructural en la dirección de un control emotivo mayor y más proporcionado, como el que puede observarse en la realidad (Elías 1989: 14), ocultando el perpetuo flujo de los fenómenos sociales, empobreciendo innecesariamente la percepción sociológica. Atendamos aquellos procesos intersubjetivos en su plenitud, capaces de crear un nuevo lenguaje, nuevos horizontes pulsionales, nuevos sistemas o instituciones, nuevos valores, nuevas culturas, en fin, consideremos que la intersubjetividad viene abriendo los brazos a las generaciones futuras y es capaz de entregarnos, como don gratuito, un mundo más vivible (Dussel 2001: 333). Nussbaum, en consonancia con lo

expuesto, sostiene que las

emociones sí que tratan de adecuarse al mundo, tanto para asimilar los eventos que realmente tienen lugar como para alcanzar una visión apropiada de lo que importa o tiene valor (...) pueden o no generar deseos de actuar que, de salir adelante, quizás hagan del mundo un sitio mejor para los objetos de nuestras emociones" (2008: 71).

Para Dussel la intersubjetividad tiene un rol preponderante en la comprensión de la comunidad política:

La intersubjetividad es un "hecho" *sui generis* que antecede a la subjetividad del sujeto y a la objetividad del objeto, y los constituye a ambos intrínsecamente, no "materialmente" -aunque la corporalidad del sujeto es su última referencia material- sino "intersubjetivamente" -en cuanto miembro de una comunidad de vida y de comunicación simultáneamente, y por ello simbólica, lingüística, económica, cultural, política, históricamente, etc.- (Dussel 2001: 331).

Las emociones no nos piden permiso para existir, existen libremente y muy a su antojo. Sin embargo, es la sociología política la que a veces rehúye de ella, queriendo ser más seria, más formal, más racional, más creíble o acaso tan sólo para sentirse lo suficientemente madura como para negociar la acción sobre la acción humana con las ciencias políticas y las ciencias económicas. Esto es en vano, ya que se hace imposible arrancar a las emociones de su contexto convirtiéndolas en falsas "portadoras de valor de verdad en sentido absoluto y no sólo para una persona cada vez que se profieren" (Nussbaum 2008: 75). En las emociones, los niveles de generalidad y concreción se "entrelazan con la distinción de fondo/de situación de múltiples maneras diferentes: puedo experimentar emociones de fondo de un género considerablemente específico y emociones de situación en un nivel elevado de generalidad" (Nussbaum 2008: 97).

Si, en efecto, no existe objetividad sin sujeto, y éste, al serlo, está condenado a ser siempre subjetivo (Mires 1998: 12), las valoraciones asociadas con las emociones son, entonces, evaluaciones subjetivas desde mi perspectiva, no desde un punto de vista imparcial, encerrando una referencia ineludible al yo (Nussbaum 2008: 75). A pesar de ello, se han venido imponiendo durante mucho tiempo los motivos de elección racional, como buenos herederos del racionalismo universal. ¿Si es que algo que he elegido no me causará ningún beneficio, el hecho de haberlo escogido, me convierte en un idiota cultural? Se sostiene que este escepticismo de “sabelotodo” que defiende los actos producto de la conveniencia directa racional, convierte en enormes idiotas a Mahatma Gandhi, Martin Luther King, la Madre Teresa y Nelson Mandela, y en idiotas más pequeños al resto de nosotros, al ignorar totalmente la variedad de motivaciones que impulsan a los seres humanos que viven en sociedad con diversas filiaciones y compromisos (Sen 2007: 46-47). Más de una vez hemos caído en la cuenta que las personas también aprecian y valoran cosas que realmente no consideran buenas, cosas que no se hallan en disposición de recomendar como buenas a los demás (Nussbaum 2008: 74). Se hace referencia a aquella suerte de lógica irresoluta, que confunde y enardece a unos investigadores más que a otros, pero de las que todos sin excepción somos grandes exponentes.

La “inteligencia” de las emociones podría auxiliarnos en esta tarea, ya que toma gran parte de nuestros actos conformando nuestra vida mental y social, produciendo en nuestras vidas un carácter irregular, incierto y proclive a los vaivenes (Nussbaum 2008). Así, al estar las emociones imbuidas de inteligencia y en

el discernimiento, “contienen en sí mismas conciencia de valor e importancia, por lo cual no pueden dejarse fácilmente a un lado a la hora de dar cuenta del juicio ético” (Nussbaum 2008: 21).

De hecho, las personas no solemos ser tan sistemáticas. A menudo valoramos las cosas sin preguntarnos cómo armonizan todos nuestros objetivos entre sí; a veces no se ajustan bien y, en ocasiones, se siguen dolorosos conflictos emocionales, por lo que las emociones tienen que ver con todo aquello que yo valoro, sin importar lo bien o mal que tales elementos se puedan ensamblar (Nussbaum 2008: 72). Sin embargo, aun hoy, el paradigma dicotómico mente-cuerpo dificultará nuestro trabajo, ya que la concepción moderna del cuerpo, sostiene Le Breton, insiste en que el hombre sea separado de cuanto lo rodea:

La concepción moderna del cuerpo implica que el hombre sea separado del cosmos -ya no es el macrocosmos el que explica la carne, sino una anatomía y una fisiología que solo existe en el cuerpo- de los otros -pasaje de una sociedad de tipo comunitaria a una sociedad de tipo individualista en la que el cuerpo es la frontera de la persona- y, finalmente, de sí mismo -el cuerpo está planteado como algo diferente de él- (Le Breton 2002b: 28).

Dichas lógicas binarias son inútiles. La naturaleza no actúa de ese modo: en ella hasta las raíces son pivotantes, con abundante ramificación lateral y circular, no dicotómica (Deleuze 1988:11). Se trata en lo posible de “construir bricolajes teóricos con enfoques que presenten importantes terrenos de compatibilidad” (García 2005: 440), buscando relaciones biunívocas entre círculos sucesivos, las cuales no han hecho más que sustituir a la lógica binaria de la dicotomía (Deleuze 1988). Comprendamos, así, las emociones imbuidas en una temática teórica insoslayable: el cuerpo.

Emociones y cuerpo están íntimamente ligados, entendiendo la sociología del cuerpo, como la del arraigo físico del actor en su universo social y cultural (Le Breton 2002b: 99). De este modo, abordemos cómo es que las sensibilidades sexuales son importantes rasgos de esa sociología de las emociones que venimos desentrañando, ya que ésta sociología implica la elucidación de las lógicas sociales y culturales que atraviesan el cuerpo, es decir, la parte de la dimensión simbólica, por ejemplo, en las percepciones sensoriales, la expresión de las emociones, etc. (Le Breton 2002b: 99).

### **Emociones y sensibilidades sexuales a través de los cuerpos**

Más allá de una sociología especializada íntegramente en el cuerpo y en las emociones que lo componen, la sociología en líneas generales consistiría, en boca de Le Breton (2002b:31), en “comprender la corporeidad en tanto estructura simbólica y no debe dejar de lado representaciones, imaginarios, conductas, límites infinitamente variables según las sociedades”. Ello se comprende si consideramos que la vida cotidiana está plagada de calificaciones que atribuimos a las personas con las que nos cruzamos, lo que para Le Breton consistiría en un halo emocional que atraviesa todos los intercambios y se apoya en las entonaciones de la voz, la calidad de la presencia, las maneras de ser, la puesta en escena de la apariencia, etc., como por ejemplo en el intercambio de miradas (Le Breton 2002a: 101). Sin embargo, el devenir de la teoría ha estado enfocado a limitarse a los aspectos “serios” y “racionales” de la vida, por lo cual la diversión, el placer, el juego, las emociones y las tendencias “irracionales” e

“inconscientes” de hombres y mujeres reciben escasa atención en la teoría y la investigación sociológica (Dunning 1992: 12-13). Mejor dicho, los avances logrados en la sociología del cuerpo y de las emociones, tienden a aislarse –o a ser aislados- en especificidades en donde no se consideran sus dimensiones sociopolíticas, a pesar de las luces que ofreció Foucault a través de la biopolítica. El autor mencionado planteó muy agudamente la relación entre el poder y la prohibición de la sexualidad, así como de su permisión a través de su aparente “libertad”, entrelazando ambos procesos en una constante relación de dominación:

Nunca una sociedad fue más pudibunda, se dicen, jamás las instancias de poder pusieron tanto cuidado en fingir que ignoraban lo que prohibían, como si quisieran tener con ello ningún punto en común. Pero, al menos en un sobrevuelo general, lo que aparece es lo contrario: nunca tantos centros de poder; jamás tanta atención manifiesta y prolífica; nunca tantos contactos y lazos circulares; jamás tantos focos donde se encienden, para diseminarse más lejos, la intensidad de los goces y la obstinación de los poderes (Foucault 2000: 64).

La “liberación del cuerpo” se ha convertido hoy en día en una frase repetida con sumo vigor sin detenerse a pensar en que es un enunciado típicamente dualista que olvida, como expuso Le Breton (2002a), que la condición humana es corporal, que el ser humano es indiscernible del cuerpo que le otorga espesor y sensibilidad de su ser en el mundo. “La liberación del cuerpo”, si provisoriamente se acepta el enunciado, es muy relativa. Esto no hace sino demostrar que las sociedades occidentales siguen basándose en un borramiento del cuerpo que se traduce en múltiples situaciones rituales de la vida cotidiana (Le Breton 2002a:9). Donde hay una aparente liberación, hay un definitivo encierro, una prohibición de un tenor foucaultiano, lo cual lleva a la sociedad a una incesante

exposición de las sexualidades más privadas, de comportamientos desbocados y excesivos, de “liberaciones” cada vez más desatadas, móviles y flexibles (Lipovetsky 2007). Es así como la fase de la liberación del sexo es también la de su indeterminación. Ya no hay carencia, ya no hay prohibición, ya no hay límite: es la pérdida total de cualquier principio referencial (Baudrillard 1994: 13).

Le Breton (2002a) explica que es posible descubrir un divorcio entre la experiencia social del agente y su capacidad de integración simbólica. El resultado es una carencia de sentido que, a veces, hace difícil la vida. A causa de la ausencia de respuesta cultural para guiar sus elecciones y sus acciones, el sujeto viene abandonándose a sus propias iniciativas, a su soledad, desvalido ante un conjunto de acontecimientos esenciales de la condición humana: la muerte, la enfermedad, la soledad, el desempleo, la adversidad, etc. Por eso, a decir de Le Breton, se justifica que la existencia de concepciones del cuerpo heteróclitas, a menudo contradictorias, simplificadas, reducidas, a veces recetas. El cuerpo de la modernidad pasa convertirse en una suerte de *melting pot* muy cercano a los *collages* surrealistas. Cada autor “construye” la representación que él se hace del cuerpo, individualmente, de manera autónoma, aun cuando la busque en el aire de los tiempos, en el saber de divulgación de los medios masivos de comunicación o en el azar de sus lecturas o encuentros personales (Le Breton 2002a:15). A pesar de esta creciente situación, las pasiones del cuerpo son reducidas y menospreciadas, tal como establece Giddens en su importante libro “La transformación de la intimidad”:

La mayor parte de las disposiciones emocionales pueden ser pasiones, pero en la sociedad moderna

la pasión se ve reducida al reino del sexo y una vez así queda más y más ensordecida en su expresión. La pasión se admite hoy sólo con renuencia y reservas, incluso en lo que concierne a la misma conducta sexual, en parte porque su papel como fuerza compulsiva se ha visto sustituido por la adicción(Giddens 2000: 181).

Ahondemos más en aquella lógica de represión-liberación de la cual somos testigos hoy en día. Así, para Dunning y Elias (1992) la importancia de estudiar las emociones no yace en una mera intención de estudiarlas porque sí, se les analiza porque todo el “entusiasmo” experimentado en diversas actividades recreativas representaría la otra cara de la moneda del control y de las restricciones que coartan nuestra expresión emocional en la vida corriente: no es posible entender la una sin la otra (Dunning 1992: 87). Es un agrandamiento en amplitud y profundidad de los márgenes de una emoción abierta, la que cada vez con mayor desenfreno viene siendo representada en contra-movimientos (Dunning 1992) a través de ciertos desgarros en el fuerte tejido de restricciones que buscan “controlar” a toda costa. Se dispondrá, entonces, exacerbar aún más la “liberación del cuerpo”. Un cuerpo lo suficientemente liberado estará basado en la subjetividad liberadora sostenida por Marcuse. Ésta consistirá en la historia particular de los desencuentros, de las pasiones – alegrías y sufrimientos- de la subjetividad emotiva, experiencias que no están basadas necesariamente en una situación de clase y que ni siquiera son comprensibles desde esa perspectiva (Marcuse 2007:60).

Es así como la emoción se convierte en un asunto político de numerosas formas con los procesos recientes de la modernidad en diversas partes del mundo, desde los procesos juveniles de compromiso político social, como aquellos que se

creen distantes, pero que desde sus intimidades expuestas no han perdido su rol protagónico en la sociedad. Como establece Giddens, la emoción, como medio de comunicación, como compromiso y cooperación con los demás, resulta especialmente importante en el reino del sexo (Giddens 2000: 182). Explorar la sociedad implica no concebirla como el resultado de ser una realidad en sí misma, ni de ser algo que no existe: es explorarla como una *realidad de transacción*, en clara analogía con la locura o la sexualidad (Lazzarato 2006). Justamente, la arquitectura de la sexualidad iría más allá de una delimitación espacial y de los sesgos temporales, siendo una arquitectura política capaz de organizar las prácticas, calificándolas, ya sean públicas o privadas, institucionales o domésticas, sociales o íntimas (Matio 2008: 99). El cuerpo humano experimentaría a partir de sus emociones toda una compleja gama de sensualidades que no tienen como meta objetivar lo que busca, tal como establece Levinas:

La sensibilidad no es una objetivación que se busca. El gozo, satisfecho por esencia, caracteriza todas las sensaciones cuyo contenido representativo se disuelve en su contenido afectivo. La distinción misma entre contenido representativo y afectivo, viene a reconocer el gozo como dotado de un dinamismo distinto de la percepción (Levinas 1987: 201-202).

Para comprender esta relación en que tanto cuerpo como afectos emotivos son aspectos integrados, es necesario retomar los fines epistemológicos antes establecidos: no hay binarismo alguno que esté vigente. Bienvenida la ambigüedad. No es el ingreso de un elemento nuevo, es concederle el lugar que siempre tuvo en las sombras de una teoría sociológica que buscaba antaño la verdad objetivada de las cosas. El sociólogo que toma al cuerpo

como hilo conductor de sus investigaciones no debe olvidar nunca “la ambigüedad y la fugacidad de su objeto, su calidad de incitador al cuestionamiento más que de proveedor de certezas (...) el cuerpo es una dirección de investigación, no una realidad en sí” (Le Breton 2002b: 34).

Más allá de la determinación de la acción por la sociedad, las capacidades calculadoras de los individuos o el poder inconsciente (Latour 2005: 72), se hallará aquella subdeterminación de la acción, las incertidumbres y controversias respecto de quién y qué actúa cuando “nosotros” actuamos (Latour 2005: 72), de la cual el cuerpo y sus emociones no son de ningún modo la excepción, sino los principales exponentes:

El cuerpo es una realidad cambiante de una sociedad a otra: las imágenes que lo definen y que le dan sentido a su espesor invisible, los sistemas de conocimiento que intentan dilucidar su naturaleza, los ritos y los signos que lo ponen en escena socialmente, lo que puede llegar a hacer, las resistencias que le ofrece al mundo, son asombrosamente variados, incluso contradictorios para nuestra lógica aristotélica del tercero excluido, por la cual si algo se verifica su contrario es imposible (Le Breton 2002b:30)

He ahí la ambigüedad, he ahí esa criticada y demonizada indecibilidad, he ahí la necesidad de una multiplicidad de “razones” sútiles, capaces de ver a la vez la fuerza interna de cada fenómeno y su necesaria conjunción (Maffesoli 1997: 73). Los varios tiempos e historias nos heredan esas características complejas, contradictorias, discontinuas, asociaciones entre estructuras fragmentarias y cambiantes de relaciones, de sentidos y de significados (Quijano 2006). Como asevera Molinari (2009), urge asumir lo social en su simultaneidad y en sus dimensiones productivas de poder, lúdicas eróticas y simbólicas. Ello nos

permite focalizar “la correlación entre orden y caos, entre racionalidad e irracionalidad, entre integración y conflicto, entre lo micro y lo macro, entre tendencia y contingencia, entre lo local y lo global, entre lo factico y lo virtual” (Molinari 2009: 2). Sin prever este tipo de contradicciones, no será posible comprender lo que hoy se produce simultáneamente en el mundo social de los cuerpos y de sus emociones desatadas: polivalencia erótica, potencialidad infinita del deseo, ramificaciones, difracciones, intensidades libidinales (...) todas se conjugan, tras la efervescencia del paradigma sexual, hacia la indiferenciación de la estructura y su neutralización potencial (Baudrillard 1994: 14).

No importa cuán irreal, fantástico o inventado sea lo que pueda sentir: mi deseo, mi emoción y cuánto mi cuerpo exprese a través de sus gestos, tanto visibles como forzosamente invisibilizados, no dejan de tener un impacto en el sujeto, en la comunidad. La desesperación, la ira y el asco son ejemplos de ello. Nos referimos a un “objeto no intencional” cuyo rol en la emoción depende de la manera en que lo ve y lo interpreta la persona que experimenta la emoción (Nussbaum 2006:39), para lo cual no hay reglas ni teorías preconcebidas. Como sostiene Dilthey en su clásico libro sobre las ciencias del espíritu, todas las impresiones sensibles son relativas y no permiten ninguna conclusión sobre lo que las produce. Hasta el mismo concepto de causa es una relación trasladada por nosotros a las cosas y para cuya aplicación al mundo exterior no hay justificación (Dilthey 1986: 575).

Marcuse, convencido de cuán subversiva puede resultar la subjetividad a través de las emociones, en su análisis de la estética sostiene que la trascendencia de la realidad inmediata

hace añicos la cosificada objetividad de las relaciones sociales establecidas y abre una nueva dimensión de experiencia: el renacer de la subjetividad rebelde (Marcuse 2007: 62). No se esperaba menos de las sensibilidades y del erotismo que despiden los cuerpos emergentes en nuestra sociedad cada vez más liberados de sí mismos, en una paradójica transformación de la intimidad, capaz de influir poderosamente sobre las instituciones modernas consideradas como un todo (Giddens 2000). La esfera social, en la que la realización emocional sustituye a la meta del crecimiento económico, sería muy diferente de lo que hemos conocido hasta el presente. Los cambios que afectan ahora a la sexualidad son revolucionarios, no en la superficie sino en profundidad (Giddens 2000: 13).

### **Relatividad y complejidad para aprehender el cuerpo y las emociones**

Habiendo llegado a este punto, ya no vale la pena reincidir en la superación de dicotomías o en incidir sobre la importancia del cuerpo para comprender las emociones, subrayando en ello la sexualidad y la capital relación que esta tiene con el cambio social. Por el contrario, analizar las emociones desde un enfoque sociológico, nos remite no a universalismos, sino a concepciones cuyo marco cultural define en gran medida su máxima.

Es por ello que las representaciones del cuerpo y los saberes acerca del cuerpo son tributarios de un estado social, de una visión del mundo y dentro de esta última, de una definición de la persona: el cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí mismo, estipula Le Breton (2002a:13). Para este autor, penetrar en el cuerpo es muy difícil a pesar de poseer

una evidencia tan palpable, que es a su vez maniatado y explotado. No es sencillo ya que sus representaciones estarán siempre insertas en las visiones paradigmáticas del mundo de las diversas comunidades humanas:

El cuerpo está construido socialmente, tanto en lo que se pone en juego en la escena colectiva como en las teorías que explican su funcionamiento o en las relaciones que mantiene con el hombre al que encarna. Su caracterización, lejos de ser unánime en las sociedades humanas, es asombrosamente desafortunada y plantea muchos problemas epistemológicos. El cuerpo es una falsa evidencia: no es un dato evidente, sino el efecto de una elaboración social y cultural (Le Breton 2002b:27-28).

Nos referimos a una sociedad de seres corporales y emotivos, capaz de instituirse como modo y tipo de coexistencia en general, sin analogía ni precedente en ninguna otra región, y como modo y tipo de coexistencia particular, creación específica de la sociedad en cuestión (Castoriadis 1989: 31). Es así como cada sociedad esboza en el interior de su visión del mundo, un saber singular sobre el cuerpo: sus constituyentes, sus usos, sus correspondencias, etcétera. Le otorga sentido y valor: “(...) así, muchas sociedades no distinguen entre el hombre y el cuerpo como lo hace el modo dualista al que está tan acostumbrada la sociedad occidental” (Le Breton 2002a: 8). Al momento de toparnos con supuestos remanentes del pasado de la humanidad no es nada útil referirnos a ellos como meros residuos precapitalistas que pertenecen al tiempo de lo premoderno (Chaterjee 2007: 58). Esto es lo que Castoriadis imaginaba como un magma de magmas, que no nos remite al caos, sino al “modo de organización de una diversidad no susceptible de ser reunida en un conjunto, ejemplificada por lo social, lo imaginario o lo inconsciente” (Castoriadis 1989: 34).

Una adecuación sociológica exige, entonces, desarticular la indiscutible naturaleza del cuerpo, objetivada inmutablemente por el conjunto de las comunidades humanas y dada de antemano para el observador que puede hacerla funcionar así como así en el ejercicio de la sociología (Le Breton 2002b: 25). Para este autor no basta con aceptar que toda relación con el cuerpo es efecto de una construcción social: si el investigador se considera lo suficientemente exigente, verá que es él mismo fruto de una conquista, de una mirada y, por lo tanto, de categorías mentales particulares (Le Breton 2002b: 99). Ello es parte del orden fenoménico al cual pertenece cada individuo:

Solo poseemos la imagen del curso natural y el conocimiento de su conexión externa. Ahora bien, este curso natural mismo, con su conexión, no es más que un fenómeno para nuestra conciencia. Los sujetos que le suponemos como partículas materiales pertenecen, pues, igualmente al orden fenoménico. No son más que conceptos auxiliares para la representación de esa conexión en un sistema de las determinaciones predicativas que constituyen la naturaleza: propiedades, relaciones, variaciones, movimientos. Solo son, pues, una parte del sistema de determinaciones predicativas cuyo sujeto real permanece desconocido (Dilthey 1987: 570).

Considerar este orden fenoménico nos lleva indiscutiblemente a superar los procesos de objetivación. Sin embargo, como indica Mires (1998), parece ser que la sociología tanto en su forma “historicista” como “sociologicista” terminó por construir “estructuras” y “sistemas” que al ser explicados por imaginarias “leyes objetivas” terminaron por deshumanizar el conocimiento científico. Para Le Breton, aun hoy en día, pareciera que la mayoría de los sociólogos contemporáneos dedicados a comprender lo que el cuerpo pone en juego en lo social y en lo cultural adhirieran sin críticas a la teorización

biomédica y vieran en ella su realidad objetiva (Le Breton 2002b: 26). En estas concepciones no hay espacio para las emociones, sino para enfoques totalitarios que buscan ver el mundo desde concepciones asimilacionistas.

La vida social moderna no sólo rechaza los distintos modos de vivenciar el cuerpo y su amplia gama de emociones, además impone esquemas rutinarios que nos proporcionan seguridad, lejos de las cuitas apasionadas. No obstante, ¿Quién puede vivir sin pasión, si ella es el poder motivacional de la convicción? La emoción y la motivación están estrechamente conectadas (Giddens 2000: 182). No nos equivoquemos: no es el análisis de las emociones porque sí lo que lo justifica; su justificación radica en la necesidad de que transformación radical debe enraizarse en la subjetividad de los individuos mismos, en su inteligencia y sus pasiones, sus sentimientos y sus objetivos. (Marcuse 2007: 59). ¿A qué tipo de transformación nos referimos?

Para Scribano (2009), la sociología del cuerpo y de las emociones debe ser capaz de identificar los patrones de dominación existentes en una sociedad determinada, para lo cual se deben analizar las distancias que la sociedad en mención impone sobre los cuerpos, el modo en que los marca y la forma en que se hallan disponibles sus energías sociales. Marcuse (2007) no discute el facilismo que representa relegar el amor y el odio, la alegría y el dolor, la esperanza y la desesperación al campo de la psicología, excluyéndolos en consecuencia de la praxis política y radical. Es más, inclusive desde la economía política pueden, desde luego, no constituir “fuerzas de producción”, pero para todo ser humano esos aspectos son decisivos y configuran la realidad (Marcuse 2007:60).

No discutamos más la importancia de partir de las emociones humanas para comprender un tanto más los procesos sociales en los cuales se inserta todo fenómeno político. Así, la política de los cuerpos, es decir, las estrategias que una sociedad acepta para dar respuesta a la disponibilidad social de los individuos, es un capítulo y no el menor de la estructuración del poder: dichas estrategias se anudan y “fortalecen” por las políticas de las emociones tendientes a regular la construcción de la sensibilidad social (Figari y Scribano 2009: 146). El malestar que acaece sobre la sociedad no reconoce leyes que lo expliquen, simplemente está ahí, crece o decrece, se manifiesta o es reprimido; pero, de pronto se convierte en acontecimiento colectivo: cuando los deseos quieren ser realidad, cuando lo íntimo se convierte en político (Mires 1998: 10). Nos acercamos, entonces, a la posibilidad de tender un puente sumamente útil para el desarrollo teórico de la sociología, entre el cuerpo, las emociones y la búsqueda de procesos políticos más justos e igualitarios. Introducir toda aquella gama de emociones que se cuecen en el día a día de las personas -mancomunadas, además, en emotividades plurales- permitiría analizar elecciones supuestamente contradictorias, compuestas de luces y sombras, producto de un ciudadano tanto *sapiens*, como *demens* (Maffesoli 1993: 157), un ciudadano loco, que aprende a vivir en sociedad limitando su inconsciente, el cual no está determinado: es “producto y manifestación continua de la imaginación radical” (Castoriadis 1989: 218).

Para comprender a este imaginario intersubjetivo es necesario incrementar nuestra aptitud para reconocer y describir las diferentes especies de pequeñas cosas en torno de las

cuales individuos y comunidades hacen girar sus fantasías y sus vidas (Rorty 1991: 111). Soslayar esta suerte de contradicciones nos llevaría a concebir la afectividad simplemente como egoísta e irracional.<sup>1</sup> Como sostiene Maffesoli:

La intranquilidad de la existencia más allá del sentimiento de seguridad, de la ideología esceptizada en toda sociedad, es un sentimiento de necesidad del desorden. Así, a fuerza de querer una primacía, una dominación del orden nos vemos conducidos a la intranquilidad, a la muerte. Y como sabemos el cadáver no se mueve, es incluso la perfección misma de lo estético (Maffesoli 2004: 20)

No somos cadáveres, sino seres vivos cuyo derredor cultural delimita en buena medida el tipo de agencias de las cuales disponemos sobre nuestros cuerpos y nuestras emociones. La sociología, en la búsqueda de reconocer los problemas e intereses de todos, así como la posibilidad de que todas las soluciones sean discutidas (Ovejero 2008: 200) ha de reconocer el anclaje de las estructuras de poder en nuestras propias emociones, en nuestro propio cuerpo, todo ello para proponer aquella subjetividad rebelde que Marcuse aseguró existente en todo desempeño estético. No se habla aquí de tener un debido “control” sobre nuestro cuerpo, tan anodino y ocurrente. Se es corporal porque la subjetividad humana es un momento de su propia corporalidad. No se tiene “poder sobre su vida” que vendría ser lo mismo que “control sobre mis pasiones”: el ser humano es un viviente que recibe la vida a

cargo, no “disponemos” de nuestro cuerpo, sino que somos nuestro cuerpo (Dussel 2001:71).

Una democracia inclusiva, alejada de etnocentrismos y asimilacionismos, estará también lejos de bases epistemológicas enraizadas en las pasiones humanas, con argumentos tan moralistas como dogmáticos que busquen “controlarlas”.<sup>2</sup> Atendiendo a la fuerza de nuestros cuerpos y emociones es que podremos comprender un poco más los males que amenazan nuestra sociedad en tiempos de globalización consumista. Este malestar es tan intersubjetivo como material, un apasionado vendaval de inexplicables desilusiones, siendo condición de cambio anunciado no en estructuras, ni en sistemas, sino en nosotros mismos, en nuestra alma, en miedos y desilusiones, en ese no sentirse bien por ser como somos, ni por estar donde estamos; es una “fuerza” que, siendo originariamente subjetiva, se convierte en social y política (Mires 1998: 10).

Referirnos a las emociones y a las sensibilidades nos lleva a decir una vez más que la existencia del ser humano es corporal, y el análisis social y cultural del que es objeto, las imágenes que hablan sobre sus espesores ocultos, los valores que lo distinguen, nos hablan también de la

<sup>1</sup> Para De Sousa un paradigma que se precie de ser riguroso, anti utilitario, sin imágenes ni metáforas, analogías u otras figuras retóricas, corre el riesgo de volverse un discurso desencantado, triste y sin imaginación, incapaz de vislumbrar los incommensurables discursos cotidianos que circulan en la sociedad (De Sousa 2003: 35).

<sup>2</sup> Para Rorty, dichos etnocentrismos violentistas y desinteresados del resto del mundo no tendrían lugar si partiéramos del contexto en que nosotros estamos: no tendríamos por qué estar sometidos a otras obligaciones alejadas de las “intenciones-nosotros” más allá de las comunidades con las cuales nos identificamos. Rorty propone el etnocentrismo un “nosotros” que está entregado a la tarea de ensancharse, de crear un *éthnos* aún más amplio y más abigarrado. Es el “nosotros” de las personas que se han formado para desconfiar del etnocentrismo (Rorty 1991: 216). Se trata de un nivel de empatía intersubjetiva muy alto, que incorpora grandes sumas de corporalidades y emociones no homogéneas, sino interconectadas bajo la premisa de un elemento común que busque integrarlas.

persona y de las variaciones que su definición y sus modos de existencia tienen en diferentes estructuras sociales (Le Breton 2002a: 7).

### **Las emociones y su papel central en el análisis de lo político**

Si bien la sociología política es capaz de comprender los fenómenos de la vida colectiva no institucionalizada referidos a la agregación y representación de intereses, demandas sociales y movilidad social gracias a que nace con el ideal de reconocer la relación entre Estado y la sociedad (Llera 1996: 62), aún está lejos de comprender los fenómenos más superficiales del cuerpo y sus emociones que resultan, a su vez, profundos para abordar a la sociedad. El cuerpo resulta ser el fundamento de todas las prácticas sociales como mediador privilegiado y pivote de la presencia humana: el cuerpo está en el cruce de todas las instancias de la cultura, es el punto de imputación por excelencia del campo simbólico (Le Breton 2002b:32). Frente a esto, el concepto que ofrecemos de la política no puede ser inmune a los retos epistemológicos antes presentados, por lo cual nuestros intereses van más allá de la política “en sí”, nuestro interés yace en “el significado político que pueda tener, por ejemplo, el sentimiento de miedo, desamparo o desencanto” (Lechner 1988: 3) en la sociedad.

Siendo la política un nivel en el que gravitan las acciones individuales y colectivas en ámbitos culturales, simbólicos e imaginarios (Cansino 2008: 26), se propone reconocer las emociones para ahondar en cómo la política viene resignificándose en individuos cuyas sensaciones y corporalidades exceden de gran forma las racionalidades previstas desde las teorías más

respetables y sacrosantas. Resaltaremos cómo es que Rorty apunta, por ejemplo, que las características de nuestros gobernantes no se determinará por “grandes verdades necesarias referentes a la naturaleza humana y a su relación con la verdad y con la justicia, sino por una infinidad de menudos hechos contingentes” (Rorty 1991: 206). Esa contingencia no es otra cosa que la intersubjetividad ciudadana, refiriéndonos en último término a la vida misma como “modo de realidad” del ser humano: a su vida en tanto necesidad de “permanecer en vida” (Dussel 2001: 116).

Rechazar la importancia de las emociones y las sensibilidades que cunden en la sociedad como parte de esa cotidianidad que se vincula íntimamente con la política, o restarle sentido a todas aquellas manifestaciones culturales que difícilmente se expresan en el idioma dogmático de la razón, nos llevaría a la cándida creencia de que los ciudadanos y ciudadanas serían tan sólo un puñado de autómatas para quienes la política, en su sentido racionalista, actuaría *sobre ellos y ellas*. Mas, por el mismo hecho de ser y existir, tanto ellos y ellas tendrán *siempre* un sentido, es decir, podrán entrar en una sintaxis, a su modo y bajo sus propias reglas. La gran amenaza yace –una vez más- cuando, en busca de definiciones prácticas que requieren una “reducción de complejidad”, -en nuestro caso, la enorme complejidad de las emociones- se aplica una fuerza simplificadora, lo que podría llamarse paradójicamente suplemento de simplicidad (Balibar 2005: 78).

¿Qué es la política? “El arte práctico de vivir juntos”, define Mendieta (2001: 34). Esta concepción intersubjetiva implica comprender el cuerpo como una conexión con el resto de cuerpos mancomunados de nuestra sociedad,

en un contexto en el cual el cuerpo resulta ser, por desgracia un punto de ablación, como establece Le Breton:

Dado que el cuerpo es el lugar del corte, de la diferencia individual, se supone que tiene el privilegio de la reconciliación posible, se busca el secreto perdido del cuerpo; convertirlo ya no en el lugar de la exclusión, sino en el de la inclusión, que no sea más el interruptor que distingue al individuo, lo separa de los otros, sino la conexión con los otros. Esto es. Al menos. Uno de los imaginarios sociales más fériles de la modernidad. (Le Breton 2002b: 11).

Por otro lado, vivir juntos implica aceptar que al estudiar la sociedad nos estamos estudiando nosotros mismos, científicos y no científicos, profetas y discípulos, todos. Aún hay gente que habla de la sociedad como si fuera “algo” que no tuviera que ver con sus vida, no obstante, ese mismo hecho de “tener que ver con nuestras vidas” le da aquel carácter emotivo de humanidad (Mires 1998: 11). Los seres humanos existen vibrando con sus emociones, participando de sus afectos, comprendiendo la complejidad de los sentimientos y de las interacciones que lo forman. Por ejemplo, la retórica política es emocionalmente poderosa, al estar asociada cada tipo de emoción con una familia específica de creencias tales que, si una persona no cree o deja de creer en la familia relevante, no tendrá o dejará de tener la emoción (Nussbaum 2006: 41), demagogias que despiertan liderazgos carismáticos, entrecruzándose con una política *light* capaz de conquistar los corazones palpitantes de los votantes en disputa.

Ello nos llama a desarrollar un saber puro basado en un conocimiento erótico, es decir, argumentos que nos induzcan a una sociología cariñosa, fundamental para ahondar en eso

que se vive ardientemente en la sociedad: manifestaciones intersubjetivas emotivas y afectivas a partir de la cercanía o distancia de los cuerpos (Maffesoli 1997: 61).

Dilucidemos aún más aquel arte de vivir juntos. Si, como señalan Londoño y Pinilla (2009:78), la acción colectiva debe ser comprendida como resultado de actores colectivos que se definen a sí mismos y a su campo de acción mediante una inversión donde confluyen intenciones, recursos y límites, mientras fortalecen sus relaciones para darle sentido al “estar juntos”, entonces tenemos no uno sino múltiples retos. Empecemos por des-cubrir aquello cubierto de prejuicios debido a la insistencia de ciertos autores, principalmente exportados desde las ciencias políticas que, sostiene Melucci, abordan la acción colectiva como un simple efecto de precondiciones estructurales o de expresiones de valor, y no como el actuar colectivo donde los sujetos en permanente interacción se identifican con unos valores que les permiten definir la injusticia o calcular los cambios buscados en la política y así movilizar la acción (cit. en Londoño y Pinilla 2009).

Así, la categoría “modos de estar juntos” evidencia la relación entre la dinámica interna del grupo y la configuración de prácticas políticas y ciudadanas (Londoño y Pinilla 2009: 80). No hay mejor categoría que describa la interacción humana: estar juntos sexualmente, *amicalmente*, íntimamente y complejamente, es ser humano, hombre y mujer, aunado a una serie de consumos, gustos y desvaríos lúdicos. A partir de una concepción que considere los cuerpos y sus emociones como elementos fundamentales de la cotidianidad social, tan real como subjetiva para los actores y las actoras, podremos vislumbrar algunas

formas de abordar una política que rebase los propios bordes de la política (Ranciere 2007): me refiero a una antropolítica que se origine en la praxis emancipadora que parte de la responsabilidad por el Otro. Una sociología política capaz de acoger los deseos y los malestares, las ansiedades y las dudas de la gente –seres humanos en su totalidad- e incorporar sus vivencias al discurso público (Lechner 2002: 12).

A sabiendas de la naturaleza plural, mudable y contingente de la vida política, la elección racional, favorito paradigma de las ciencias políticas, tan sólo propiciará juicios inciertos y prudenciales. La teoría política -que se ve crecientemente envuelta en las demandas y luchas por el reconocimiento, la libertad y la igualdad, la apertura de nuevos espacios en la esfera pública- viene fomentando cada vez más la politización de dimensiones previamente privadas, ampliando su propio radio político (Arteta, García y Máiz 2003: 15). Por ello es necesario vislumbrar que lo político se revela no en aquello que llamamos “actividad política”, sino:

En ese doble movimiento de aparición y ocultamiento del modo de institución de la sociedad. Aparición, en el sentido en que emerge a lo visible el proceso por el cual se ordena y unifica la sociedad, a través de sus divisiones; ocultamiento, en el sentido de que un sitio de la política es designado como particular, mientras se disimula el principio generador de la configuración del conjunto (Cansino 2008: 113).

Nuestros cuerpos y nuestras emociones rebasan los dualismos y las limitaciones teóricas. Degustan los sabores y sinsabores de la vida social desde el mundo del consumo y del trabajo a partir de una explotación incesante de sus energías:

El dualismo contemporáneo opone al hombre y al cuerpo. Las aventuras modernas del hombre y de su doble hicieron del cuerpo una especie de alter ego. Lugar privilegiado del bienestar (la forma), del buen parecer (las formas, *body – building*, cosméticos, productos dietéticos, etc.) pasión por el esfuerzo (maratón, *jogging*, *windsurf*) o por el riesgo (andinismo “la aventura”, etc.) la preocupación moderna por el cuerpo en nuestra “humanidad sentada”, es de un inductor incansable de imaginario y de prácticas. “Factor de individualización”, el cuerpo duplica los signos de la distinción, es un valor (Le Breton 2002a: 9).

En una era de globalización sin frenos, desbocada y enloquecida, nuestras soluciones políticas no derivarán únicamente de esos que tratan de incluirse, sino de esos que han estado excluidos. Me refiero a aquellos que en el silencio de sus risas colectivas esconden la violencia doméstica, la violencia de los medios de comunicación, de esas mujeres maltratadas, juventudes lúdicas cuya sexualidad no encuentra límites para su satisfacción, en esa gran masa social que se aleja gozosa de las instituciones que hablan en un idioma ajeno e incluso desvergonzadamente corrupto. Me refiero a esa cifra oscura, clandestina, que raya en la exclusión teórica y cuyos comportamientos no gozan del interés de lo políticamente “importante”, pero que son quienes mejor comprenden el modo en que nuestros sistemas políticos se han convertido en máquinas de destitución y empobrecimiento (Mendieta 2001). Es hora de comenzar a crear una nueva teoría, una interpretación coherente con la profunda transformación que nuestros pueblos están viviendo (Dussel 2006: 4) apelando a formas emocionales de generar procesos de inclusión, mediante procesos solidarios como el propuesto por Rorty (1991). Se trata de un medio para exhortarnos a que continuemos intentando ampliar nuestro

sentimiento de “nosotros” tanto cuando podamos (Rorty 1991: 214).<sup>3</sup>

Proponemos aquel puente epistemológico entre las teorías en torno a las emociones y la sociología política, el cual pretende una sociología integrada en sus más apasionadas teorías: aquellas que nos permitan acercarnos a la vida afectiva de las divergentes formas de vivir y sentir. Nos referimos a una constitución de tipo rizomática (Deleuze 1988), la cual no obedece a una estructura definida por un conjunto de puntos y posiciones, así como de relaciones binarias entre estos puntos y de relaciones biunívocas entre esas posiciones. El rizoma, del cual buscamos componer nuestra integración teórica, solo está hecho de líneas: líneas de segmentaridad, de estratificación, como dimensiones, pero también línea de fuga o de desterritorialización como dimensión máxima según la cual, siguiéndola, la multiplicidad se metarfosea al cambiar de naturaleza (Deleuze 1988: 25). Una integración rizomática que rebase cualquier parafraseo limitado por las jerarquías o los devenires.

Contrariamente a los sistemas centrados –incluso policentrados-, de comunicación jerárquica y de uniones preestablecidas, el rizoma es un sistema acentrado, no jerárquico y no significante, sin General, sin memoria organizadora o autómata central, definido únicamente por una circulación de estados. Lo que está en juego en el rizoma es una relación con la sexualidad, pero también con el animal, con el vegetal, con el mundo, con la política, con el libro, con todo lo natural y lo artificial, muy

distinta de la relación arborescente: todo tipo de “devenires” (Deleuze 1988: 26).

Ello nos lleva a la reflexión inicial del artículo. Más allá de las racionalidades se encuentra la inteligencia de las emociones, el poder sexualmente decisivo de nuestros cuerpos, así como el modo en que terminamos por fustigarnos al estar convencidos de que aquel mecanismo consumista individualista de dominación es el único existente para ser “libres”. Sin exigir aun integraciones ambiciosas como las de Deleuze y Guattari, proponemos empezar por conciliar rizomáticamente segmentos que tienen mucho en común. Frente a un mundo social en el que el cuerpo, buscando su libertad a través de los excesos individuales, a partir de su autoconcepción dualista, no hará sino servir de corte y separación del resto del cuerpo social, el reto consiste en buscar dicha consecución de puentes estratégicos que no estén hechos de unidades, sino de direcciones cambiantes a partir de multiplicidades lineales (Deleuze 1988).

## Conclusiones

Las ciencias sociales vienen concibiendo bases epistemológicas menos recelosas y más integradas, desterrando, poco a poco, las polarizaciones teóricas. Es así que vienen inaugurándose propuestas cada vez más complejas, concibiendo a la realidad social como un verdadero reto paradójico. Sin embargo, dichos puentes no son aún lo suficientemente cercanos, como sucede en el análisis de lo sociopolítico. En la primera parte del artículo se planteó, punto por punto, cómo es que el análisis de lo social no debe rehuir del análisis del cuerpo y las emociones, evitando que los paradigmas especializados terminen por

<sup>3</sup> La propuesta de Rorty sugiere detenernos en las masas marginadas, intentando advertir nuestras similitudes con ellos y transitar de la pregunta “¿crees y deseas aquello en lo que creemos y deseamos?” hacia la pregunta “¿estás sufriendo?”, es decir, adquirir la capacidad de distinguir entre la pregunta de si tú y yo compartimos una racionalidad común, de la pregunta de si experimentas dolor. Distinguir entre esas dos preguntas, hace posible que una misma persona sea las dos cosas (Rorty 1991).

segregarse unos a otros, en lugar de construir puertos comunes hacia la comprensión de la intrincada sociedad. Su oscura complejidad, contradicción y aparente autosuficiente petulancia complican el trabajo del sociólogo, desanimándolo. Es necesario partir de la propia experiencia personal, la propia subjetividad, estrechándola con los procesos cotidianos en los que estamos insertos.

El caso de la sociología política es un ejemplo de escisión teórica. La elección racional que margina en buena medida la práctica cotidiana de los cuerpos y las emociones, tiene un lugar privilegiado. Por ello es que se plantea una antropolítica que parte del reconocimiento de las emociones humanas capaces de reconocer los procesos de biopoder en el cuerpo y las emociones, atendiendo formas de dominación encubiertas bajo el hedonismo y la necesidad de liberarnos de la opresión sociopolítica que acaece sobre la emancipación de la sexualidad. El camino hacia el reconocimiento epistemológico de enfoques más honestos con la centralidad emotiva de actores y actoras se encuentra en la senda de paradigmas múltiples, tolerantes y democráticos, capaces de convivir en la imaginación sociológica. Ello en pos de planteamientos que permitan comprender los problemas más acutantes de nuestra sociedad.

Son muchos los autores y autoras que vienen criticando esta situación. Tal vez con cierto sesgo se han citado una serie de teorías que planteen la necesidad de investigar como algo único e irrepetible cuanto nos rodea: es más, estudiarlo desde sus bases más ordinarias, es decir, desde su sentido común, atendiéndolo desde sus alegrías, su dolor, desde las vísceras de sus sensibilidades, de sus cuerpos y sexualidades, sin perdernos el mínimo detalle por

más superficial que parezca. Es recomendable proyectarse a lo más íntimo, aquello que escapa a las esferas de los discursos oficiales, de lo político. Me refiero a las emociones ciudadanas que nos remiten a prácticas políticas que re-crean escenarios de importancia social gravitante en la continua transformación de la sociedad. Para ello fortalezcamos una sociología desde perspectivas intersubjetivas capaces de alentar la comprensión de las principales emociones de miedo, esperanza, desigualdad, solidaridad entre muchas otras, acuerdo a las complejas coyunturas a las que se enfrenten y en los lugares que ello ocurra.

Sería muy difícil aproximarnos a los grupos sociales divergentes, si partimos de una metafísica que privilegia un poder autocrático, y dejamos de lado toda esa eroticidad que implican las sensibilidades y emociones en la vida cotidiana, que en líneas generales, merecen de una vez ese sitio usurpado desde siempre por ciertos enfoques teóricos que poco han tolerado una divergencia que rebasa sus propias limitaciones. Para aprender a vivir juntos, es necesario postular el cuerpo individualizado -separado y escindido en sus traumáticas indecisiones estéticas- como puente de comunicación social. Todo ello superando tanto la creciente apropiación económica de las emociones humanas, como los modelos que atormentan a los individuos a través de una veneración cada vez más personalizada del yo, sumergiéndolo en una soledad que resulta siendo una gran fuente del malestar social.

### **Agradecimientos**

Mi agradecimiento especial a Susan Romero, amiga, novia y compañera.

## Bibliografía

- Arteta, A.; García, E. y Máiz, R. 2003. *Teoría política: poder, moral, democracia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Balibar, É. 2005. *Violencias, identidades y civilidad*. Barcelona: Gedisa editorial.
- Baudrillard, J. 1994. *De la seducción*. Madrid: Cátedra.
- Bauman, Z. 2007. *Amor líquido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Berstein, R. 1983. *La reestructuración de la teoría social y política*. México D.F: Editorial Fondo de cultura económica.
- Cansino, C. 2008. *La muerte de la ciencia política*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Castillo, M. 2006. Teoría y conocimiento social: nuevas corrientes en las ciencias sociales. *Revista de Sociología* 16-17: 83-114.
- Castoriadis, C. 1989. *La institución imaginaria de la Sociedad*, Tomo II. Barcelona: Tuquets Editores.
- Chatterjee, P. 2007. *La nación en tiempo heterogéneo*. Lima: IEP, CLACSO, SEPHIS.
- De Sousa, Boaventura. 2003. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. São Paulo: Graal.
- Deleuze, G. y Guattari, F. 1988. *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Editorial Pre-textos.
- Derrida, J. 1989. *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- Dilthey, W. 1986. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Alianza Editorial.
- Dunning, E. y Elias, N. 1992. *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. 2006. *20 tesis de política*. México D.F: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Declée de Brouwer S.A.
- Elias, N. 1989. *El proceso de la civilización*. México D.F: Fondo de Cultura Económica
- Figari, C. y Scribano, A. 2009. *Cuerpo (s), Subjetividad (es) y Conflicto (s)*. Buenos Aires: CICCUS.
- Foucault, M. 2000. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México D.F: Siglo XXI editores.
- García, C. 2005. "Estudios culturales, ciencias sociales y ciencias humanas". *Revista de Investigaciones Sociales* 14: 433-447.
- Giddens, A. 2000. *La transformación de la intimidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Latour, B. 2008. *Reensamblar lo social*. Buenos Aires: Manantial.
- Lazzarato, M. 2006. "Biopolítica, Bieconomía". En *Revue des revues de l'adp*.
- Le Breton. 2002a. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_. 2002b. *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lechner, N. 1988. *Los patios interiores de la democracia*. Santiago de Chile: FLACSO.
- Levinas, E. 1987. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lipovetsky, G. 2007. *La felicidad Paradójica. Ensayo sobre la sociedad del hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama.
- Llera, F. 1996. "Ciencia política y sociología política: la necesaria reconstrucción de la interdisciplinariedad". *Revista Española de Investigaciones sociológicas - REIS* 76: 57-73.
- Londoño, Á. y Pinilla, V. 2009. "El barrismo social de hinchas por Manizales, una práctica política y ciudadana". *Revista Austral de Ciencias Sociales* 18: 73-88.
- Maffesoli, M. 2004. *El tiempo de las tribus*. México D.F: Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Elogio de la razón sensible. Una visión del mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós
- \_\_\_\_\_. 1993. *El conocimiento ordinario. Compendio de Sociología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H. 2007. *La dimensión estética*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Mattio, E. 2008. "Identidades inestables. Performatividad y radicalismo queer en Judith Butler". En Schickendantz, C. (ed.), *Memoria, identidades inestables y erotismo. Textos sobre género y feminismos*. Córdoba: EDUCC.
- Mendieta, E. 2001. "Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de Dussel". En *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Declée de Brouwer S.A.
- Mires, F. 1998. *El malestar en la barbarie. Erotismo y cultura en la formación de la sociedad política*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- Molinari, T. 2009. "Los desafíos actuales de la teoría social. Algunas consideraciones centrales". Ponencia Pre ALAS. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Nussbaum, M. 2008. *Paisajes del pensamiento*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 2006. *El ocultamiento de lo humano, repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz.
- Ovejero, F. 2008. "Deliberación". En A. Arteta, *El saber ciudadano. Las nociones capitales de la democracia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Quijano, A. 2006. "Don Quijote y los molinos de viento en América Latina". *Investigaciones Sociales* 16: 347-368.
- Rancière, J. 2007. *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: Ediciones la Cebra
- Rorty, R. 1996. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Ryle, G. 1967. *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós
- Sen, A. 2007. *Identidad y violencia*. Buenos Aires: Katz Editores.

