

RAE

1. TIPO DE DOCUMENTO: Trabajo de grado para optar al título de MAGISTER EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

2. TÍTULO: LOS LUGARES DEL ODIO. ACERCAMIENTO FENOMENOLÓGICO A LA EXPERIENCIA DEL ODIO

3. AUTORES: Jose Joaquín Murcia Calderón

4. LUGAR: Bogotá, D.C

5. FECHA: 19 de octubre de 2021

6. PALABRAS CLAVE: Fenomenología, Emociones, Conciencia, Odio, Sujeto, Ética, Cuerpo, Difusidad, Socialización, Identidad social, Identidad emocional, Lugares del odio.

7. DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:

El trabajo investigativo se inscribe en el campo de la fenomenología, específicamente en el área de las emociones. Para el desarrollo del mismo se estudiaron los aportes de pensadores contemporáneos que se alínean a la tradición heredada por Edmund Husserl como: Martin Heidegger, Natalie Depraz, Max Scheler, Jean Paul Sartre, Aurel Kolnai, entre otros.

El contenido teórico del proyecto se encuentra guiado por tres objetivos fundamentales, a saber: (i) describir que son las emociones y los elementos fenomenológicamente constitutivos de las mismas, y a la luz de esta descripción, (ii) delinear los rasgos característicos del odio en tanto que emoción. Finalmente, llevar el modo de pensamiento fenomenológico sobre las emociones a la materialidad de la vida social del sujeto para (iii) hipotetizar que es en la interacción social y en la identidad que esta provoca donde se encuentra una génesis del odio, por lo menos como base de la conciencia emocional que llega a desarrollar un individuo.

8. LÍNEAS DE INVESTIGACION: Filosofía, Fenomenología de las emociones.

9. METODOLOGÍA: El trabajo utilizó la recopilación documental sobre la intención de elaborar una esquematización de tipo teórico-analítico que pudiese desembocar en una herramienta de reflexión socio-crítica.

10. CONCLUSIONES: Se ha descrito los elementos que fenomenológicamente estructuran la emoción. A la par de los elementos constitutivos de la emoción tratados en el primer capítulo, en el segundo apartado se ha hecho un análisis del odio en tanto que emoción; y en este caso, se defiende que, como acto de la conciencia emotiva, el odio no solo es un estado conativo de la conciencia que se dirige intencionalmente a un objeto, sino que, en este caso específico, el odio es una intencionalidad emotiva caracterizada por una hostilidad que a su vez es respuesta a la valoración de carácter negativo que el sujeto ha hecho a una cualidad axiológica específica del objeto de su intención.

Finalmente, se ha propuesto como génesis que los estados emotivos del individuo responden a la misma proximidad social a la que pertenece el sujeto; en consecuencia, el significado emocional y valorativo que llega a poseer el odio está asociado a la pertenencia del individuo al grupo haciendo que éste sienta de un modo social, no obstante, de ocuparse en la reflexión de sus estados emotivos eventualmente el individuo estría abriéndose a la posibilidad de reintegrarse con el mundo en la medida en que podría reconsiderar el valor de los objetos puntuales de su odio.

**LOS LUGARES DEL ODIO
ACERCAMIENTO FENOMENOLÓGICO A LA EXPERIENCIA DEL ODIO**

JOSE JOAQUÍN MURCIA CALDERÓN

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
MAESTRIA EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

BOGOTÁ D.C. 2021

**LOS LUGARES DEL ODIO
ACERCAMIENTO FENOMENOLÓGICO A LA EXPERIENCIA DEL ODIO**

JOSE JOAQUÍN MURCIA CALDERÓN

**Trabajo presentado como requisito parcial para optar por el título de
magister en filosofía contemporánea**

Asesor: Doctor

José Luis Luna Bravo. PhD.

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
MAESTRIA EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

BOGOTÁ D.C. 2021

al olvidado milagro del amor,
en el don de mi esposa
y mis hijos.

Tabla de Contenido

Introducción.....	v
CAPÍTULO PRIMERO	
<i>Una Estructura Fenomenológica de la Emoción</i>	
1. Un modo de la conciencia y la especificidad noética-noemática.....	11
2. Las emociones en la constitución del sujeto y en la transformación cognitiva de su mundo...	16
3. Las emociones como determinantes en la ética	23
4. Las emociones en conexión con el cuerpo-carne.....	28
5. La difusidad de la emoción	32
6. Recapitulación	36
CAPÍTULO SEGUNDO	
<i>Una Estructura Fenomenológica del Odio</i>	
1. Un modo de la conciencia y especificidad noético-noemática del odio.....	38
2. El odio en la impresión cognitiva del sujeto y en la concepción de su mundo.....	44
3. Determinación del significado del odio en la orientación ética.....	48
4. El odio en conexión con el cuerpo-carne	54
5. Difusidad del odio: entre la fluidez y la indeterminación	56
6. El odio: entre las fronteras del amor	61
7. Recapitulación	67

CAPÍTULO TERCERO	
<i>Los Lugares del Odio</i>	
1. Un eco a Tajfel y Turner desde la socialización.....	69
2. Hipótesis de las emociones en su proximidad con la identidad social.....	71
3. El aparecer de los lugares del odio.....	74
4. El mito de la identidad emocional como posibilidad de reintegración al mundo.....	78
5. Apéndice a una idea dejada a la educación	82
6. Recapitulación	83
Bibliografía	

Introducción

Al volver la mirada a la herencia de las ideas en occidente, se alcanza a ver que la pregunta y reflexión que alude a ese algo humano, unas veces denominado como pasiones, algunas otras veces como afectos, más comúnmente como sentimientos, o como emociones, constituye un tema que no es nuevo en la historia del pensamiento filosófico; prueba de ello precisamente, ha quedado para el patrimonio de las ideas, las diferentes nociones sobre las que se ha elaborado una aproximación explicativa a la materia de tal pregunta; nociones mismas que dejan ver las comprensiones específicas que ha tenido la cuestión, ampliando con ello las miradas y los discursos ulteriores.

Lo cierto es, que, un viaje por los momentos más icónicos sobre este tema ha de comenzar por la filosofía griega clásica, allí, según Cristina Casado y Ricardo Colomo¹, son los estoicos quienes en principio consideraron a las pasiones o sentimientos como perturbaciones -opuestas a la razón- capaces de generar estados de aversión y de deseo. Más tarde, será Platón en el *Filebo*, quien delineando la esencia del sujeto -en la alegoría del carruaje- plantea un alma dividida entre: lo cognitivo, lo afectivo y lo apetitivo. Versión sobre la cual Aristóteles, en la *Retórica*, describirá la emoción en términos de afecciones connaturales al alma, en las que el placer o el dolor son la reacción al valor que tiene para la vida del sujeto el hecho causante de la afección, en razón de la cual, el sujeto se apoya para afrontarla.

Con la expansión del judeo-cristianismo por occidente, será San Agustín quien hablará de la importancia de dominar los sentimientos por medio de una voluntad cristiana, transformando especialmente, aquellos afectos no queridos por Dios. Y en esta misma línea, Santo Tomás consolidará el concepto de emoción o sentimiento como afección apetitiva y carnal del alma, por la cual, el alma misma puede llegar padecer al consentirse o llevar a cabo las acciones irascibles y concupiscibles que los sentimientos inspiran. Concepciones que perduraron hasta cuando algunos pensadores² de los siglos XVI y XVII revaloraron las funciones biológicas de los afectos, sosteniendo que tanto el placer como el dolor que estos proporcionan, favorecen y reconstituyen la propia disposición vital del individuo; por lo que aparecerán también nuevas clasificaciones de los afectos.

Los nuevos planteamientos aproximarán en su momento a pensadores como Thomas Hobbes, quien considerará que los sentimientos constituyen una de las cuatro facultades humanas fundamentales, junto a la fuerza física, la experiencia y la razón. Estos son para el pensador inglés, una especie de: “principios invisibles del movimiento del cuerpo humano que preceden y determinan las acciones visibles que por lo común se denominan tendencias”³. Postura sobre la cual, David Hume consideró, por un lado, la posibilidad de medir los sentimientos de la

¹ Cfr. Casado & Colomo, *Emociones en la filosofía occidental*. P. 3.

² Cfr. Casado & Colomo. P. 4 - 5.

³ Cfr. Casado & Colomo. P. 6.

misma forma que pueden medirse los fenómenos físicos, pues según él, los sentimientos pueden ser entendidos como un tipo de afecto o sensación física. En esta misma línea, señaló igualmente que las ideas y las creencias del sujeto juegan un destacado papel en el origen de estos sentimientos.

Así, bajo la conexidad entre las creencias con la sensación física, Hume inaugura la dimensión cognitiva y fisiológica de las emociones; propuesta última a la que adhiere Descartes, pues para el francés, los sentimientos son afecciones, padecimientos del alma causados por las fuerzas mecánicas que obran en el cuerpo, y desde allí, la tarea de estas pasiones será la de incitar al alma a contribuir o no a las acciones que sirven para conservar el cuerpo. Ahora bien, a diferencia de Descartes, Spinoza consideró que el sentimiento comprende tanto al alma como al cuerpo, pues en ambos se deja ver el esfuerzo del *conatus*, en forma de deseo o pasión fundamental, para buscar preservar su ser.

Con todo, del siglo XVII a la fecha, los pensadores sobre la materia que se convoca aquí podrían clasificarse en tres líneas de trabajo: Primero, aquellos que como Hegel, buscan establecer la distinción y especificidad entre las nociones; en este sentido por ejemplo, Hegel considera que el término sentimiento refiere a una categoría universal que alude a una naturaleza de lo humano, mientras que las emociones apuntan a hechos localizados y particulares en cada sujeto⁴. Segundo, aquellos que como Pascal o Scheler alínean los sentimientos al valor de las cosas; perspectiva en la que Kant llega a considerar que la emoción posee cierta función en la moral, aunque finalmente la acción se subordine al deber. Y tercero, en el que se inscribe el presente trabajo, que recoge notables pensadores que han estudiado y analizado a las emociones desde una perspectiva fenomenológica.

Justamente, el primer momento de la investigación tiene por objeto describir la estructura general de las emociones desde esta mirada, para ello, se ha recurrido a los aportes de autores como: Edmund Husserl en sus *Investigaciones lógicas (Investigación V) (1929)*, Martín Heidegger en *¿Qué es la metafísica? (1948)* y algunos apartes de *Ser y tiempo (1927)*, Jean-Paul Sartre, en su obra: *Bosquejo de una teoría de las emociones (1965)*, Max Scheler en: *Ordo amoris (1996)*, y, Natalie Depraz en su: *Delimitación de la emoción. Acercamiento a una fenomenología del corazón (2012)*.

La línea expositiva que se seguirá corresponde a las notas particulares que de la emoción se pueden encontrar en esta ruta de la fenomenología, de las cuales se pretende exponer sus líneas generales, al tiempo que ir poniendo en diálogo las posiciones de los autores citados en torno a cada una de estas. Grosso modo, se mostrará que el primero de estos rasgos de las emociones consiste en ser un modo de la conciencia intencional, y como tal, se describirá en que consiste su especificidad noética-noemática. Sentado este abecé del fenómeno de la emoción, en un segundo momento, se podrá ahondar en lo que este modo de conciencia

⁴ Cfr. Casado & Colomo. P. 10.

implica, tanto para la constitución misma del sujeto como para la transformación cognitiva de su mundo.

Esa incidencia de la emoción en la aprehensión del mundo, y por ende en la transformación cognitiva del mundo, trasciende hasta extenderse en la constitución de los móviles de su comportamiento, de allí que la tercera nota característica que se presentará del fenómeno de la emoción está ligada a cómo las emociones determinan las bases éticas de la persona. Esta persona de la que se habla no es sólo el sujeto fenomenológico, esa yoidad noética emocionada, sino que además, este yo emocionado está ubicado, habita y se hace presente en su propia carne; de allí que el cuarto rasgo del que se hablará referirá a esa conexión de la emoción con el cuerpo del sujeto.

Para terminar esta primera parte, se ofrece un último título que describe el quinto rasgo característico de la emoción. Este referirá a lo que se ha denominado en el presente como: la naturaleza difusa de las emociones; rasgo no solo se sitúa en la dificultad tácita de nombrar las emociones para facilitar su análisis, sino que tal difusidad ha de entenderse como consecuencia de su condición infinita de fluir, muchas veces imperceptiblemente, y de combinarse entre sí.

Ya delineado el asiento de la reflexión fenomenológica de las emociones, que habrá apuntado en este momento en la identificación y estudio de las características que dan cuenta de cómo está constituida la especificidad de la emoción; enseguida, a partir del *Ensayo sobre el odio (1935)* de Aurel Kolnai en la recopilación titulada *Fenomenología de los sentimientos hostiles (2013)*, se tomará a continuación al odio como materia de estudio para reconstruir las tesis presentadas por el pensador húngaro sobre el odio, en tanto que emoción, pero alrededor de los rasgos presentados en el capítulo pasado.

En un primer momento, se mostrará en que consiste el odio en tanto que tono específico de la conciencia emocional, y como tal, se describirá en que consiste su especificidad noética-noemática. Establecida esta base del fenómeno del odio como emoción, en un segundo momento se podrá ahondar en lo que esta emoción implica; tanto para la constitución misma del sujeto como para servir de diluyente de los lazos positivos que unen al sujeto mismo con los objetos o con el mundo en que habita. Precisamente, por esa incidencia del odio como tono de aprehensión disgregadora ante los objetos, se encuentra que más allá de ser una emoción, el odio puede trascenderse hasta producir una forma específica de significación de los objetos, misma significación valorativa que a la postre determinará los móviles que animan el comportamiento del sujeto; de allí que el siguiente paso consista en explicar lo que implica el odio como determinante ético de la persona.

Precisamente, el filósofo húngaro no solo le ha otorgado al odio una dimensión moral, sino que, además, considera⁵ que un estudio de este tipo de emociones permite aproximarse al problema de la fragilidad de la ética moderna, pues sin

⁵ Kolnai, *Fenomenología de los sentimientos hostiles*. P. 18.

hablar de otros elementos, por este tipo de emociones se está poniendo de relieve la innegable imperfección humana. En este punto, se reconstruirán las líneas generales del cuestionamiento que elabora el autor sobre la lógica del odio en la ética.

Finalmente, por una parte, cabrá clarificar que este sujeto del que se habla no es sólo el sujeto fenomenológico, esa yoidad noética emocionada hostilmente en el odio. Este yo emocionado, está ubicado y se hace presente en su propia carne; de allí que el cuarto rasgo del que se hablará referirá a esa conexión del odio con el cuerpo mismo del sujeto. Y por otra parte, si se buscara hablar de la difusidad del odio, no basta con hacer referencia a la determinación específica del concepto, como tampoco describir la fluidez propia del odio en tanto que emoción. Será necesario también, explicar la manera como esta emoción habita en el sujeto, en tanto que indeterminada como ambivalente, y en este último sentido, en conexión con las fronteras mismas del amor: recurso comparativo al que recurre el autor húngaro para describir cómo ha de entenderse este vínculo conexo entre el amor y el modo específico de la hostilidad del odio.

Vale la pena apuntar que en su *Ensayo sobre el odio* (1935), Kolnai está ampliando con tono realista el corpus de la fenomenología de la vida emocional, misma que ha de incluir lo que él mismo ha denominado como *sentimientos hostiles*, de los que obviamente se destaca aquí el odio. Ahora bien, el que refiera a este como *sentimiento* no significa que se le esté obligando al odio un carácter que este no posee como emoción; lo que sucede, es que Kolnai⁶ ha adoptado en su esquema explicativo la tesis de la profundidad emocional de Scheler y de Stein, según la cual, los sentimientos se clasifican según los niveles de profundidad en que tienen lugar: (i) el nivel de los sentimientos puramente sensoriales como el placer y el displacer, que son localizables en algún punto concreto del cuerpo; (ii) el nivel de los sentimientos vitales como el cansancio y la enfermedad, cuya ubicación abarca el cuerpo entero; y, (iii) el nivel de los sentimientos anímicos.

Resulta útil esta acotación en la medida en que el pensador húngaro utiliza la expresión de sentimiento para referirse al odio, mismo que hace parte de este tercer nivel, y que ha sido denominado aquí como emoción. En definitiva, la comprensión de sentimiento con la que trabaja Kolnai coincide con la noción fenomenológica de lo que se ha llamado aquí como emoción. De modo anecdótico, se cuenta que: “¡Extraño tema!”, fue la expresión de Edmund Husserl al revisar la propuesta de los *sentimientos hostiles* que, como trabajo de estudiante, le entregó Aurel Kolnai a su profesor⁷.

Este estudio fue apareciendo en una serie de ensayos a partir de los años veinte hasta 1935; en estos, Aurel Kolnai centra su atención sobre aquellas emociones moralmente feas como el asco, la soberbia y el odio. Pese a ser emociones dispares, destaca en ellas el rasgo de ser igualmente respuestas negativas, de

⁶ Kolnai. P. 16.

⁷ Kolnai. P. 17.

defensa o de rechazo frente a un objeto o entorno, en las que se pone de manifiesto la posibilidad que tiene el ser humano de romper un potencial lazo positivo, que, de otro modo, le uniría en algún grado favorable a un tal objeto o entorno.

Fenomenológicamente, bien sea en el asco, en la soberbia o en el odio, estas emociones son el producto de una intención específica del sujeto que viene como consecuencia de evaluar un objeto o una cualidad de éste como asquerosa u odiosa; en otras palabras, éstas son emociones que expresan que el sujeto capta un valor de igual tipo hostil; de allí el tono de su respuesta emotiva que termina marcando al objeto o una cualidad de éste como aquello que no se desea ni se busca, sino por el contrario, del que se procurará huir en pos de bloquear -aunque inútil- la posibilidad de llegar a establecer un lazo con tal objeto.

Cada una de estas tres emociones posee su propia particularidad fenomenológica que la convierte en esas de tipo hostil, por ejemplo: (i) en el caso del asco, aunque se capta lo asqueroso en el objeto, paradójicamente la estructura del asco es similar a la estructura del deseo, lo que se traduce en una tensión entre el rechazo y la fascinación por lo asqueroso. Por su parte, (ii) en el caso de la soberbia, podría decirse que esta no se dirige a nada -fenomenológicamente carecería del clásico sentido de la intencionalidad-, pues permanece centrada y movida por el sujeto mismo impidiendo que este pueda salir de sí para establecer algún vínculo con lo otro que es el objeto. Por último, (iii) el odio -que es la materia de las líneas por venir- es la expresión máxima de esta animosidad de ruptura con un objeto; en este, se capta en el objeto una cualidad que en realidad no existe: lo odioso, pero que se le descubre como envolviendo al objeto y por lo mismo se le busca destruir de la presencia del sujeto.

Como se leerá sobre el final del segundo capítulo, Kolnai considera⁸ que esta emoción hostil no debería por que determinar la actitud global del sujeto hacia el objeto; propondrá entonces la necesidad de un papel de la razón para comprender y matizar en algún grado tales actitudes del sujeto, ya que las emociones mismas están sujetas a la posibilidad del error y podrían estar estigmatizando inadecuadamente al objeto de su intención.

Precisamente, haciendo eco a la posibilidad del error de la emoción a la que refiere el autor húngaro, se concibe que al haber caracterizado los elementos constitutivos de las emociones, y con estas notas haber rastreado la especificidad hostil del odio, no implica ello el agotamiento de todo estudio posible. Por eso mismo, se ofrece enseguida una ruta de análisis que permitirá extender el ámbito fenomenológico de las emociones -y del odio en específico- a un plano práctico, desde el que podría entenderse que las emociones no sólo son inherentes al ser del sujeto, sino que, además, el carácter social del mismo repercute en la base de formación y aparición de su personalidad emotiva.

⁸ Kolnai. P. 21.

Sólo para dar un delineamiento que sustente el propósito de la presentación que se sigue, se expondrán algunas generalidades de los postulados de Henri Tajfel y Turner sobre la identidad social; tesis en la que se comprende que tal identidad se hace presente en la cultura de las sociedades y que se extiende desde allí a los individuos que la conforman, atravesando con ello su identidad personal. Dentro de este marco teórico, se propondrá la hipótesis de las emociones, o de la forma general que estas adquieren en cada individuo, como consecuencia de la proximidad entre el sujeto con la identidad social; pero no con ello, se busca descartar el tono individual que llegan a tener las emociones, no solo como consecuencia de la fluidez misma que las caracteriza, sino por el modo de ser particular que les aporta la individualidad de conciencia de cada individuo.

De este modo, se llega a postular que los lugares del odio, si bien son lugares en la conciencia, y concretamente, en la conciencia que tiene el sujeto respecto del mundo o de algunos objetos contenidos en él; son igualmente lugares constituidos por el sujeto sobre la base de la herencia social y cultural a la que pertenece, y por lo mismo, son lugares en los que tiene tendencia a caer. Ahora, si bien esta tendencia de la que se hace mención se puede defender desde la hipótesis de la identidad social y su proximidad en los estados emotivos del sujeto, fundamentalmente se busca señalar también que dichos estados individuales no tienen por qué estar idénticamente ligados con la identidad social; anticipando con ello -por ejemplo- la no necesidad específica de estos lugares del odio en los que potencialmente llega el sujeto como parte de su ser y de su habitar en el mundo colectivo.

En este punto, se añadirán un par de reflexiones finales que dejen ver la importancia de reconocer los argumentos expuestos como problema para la integración del sujeto en el mundo, específicamente, en tanto advierten un origen en la imposibilidad de reconocimiento y apertura a lo otro, en quien el sujeto mismo está llamado a ampliar su subjetividad. En este proceso, es quizá la educación quien tendría una de las voces en la orientación y acompañamiento de un eventual proceso de reintegración entre sujeto con ese mundo y con lo otro, los cuales pueden haberse abandonado por el efecto de la herencia de odio, que en la identidad social, ha marcado la interioridad del tono emotivo del sujeto. He aquí la pertinencia de este cierre capitular, cuyos alcances solo se podrán esperar tras meditar, con mirada introspectiva, en la propia emotividad.

CAPÍTULO PRIMERO

UNA ESTRUCTURA FENOMENOLÓGICA DE LA EMOCIÓN

1. Un modo de la conciencia y la especificidad noética-noemática

Es en el capítulo dos de su quinta *Investigación (1929)* donde Husserl se dedica a describir la idea de conciencia como *acto intencional* o como *vivencia intencional*. Desde aquí, y siguiendo a Franz Brentano, el judío-alemán querrá mostrar en qué consisten originariamente esos actos de la conciencia intencional, a saber: “En la percepción, es percibido algo; en la representación imaginativa es representado imaginativamente algo; en el enunciado es enunciado algo; en el amor es amado algo; en el odio es odiado algo; en el apetito es apetecido algo, etc.”⁹

En definitiva, es la propensión o dirección a algo, que bien puede ser representado, o que puede ser imaginado, o enunciado, o que es amado, u odiado, o apetecido, etc., el rasgo distintivo de todos los actos de la conciencia; y consiste como ya se ha dicho, en que esta conciencia está siempre referida a un objeto. Toda conciencia es conciencia de algo, o lo que es lo mismo: “Todo acto de conciencia contiene en sí como objeto algo”¹⁰; pero además, el pasaje también permite subrayar que los actos de conciencia pueden ser muy variados, es decir, que existen diversos modos específicos en los que se despliega y direcciona la conciencia, y por ende, modos con la que esta puede vivenciar objetos, bien sea: percibiéndolos, imaginándolos, representándolos, enunciándolos, amándolos, odiándolos, apeteciéndolos, etc. Modos que son en consecuencia, los que definen el género del acto de la conciencia misma. Véase:

“El modo como una mera representación de una situación objetiva mienta éste su objeto es distinto del modo cómo lo hace el juicio, que considera verdadera o falsa dicha situación. Distintos son también el modo de la esperanza y el del temor, el modo del agrado y el del desagrado, el apetito y el del desvío”¹¹.

Hasta aquí, no hay que perder de vista que si bien “Todo acto de conciencia contiene en sí como objeto algo”¹², al mismo tiempo, este algo se da de un modo específico en el acto de conciencia, definiendo en este modo la especificidad de la vivencia que se está teniendo del objeto en el que tal acto está referido; es decir, si bien es cierto que pueden darse modos distintos en los actos de conciencia intencional, y siendo estos actos los determinantes de las vivencias, estas últimas son también diversas, pues corresponden a su vez al modo específico del acto de conciencia. Nótese como lo dice el mismo Husserl:

“Las vivencias intencionales tienen la peculiaridad de referirse de diverso modo a los objetos representados. Y lo hacen precisamente en el sentido de

⁹ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*. P. 491.

¹⁰ Husserl. P. 491.

¹¹ Husserl. P. 491.

¹² Husserl. P. 491.

la intención¹³. Todas ellas [las vivencias] tienen en común el ser modos de intención objetiva, las cuales no podemos expresar normalmente de otra manera diciendo que es percibido, o fantaseado, o representado, etc.”¹⁴.

Hasta este punto ha de seguirse que es en la vivencia del sujeto sobre el objeto, y a su vez, es en el aparecer del objeto para el sujeto lo que configura al fenómeno. Ninguno de los dos extremos tiene porque definir al fenómeno, pues lo dicho hasta ahora deja ver que la pretensión del autor es mostrar que es justamente en la correspondencia entre sujeto y objeto donde se constituye en definitiva el fenómeno. Al respecto, según Natalie Depraz¹⁵, Husserl entenderá a la intencionalidad como aquella estructura de la conciencia que permite la correlación entre la vivencia del sujeto y el objeto vivido, por medio de un acto en el que aprehende y formaliza la materialidad de tal vivencia. Tal momento de correlación es intencional si este remite a un objeto, como vivido por una intención; al contrario, la experiencia no será intencional si ella no refiere a ningún objeto.

Así mismo por un lado, resulta evidente hasta ahora que hay para Husserl modos de conciencia -o de dirección intencional- que corresponden específicamente a su vez, al modo intencional en que se da el objeto. Esto es: “A cada modo lógicamente distinto de representar intelectivamente un objeto, corresponde una variedad de intención”¹⁶. Por otro lado, es importante anotar que Husserl¹⁷ también considera que estos modos de referencia al objeto intencional de la conciencia no implican indispensablemente una realidad material, como en el caso de los juicios, las valoraciones, la fantasía y las emociones. En último término, lo general pero también lo distintivo de cualquiera de los modos de la conciencia, es su intencionalidad. Ahora, más allá de esta intencionalidad de la conciencia, a la par está inaugurando Husserl¹⁸ el concepto de *objeto intencional* que se revisará en breve.

Al hablar de *acto intencional*¹⁹, se está afirmando con éste la presencia de un correspondiente objeto de la misma naturaleza o modo de la intención, es decir, se está queriendo señalar que existe un acto con una intención, con la cual, justamente se constituye de un modo un objeto. Fundamentalmente, el *objeto intencional* no sólo es la cosa hacia la cual tiende o se dirige inevitablemente un acto de conciencia; sino que también, en ese mismo acto, este objeto se hace presente en el modo específico de la intención de la conciencia. Obsérvese con atención:

“En la percepción, es percibido algo; en la representación imaginativa es representado imaginativamente algo; en el enunciado es enunciado algo; en el amor es amado algo; en el odio es odiado algo; en el apetito es apetecido

¹³ Husserl. P. 494.

¹⁴ Husserl. P. 496.

¹⁵ Cfr. Depraz, *Delimitación de la emoción*. P. 51.

¹⁶ Husserl. P. 503 y 504.

¹⁷ Cfr. Husserl. P. 477 - 478.

¹⁸ Cfr. Husserl. P. 499.

¹⁹ Cfr. Husserl. P. 521.

algo, etc.”²⁰. “Es evidente que hay modos de conciencia o de referencia intencional”²¹.

Refuerza este pasaje que en todo *acto de conciencia* está impreso un *modo de conciencia intencional*, y en coherencia con esta, su correspondiente *objeto intencional*. Esto es, por ejemplo, a la conciencia pensante le corresponde el objeto pensado, a la conciencia recordante le corresponde el recuerdo o el objeto recordado, a la conciencia cognoscente el objeto conocido, etc. De esta manera, cada modo de conciencia elabora un contenido específico -una vivencia específica- del objeto.

Este “*contenido es igualmente intencional*”²² pues viene dado como correlato de la intencionalidad de la conciencia sobre un objeto, por ende, presenta al objeto como intencionado, bien sea de modo cognitivo, valorativo, apetitivo, imaginativo, afectivo, etc. En último término, “el objeto que es intencionado es el mismo en todas ellas, pero la intención es distinta en cada una; cada una mienta al objeto de un modo”²³, y por tanto, cada una recrea un contenido intencional distinto del objeto pero consecuente al modo de la intención.

Las líneas hasta ahora escritas dejan ver que uno de esos actos o modos de intencionalidad de la conciencia bien puede ser el amor, el odio, el temor, el agrado o el desagrado, etc. Es a partir de estas referencias que se puede inferir que para Husserl existe un modo de la conciencia intencional correspondiente a los sentimientos. De hecho, dentro de esta perspectiva -diría Natalie Depraz²⁴- la primera herramienta que pone en marcha la fenomenología para acceder a la emoción es entenderla como un modo de la intencionalidad “que conecta tanto la exterioridad aparente del síntoma como la interioridad privada -inaccesible- de la vivencia subjetiva”²⁵.

Sobre los sentimientos dedica Husserl un título de su quinta investigación, para distinguir por un lado, el modo de conciencia que es propio de estos actos intencionales de la conciencia, y por otro, distinguir estos actos intencionales de otras sensaciones de similar carácter afectivo. Específicamente, en esta distinción, hablará el autor de las *sensaciones afectivas* y de los *actos afectivos*, sosteniendo la diferencia entre estos sentimientos desde su especificidad como vivencias.

Evidentemente, Husserl sostiene que sí hay vivencias o actos intencionales de este género de los sentimientos, pues al estar direccionados a un objeto, estos se hacen intencionales. Por ejemplo: “Así sucede en el agrado, causado por una melodía [...] En general parece ser un acto todo placer o desplacer, que es, en efecto, placer o

²⁰ Husserl. P. 491.

²¹ Husserl. P. 503.

²² Husserl. P. 513.

²³ Husserl. P. 514.

²⁴ Cfr. Depraz. P. 51.

²⁵ Depraz. P. 51.

desplacer por algo”²⁶. No obstante, al mismo tiempo, Husserl advierte que es posible que se den también sentimientos no intencionales; es decir, sentimientos que, aunque refieren a objetos, no podrían ser un modo u acto de la conciencia intencional en su estricto sentido.

Precisamente, es por su carácter de intencionalidad donde pondrá Husserl el acento para diferenciar a las sensaciones afectivas de los actos afectivos, mostrando con ello que aunque sean denominados comúnmente como sentimientos, no pertenecen al mismo género o tipo de acto de conciencia, ni de vivencia. Efectivamente, Husserl agrupa con el concepto de sensaciones afectivas, a aquellos sentimientos -no intencionales- que corresponderían a experiencias físicas llegadas a la interfaz del cuerpo, esto es, a aquellas sensaciones provenientes de los sentidos. En estos casos, el sentimiento refiere al modo sensorial del objeto, a los rasgos contenidos en este que no son intencionales como acto de la conciencia. Por ejemplo, “el dolor de quemarse, está referido a objetos; por una parte al yo, o más concretamente al miembro corporal quemado; por otra al objeto ardiente”²⁷.

Si bien la sensación afectiva implica necesariamente como causa un objeto, la sensación funciona en estos casos más como una condición, que viene de suya en el objeto, y no como una vivencia intencional como tal. Siendo así, las sensaciones de contacto, de dolor, de olor, etc., también han de incluirse en este tipo de vivencias no intencionales, que eventualmente, pueden llegar a determinar las vivencias en el futuro, pues van formando en el tiempo un contenido o una retención en el sujeto después de la primera vivencia con el objeto.

Ahora bien, bajo el concepto de actos afectivos, enmarca Husserl a aquellos sucesos sentimentales que son actos de la conciencia intencional, esto es, aquellos que son un modo de la conciencia -en parte, de naturaleza psíquica- que se caracterizan por estar referidos a un objeto. De hecho, para destacar la especificidad de estos actos afectivos, la pensadora francesa Natalie Depraz señala²⁸ que es en los manuscritos de entre 1900 a 1914 y en textos posteriores, donde Husserl introducirá la noción de *Stimmung* (estado anímico) para describir el estatuto propio de esta clase de actos afectivos. Precisamente, siguiendo la anotación de la pensadora francesa, y de fondo, la posición del mismo Husserl, cuando en el presente se haga referencia a la noción de emoción, se estará indicando este tipo específico de acto afectivo que recién se han descrito.

Vale la pena apuntar las dos acotaciones que hace la pensadora francesa²⁹ respecto de concepto alemán de *Stimmung*. Por un lado, comenta que el Husserl de la época de las *Investigaciones lógicas* (1929), solía referirse a las emociones en términos de *Gefühle* (sentimientos en términos de sensaciones afectivas); sin

²⁶ Husserl. P. 505.

²⁷ Husserl. P. 508.

²⁸ Cfr. Depraz. P. 52. Cfr. Ms. Del grupo M: MIII 3 - III1 (1900-1914)., titulado: “*Estudios sobre la estructura de la conciencia*”.

²⁹ Cfr. Depraz. P. 43.

embargo, el cambio posterior a *Stimmung* permitiría deducir que con *Gefühle* no le era posible a Husserl acceder a la emoción en su concreción específica. Incluso, ya desde las mismas *Investigaciones*, veía que los actos afectivos eran muy diferentes de las sensaciones afectivas, pues estos primeros, podían llegar a ser independientes de la experiencia o de la presencia material del objeto de la intención. Estúdiense en este punto los siguientes pasajes:

“Si existe el objeto intencional, nada cambia desde el punto de vista fenomenológico. Lo dado es para la conciencia exactamente igual, exista el objeto representado, o sea fingido e incluso contrasentido”³⁰.

“Las sensaciones de placer y de dolor pueden perdurar, mientras que desaparecen los caracteres de acto intencional edificados sobre ellas. Cuando los hechos suscitadores del placer han pasado a segundo término, cuando ya no son apercebidos afectivamente, e incluso quizá ya no son objetos intencionales, la excitación placentera puede durar todavía largo tiempo; y eventualmente es sentida como agradable”³¹.

Las líneas husserlianas muestran que, efectivamente, parte de esa especificidad de las emociones o actos afectivos tiene que ver con esa independencia entre la emoción y la experiencia material del objeto. En este sentido, es con la noción de *Stimmung* que puede Husserl, por una parte, deslocalizar del objeto la vivencia emocional, o por lo menos la subordinación necesaria a éste; y por otra parte, mostrar que el objeto intencional de la emoción no es solo su contenido material determinado sino también -siguiendo el pasaje, y he aquí otro dato distintivo- el color mismo en el que se tornan los acontecimientos y las circunstancias en las que está imbuido el sujeto por su emotividad.

Entre otras cosas -amplía Depraz³²- entiéndase que por la emoción el sujeto podría romper la relación espacio temporal con el objeto y llegar eventualmente a prolongar en el tiempo esta vivencia en una concatenación de ínfimas variaciones; esto es, en la misma situación, la emoción puede transportar al sujeto por toda una serie de registros emocionales: placer difuso, comodidad, incomodidad, irritación, tranquilidad, serenidad, alegría contenida, etc.

En resumen, compréndase que las emociones son en primer término un acto de la conciencia del modo afectivo; y como acto de la conciencia, poseen un objeto intencional del que pueden espacio-temporalmente estar materialmente desligadas. Ahora, de todos modos, en correlación a este objeto y a la intencionalidad emotiva de la conciencia, constituyen tanto una vivencia intencional emotiva como un contenido intencional del objeto como emocionante. En otras palabras, como especificidad fenomenológica, el sujeto emocionado se encuentra precisamente emocionado por que el acto de su conciencia se dirige a un objeto, sobre el cual configura un modo de realidad -emocional- del objeto.

³⁰ Husserl. P. 495.

³¹ Husserl. P. 510.

³² Cfr. Depraz. P. 61

En línea con estos últimos postulados de Husserl, Jean Paul Sartre³³ considera que es precisamente la actividad de la conciencia la que juega el papel más activo como agente de las emociones y de su finalidad. Y más radicalmente dirá el francés: “más valdría reconocer que todo lo que ocurre en la conciencia sólo puede recibir explicación de la propia conciencia”³⁴. Por lo tanto, si la conciencia es el agente activo de la emoción, por ende, un acercamiento a la emoción es al mismo tiempo una vía de acceso a la conciencia, o por lo menos, a un modo de ésta.

Esta conciencia, llamada por el francés *conciencia emocional*³⁵, pues en torno a esta fluyen las emociones -amplía Sartre- es ante todo conciencia del mundo y se desenvuelve de un modo específico, pues muestra que ha de volver a cada instante al objeto que la provoca, pues de algún modo, se nutre de éste para seguir existiendo. Por ejemplo, huir por *miedo* a cierto objeto, implica que en la huida misma permanezca intencionalmente presente el objeto del que se huye; pues este objeto es la razón de ser del huir. Similar resulta ser también el caso de la *ira*, tal emoción, y, manifestaciones tales como amenazas, golpes, insultos, etc., necesitan del objeto del cual brota y se retroalimenta la emoción, y a la cual ha de volver la misma, en forma de golpes, insultos, amenazas, etc.

Precisamente, por esta relación con el objeto, Husserl profundizará el sentido específico de las emociones como actos afectivos, señalando que habría que admitir un tipo de relación entre la sensación afectiva y el acto emocional como tal. Nótese enseguida cuáles son los términos en que se basa esa relación: “Según Brentano hay aquí dos intenciones, edificadas una sobre la otra; la fundamentante proporciona el objeto *representado*; la fundada, el objeto *sentido*. La primera puede desprenderse de la segunda, pero no la segunda de la primera”³⁶. Es decir, de algún modo, no es posible la emoción y el modo en que esta presenta el objeto, sin la conexión con el objeto mismo que le sirve de base. Por ejemplo, la esencia específica del agrado exige la referencia a algo agradable, la convicción, a no ser como convicción de algo; un apetecer, sin aquello que es apetecido, etc.

De este modo en las emociones, en tanto actos afectivos, si bien se deben a una referencia objetual que les sirve de base material -misma a la que se dirigirá la intencionalidad de la conciencia-; como tal, este objeto está existiendo por fuera del sujeto, inerte a la determinación psíquica de este. Así pues, los objetos no son determinantes reales del estado emocional de los sujetos, por ejemplo, el complacerse o el sentirse complacido por algo no implica que tal complacencia pertenezca a este objeto como parte de su realidad física.

2. Las emociones en la constitución del sujeto y en la transformación cognitiva de su mundo

³³ Sartre, *Bosquejo de las emociones*. P. 45.

³⁴ Sartre. P. 55.

³⁵ Sartre. P. 58.

³⁶ Husserl. P. 506.

La línea expositiva con la que ha terminado el título anterior permite enmarcar la primera parte de la explicación presente, referida a la incidencia las emociones en la constitución del sujeto y de su mundo. Para empezar, téngase presente los dos componentes de la emoción en los que coinciden los postulados de Husserl y de Sartre, a saber: mientras que el primero sostiene que, como modo de conciencia intencional, la emoción implica -noéticamente- a un sujeto emocionado en correlación -noemática- con un objeto emocionante; el segundo por su parte dirá que: “el sujeto emocionado y el objeto emocionante se hallan unidos en una síntesis indisoluble”³⁷. Pero en contraste, más allá de esa especificidad noética-noemática de la que se ha hablado con estos autores, Sartre toma distancia y amplía su posición³⁸ sobre la emoción, agregando que ésta es el resultado de la conciencia misma del sujeto. Cediéndole aquí la voz, dirá el francés: “La emoción no es un accidente sino un modo de existencia de conciencia, una de las formas en que comprende (en el sentido heideggeriano) su «Ser-en-el-mundo»”³⁹.

En buena medida, es precisamente en este punto en el que converge Sartre con el mismo Martín Heidegger; de hecho, es en el capítulo quinto de *Ser y tiempo* (1927) donde el pensador alemán mostrará con mayor claridad que los sentimientos o estados de ánimo -que es como particularmente denominará a las emociones- no sólo describen una relación estructural en la que se implican mutuamente sujeto y objeto, sino que además, para Heidegger⁴⁰, las emociones son parte constitutiva de la existencia misma del *Dasein*, por medio de las cuales, este “*ser-ahí*” heideggeriano⁴¹ también se constituye encontrándose y comprendiéndose en su estado de arrojado. Es decir, por medio de sus estados de ánimo, el “*ser-ahí*” se abre de una manera diferente, tanto al entendimiento de su “*ser-en-el-mundo*”, como a la comprensión de su “*ser-ahí*”: dos facetas que le constituyen ontológicamente.

De este modo, a la estructura de las emociones descrita en el pasado título, habrá que adherirle con Heidegger un elemento adicional: siguiendo el ejemplo que él mismo presenta, si se estuviera hablando del temor, tal estructura constaría de: “aquello que se teme, el temer y aquello por lo que se teme. Estos puntos de vista posibles y coherentes entre sí no son causales. En ellos se pone de manifiesto la estructura del “encontrarse” en general”⁴².

Siguiendo la cita, por un lado, entiéndase este “encontrarse” heideggeriano como la posibilidad del *ser-ahí* de sentirse a sí mismo en su estado de emoción; por otro lado, nótese como estos tres nodos de la estructura han de pensarse como tres momentos interconexos entre sí en los estados de ánimo. Yendo al ejemplo puntual del temor que se menciona en el pasaje: (i) aquello que se teme refiere al sujeto, al “*ante-qué* del temor”⁴³, a algo que le acontece al sujeto cuando “*está-ahí-con-algo*”

³⁷ Sartre, *Bosquejo de las emociones*. P. 57.

³⁸ Cfr. Sartre. P. 58.

³⁹ Sartre. P. 98.

⁴⁰ Cfr. Heidegger, *Ser y tiempo*. P. 155 y 166.

⁴¹ Cfr. Heidegger. P. 153.

⁴² Heidegger. P. 157.

⁴³ Heidegger. P. 158.

atemorizado. (ii) El temer, que refiere a la experiencia personal encarnada del sentimiento del temor; y, (iii) aquello por lo que se teme, el objeto mismo del temor.

Esta *experiencia encarnada* de las emociones de la que se habla, es el rasgo que agrega el pensador alemán a los aportes estructurales de la emoción expuestos ya en Husserl y Sartre, y refiere -como ya se dijo- a esa condición existencial del “ser-ahí”. Así explica Heidegger esta última afirmación: “El estado de ánimo [...] no viene ni de “fuera” ni de “dentro”, sino que como modo del “ser en el mundo”, emerge de este mismo”⁴⁴. Es decir, es una condición propia de su *ser*, del *estar-ahí*, abierto *en-el-mundo*. De hecho dice que: “el “ser-ahí” es en cada caso ya siempre un estado de ánimo”⁴⁵.

Resulta clave para la explicación de este pasaje, y lo que viene, recordar que para Heidegger⁴⁶ el *ahí* de este *ser* es su *ser-en*; es decir, el *ser-ahí* se encuentra en condición de apertura⁴⁷ a *su-en*, de hecho, para el estudio del *ser-ahí* hay que tener en cuenta que la constitución de éste se forja desde su condición de *ser-en-el-mundo* y *ser-con-otros-entes*. Entre otras cosas, para el pensador alemán: “La expresión “ahí” mienta este esencial “estado de abierto”. Gracias a este estado, es este ente el “ser-ahí””⁴⁸. En definitiva, lo que constituye el *ahí* del *ser* es su carácter de *ser-en-el-mundo*. De este modo, que Heidegger equipare el *ahí* del *ser* con su condición de abierto *en-el-mundo*, significa que está identificando este *ser* con el tipo específico de interacciones que éste puede establecer con los entes del mundo. En este caso, los estados de ánimo o emociones ponen de manifiesto un tipo de relación de ser *en-el-mundo*, y por ende, un modo del *ahí* del *ser*.

Ahora bien, para vislumbrar cómo estos estados de ánimo constituyen al sujeto, no solo no hay que perder de vista que es propio del *ser-ahí* su carácter anímico, y en consecuencia, que es también propio de su existir, de su *ser-en*, llevar siempre consigo un estado anímico. Más allá de esta evidencia, hay que ir y comprender el origen de esta esencialidad emotiva del *ser-ahí*, misma que le permitiría al alemán, admitir que estos estados de ánimo no vienen de una condición interna (psíquica) de este *ser-ahí*, que se exterioriza de un modo enigmático sobre las cosas.

Pues bien, como se ha dicho arriba, si el *ahí* de este *ser* es su *en-el-mundo*, entonces es el *estar-en-el-mundo* (y lo que es lo mismo, el *estar-abierto-a* este) lo que constituye conjuntamente el estado anímico del *ser-ahí*. Para defender su posición, Heidegger⁴⁹ admitirá que el estado anímico sólo resulta posible en la medida en que este *ser-ahí*, al *estar-en-el-mundo*, se encuentra afectado - literalmente herido- por todo lo que se halla frente a él dentro de este mismo mundo. Este *ser herido* o afectado, configura a su vez un modo interior del *ser-ahí*, es decir,

⁴⁴ Heidegger. P. 153.

⁴⁵ Heidegger. P. 151. De hecho, menciona que: “La ausencia de un estado de ánimo definido hace justamente que este “ser-ahí” se torne insufrible para sí mismo”.

⁴⁶ Cfr. Heidegger. P. 147 – 149.

⁴⁷ Cfr. Heidegger. P. 150.

⁴⁸ Heidegger. P. 149

⁴⁹ Cfr. Heidegger. P. 155.

sus estados anímicos. En otras palabras, los estados de ánimo que siente el *ser-ahí* son consecuencia de este encontrarse a sí mismo como *ser-herido* por los entes del mundo.

En general, tres comentarios son pertinentes en este punto de la investigación. El primero de estos es heideggeriano, y refiere a esta esencialidad emotiva del *ser-ahí*, sobre la cual hay que advertir que estos temple de ánimo no solo marcan particularmente su *ser-ahí* -mismo que como *estado de abierto-*, marcarán también su *ser* como un *ahí en-el-mundo*, donde se encuentra con el restante de los entes, marcándolos a su vez en algún grado. Es decir, es con sus estados de ánimo que el *ser-ahí* está constituyendo también las cualidades del mundo en que habita, mundo que es a su vez la particularidad de su *ser-ahí*. Más explícitamente, (i) los estados de ánimo viven en el mundo que ellos mismos crean, y a su vez, (ii) forman el modo como ha de darse la existencia del *ser-ahí*, pues definen el modo como este *ser-ahí* va a estar *en-el-mundo*. Véase cómo lo dice Heidegger:

“El ser en un estado de ánimo del “encontrarse” constituye existencialmente esa patencia del mundo que es peculiar del “ser-ahí” (...) El “encontrarse” marca incluso la forma existencial en que el ser-ahí se está entregado constantemente al mundo, se deja “herir” por éste”⁵⁰.

Este sentir anímico o estado anímico del *ser-ahí* pone de manifiesto que este pensador no abandona la estructura husserliana de las emociones, pues este estado anímico revela de fondo una relación implícita entre el *ser-ahí* y su *en-el-mundo*, donde yacen los entes que le afectan para formar anímicamente su *ahí*, constituyéndolo de algún modo. Precisamente, esta idea que se ha sentado desde Heidegger, ya también había podido encontrarse en Husserl. Es en referencia a esta determinación anímica que recibe el sujeto del mundo en que habita, que se elaborará enseguida un segundo comentario.

Recuérdese que Husserl⁵¹ defiende, por un lado, que la vivencia del objeto está atravesada por la intencionalidad del sujeto sobre este; pero al mismo tiempo admite, por otro lado, que en esta vivencia del sujeto se constituye también un contenido del objeto para su conciencia. Nótese como lo presenta: “el yo es un todo real que se compone realmente de múltiples partes, y cada una de estas partes se llama «vívida». En este sentido, lo que vive el yo o la conciencia es justamente su vivencia. Lo que implica que no habría ninguna diferencia entre contenido vivido o consciente y la vivencia misma”⁵². Es decir, son estas vivencias -intencionales- las que, en palabras de Husserl: “constituyen a la vez el núcleo fenomenológico esencial del yo”⁵³, esto es: su conciencia.

El pasaje permite deducir que para el pensador judío-alemán es posible establecer una relación entre las vivencias del sujeto y su conciencia; en la medida en que tales

⁵⁰ Heidegger. P. 155 y 157.

⁵¹ Cfr. Husserl, *Investigaciones lógicas 2*. P. 479.

⁵² Husserl. P. 479.

⁵³ Husserl. P. 486

vivencias, de algún modo, pueden llegar a constituir la subjetividad -o lo que es lo mismo- su yoidad, pues es en la subjetividad donde se tiene noticia del yo. Al respecto afirma Husserl: “La conciencia es referencia al yo y lo que se halla en esta referencia es un contenido de conciencia [...] De hecho, llamamos contenido a todo lo que está referido en la conciencia a un yo. Esta referencia es propiamente la que constituye lo común y específico de la conciencia”⁵⁴.

En definitiva, así como Heidegger anuncia que el estado de ánimo -por tener parte de su origen en la condición de *ser-afectado* por los entes del mundo- es en cierto grado determinante del *ahí* del *ser* (existencia) y del *ser* mismo (sujeto); por su parte, Husserl ya había en su momento anticipado también que en los actos de conciencia, como la emoción por ejemplo, en tanto vivencia emocional de un objeto, elabora a partir de esta vivencia un contenido emocional del mismo objeto, que a su vez incide y determina la conciencia que desarrolla el sujeto frente a tal objeto. En otras palabras -en Husserl-, además de la intencionalidad del sujeto, lo que también configura la conciencia del sujeto, es que los contenidos que elabora la conciencia desde la vivencia con los objetos, vienen también referidos desde los objetos mismos.

En ambos autores, bien sean llamadas como estados de ánimo, o bien, como actos afectivos, las emociones se muestran como determinantes del *ser-ahí* heideggeriano o del *ser conscio* husserliano. Ahora, lo que muestra este modo en que se constituye el sujeto, es que éste al estar implicado con algo, se implica al mismo tiempo con este, de modo que no solo se hace consciente de este algo, sino que en esta relación adquiere noticia de sí mismo. De allí que Husserl⁵⁵ insista en que debe existir un grado de identidad o unidad real entre las vivencias y la conciencia; al punto que el flujo de estas termina constituyendo la subjetividad o el yo husserliano.

Este yo husserliano, dirá Darío Sztajnszrajber, “constituirá su autoconciencia a partir de cada uno de sus actos de conciencia; cuando se analizan estos actos, se encuentra con su propio yo: pensando, imaginando, sintiendo, etc. Se encuentra con su propia intimidad reflexiva, casi como descubriendo que se habita en su propio pensamiento, en su propia imaginación, en su propia emoción etc.”⁵⁶ Es decir, este yo aparece -entre muchos otros casos- solo: cuando yo hablo, cuando yo pienso, cuando yo siento, cuando me emociono: como en el ejemplo heideggeriano, cuando estoy temeroso.

Finalmente, la tercera nota que se presenta a continuación, refiere a la posición de Jean Paul Sartre frente a las tesis presentadas desde Heidegger y Husserl. De este primero, el francés⁵⁷ asiente que las emociones hay que comprenderlas como una cualidad propia de la manera de existir humana. De hecho en su voz dice: “Vivimos

⁵⁴ Husserl. P. 484.

⁵⁵ Husserl. P. 478 - 479.

⁵⁶ Sztajnszrajber, *Filosofía a martillazos*. P. 46 - 47.

⁵⁷ Cfr. Sartre. P. 19.

emocionalmente, padecemos de emoción y esta nos rebasa por todas partes”⁵⁸. Lo que significa que la emoción no es un episodio trivial de la vida cotidiana sino, como se verá a continuación, un modo específico como se aprehende el mundo y se da originariamente la vida misma. Ahora, en sintonía con los dos pensadores alemanes, Sartre también asume que las emociones son en el fondo un espacio de acceso a ese *yo* -representado en la conciencia- encontrándose y comprendiéndose emocionalmente a *sí mismo* como tal.

Pero más allá de estos puntos de encuentro, el francés amplía su posición sobre un aspecto de las emociones poco visible en sus predecesores. Para entrar en este aspecto, Sartre explica⁵⁹ que en esa síntesis entre el sujeto y el objeto, por medio de la emoción, el objeto terminará adquiriendo cualidades conferidas por el sujeto, como si estas cualidades fueran sustanciales al objeto, como si formasen originariamente parte de él, de modo que en no pocas ocasiones se asuma que el estado emocional -en que cae el sujeto- provenga del mundo y no del sujeto mismo⁶⁰. Pero además, estas cualidades dadas al objeto parecen tener una función: de mantener viva a la emoción misma, haciéndola incluso extensiva a otros objetos. Detállense por ejemplo los siguientes pasajes:

“Lo horrible no es sólo el estado actual de la cosa; sobre éste pesa una amenaza para el futuro, que se extiende sobre todo el porvenir y lo oscurece; es una relación sobre el sentido del mundo”⁶¹.

“Pero esto solo es posible precisamente en un acto de conciencia que destruya todas las estructuras del mundo que pueden *rechazar* lo mágico y reducir el acontecimiento [de la emoción] a sus justas proporciones”⁶².

Siguiendo el ejemplo presentado en el primer pasaje en su conexión a la segunda cita, para que un objeto aparezca como *horrible*, es necesario que se realice toda una presencia de su *horribilidad* inmediata y mágicamente ante la conciencia; es decir, ha de ser vivido inmediatamente ante el sujeto en su *horribilidad*. Ahora, sin importar cuál sea específicamente la emoción, el pensador francés quiere mostrar en sus líneas que: *lo horrible*, además de ser una cualidad conferida sustancialmente a las cosas, hace que la conciencia halle cosas similares o consecuentes con esta emoción -cosas horribles- en el mundo. Es decir, con cada emoción ha de darse una intención emocional dirigida a un objeto, pero al dirigirse a éste, lo codifica dentro de un mundo en el tal objeto se encuentra unido, ampliando con ello el plano de la luz emocional. En una palabra, diría el francés⁶³ que aprehender un objeto cualquiera -atravesado por la emoción- como horrible, como triste, como temeroso, como alegre, etc. implica aprehenderlo como parte de un mundo que se revela como horrible, o bien como triste, o como temeroso, o bien como alegre, etc.

⁵⁸ Sartre. P. 88.

⁵⁹ Cfr. Sartre. P. 88.

⁶⁰ Cfr. Sartre. P. 90 y 93.

⁶¹ Sartre. P. 94.

⁶² Sartre. P. 95. El texto en [] de la cita, es mío.

⁶³ Cfr. Sartre. P. 96.

Las tesis de Sartre son, por un lado, consecuentes con la posición husserliana de comprender las emociones como un modo⁶⁴ de ser de la conciencia; por otro lado, el pensador francés⁶⁵ también considera que el entorno o el mundo de los entes que rodean al objeto de la emoción, son al mismo tiempo transformados en función de la transformación del objeto de la emoción; es decir, la misma conciencia que constituye la emoción, y por ende, la transformación de un objeto, convierte este entorno en un sistema mágico, alterado, configurado por la conciencia de la emoción que experimenta. Véase: “La conciencia no se limita a proyectar -en las emociones- significaciones afectivas sobre el mundo que le rodea: vive -la conciencia misma- en el nuevo mundo que acaba de crear. Lo vive directamente, se interesa por él, padece las cualidades esbozadas por las emociones”⁶⁶.

Resulta clave el pasaje, pues en este sustenta el francés que por la emoción, que viene de la misma conciencia, la conciencia se arroja a un mundo mágico creado - en la emoción- por ella misma. En este proceso, surge una nueva conciencia de mundo, ahora nuevo, un mundo mágico, constituido con lo más íntimo que la conciencia posee: la presencia de sí misma; sin distancia entre su punto de vista del mundo y el mundo mismo, esto es, sin distancia entre el sujeto y el objeto, sin distancia entre el aparecer y lo que aparece. Precisamente por ello, (i) bien se puede decir que en la emoción, la conciencia vive este mundo de manera inmediata, sin mediación, al ser este mundo mágico un producto de la misma conciencia; y en este sentido, (ii) también es válido decir que este mundo mágico actúa inmediatamente sobre la conciencia, pues al ser este mundo un producto de la conciencia misma, vive inmediatamente -sin mediación- este mundo modificado.

Tal posición sartriana⁶⁷ destaca el papel activo de las emociones en la constitución del mundo, pues estando en el mundo, un sujeto, aprehende, se acopla al mundo a cada instante por medio de toda una serie de interacciones; y en medio de estas interacciones, las emociones que experimenta se le convierten en un tipo específico de interacción, esto es, una manera en que se le aparece el mundo, creando con ello, un modo de esa realidad con la que interactúa.

En definitiva, la emoción consiste -según Sartre⁶⁸- en una transformación del mundo. Y en consecuencia a esta transformación, se ha transformado la misma intencionalidad de la conciencia. Esta nueva conciencia del mundo es denominada por Sartre⁶⁹ como conciencia emocional, misma que es ante todo, conciencia de un mundo transformado; pues por la emoción, se le han conferido nuevas cualidades a la realidad. Este mundo de la emoción es un mundo similar al mundo del sueño o de la locura. Es el lugar de las realidades posibles, pues es el mundo que adquiere las cualidades conferidas por la conciencia a través de la emoción; véase: “las emociones tienen en común el hacer aparecer un mismo mundo cruel, terrible,

⁶⁴ Cfr. Sartre. P. 58 y 98.

⁶⁵ Cfr. Sartre. P. 66, 95 - 96.

⁶⁶ Sartre. P. 82.

⁶⁷ Sartre. P. 57.

⁶⁸ Sartre. P. 65.

⁶⁹ Sartre. P. 58.

sombrío, alegre, etc., pero en el que la relación entre las cosas y la conciencia es siempre y exclusivamente mágica”⁷⁰.

De estas últimas líneas se deduce que la emoción (i) va unida a la creencia⁷¹; es decir, las cualidades que -por la emoción- son percibidas en los objetos, son aprehendidas como verdaderas; pero además, (ii) ello implica⁷² que la emoción no puede no padecerse, no puede el sujeto librarse de ella; lo que explicaría al mismo tiempo porque no puede separarse la emoción de la conducta; es decir, (iii) necesariamente el estado emocional se pone de manifiesto en la conducta.

Este mundo creado por la intencionalidad transformada, mismo que se aprehende como verdadero, no es más que una especie de *mundo mágico*⁷³, pues es creado por la misma conciencia. Por eso mismo, Sartre⁷⁴ pide no perder de vista que de algún modo, la conciencia emocionada, es una conciencia disminuida, adormilada, pues en ella se está aprehendiendo el mundo por medio de su propia mediación, de modo emocional, de algún modo, como poniendo un velo al mundo. Pero esto ya será un tema al que se dará tratamiento más adelante en la difusidad de la emoción.

3. Las emociones como determinantes en la ética

El final del segundo título ha dejado en punta la tesis sartriana, según la cual, por la emoción no solo se transforma el mundo, sino que en consecuencia, transforma la intencionalidad de la conciencia que puede llegar a tener el sujeto sobre este mundo nuevo transformado. Así mismo, con Sartre se ha dicho que ese cambio en la intencionalidad de la conciencia se debe a que la emoción va unida a la creencia, a la confianza en ese mundo que ella misma ha creado, y que es denominado como un *mundo mágico*.

Antes de continuar es pertinente hacer dos importantes precisiones. Primero, esta nueva conciencia del mundo que deriva de la incidencia de las emociones en la transformación de la realidad es denominada por el francés como *conciencia emocionada*⁷⁵. Esta es ante todo una conciencia de un mundo mágico, pues por la emoción se le han conferido nuevas cualidades a la realidad del mundo. Por esto mismo, la conciencia emocional es para Sartre⁷⁶ una especie de conciencia alterada, degradada; no obstante, el mismo francés pide advertir que la conciencia no tiene esta noción de sí misma como degradándose, pues para el autor resulta evidente que por la emoción:

“la conciencia cae en su propia trampa. Precisamente porque vive el nuevo aspecto del mundo *creyendo en él*, se ve atrapada en su propia creencia [...] La conciencia de la emoción está cautiva; pero no debe entenderse con ello

⁷⁰ Sartre. P. 87.

⁷¹ Cfr. Sartre. P. 80.

⁷² Cfr. Sartre. P. 80 - 81.

⁷³ Cfr. Sartre. P. 90.

⁷⁴ Cfr. Sartre. P. 83.

⁷⁵ Sartre. P. 58.

⁷⁶ Cfr. Sartre. P. 82 - 83.

que un ente cualquiera exterior a ella la haya encadenado. Está cautiva de sí misma, en el sentido en que no domina esta creencia”⁷⁷.

Segundo, pensando en lo que viene en la presente explicación, no hay que perder de vista que este nuevo mundo que crea y en el que habita la emoción es aprehendido como verdadero. Es más, la confianza en la realidad de este mundo es la que le permite a Sartre⁷⁸ considerar que la emoción no puede no padecerse, y al no poder reconocer este mundo que ha creado, no solo lo vive, sino que tiende a perpetuarlo, intensificando con ello la emoción. Ahora, independientemente de que este mundo mágico sea aprehendido por la mediación de esta conciencia emocional, el valor de esta conciencia radica en que por ella se reafirma un modo de la realidad -mismo que determinado por la emoción- que determinará la conducta del sujeto, mostrando con ello, que la emoción incide en el moldeamiento del *ethos* del sujeto.

Evidentemente, el punto aquí no tiene que ver con la validez epistemológica de este mundo, sino lo que implica éste para la conducta del sujeto al creer en la verdad del mundo de la conciencia emocional. De hecho, al no poder no padecerse la emoción quedaría con ello explicado que necesariamente el estado emocional se pone de manifiesto en la conducta. No obstante, aunque Sartre insiste⁷⁹ en que no pueden darse emociones desligadas de una conducta, no descarta que puedan darse episodios en los que las conductas no tengan un significado o relación emocional.

En resumen, para el pensador francés, si la emoción cambia la realidad del mundo que está siendo percibido, entiéndase que ello implica de igual modo que está cambiando la conciencia intencional con la que el sujeto se dirige al mundo, y dentro de esa nueva intencionalidad con la que el sujeto se implica en este mundo, se está desatando un cambio en sus conductas. Estas conductas nacidas de esa nueva intencionalidad con la que el sujeto se refiere al mundo, son llamadas por el pensador francés como *conductas emotivas*⁸⁰.

Por un lado, estas conductas emotivas son, como diría Sartre⁸¹, el significante de la intencionalidad de la conciencia -misma que ha elaborado el significado del objeto de la emoción; y que ha apelado a sí misma, por medio de la emoción, para transformarlo- pero también son el resultado de la creencia en la “verdad” del mundo vivido de la conciencia emocional, como si esta “verdad” se estuviese dando en este mundo, desde el exterior de la conciencia y no desde la conciencia misma.

Por otro lado, estas conductas hablan⁸² del alcance de las emociones, pues a diferencia de otro tipo de conductas, las conductas emotivas no son efectivas; es

⁷⁷ Sartre. P. 84.

⁷⁸ Cfr. Sartre. P. 85 - 86.

⁷⁹ Cfr. Sartre. P. 81, 79 y 82.

⁸⁰ Cfr. Sartre. P. 67 y 79.

⁸¹ Cfr. Sartre. P. 53 - 55. Téngase aquí presente las tesis de Ferdinand de Saussure sobre los dos planos del signo lingüístico: *significante* y *significado*.

⁸² Cfr. Sartre. P. 68 y 78.

decir, solo sirven de sustituto para aquello que no se puede llevar a cabo, que no está bajo control, que causa tensión, que es difícil, que es insoportable, etc. Conductas emotivas que no se proponen actuar o modificar materialmente los objetos o la realidad, pero sí la relación, el modo en que son percibidos los objetos y la intención con ellos. Resolviendo así la tensión o el conflicto originario.

Vale la pena ilustrar, a modo de paréntesis, el papel que juega la emoción en la relación con los objetos y en la transformación de la intencionalidad del sujeto; intencionalidad transformada que se refleja en lo que se ha denominado como conducta emotiva. Así, en el caso del miedo⁸³ por ejemplo, ante los objetos de miedo el sujeto desarrollará una conducta emocional que va de la evasión o la supresión a la huida de los objetos de su miedo. En el caso de la tristeza⁸⁴, al estar triste por algo, la intencionalidad del sujeto lo mueve conductualmente de la soledad o la postración a la propia pena, hasta la repulsión de estos objetos que se les reconoce como fuente de cargas emotivas de este tipo, o también, sustituyéndolos por otros objetos. Finalmente, en el caso de la alegría⁸⁵, un individuo está alegre por algo que es el objeto de sus deseos; en estos casos, el sujeto variará conductualmente entre la impaciencia o la ansiedad, hasta la certidumbre serena cuando por fin alcanza el objeto de su alegría.

En el marco de estas conductas emotivas que se mencionan con Sartre, Martín Heidegger parece también estar interesado en mostrar cómo los estados de ánimo marcan la experiencia humana, misma de la que podría eventualmente derivar algún acto del sujeto como respuesta. En el caso particular del temor por ejemplo, el pensador alemán considera⁸⁶ que se experimenta un mal inminente que varía proporcionalmente en razón a la cercanía o lejanía del objeto amenazante; es decir, se experimenta un miedo mayor cuanto más cerca se está del objeto, y de la misma manera, se reducirá el temor cuanto más lejano se esté del objeto, lo que contradeciría en el temor la estructura de una emoción como independiente de la presencia material del objeto. Ahora, si el temor tiene que ver con el espacio, la valoración conductual que se hace de este, estará orientada a ganar distancia con respecto al objeto del temor; recuperando de esta manera la seguridad perdida que caracteriza al temor según Heidegger.

Volviendo ahora a este mundo de la emoción, no quiere caer Sartre en un subjetivismo o antirrealismo radical; por eso advierte que: “aunque el hombre sea un hechicero para el hombre, de ello no resulta imposible que sobre este mundo no puedan forjarse unas estructuras fundadas en la razón”⁸⁷; es decir, aunque lo mágico no sea una cualidad efímera al momento de aprehender el mundo o de actuar sobre él, tampoco se puede asumir en pleno, que el mundo en que se habita o sus actos estén a total merced de los humores del sujeto. No es posible -dirá el

⁸³ Cfr. Sartre. P. 69 - 71.

⁸⁴ Cfr. Sartre. P. 71 - 75.

⁸⁵ Cfr. Sartre. P. 75 - 78.

⁸⁶ Cfr. Heidegger, *Ser y tiempo*. P. 158.

⁸⁷ Sartre. P. 94.

francés⁸⁸- que exista plenamente una estructura existencial del mundo que sea meramente mágica. Lo que resulta pertinente tener en cuenta si se quiere pensar, por ejemplo, en la posibilidad de un conocimiento o de una ética universal.

Esta perspectiva de las emociones como determinantes o ligadas a la ética del sujeto se hace visible en las opiniones que al respecto del estudio de las emociones presenta Natalie Depraz. Para la pensadora francesa, una de las dificultades del estudio fenomenológico de la emoción es que ésta se ha naturalmente vinculado como parte de la ética y/o la estética; es decir, para Depraz⁸⁹ los campos de la ética y de la estética son escenarios desde donde se ha intentado describir la emoción, pero en función de estos, y, por lo mismo, no es de su competencia abordar únicamente la singularidad fenomenal de la emoción.

Así por ejemplo lo deja ver la crítica kantiana -dice Depraz⁹⁰- cuando plantea la cuestión de la emoción como parte del dominio práctico de la filosofía, es decir, bien como parte del discurso ético-moral o bien como parte del discurso estético, como lo hace de Moritz Geiger, quien en palabras de la pensadora francesa⁹¹ defenderá que es la experiencia estética la que ofrece una aproximación a la descripción de las emociones; es decir, propondrá una fenomenología de las emociones inspirada por el efecto sensible de la experiencia estética del sujeto; lo que a la postre implica abandonar al sujeto para ir en una inmersión focalizada al objeto estético que provoca la emoción.

Siguiendo la postura de Depraz, la pensadora considera que es Max Scheler un heredero de esta primera postura, pues explica⁹² que para este pensador los valores surgen y se sostienen en el orden que les es determinado por las diferentes polaridades emocionales. Sin entrar en el detalle, para Scheler todas las polaridades de las emociones (alegría/tristeza; gusto/disgusto; placer/displacer) determinan el juicio de valorización o de desvalorización; de modo que cualquier ética podría llegar a analizarse por medio de la manifestación emotiva del sujeto, es decir, se está sugiriendo con Scheler que las cosas y los actos que estas inspiran no son buenos en sí mismos y por ende se les desean, sino por el contrario, precisamente porque se desean o se quieren ciertas cosas, se evalúan estas y los actos que las persiguen como buenos.

En estos términos, evidentemente las emociones mismas son determinantes en las valoraciones éticas o estéticas que se hacen de los objetos; y por ende, son las emociones las que pueden llegar a ser un elemento estructural que incide en el juicio valorativo del sujeto, y de allí, a su ética o los móviles de su acción. En otras palabras, más allá de mostrar que las emociones refluyen en el sujeto en forma de conducta emotiva -como se ha señalado arriba con Sartre y con Heidegger-, lo que

⁸⁸ Cfr. Sartre. P. 83.

⁸⁹ Cfr. Depraz, *Delimitación de la emoción*. P. 61.

⁹⁰ Cfr. Depraz. P. 43.

⁹¹ Cfr. Depraz. P. 44.

⁹² Cfr. Depraz. P. 45.

hay que evaluar es que esta conducta emotiva es también el resultado de un tipo de valoración que se ha hecho sobre el objeto que la provoca; valoración en la que ha tenido su parte el acto emocional del sujeto.

Este es el punto que quiere presentarse a partir de Max Scheler, quien a la letra dice: “Me encuentro en un inmenso mundo de objetos sensibles y espirituales que conmueven incesantemente mi corazón y mis pasiones. Sé que tanto los objetos que llego a conocer por la percepción y el pensamiento, como aquellos que quiero, elijo, produzco, con que trato, dependen del juego de este movimiento de mi corazón”⁹³.

Iniciar con este pasaje, permite introducirse enseguida en la propuesta central que defiende el pensador alemán en: *Ordo amoris* (2008). Precisamente, este *Ordo Amoris* -que rescata como herencia del pensamiento de San Agustín- refiere al corazón y a lo que allí acontece como núcleo fundamental que sustenta y define las relaciones del sujeto con el mundo, define el conocimiento que tiene de este y de los objetos contenidos en él, y, traza el rumbo de sus acciones; esto es, de su ética. De hecho, explica Scheler⁹⁴ que cuando los clásicos griegos se preguntaron por la ética, consideraron que ésta era parte de la esencia del sujeto, misma que no solo era fuente de su vida moral sino que se ponía de manifiesto en las decisiones, actos y prioridades que este sujeto se trazaba.

Es a la base de esta propuesta clásica a donde Max Scheler⁹⁵ dirige sus postulados; pues ante la pregunta sobre qué es lo que propiamente constituye la ética de un sujeto, el alemán defenderá que el núcleo fundamental de esta ética es su *ordo amoris*; esto es: el orden que dirige o determina su amor, su emotividad. Nótese como a la letra lo dice el mismo Scheler: “el núcleo más fundamental de este *ethos* es la ordenación del amor y del odio, las formas estructurales de estas pasiones dominantes y predominantes [...] La concepción del mundo, así como las acciones y hechos del sujeto van regidas desde un principio por este sistema”⁹⁶.

De fondo, lo que deja notar el pasaje es que la vida emocional del sujeto posee una especie de autonomía, pues en principio, los estados emotivos no tienen por sí mismos un carácter intencional, esto es, no se refieren inmediatamente a objetos o situaciones; solo después de la experiencia con los objetos, se establecerá una relación simbólica entre el estado emotivo y los objetos, pero más allá de ellos, con el valor ético que estos representan⁹⁷.

Ahora bien, para el pensador alemán, este concepto del *ordo amoris* tiene una doble significación: una significación normativa y una significación descriptiva. La primera de estas refiere a la posibilidad que tiene el sujeto de acceder, por su *ordo amoris*,

⁹³ Scheler, *Ordo Amoris*. P. 21.

⁹⁴ Cfr. Scheler. P. 12.

⁹⁵ Cfr. Scheler. P. 35.

⁹⁶ Scheler. P. 22.

⁹⁷ Cfr. Scheler. P. 51.

a una jerarquía de valores desde donde este puede establecerse lo bueno o lo malo moralmente, donde este sujeto podrá buscar y elegir, evidentemente, el valor superior en detrimento del valor inferior. La segunda refiere a la posibilidad de acceder por medio de las acciones humanas, venidas de este *ordo amoris*, a la comprensión de los fines a que este sujeto aspira y se propone al actuar, mostrando con ello, aquello fundamental por lo cual el sujeto existe y vive moralmente.

4. Las emociones en conexión con el cuerpo-carne

La presentación que viene a continuación se introduce en el marco de uno de los disentimientos que tiene Husserl con Franz Brentano. Para dar un panorama de esta discusión, no hay que perder de vista que a diferencia de su profesor, Husserl considera⁹⁸ que no es posible trazar una frontera definitiva entre lo que su maestro diferenció como: fenómenos psíquicos y fenómenos físicos. Los primeros como objetos de la psicología y los segundos como objetos de la ciencia natural. Frente a esta posición, Husserl advierte que no todos los fenómenos psíquicos son de entera orden psíquica; como también, pueden considerarse como fenómenos físicos a buen número de fenómenos psíquicos. Por ejemplo, menciona Husserl⁹⁹ que no se hace del todo una interpretación adecuada sobre los fenómenos psíquicos, cuando las manifestaciones de estos fenómenos se dan en la exterioridad corporal - sensaciones exteriores- del sujeto. Según él, evidentemente, en tales casos algo sucede en la conciencia del sujeto, pero ello no representa necesariamente una experiencia o vivencia psíquica.

Es necesario tener a la vista esta posición husserliana al momento de analizar los sentimientos, bien como *sensaciones afectivas* y/o como *actos afectivos*. Por ejemplo, explica Husserl: “la alegría como un suceso feliz es seguramente un acto. Pero este acto, no es un mero carácter intencional, sino una vivencia concreta y también 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 apercebida y localizada como excitación afectiva del sujeto psico-físico sensible y como propiedad objetiva; el suceso aparece como recubierto por un velo rosado. El suceso matizado de placer por este modo es como tal el fundamento de volverse alegremente hacia el objeto del agrado, complacerse o como quiera que se llame”¹⁰⁰.

El pasaje resulta valiosamente explicativo en lo que refiere a los rasgos fenomenológicos de los sentimientos. Inicialmente, nótese que aunque se haya elaborado una distinción entre *sensaciones afectivas* y *actos afectivos*, estos considerablemente no están lejos el uno del otro, al parecer, por lo menos el *acto afectivo* puede desencadenar también una *sensación afectiva* en esa parte físico-sensible del sujeto. En el ejemplo que ilustra el pensador, se entiende que la alegría es un acto: un modo de la conciencia intencional en el que se tiene vivencia de un

⁹⁸ Cfr. Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*. P. 489.

⁹⁹ Cfr. Husserl. P. 489 - 490.

¹⁰⁰ Husserl. P. 510.

objeto -suceso en este caso- alegre; ahora, este *acto afectivo* trasciende la sola vivencia intencional del objeto y se enlaza a una *sensación afectiva* -en este caso placer- que complementa y nutre el contenido en el que se da el suceso alegre.

La emoción, como ya se ha anticipado en el primer título, es entendida por Husserl¹⁰¹ como *acto afectivo*; ésta, no solo puede recubrir o transformar -en términos sartrianos- para el sujeto la vivencia o las condiciones reales del objeto o suceso que vive y sobre el cual está dirigida su conciencia, sino que también puede llegar a generar desde este objeto modificado una *sensación afectiva*: placer por ejemplo, como el caso que ilustra el pasaje.

Ahora, por un lado, si se considera lo que ya se ha dicho con Heidegger¹⁰² sobre los estados de ánimo como: (i) condiciones propias del ser-ahí, que (ii) emergen de este mismo y que (iii) refieren a una experiencia personal encarnada; se podría deducir que: en estos rasgos, el pensador alemán no está ignorando, y por el contrario, está poniendo de relieve que el *ser-ahí*, en tanto que identificado con sus estados de ánimo, no es un ente abstracto, sino que refiere al sujeto mismo en su cuerpo y en su carne. Es más, esta “*experiencia encarnada*” de la que se habla es el indicio de cómo concibe el pensador alemán la existencia emocionada del *ser*, esto es, está admitiendo en su noción que las experiencias de la emoción tienen la posibilidad de trascenderse como solos estados de ánimo y llegar a percibirse en las carnes del sujeto, en su cuerpo.

Por un lado, por ejemplo, cuando refiere¹⁰³ a la experiencia del estado de ánimo del temor, pide no perder de vista que sólo es posible conocer qué es el temor, cuando se ha sentido realmente, cuando se ha quedado paralizado por el mismo. De modo similar y guardando las proporciones, acontece en el sujeto con la angustia, sobre la cual dice que: “nos vela las palabras. Como el ente en total se nos escapa, acosándonos la nada, enmudece en su presencia todo decir “es”. Si muchas veces en la desazón de la angustia tratamos de quebrar la oquedad del silencio con palabras incoherentes, ello prueba la presencia de la nada”¹⁰⁴. Ese: *velar las palabras*, no refiere sólo a una privación de la facultad física, sino que refiere al enmudecimiento en el que cae el sujeto cuando su lenguaje carece de potencia para expresar aquello que experimenta por la angustia: esa *nada*.

Por otro lado, dentro de la noción de la “*experiencia encarnada*”, cuando Martin Heidegger¹⁰⁵ desarrolla su posición sobre los templos o estados de ánimo, deja ver que estos se dan dentro de unas fronteras específicas. Primero, defiende que la vivencia de estos estados de ánimo es siempre personal, es decir, se experimentan en primera persona, en la propia carne, son intransferibles y por lo tanto son subjetivos. En este sentido, segundo, los estados de ánimo son experiencias que

¹⁰¹ Cfr. Husserl. P. 508 - 509.

¹⁰² Cfr. Heidegger, *Ser y tiempo*. P. 153. Cfr. del presente. P. 8 - 9.

¹⁰³ Cfr. Heidegger. P. 158 - 159.

¹⁰⁴ Heidegger, “¿Qué es la Metafísica?” P. 51.

¹⁰⁵ Cfr. Heidegger. P. 153 - 157.

individualizan al sujeto, es decir, todos experimentan diferentes templos de ánimo y en diferentes grados.

Estas afirmaciones que se hacen desde el pensador alemán son consecuentes con la postura que adopta Sartre en este mismo punto, cuando afirma que: como cualidad de la conciencia “la emoción no puede llegar a darse de igual forma para todos los sujetos. [...] Tiene un sentido, significa algo para mi vida psíquica de un sujeto en particular”¹⁰⁶, la emoción tiene un valor y sentido propio, en tanto que ella constituye el mundo de este sujeto bajo una forma mágica en particular.

Por otro lado, recuérdese que ya con Husserl¹⁰⁷ se ha dicho que si bien la vivencia del objeto está atravesada por la intencionalidad emocional del sujeto sobre este objeto; al mismo tiempo, esta vivencia emocional del sujeto por el objeto se constituye también un contenido específico del objeto para su conciencia. En último término entonces, tratándose de lo que le ocurre al cuerpo a causa de la emoción, no puede evitarse considerar que la *sensación afectiva* en la propia carne retroalimenta el grado -de alegría por ejemplo- del *acto afectivo*, como si éste último se nutriera a su vez de la *sensación afectiva*.

Si bien se puede establecer la unión consecuente entre las emociones -en tanto *actos afectivos*- y las *sensaciones afectivas*; nótese también que para Husserl¹⁰⁸ esta unión posee un orden concreto de encadenamiento; este es: (i) son las emociones las que bien podrían inducir *sensaciones afectivas*, en cuyo caso, como ya se dijo, las *sensaciones afectivas* nutren en grado a las emociones. En sentido contrario, (ii) las meras *sensaciones afectivas* no implican la aparición de una emoción; fundamentalmente porque las *sensaciones afectivas* no son intencionales -aunque refieran a un objeto- es decir, no nacen de un acto de conciencia del sujeto; solo llegan a él como parte de las condiciones en las que el objeto se le da.

Es necesario hacer notar desde aquí que esta doble dimensión del *sujeto* husserliano y del *ser-ahí* heideggeriano no es desconocida para Jean Paul Sartre, pues a su vez, el pensador francés también reconoce la doble dimensión que posee el cuerpo o la carne. El autor del *Bosquejo de las emociones (2005)* considera¹⁰⁹ por una parte que: “el cuerpo es un objeto en el mundo”, y por otra parte que: “lo vivido en el cuerpo es también un recurso que se dirige a la conciencia” y viceversa.

Pues bien, para este autor¹¹⁰, si por la conciencia emocional se forja una creencia en la “verdad” del mundo, esta creencia termina hallándose en conexión inmediata con el cuerpo del sujeto; de hecho, Sartre afirma que dicha creencia: “se impone y entra en el cuerpo”¹¹¹, de modo que se vive y se padece el significado de la emoción en la propia carne. En definitiva, obsérvese cómo lo dice, y a su vez, cómo insinúa

¹⁰⁶ Sartre. P. 98.

¹⁰⁷ Cfr. Husserl. P. 479. Cfr. del presente. P. 9.

¹⁰⁸ Cfr. Husserl. P. 509 - 510.

¹⁰⁹ Sartre, *Bosquejo de las emociones*. P. 82.

¹¹⁰ Cfr. Sartre. P. 92 -93.

¹¹¹ Sartre. P. 93.

que hay allí también una relación retroactiva del cuerpo en dirección a la conciencia: “La conciencia sumida en ese mundo mágico arrastra consigo al cuerpo, y en tanto que cuerpo, se convierte en creencia. La conciencia cree en lo que le pasa al cuerpo”¹¹².

En sus líneas, se pone de manifiesto que el francés considera que no necesariamente las conductas son la respuesta a un estímulo y/o la consecuencia de un estado psíquico interno. Las conductas también pueden ser la consecuencia de algo en lo que ya se cree; creencia que se da en la conciencia y que es consecuente con el estado emocional que atraviesa el sujeto; pero al mismo tiempo -retomando el pasaje- lo que le sucede al cuerpo se convierte igualmente en verdad para la conciencia. De este modo, en cierto grado, “las conductas que dan su sentido a la emoción ya no son nuestras”¹¹³; es decir, se dan solo por su conexión al estado emocional de la conciencia en el que se cree como “verdad”.

Finalmente, este rasgo de las emociones que se enfoca en la conexión recíproca entre las emociones y el cuerpo, adquiere una perspectiva particular desde la base documental que recoge Natalie Depraz en su texto: *Delimitación de la emoción (2012)*. Una de las preguntas¹¹⁴ orientadoras que recoge la autora para delimitar el estudio de las emociones tiene que ver precisamente con la pregunta por el origen y dinámica fluyente de estas.

Guiada por la pretensión de una respuesta, se apoya en parte del trabajo de Merleau-Ponty: *Lo visible y lo invisible (1964)* y los recientes descubrimientos de la neurobiología. Bajo estas influencias Depraz¹¹⁵ termina considerando que el elemento central explicativo de la génesis y estructura de las emociones no está apartado del ritmo mismo en que las emociones se dan, es decir, un tal centro de las emociones, dirá: “es a todas luces inmanente, sin que por ello se confunda, ni con una vivencia singular, ni con mayor razón, con *un órgano funcional* para tal vivencia; lo que conduciría a materializar y naturalizar la emoción de modo orgánico, corporal-carnal, al modo merleau-pontiano”¹¹⁶.

La pensadora francesa está tomando aquí distancia específicamente sobre la idea de *corazón* en Merleau-Ponty, pues para éste, el órgano corporal mismo en mención, era el responsable, el foco y el centro genético de la pulsión y de la dinámica de la emoción. Sin embargo, por su parte, la hipótesis de trabajo de la pensadora francesa¹¹⁷ consistirá en redimensionar la noción de corazón merleau-pontiana para pensarla no solo como el elemento explicativo de las emociones y de la vivencia emocional, sino como un algo¹¹⁸ móvil, fluyente y refluyente, como un algo que no puede localizarse o reducirse a un órgano, pero que habita en todo el

¹¹² Sartre. P. 93.

¹¹³ Sartre. P. 93 - 94

¹¹⁴ Cfr. Depraz, *Delimitación de la emoción*. P. 61 - 62.

¹¹⁵ Cfr. Depraz. P. 62

¹¹⁶ Depraz. P. 63

¹¹⁷ Cfr. Depraz. P. 63 y 67.

¹¹⁸ Cfr. Depraz. P. 67.

cuerpo de modo descentrado que sigue el movimiento aleatorio de las mismas emociones, participando incluso en su origen de un modo pasivo.

A modo de paréntesis, esta pasividad del corazón=cuerpo en el origen de las emociones puede interpretarse en coincidencia con las ideas ya expuestas desde Husserl y Sartre. A su modo, Husserl por ejemplo sugiere que: como acto afectivo, la emoción puede liberar en el cuerpo un tipo de sensación, misma que reviste al objeto o suceso del acto intencional, desencadenando en consecuencia, un nuevo grado de intensidad de la emoción que se sirve de la sensación afectiva. Idéntica a su turno puede llegar a ser la interpretación de Sartre, con quien ya se ha afirmado que: “lo vivido en el cuerpo es también un recurso que se dirige a la conciencia”¹¹⁹, como si esta creyera lo que le pasa al cuerpo.

Pero volviendo a Depraz, la pensadora¹²⁰ no pretende perder la estructura intencional de la emoción heredada de la fenomenología, pero si poner en evidencia que al estudiar¹²¹ la emoción, habría que evaluar la posibilidad de una inmanencia recíproca entre el movimiento emocional y el corazón=cuerpo. A propósito, a la letra dice: “esa vivencia emocional echa raíces, teniendo su fuente en una profunda inmanencia, en una pulsión del orden del deseo que logra inscribirse orgánicamente en el cuerpo”¹²².

5. La difusidad de la emoción

Hablar de difusidad es hablar de aquello que no es inequívoco, que puede estar abierto e incluso que, aunque puede referenciársele por medio de un concepto, su esencia misma permanece aún en lo indeterminado, como perteneciente a lo indecible o a lo indescriptible. Ahora, cuando se habla de la difusidad de la emoción entiéndase a continuación esta difusidad en tres sentidos. Primero, en lo que refiere al uso indistinto de otros términos como sinónimos en donde se pierde el sentido propio de la noción misma; segundo, en lo referente a la manera como las emociones habitan en el sujeto; y, tercero en lo que respecta a la fluidez de la emoción, por un lado, como fuera de una temporalidad, y por otro lado, como movimiento infinitesimal indescriptible que de algún modo disuelve la intencionalidad de la conciencia.

Es la pensadora francesa Natalie Depraz¹²³ quien propone que el primer rasgo de la difusidad de las emociones tiene que ver con un problema de referencia

¹¹⁹ Sartre. P. 82.

¹²⁰ Cfr. Depraz. P. 50 - 53.

¹²¹ Cfr. Depraz. P. 66.

¹²² Depraz. P. 57. En esta perspectiva, convendría para Depraz (Cfr. 2012., p. 67) apoyarse en lo que han mostrado sobre la emoción, algunos trabajos contemporáneos de neurobiología, los cuales, permiten afinar la fenomenalidad de la emoción. De hecho, afirma Depraz (2012): “Las ciencias cognitivas formulan hoy esta dinámica en los términos de una emergencia de la emoción, como vivencia cognitiva singular y sobre la base de la compleja red interactiva y autorreguladora del sistema inmunitario, linfático y tímico”. (p. 68)

¹²³ Cfr. Depraz, *Delimitación de la emoción*. P. 39.

conceptual a las mismas, pues aduce que en toda clase de textos psicológicos como filosóficos y fenomenológicos, la noción de la emoción se encuentra confundida con toda suerte de nociones que dan la impresión de estar en una íntima relación sinónima con la emoción como tal. Sin embargo, esta relación pide ser precisada, pues de un modo u otro,

En líneas generales dirá Depraz¹²⁴ que las nociones con las que se confunde la emoción son básicamente tres: (i) *Afecto*: raíz de afección o afectividad, refiere de modo general al plano de la *facticidad*, entendida como aquello que se me impone, que me es dado o que, literalmente, *me hace*. (ii) *Sentimiento*: que remite en su raíz a: sensación o sentir, en un sentido más amplio y pragmático, al sentido del tacto. (iii) *Pasión*: de la que derivan también: patético, padecer, empatía, compasión, pero en conjunto refieren al hecho de padecer, abriendo con ello la pregunta por una dimensión de pasividad en el sujeto.

Evidentemente para la pensadora francesa, ninguno de estos términos, corresponden a la especificidad de la emoción. Lo que ha traído como consecuencia, según Depraz¹²⁵, la dificultad de inscribir a la emoción en un campo de saber propio, desde el cual, haya sido suficientemente abordada. Ahora, si se iniciase por su sentido etimológico, venida del latín *ex-moverae* (mover, propulsar, poner o llevar fuera de sí), emoción significaría literalmente: *poner en movimiento*. A propósito advierte que si bien la noción refiere a un movimiento, este “se trata de una movilidad difusa y efervescente, de la cual no siempre sabemos determinar su objeto preciso (la razón o la causa, por un lado, el objetivo o la consecuencia, por otro), y que implica numerosos movimientos (múltiples, dispersos y coexistentes) en una suerte de remolino”¹²⁶.

En sus líneas, la pensadora francesa precisa la especificidad de la noción de emoción, fenómeno que parece caracterizarse por este tipo singular de *movimiento* que usualmente no tiene nociones ni de su origen, ni de la dirección o de su finalidad. A la luz de este marco, hay que entender que en su originalidad, dirá Natalie Depraz¹²⁷, la emoción es ante todo una disposición del sujeto que se vincula no solo a un objeto, sino a una situación, a un ambiente, al mundo mismo.

La peculiaridad de la experiencia emocional, dice Natalie Depraz¹²⁸, no radica en que esta apunte exclusivamente a un objeto -como en el caso del sentimiento y la afección-; es más exacto decir que la emoción se inscribe en un ambiente, en un mundo o entorno que la rodea, de modo que ésta se extiende y se difumina entre los objetos de ese mundo; he aquí el carácter difuso, según la autora¹²⁹, de cómo se da la emoción. Entonces, si esta vivencia emocional no es exclusivamente puntual entorno a un objeto, es porque la emoción se sitúa como fondo, como el

¹²⁴ Depraz. P. 40

¹²⁵ Cfr. Depraz. P. 43 - 44.

¹²⁶ Depraz. P. 40 - 41.

¹²⁷ Cfr. Depraz. P. 45. Citando: “Fenomenología del Estado de Ánimo en Husserl”.

¹²⁸ Cfr. Depraz. P. 57.

¹²⁹ Cfr. Depraz. P. 58.

escenario mismo en el que circulan o fluyen también las otras vivencias que rodean y en las que está sumergido el sujeto.

De este modo, al fundirse con el flujo del mundo que vivencia el sujeto, la emoción adquiere lo que podía llamarse -según Depraz- como una “tonalidad difusa”¹³⁰, y, en consecuencia, llegan a aparecer unas emociones con diferentes grados de relevancia o de intensidad. He aquí donde aparece el segundo sentido de esta tonalidad difusa de la emoción. Por un lado, (i) bien porque ésta se funde en el flujo de vivencias que mantienen el mundo del sujeto, o como se viene hablando, (ii) bien porque en consecuencia de esta difusidad aparecen las emociones como revestidas de diferentes grados de intensidad.

En este segundo caso, la autora francesa hace notar que evidentemente se dan tonalidades emocionales de alta y de baja intensidad, pero especialmente estas últimas “no dejan de habitarnos y se nos atraviesan a cada instante, solicitan sin duda un esfuerzo de atención específico -e incluso inhabitual- para ser percibidas, [...] puesto que ellas son aún más extremadamente fluctuantes”¹³¹. Es decir, independientemente de su grado de intensidad, la emoción en su tonalidad baja o difusa bien podría estar y permanecer ya, pero en un estado de latencia; esto es, la emoción está ahí, aunque todavía no se haya destacado como tal. Ellas “impregnan mis palabras y mis gestos, e incluso el tono de mi voz, se mantiene como una base continua de mis actividades, y pasa las más de las veces desapercibida: yo vivo una emoción antes de percibirla como tal”¹³².

Este rasgo de las emociones, por el que se entiende que estas no cesan jamás, es el que facilita que las emociones mismas puedan cristalizarse en ciertos momentos -manifestándose¹³³ a modo de afecto-, cuando atraviesan cierto umbral de intensidad que hacen que se destaquen, lo que convierte tales momentos en acontecimientos vitales o significativos para el sujeto; lo que tampoco implica que la vida emocional se agote en solo esos momentos de alta intensidad emocional, esto es, como ya se dijo en el segundo título de la mano de Heidegger: el ser-ahí -sujeto- lleva siempre consigo un estado anímico; independientemente de que caiga o no en cuenta de estos.

Como se anticipó líneas arriba, esa trama de vivencias en la que confluye el entorno del sujeto con su emoción es denominado aquí por la pensadora¹³⁴ francesa como: *horizonte inmanente*. Como apenas es obvio, este se caracteriza por ser indisociable de la emoción singular con la que se conecta, pero también como se leerá, por ser cambiante, fluyente y diverso por causa del movimiento y fluidez de las emociones. Ahora, a este *horizonte inmanente* han de hacerse dos análisis fenomenológicos tomados poco en cuenta. El primero de estos tiene que ver

¹³⁰ Depraz. P. 58, 59 y 61.

¹³¹ Depraz. P. 58.

¹³² Depraz. P. 60.

¹³³ Cfr. Depraz. P. 60.

¹³⁴ Cfr. Depraz. P. 57 - 58.

precisamente con la temporalidad emocional que se da en el carácter indisoluble entre la emoción y el mundo del sujeto; el segundo de estos análisis, tiene que ver con la movilidad emocional, y refiere a ese carácter fluyente de las emociones. Mismos que vienen a exponerse a continuación.

Para Natalie Depraz¹³⁵, entender la noción de la temporalidad emocional implica necesariamente tener como referente primero la diferenciación entre las emociones y los afectos. Mientras que estos últimos se le dan o se le aparecen repentinamente al sujeto en un momento dado, la emoción supone un carácter de duración, de persistencia en el tiempo. Entre otras cosas, este rasgo por el que se entiende que las emociones no cesan jamás, se debe según Husserl¹³⁶, a la autonomía de las emociones sobre la presencia sensible del objeto intencional; de este modo, al romper la emoción con esta necesidad espacial con el objeto -amplía Depraz¹³⁷- esta puede llegar a prolongarse en el tiempo; pero advierte que no lo hace necesariamente de manera idéntica, pues el carácter fluyente de la emoción puede sufrir ínfimas variaciones; y en definitiva, en una misma situación o implicación con el mismo objeto en momentos distintos, la emoción puede transportar al sujeto por toda una serie de registros emocionales: placer difuso, comodidad, incomodidad, irritación, tranquilidad, serenidad, alegría contenida, etc.

Como se acaba de anticipar, a la par de la distinción sobre su temporalidad, Natalie Depraz elabora también una distinción sobre el modo en que se dan los afectos y las emociones. Así bien, mientras que la afección no solo se da de un solo golpe, en un instante, sino también de una manera específica, por el contrario, la emoción tiene un carácter fluyente, cambiante, y, según subraya, hecha de “*variaciones infinitesimales*”¹³⁸, de lo que se deduce que cada emoción es extremadamente fugaz, y difícil, por lo mismo, de captar en sí misma. En definitiva, en su emergencia y en su acontecer, la emoción a cada instante cambia, se renueva, fluctúa, se actualiza en infinitas variaciones fugaces y difíciles de captar.

Este carácter de la emoción es el que describe en buena parte ese tercer sentido de la difusidad de la emoción. En principio, es evidente para la pensadora francesa que la emoción “nos habita en todos los instantes de la vida como una vibración móvil, como un puro flujo caótico y disperso, desprovisto de toda forma central de causa”¹³⁹. Pasaje este que se apoya en los aportes que en su momento ha hecho Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible* (1964) donde, a su juicio, el pensador francés describe la fluidez infinita de la emoción -lo informe- “es la cualidad primera de la emoción”¹⁴⁰. De hecho, afirmará que como modo de la intencionalidad de la conciencia, la emoción “conecta tanto la exterioridad aparente del síntoma como la interioridad privada -inaccesible- de la vivencia subjetiva”¹⁴¹.

¹³⁵ Cfr. Depraz. P. 59.

¹³⁶ Cfr. Husserl, *Investigaciones lógicas* 2. P. 510.

¹³⁷ Cfr. Depraz. P. 61

¹³⁸ Depraz. P. 61.

¹³⁹ Depraz. P. 62.

¹⁴⁰ Depraz. P. 62.

¹⁴¹ Depraz. P. 51.

Siguiendo los pasajes de Depraz y de Merleau-Ponty, en lo que respecta a este tercer sentido de la difusidad de la emoción, esta fluidez infinitesimal de la emoción a la que refieren los pensadores revela que, en tanto modo intencional de la conciencia, en la emoción misma esta intencionalidad igualmente se diluye, se disuelve en el mismo modo de la fluidez emotiva. De hecho, por un lado, en apariencia no se podría establecer una intencionalidad clara y concreta de la conciencia que corresponda con cada modo emotivo que se pone de manifiesto en el sujeto. Por otro lado, por lo menos en este caso de las emociones, casi que se rompería el esquema fenomenológico clásico que defiende que a cada modo de la conciencia intencional le corresponde un modo del objeto intencional; pues según se ha dicho, el movimiento emocional en el sujeto es tal que es difícil captar la intencionalidad concreta de la conciencia que sea la causa de la forma de la emoción en cada momento.

A propósito de la movilidad de la emoción, cuando Heidegger¹⁴² referencia el estado de ánimo del temor, no pierde de vista que éste se transforma entre lo amenazante y lo temible, por no decir con ello que también quiere¹⁴³ diferenciar al temor de otros tempes de ánimo conexos dinámicamente a éste como el espanto, el terror o el pavor. De lo que se deduciría que ese movimiento particular fluyente de las emociones no muestra tener unas fronteras inamovibles entre unas y otras; esto es, pudieran bien estar interconexas, lo que representaría un volver al principio, el de la dificultad de referenciar conceptualmente lo que quizás es indescriptible en la palabra: emoción.

En una nota final, quizás no sobre una última digregación. En términos generales desde Sartre se ha dicho que puede entenderse la emoción como: “una degradación espontánea y vivida de la conciencia frente al mundo”¹⁴⁴; un mundo de la emoción en el que se cree en definitiva. Ahora, se ha dicho con Natalie Depraz que estas emociones son difusas, fluyentes en “*variaciones infinitesimales*”¹⁴⁵, “como un puro flujo caótico y disperso, desprovisto de toda forma central de causa”¹⁴⁶. Estas tesis confirmarían que, a partir de la difusidad de la emoción y de la intencionalidad de la conciencia que las acompaña, el mundo en el que habita el sujeto también queda cubierto de una cierta difusidad, como fluyendo, como si este no estuviese definido de una vez por todas. Un mundo que se caracteriza por ser el lugar de cualquier realidad posible.

6. Recapitulación

Se ha descrito en este primer apartado los elementos que describen fenomenológicamente la estructura de la emoción sobre la base de algunos pensadores que en sus ideas se muestran afines al modo de tratamiento de este

¹⁴² Heidegger, *Ser y tiempo*. P. 158.

¹⁴³ Cfr. Heidegger. P. 159 - 160.

¹⁴⁴ Sartre, *Bosquejo de las emociones*. P. 84.

¹⁴⁵ Depraz. P. 61.

¹⁴⁶ Depraz. P. 62.

objeto de estudio. Siguiendo esta ruta propuesta puede destacarse: primero, que la emoción ha de definirse inicialmente como un acto de la conciencia intencional que inmediatamente refiere a la presencia de un objeto de su misma cualidad intencional; es decir, este modo intencional de la conciencia constituye tanto una vivencia intencional emotiva en el sujeto como un contenido intencional emotivo del objeto.

Esta misma conciencia emocional venida de la intencionalidad del sujeto pero a su vez retroalimentada por el objeto de ella venido, segundo, puede extenderse y eventualmente desembocar en una conciencia específica del mundo. En otras palabras, como acto de la conciencia las emociones recrean un estado de las cosas, de los objetos, de sus relaciones y de su sentido, que incide en la aprehensión y cognición que el sujeto tiene del mundo. En definitiva, el sujeto es siempre un estado emotivo y desde esta condición vive directamente el mundo, como aprehendiéndolo a través de la propia mediación de su conciencia, que en este caso es emotiva.

Resulta evidente que la conciencia emocional en la que habita el sujeto trae como consecuencia que su relación con el mundo va unida a la creencia de lo que el mundo mismo es; precisamente porque vive el mundo imbuido desde su emoción creyendo en él, lo que desemboca -tercero- en que no pueden existir acciones del sujeto desligadas de la emoción. Ahora, no se intentó defender en este sentido la existencia de conductas emotivas, sino por el contrario, destacar que la emotividad -en tanto que condición misma del sujeto- está presente como determinante en las valoraciones éticas y/o estéticas que se hacen de los objetos.

Destáquese que en un cuarto momento se ha ampliado el sentido fenomenológico de la emoción, misma que no puede reducirse a una experiencia corporal, aunque como acto de la conciencia la emoción si podría casualmente desencadenar sensaciones físico-sensibles en el sujeto. En otros términos, como en el caso del mundo que se crea y se aprehende desde la conciencia emocional, esta misma conciencia se encarna y se percibe físicamente como real en la carne del sujeto, lo que hace que la emoción no sólo sea un modo de la conciencia sino también una experiencia vital sensible en su ser en el mundo.

No obstante a estas cuatro notas que se han resumido, ha de quedar en claro que en cierto grado la emoción es inaccesible, de ello trata este rasgo de la difusidad. Por un lado, en lo que refiere al uso indistinto de términos como sinónimos, o incluso, a la falta misma de nociones que den sentido y referencia a todos los tonos emotivos posibles; dificultad ésta en la que no solo se pierde el sentido propio del acto intencional, sino que tampoco permite delimitar su sentido específico al momento de aprehender el fenómeno emocional. Por otro lado, en lo referente a la manera como las emociones no dejan de habitar al sujeto, pues la fluidez infinitesimalmente cambiante de los registros emocionales del sujeto, ponen incluso en duda que en cada uno de ellos pueda rastrearse con claridad la intencionalidad de la conciencia que les corresponde, planteando con ello un problema para el análisis fenomenológico de la emoción como se ha entendido hasta ahora, pues quizá esta no pueda comprenderse siempre como un acto de la conciencia.

CAPÍTULO SEGUNDO

UNA ESTRUCTURA FENOMENOLOGICA DEL ODIO

1. Un modo de la conciencia y especificidad noética-noemática del odio

Como lo anticipa el título, este apartado se dividirá en dos momentos: un primer momento en el que se reconstruirá la idea de emoción que considera Aurel Kolnai, con un enfoque centrado en el carácter de hostilidad en el que pueden darse algunas emociones, mismas en las que se encuentra el odio. Precisamente, es ésta la emoción que se estudiará en un segundo momento, describiendo fenomenológicamente los datos característicos que le son específicos.

En líneas generales, Aurel Kolnai define las emociones como: “intención y condición del sujeto, como actos o estados conativos de la conciencia que se dirigen intencionalmente a una cualidad axiológica específica de un objeto o del mundo, mismas que son sentidas corporalmente”¹⁴⁷. Esta noción de emoción del pensador húngaro deja entrever tres aspectos que han de tenerse presentes: primero, indudablemente deja notar su fuerte inspiración en la tradición fenomenológica husserliana, pues conserva la idea de la emoción como intencionalidad de la conciencia, idea misma que supone el principio de correlación entre sujeto y objeto. Segundo, nótese que sustenta el tono o la intención emocional del sujeto hacia el objeto en las cualidades axiológicas de este último, cualidades que -como se ampliará en el tercer título- tienen al sujeto mismo en su génesis, pues es éste quien las valora. Con ello, tercero, el autor está subrayando en su definición el carácter de immanencia generativa de las emociones en la conciencia.

Esta segunda perspectiva de la emoción como dependiente y dirigida intencionalmente a cualidades axiológicas en los objetos, esto es, atravesada por el juicio de valor que hace el sujeto sobre las cualidades del objeto, provoca, por un lado, que la emoción cobre importancia para la ética, ya que por las emociones se indicaría de algún modo aquello que tiene un valor. Igualmente, esta misma perspectiva por otro lado, implicaría para el pensador húngaro una especie de cognitivismo de carácter moral, pues al dirigirse intencionalmente a un objeto, las emociones cumplen una función cognitiva muy específica sobre el objeto, al aportar un tipo de información acerca de éste¹⁴⁸.

En suma -según Kolnai¹⁴⁹- es en razón a la valoración que elabora el sujeto sobre el objeto o alguna de las cualidades de este, que se llegan a animar en este primero emociones positivas o negativas. Sobre este tema estará dedicado el tercer título, no obstante, ha de anticiparse que las primeras mueven, impulsan al sujeto a conectarse al objeto, al encontrar o reconocer en el objeto mismo: lo deseable, lo bueno. En el caso de las segundas, por el contrario, se provoca un displacer o un

¹⁴⁷ Kolnai, *Fenomenología de los sentimientos hostiles*. P. 27.

¹⁴⁸ Cfr. Kolnai. P. 27.

¹⁴⁹ Cfr. Kolnai. P. 25, 162, 163, 166, 169 y 170

impulso del sujeto a disgregarse de estos objetos o cualidades que en este puedan ser valoradas como indeseables, como malas. Es dentro de esta última clasificación que el pensador húngaro agrupa a las emociones hostiles, y dentro de las cuales considera que: es el odio la expresión máxima de esta animosidad de ruptura con un objeto¹⁵⁰. De hecho, especifica que el odio no se dirige ni a una cualidad en los objetos: lo odioso; pero tampoco en modo alguno, refiere a fuerzas oscuras que, haciendo frente al sujeto, le perturben o le frenen, impidiendo que pueda vincularse positivamente con el objeto¹⁵¹.

Paradójicamente, aunque el odio refiera a una realidad que no existe en los objetos, esta cualidad es percibida por el sujeto como envolviendo al objeto, y por lo mismo, se busca destruir al objeto odiado de la presencia del sujeto. En palabras de Kolnai: “el odio no se dirige a la naturaleza o alguna propiedad del objeto, sino que se manifiesta de un modo como abstracto, que está primero vacío de contenido, como una fuerza antagónica a un “amor” que se ha vuelto incontestable, para posteriormente seleccionar para sí, a modo de nutriente, las características del objeto que son malas y se oponen al valor”¹⁵². En otras palabras, lo que nutre el odio al objeto o alguna de sus cualidades no se encuentra en el objeto mismo; son las valoraciones negativas que se hacen de éste o de sus cualidades las que terminando dando contenido a la emocionalidad hostil del odio.

Desde estas últimas ideas puede empezar a desarrollarse con mejor detalle esa especificidad noético-noemática del odio que se anunció en un principio. Precisamente, a partir del reciente pasaje citado pueden ampliarse cuatro puntos importantes en la especificidad fenomenológica del odio. Primero, es evidente que esta emoción da por sentada una relación muy particular entre sujeto y objeto que consiste en mantener una oposición entre estos. Segundo, al no ser el odio o lo odioso una particularidad característica del objeto en la cual se encuentra implicado el sujeto, la causa primera de este sentimiento hostil ha de ubicarse en el sujeto mismo. De hecho, Aurel Kolnai considera que el odio es un elemento propio de la vida misma del sujeto, por el cual también se experimenta la dinámica completa de la existencia, pero que, a diferencia del amor, el odio no puede atravesar toda la existencia, sino tan solo llegar a presentarse de manera puntual, precisamente allí donde al sujeto le aparece un enemigo, un contrincante, un portador de lo que para él es antipático o desagradable¹⁵³.

Tercero, el pensador húngaro defiende que el odio puede llegar a surgir allí donde no pudo darse una vivencia o una experiencia positiva, mismas que responden originalmente a la intencionalidad vinculatoria natural del sujeto. A propósito, apunta Kolnai que el odio es una emoción hostil tan propia y representativa de lo que es la persona, que puede llegar a surgir allí, donde para el sujeto, el objeto pueda llegar

¹⁵⁰ Cfr. Kolnai. P. 37.

¹⁵¹ Cfr. Kolnai. P. 37, 153 y 157.

¹⁵² Kolnai. P. 157.

¹⁵³ Cfr. Kolnai. P. 166 y 173.

a concebirse no solo como algo que es, sino que puede llegar a ser, por ejemplo, algo potencialmente hostil, peligroso, e incluso poderoso¹⁵⁴.

No obstante, ante esta normalidad del odio que se ha descrito, para el pensador también es claro que no es típico de un sujeto la aspiración al odio; es decir: “uno no va por el ancho del mundo buscando maleantes a los que con razón y con placer poder odiar”¹⁵⁵. Por ende -explica-, habrá que asumir que se odia sólo aquella cualidad u objeto que es valorado cualitativamente como lo malo; mismo que adquiere y nutre tal maldad en la medida en que se reconoce que de algún modo puede acometer contra el sujeto, que puede infiltrarse en su círculo vital y provocarle perjuicios -así sea potencialmente-, de otro modo, dirá el autor, la implicación personal que el odio presupone resultaría absurda, fuera de lugar e inauténtica.

Y cuarto, -como ya se anticipó- ante este *vacío de contenido*, el odio actúa como conector que compensa la ausencia de una conexión diferente, pues pese a la hostilidad del odio, en éste, el sujeto seguirá implicado al objeto por medio de un tipo de contenido, de vivencia, en la que se vinculan el sujeto con el objeto de modo hostil, que igual los mantendrá ligados¹⁵⁶. Entre otras cosas, nótese que este contenido hostil que se ha llamado odio se nutre de sí mismo para seguir existiendo, y por lo mismo, llega a extender en el tiempo el vínculo hostil entre sujeto y objeto.

En definitiva, téngase presente que generalmente en el caso del odio está dándose para Kolnai una doble dimensión. La primera hace referencia a la constitución moral del objeto, como ya se ha dicho; y la segunda, al papel hostil que el odio mismo desempeña en la relación entre sujeto y objeto; relación que como se leerá en el segundo título, es descrita por el pensador húngaro en términos de enemistad; rasgo que, como se explicará en el mismo apartado, no es idéntico al odio mismo pese a que siempre se haga presente en los casos del odio¹⁵⁷.

Pero volviendo a la segunda y a la tercera nota, si bien Kolnai explica que el odio es una emoción que hace referencia al ser entero del sujeto que lo experimenta, ello también significa que noéticamente el odio define en parte al sujeto, tanto en la profundidad que el odio posee como en su centralidad, en tanto que es causa¹⁵⁸. En otras palabras, el odio representa parte de lo que el sujeto es, de allí que se constituya a partir de este; de hecho, expone Kolnai que los objetos del odio están siempre determinados por el pasado biográfico de aquel que lo siente; de ahí que su existencia, de algún modo, no pueda ser jamás aniquilada por completo¹⁵⁹.

Para apoyarse en su descripción de la especificidad del odio, le resulta útil al pensador húngaro diferenciar comparativamente al odio de otros tonos emocionales

¹⁵⁴ Cfr. Kolnai. P. 149.

¹⁵⁵ Kolnai. P. 155.

¹⁵⁶ De allí que Kolnai (Cfr. 2013., p. 308 - 310) sugiera que puede hablarse de una conexidad entre el amor y el odio; este último se estructura en parte como lo haría el amor.

¹⁵⁷ Cfr. Kolnai. P. 154.

¹⁵⁸ Cfr. Kolnai. P. 145.

¹⁵⁹ Cfr. Kolnai. P. 151.

como la ira y el asco. Así bien, a diferencia de la ira, el odio no surge momentáneamente, sino que -como ya se ha dicho- posee un carácter histórico en la existencia del sujeto que termina por enraizarlo en lo profundo del ser del sujeto¹⁶⁰. Por el contrario, en la ira, el sujeto puede llegar a estar implicado sin necesidad de antecedentes con el objeto, haciendo de la momentaneidad el dato característico de la ira, es decir, puede la ira igualmente surgir como desvanecerse en un momento dado; de hecho, puede dirigirse incluso a un objeto, con el cual, en otro momento, el sujeto podría haber estado vinculado de manera positiva.

Así también distinto del asco, en el que el sujeto se encuentra más bien vinculado con un algo repugnante y deseable a la vez en el objeto, ante lo cual, el sujeto termina reaccionando y juzgando como asqueroso. He aquí la diferencia, mientras que el asco se encuentra descentralizado del sujeto -pero no por ello el asco es menos intencional-, el odio se encuentra centralizado en el sujeto mismo, es decir, el odio resulta no ser una consecuencia reactiva al objeto¹⁶¹, como en el caso del asco.

Además de no ser una consecuencia reactiva al objeto, hay que entender con el pensador húngaro que el odio, en tanto que emoción hostil, se caracteriza -fenomenológicamente hablando- por una *oposición objetiva*¹⁶² o real entre el sujeto y el objeto que resulta ser una condición necesaria para el odio mismo, de hecho, afirma Kolnai que “Los casos más típicos y significativos de odio los encontramos allí donde hay una *situación de enemistad objetiva*; pero también allí donde hay una rivalidad condicionada al mismo tiempo de modo objetivo y personal dentro de un círculo de relaciones más o menos delimitado”¹⁶³.

Del párrafo anterior vale la pena especificar y ampliar algunas ideas. Por un lado, hay que especificar que esta *oposición objetiva* que se ha mencionado en principio, en el plano interpersonal es llamada por Kolnai en el pasaje como *enemistad objetiva*¹⁶⁴, y refiere en cualquiera de los dos casos, al antecedente antagónico que es condición necesaria para el odio; lo que tampoco indica que necesariamente toda oposición o enemistad objetiva se transforme en odio. Por otro lado, ampliar que, en este mismo plano interpersonal, esta *enemistad objetiva* puede estar constituida por otros componentes, como, por ejemplo: la rivalidad, el disgusto, la antipatía o el desagrado.

A propósito de lo descrito afirma: “De seguro, en muchos casos estas actitudes pueden caer en proximidades del odio y, tal vez, pueden degenerar en odio sin que nos percatemos de ello”¹⁶⁵. Es decir que si bien la antipatía o la rivalidad, el disgusto o el desagrado, no implican odio en sí mismos, eventualmente si son expresiones de la vivencia hostil del odio en el sujeto. De hecho, es a partir de estas expresiones

¹⁶⁰ Cfr. Kolnai. P. 149.

¹⁶¹ Cfr. Kolnai. P. 146.

¹⁶² Cfr. Kolnai. P. 157 - 158.

¹⁶³ Kolnai. P. 159.

¹⁶⁴ Cfr. Kolnai. P. 159.

¹⁶⁵ Kolnai. P. 160.

hostiles, contiguas a la vivencia del odio, que Kolnai llega a suponer que, para que el odio tenga genéticamente un lugar en la intencionalidad del sujeto, esa intencionalidad del odio ha de manifestarse en la superficie en forma de rivalidad, y/o de antipatía, y/o de desagrado, y/o de disgusto¹⁶⁶.

Con todo, para ampliar esta explicación sobre la especificidad noético-noemática del odio, es indispensable adentrarse a continuación en el análisis de la finalidad que persigue tal intencionalidad emocional; para ello se planteará enseguida la cuestión sobre lo que debería suceder con su objeto, según la intención del sujeto en esta emoción. Efectivamente, siguiendo su voz, pregunta el pensador húngaro: “¿qué es lo que debiera suceder con su objeto según la intención de su odio?”¹⁶⁷.

La cuestión puede resolverse para Kolnai¹⁶⁸ de modo diverso, es decir, aunque no habría estrictamente una respuesta inequívoca a la pregunta, todas las opciones posibles terminan representando, en último término, lo que se busca en el odio: la destrucción o aniquilación del objeto odiado, o de la cualidad específica de este a la cual se dirige tal intención¹⁶⁹. El odiador, por ejemplo, bien podría acometer de algún modo contra su enemigo -si no tuviera en cuenta sus reflexiones morales u otras consideraciones externas-, pero también podría procurar mantenerlo a distancia, quizás degradar su condición, o desear su perdición, etc.

En este punto y como respuesta al interrogante planteado, el autor preguntará si: “¿es necesariamente la muerte del objeto odiado el fin que persigue el odio?”¹⁷⁰. Es decir, ¿si es sólo la muerte de su objeto, la aspiración última y definitiva de esta intencionalidad emocional? La respuesta se dará enseguida en las palabras del mismo Kolnai: “el odio puede incluso sobrevivir a la muerte del enemigo y perseguirle más allá de la tumba”¹⁷¹. Respuesta que deja entrever que, si el odio puede trascender a la muerte misma del objeto, por lo mismo, no puede ser la muerte misma del objeto el único fin de tal acto emotivo del odio. De hecho, ello mostraría que el odio no tiene claramente un objetivo unívoco; pueden ser por ejemplo los ya nombrados, alguno, o ninguno a la vez.

Precisamente por ello, no puede perderse de vista como rasgo distintivo de la finalidad del odio que: quien odia, guarda para el objeto de su odio una intencionalidad destructiva hacia éste, aunque no pueda detallarse el modo preciso de consumación intencional de esta acción. Eventualmente, dentro de las posibilidades de destrucción o aniquilación, quizá sea la muerte física el acto de destrucción más evidente, al lado de otras expresiones como la persecución, la vejación, el despojo, la supresión, etc., mismas que -según Kolnai- no son más que la manifestación de una única forma o intención: la destrucción, la cual siempre está

¹⁶⁶ Cfr. Kolnai. P. 161.

¹⁶⁷ Kolnai. P. 150.

¹⁶⁸ Cfr. Kolnai. P. 150.

¹⁶⁹ Cfr. Kolnai. P. 26.

¹⁷⁰ Kolnai. P. 150.

¹⁷¹ Kolnai. P. 150.

presente, aunque se le denomine de diferentes maneras o llegue a tener diferentes grados de concreción y amplitud¹⁷².

Pues bien, esa voluntad de destrucción o de aniquilación sobre el objeto si es algo bastante unívoco, pues sin importar como se le llame o el grado de concreción, el pensador húngaro considera que, en el caso del odio, la destrucción o la aniquilación del objeto da cuenta de una intencionalidad unidireccional que es denominada por Él mismo: *unidad de gesto*¹⁷³. Ahora, así como ya han sido nombradas materialmente las actitudes o acciones propias de esta *unidad de gesto*, metafísicamente hablando, esta *unidad de gesto* -también caracterizada por la intencionalidad destructiva del objeto-, consistirá en negar el ser del objeto, sus posibilidades de desarrollo, de expresión, etc. En contraste, en el amor por ejemplo -señala Kolnai-, el sujeto busca implicarse con el objeto por lo que éste es, en aras de él mismo; es decir, en el amor el objeto amado puede afirmarse, mantener su ser y sus posibilidades¹⁷⁴.

En una nota adicional, al considerar Aurel Kolnai que el odio no está necesariamente ligado a la idea de la muerte o del homicidio al objeto odiado, se están poniendo de relieve dos asuntos adicionales. Por un lado, que el odio no solo es posible a objetos y personas, sino también a entes impersonales o abstractos como: el poder, la humanidad, un partido político, las ideas, la Iglesia, algún rasgo cultural de un pueblo, etc., por poner algunos ejemplos de objetos que son lógicamente imposibles de asociar con la idea de muerte¹⁷⁵.

Paralelamente, advierte que aún en estos últimos casos, el odio no es una disposición artificial, pues en definitiva, todo odio nunca carece de la objetividad que le es dada en la aprehensión personal del sujeto¹⁷⁶; es decir, el odio carga siempre a los objetos con una significatividad o relación simbólica que tiene sentido para el sujeto, de modo que en cualquier caso: “todo odio es al mismo tiempo personal y objetivo”¹⁷⁷ -lo que no implica que en algún momento el odio llegue a ser acto irracional-; pues esta presencia personalizada del objeto hecha por el sujeto, representa efectivamente ese algo que materialmente anima la decisión de que el objeto ha de ser combatido.

Finalmente, Kolnai llega a considerar que una opción para la sanación o matización del odio bien puede ser: la transformación o remodelación del objeto; de modo que ya no siendo éste el mismo, cambie o se active otra intencionalidad en el sujeto¹⁷⁸. Así por ejemplo, cita: “sólo puedo aconsejar, en todos los casos, buscar un objeto de amor complementario, que, por así decir, represente un paradigma del objeto tal

¹⁷² Cfr. Kolnai. P. 168.

¹⁷³ Cfr. Kolnai. P. 164.

¹⁷⁴ Cfr. Kolnai. P. 164 y 167

¹⁷⁵ Cfr. Kolnai. P. 151.

¹⁷⁶ Cfr. Kolnai. P. 193 y 170 - 171

¹⁷⁷ Kolnai. P. 193.

¹⁷⁸ Cfr. Kolnai. P. 151, 153, 174 y 193.

como este sería si no fuera digno de odio, sino de amor”¹⁷⁹. Pero esto será materia del tercer y quinto título del presente capítulo.

2. El odio en la impresión cognitiva del sujeto y en la concepción de su mundo

En la definición de emoción presentada por Aurel Kolnai al inicio del título anterior se ha dicho, entre otras cosas, que la emoción desencadena para el pensador húngaro, una especie de cognitivismo moral de tipo emocional¹⁸⁰; es decir, al dirigirse intencionalmente a un objeto, las emociones cumplen una función cognitiva sobre este, es decir, aportan un tipo de información sobre el objeto respecto de su valor. Esto es posible para Kolnai debido a que, por ejemplo, “en el amor se establece un vínculo muy íntimo con este mismo objeto, y todo lo desfavorable y contrariamente de su parte resulta apropiado”¹⁸¹.

Como se deja notar en el pasaje, el pensador húngaro confirma que de algún modo la emoción transforma al objeto, repasando su línea: *incluso lo desfavorable en el objeto, por el amor, se torna apropiado*. Hasta aquí, esta nota descriptiva de las emociones en Kolnai, es coincidente con las tesis ya expuestas en el primer capítulo sobre el mismo asunto; sin embargo, el pensador húngaro se atreve a especificar que: si eventualmente se quebrarse este modo de vínculo emocional amoroso, en tal caso, el objeto de la intención emocional aparecería ahora como al descubierto, como desenvuelto, desprovisto de aquella transformación dada por un vínculo positivo como lo es el amor¹⁸². Precisamente, ese quedar al descubierto, podría no sólo ser el síntoma de otro tipo de intención emocional sobre el objeto, sino también retroalimentar el carácter disgregador de la misma respecto del objeto.

Puede plantearse, por un lado, que: a la inversa de los actos emotivos positivos, el autor está proponiendo que: en el caso de las emociones hostiles -como el odio-, estas no transforman al objeto, por demás, dejan que este se revele en su originalidad al no buscar un vínculo con él. En consecuencia, (i) terminan induciendo a que tales objetos sean valorados de manera distinta, misma valoración que provoca una emocionalidad distinta -separadora- de estos; y paradójicamente, (ii) al no buscar deliberadamente un nexo con tales objetos, terminan accidentalmente produciendo la antípoda de un vínculo positivo. Sobre este estado de cosas, por otro lado, puede empezar a describirse la posición kolniana que sostiene que el odio, y la hostilidad que le es propia, incide en la cognición que de los objetos y del mundo puede llegar a tener el sujeto.

En principio, se hace necesario tener en mente una idea que ha quedado expuesta en el título anterior, a saber: recuérdese que Aurel Kolnai le otorga al odio un lugar singular en la estructura humana, pues dado que el odio refiere a una cualidad que

¹⁷⁹ Cfr. Kolnai. P. 181.

¹⁸⁰ Cfr. Kolnai, *Fenomenología de los sentimientos hostiles*. P. 13 y 27.

¹⁸¹ Kolnai. P. 174.

¹⁸² Cfr. Kolnai. P. 174.

como tal no existe¹⁸³, por lo mismo, no ha de comprenderse como cualidad “captada” en los objetos, ergo, lo odioso hablará del sujeto mismo y de su intencionalidad, más que del mundo de las cosas¹⁸⁴. De hecho, por ser un elemento propio del ser del sujeto, el pensador húngaro considera que incluso el odio resulta ser un elemento esencial, codecisivo¹⁸⁵ en la configuración de la vida misma del sujeto; es más, el odio se implica en su historia de vida.

Pues bien, si lo que se busca es comprender el papel del odio en la orientación cognitiva del sujeto y en la concepción de su mundo, es necesario ahondar aquí en un aspecto que recién ha sido mencionado: el del odio como un elemento codecisivo en la configuración de la vida misma del sujeto. Esto significa que, de alguna manera el odio orienta la vida del sujeto, en la medida en que éste está implicado en la historia de su vida; en ella dice Kolnai: “el odio dirige a la ejecutoria histórica del sujeto y su constitución espiritual dada”¹⁸⁶.

Esa *ejecutoria histórica* refiere a las experiencias biográficas que de odio ha tenido el sujeto, en donde éste ha ido aprehendiendo, captando cuáles son los objetos de su odio, en una serie de vivencias -de contenido hostil- con diferentes pero específicos objetos. Ahora, esta aprehensión y el modo hostil que la caracteriza, manifestaría -según Kolnai¹⁸⁷-, que: (i) como emoción, el odio es dependiente de la cognición que se tiene del objeto; y, por lo tanto, (ii) tal cognición es la que provoca que: de algún modo, la existencia del objeto del odio no pueda ser jamás aniquilada por completo.

Precisamente por eso, -amplía- lo propio del odio en la orientación intencional del sujeto, es la provocación de una cierta búsqueda selectiva de los objetos con los cuales entrar en vinculación o no¹⁸⁸. Es decir, esta vinculación con los objetos ya no se daría de un modo casual o automático, sino que tiene para el sujeto algo de selección y acontecimiento, pues su historia ha sido marcada por lo odioso, por lo que ha aprehendido de él y de sí mismo cuando se le ha topado.

En consecuencia: “no es propio del odio el manifestarse como un capricho o una búsqueda aventurada, pues el odio es en su pleno sentido “sugerido” a la persona”¹⁸⁹. Es decir, el odio ya se encuentra insinuado en el sujeto desde la *ejecutoria histórica* personal que posee, misma que le anticipa el modo de vinculación existencial y emotiva -en este caso respecto del odio- sobre la base de lo que ya ha sentido para con ciertas circunstancias, objetos o cualidades valoradas en los mismos. En definitiva, el odio, ni se trata de una oposición idéntica para todos los sujetos, ni mucho menos es una respuesta a un capricho inmotivado¹⁹⁰.

¹⁸³ Cfr. Kolnai. P.153 y 157.

¹⁸⁴ Cfr. Kolnai. P. 166 y 173.

¹⁸⁵ Cfr. Kolnai. P. 146.

¹⁸⁶ Kolnai. P. 151.

¹⁸⁷ Cfr. Kolnai. P. 13 y 151.

¹⁸⁸ Cfr. Kolnai. P. 156.

¹⁸⁹ Kolnai. P. 156.

¹⁹⁰ Cfr. Kolnai. P. 157.

Justamente, esta idea de la correlación emotiva entre sujeto y objeto -en Aurel Kolnai- está estrechamente relacionada con la perspectiva subjetiva del individuo, es decir, se sobreentiende que las emociones en general son un producto de la implicación propia del sujeto¹⁹¹. Entonces, en el caso del odio, este tendrá un abanico infinito de tonalidades como infinitas son las personas que lo experimentan. En otras palabras, cuando se odia, la experiencia emocional es individual, aislada o desvinculada de ser un hecho general para otros, pues está en conexión con la dinámica existencial del sujeto, que, en cualquier caso, “está revestido de aquello que «correspondientemente no amamos», de lo que «correspondientemente rehusamos»”¹⁹².

En este último pasaje, Aurel Kolnai pareciera sugerir que las emociones -en este caso el odio- resuenan también como en una especie de vivencia metafísica que se extiende en el mundo, que va más allá de los objetos inmediatamente próximos¹⁹³, es decir: el odio, “más allá de solo desterrar a su objeto de la zona de contacto, le sigue sus pasos y lo persigue, cuando aspira a su «destrucción» y lo etiqueta en una categoría de «malo»”¹⁹⁴. El punto que pretende añadir aquí el pensador húngaro es que: además de orientar -por medio de lo aprehendido- al sujeto, por el odio también el sujeto delinea una imagen de lo que el mundo no debería llegar a ser, de lo que no es deseable en éste; lógicamente se trata de una imagen de mundo subjetiva¹⁹⁵.

Un mundo -aclara- no en su sentido literal, pero sí por lo menos, entendido como esa parte que es interpretada por el sujeto como lo odioso; y que, por ende, es el elemento del mundo que por sí mismo merece ser combatido, desbancado, aniquilado, pues está en conexión intrínseca con lo malo¹⁹⁶. Atención aquí al pasaje:

“No solo un «malo» que, al ser reconocido como tal, tiene que ser sentenciado y castigado como tal, sino como «esta fuerza malvada antagonista aquí», como la cara opuesta mala dada de modo concreto, en contra de la cual se combate por la posesión de un fragmento del mundo, por tanto, se extiende el odio más allá de uno mismo y representa el mundo en general como un objeto de combate”¹⁹⁷.

El pasaje permite entrever que, para el pensador húngaro, la presencia de lo odiado en el mundo del sujeto -esto es de lo malo y/o de lo hostil- le recrea la imagen de un mundo como un escenario dividido y en disputa, mundo descrito por Kolnai como: “Un bando del mal allí y en el bando del bien aquí al que pertenece el sujeto que odia”¹⁹⁸. Es decir, el odio trasciende, va más allá del sentimiento del sujeto y pasa a

¹⁹¹ Cfr. Kolnai. P. 162 y 182.

¹⁹² Kolnai. P. 182.

¹⁹³ Cfr. Kolnai. P. 182 - 183.

¹⁹⁴ Kolnai. P. 183.

¹⁹⁵ Cfr. Kolnai. P. 162.

¹⁹⁶ Cfr. Kolnai. P. 183.

¹⁹⁷ Kolnai. P. 183.

¹⁹⁸ Kolnai. P. 184.

considerarse como parte de la realidad del mundo, misma que hay que combatir por evaluársele como mala y/o hostil, de frente a las consideraciones que sobre la misma ha hecho el sujeto. De hecho, esta trascendencia se conecta con la *ejecutoria histórica* personal, y por ello, insiste que “una vez que el ser -objeto odiado- ha aparecido en el acontecer del mundo -del sujeto-, su existencia jamás puede ser aniquilada por completo”¹⁹⁹.

Un ejemplo de esta cosmovisión -considera Kolnai- se pone de relieve en la visión de mundo que le crea la religión²⁰⁰; mundo que termina atravesando el sentido común de los individuos, al punto que es posible considerar para el húngaro que “quizás no podríamos odiar si no tuviéramos -ya como herencia colectiva- la representación del diablo, del «demonio malo», y, en verdad, como una fuerza que mueve al mundo”²⁰¹.

Advierte pensador húngaro en sus líneas que, por la religión, todo odio presupone la idea de demonio, y en contraposición, presumiblemente todo amor supondrá la idea de Dios. Ahora bien, no se trata de construcciones del mismo orden, pues según Kolnai, en el segundo caso, a quien ama le basta el objeto amado más que a quien odia el objeto odiado, pues todo odio se extiende más allá del objeto, convirtiendo al mundo del sujeto que odia, en un campo de batalla en el que resuenan como ecos las cualidades y los valores del objeto u objetos odiados²⁰².

Precisamente, esta concepción maniquea que se revela en religiones judío-cristianas, no sólo trae como consecuencia una concepción dual del mundo, sino que en este mundo -según Kolnai- al odio se le ha dado un sentido mucho más elaborado; pues por un lado, el odio casi que se personifica cuando en él se presupone una *demonización*²⁰³ de ciertos objetos y cualidades; en consecuencia, por otro lado, el odio entendido de esta manera podría llegar a desarrollar en los sujetos -más eficientemente- una voluntad de aniquilación de tales objetos, cuando entre estos se logra adscribir a personas u otros objetos, bien por sus disvalores, por sus vicios, por sus defectos, etc.

Merece aquí hacer una acotación sobre la que el pensador húngaro no parece estar muy convencido y que será puesta en cuestión ahora en el estudio del siguiente título. Ciertamente -dice Kolnai²⁰⁴-, para no debilitar el sentido de la misericordia que privilegia a los individuos, el judío-cristianismo se apoya en dos argumentos de Santo Tomas, según los cuales, en primer lugar, considera que aborrecer las malas cualidades o actos de una persona no representa ningún detrimento al mandamiento del amor al prójimo, pues con ello no se odia a la persona como totalidad. Y, en segundo lugar, defiende precisamente que en el judío-cristianismo rechaza cualquier tipo de odio a la persona en razón de ella misma, al considerar

¹⁹⁹ Kolnai. P. 151.

²⁰⁰ Cfr. Kolnai. P. 184.

²⁰¹ Kolnai. P. 184 - 185.

²⁰² Cfr. Kolnai. P. 186.

²⁰³ Cfr. Kolnai. P. 185.

²⁰⁴ Cfr. Kolnai. P. 191.

que en este caso no entran en consideración la separación entre persona y su hacer.

En definitiva, el mundo del odio o del sujeto que odia, es un mundo dividido en el que naturalmente se padece una lucha, pues éste es el mundo en el que habitan objetos que son interpretados como malos y/o hostiles, como objetivamente contrarios al valor y/o bienestar del sujeto que los juzga; así que, de este modo, el objeto queda vinculado a un lugar en la conciencia del sujeto en el que ha de ser odiado inevitablemente. A partir de este punto, agrega Kolnai, podrán irse adhiriendo aspectos adicionales, como el hecho de que todas las expresiones de dichos objetos odiados se empiecen a interpretar maniáticamente como siendo malas, y por lo mismo, hostilizadas por el odio²⁰⁵ a través de cualquier tipo de acto sintonizado con éste.

3. Determinación del significado del odio en la orientación ética

Este es quizá el tema que más ampliamente desarrolla Aurel Kolnai en su *Ensayo sobre el odio (1935)*. Tema que encuentra hasta ahora dos tesis generales como antecedentes de desarrollo. Primero, que las emociones son actos intencionales dependientes de los juicios de valor del sujeto; en el caso del odio, la hostilidad que define esta emoción deviene de una valoración negativa del objeto intencional de la emoción que el sujeto juzga o evalúa como malo. Segundo, si las emociones están orientadas intencionalmente a cualidades axiológicas en los objetos, entonces de ahí viene su importancia para la ética, pues según el pensador húngaro, ya no sólo vienen a indicar aquello que tiene un valor, sino también aquello que es correcto o incorrecto, deseable o no, etc., orientando con ello la acción del sujeto²⁰⁶.

Delineado el marco de referencia, enseguida, el título propuesto se desarrollará en cuatro momentos: en el primero, se describirá qué representa el odio -en tanto sentimiento hostil- para la vida del sujeto y cuál sería el papel que en ella desempeña. Paso seguido, se explicará cómo la facultad de conciencia ética, sumado a la capacidad de evaluar la acción como de estimar las responsabilidades, hacen de este sujeto alguien sobre quien puede variar el grado de odio que se llega a sentir cuando el objeto de tal emoción es una persona. A continuación se planteará que, si bien las emociones están vinculadas con cualidades axiológicas, valdría la pena explicar a partir de allí, cómo amplían las emociones el plano de la responsabilidad moral del sujeto; especialmente si se considera que las emociones no operan como el deseo, y que por tanto, estas sí inciden en la voluntad de decisión del individuo. Finalmente, se presentarán las dos ideas que le permiten al pensador húngaro cuestionar la lógica clásica del odio en la ética²⁰⁷.

Siguiendo el orden propuesto, las tesis del autor húngaro sostienen inicialmente que: en su relación con el objeto, es el placer o el agrado que le despierta éste al

²⁰⁵ Cfr. Kolnai. P. 186.

²⁰⁶ Cfr. Kolnai. P. 9, 13 - 14.

²⁰⁷ Cfr. Kolnai. P. 163.

sujeto lo que inaugura la valoración que se hace del objeto; valoración misma que desencadena un estado emocional que lo implica de modo emotivo con tal objeto²⁰⁸. Para expresarlo de modo más claro, a la letra Kolnai dice: “cuando un objeto nos «gusta», nos proporciona un «provecho», nos parece «valioso», puede entonces ocurrir de un modo imperceptible y gradual que nos «encariñemos» con él, que lo incluyamos en el círculo de nuestros restantes valores en la vida como un elemento especial y que lo añadamos a nuestro patrimonio personal”²⁰⁹.

Por su parte, en el caso del odio, se deja ver el valor negativo que el objeto le representa al sujeto, lo que termina definiendo la relación con éste en un sentido diferente; relación que se manifiesta en orden a la retracción y/o la supresión al objeto, expresiones estas del desagrado o imagen anti-ideal que este objeto despierta²¹⁰. Véase: “cuando un objeto nos «desagrada», nos parece contrario al valor» y nos «amenaza», entonces le cerramos de algún modo el paso hacia nuestros contenidos vitales y nuestros bienes personales”²¹¹. Ahora, quede claro que por el odio el sujeto no proyecta caprichosamente en el objeto disvalores, sino que es por el odio que los disvalores ya dados en el objeto de dejan ver.

Siendo así las cosas, Aurel Kolnai toma estas tesis recién citadas, para que llevándolas al plano de la vida práctica del sujeto, se pueda mostrar allí su incidencia. Explicará por ejemplo, que: a diferencia del amor -que le proporciona al sujeto una imagen deseable de su vida, de sus aspiraciones, de sus valores y de la perspectiva de sus fines²¹²-, el odio: “fluye inmediatamente hacia lo enemigo, lo malo, lo extraño”²¹³, representando con ello más bien un bloqueo que sobresale de manera significativa y que funciona más bien como punto de orientación de lo que no ha de seguir en su vida; pues no proyecta la actitud deseable del sujeto hacia su mundo. Por esta razón, incluso, “la significación individual y la dignidad del objeto del odio son en cierto sentido mayores que las del objeto del amor”²¹⁴.

En el párrafo anterior, por un lado, ha quedado anticipado el antagonismo más evidente entre el amor y el odio: el del amor como una actitud positiva, agradable hacia el objeto, como lo es la actitud negativa y desagradable hacia el objeto propia del odio. Ahora, sobre estos modos de vinculación, subraya Kolnai que este agrado o desagrado no son propiamente la intención emocional del amor o del odio, aunque sí estaría el agrado y el desagrado en cercanía al amor o al odio respectivamente²¹⁵; y como ya se ha dicho en el título anterior, ambos modos de vinculación exigen una cierta implicación de la propia persona del sujeto.

²⁰⁸ Cfr. Kolnai. P. 163.

²⁰⁹ Kolnai. P. 168 -169.

²¹⁰ Cfr. Kolnai. P. 166.

²¹¹ Kolnai. P. 169.

²¹² Cfr. Kolnai. P. 162.

²¹³ Kolnai. P. 37.

²¹⁴ Kolnai. P. 162.

²¹⁵ Cfr. Kolnai. P. 162.

En el mismo párrafo, por otro lado, en su propia voz el pensador húngaro estaría admitiendo que el odio posee una más clara fuerza orientadora en el sujeto, por decirlo de algún modo: mientras que todo amor trae consigo, de fondo, las cosas deseables, el odio -dice- trae consigo el trasfondo de las cosas respecto de las cuales de alguna manera hay que tomar distancia²¹⁶; es decir, realzando lo contrario a lo deseable, es como el odio contribuye a la constitución de la estructura de la vida del sujeto y al despliegue de su persona.

Pero volviendo atrás, en definitiva “¿por qué odiamos entonces?”²¹⁷. Según Kolnai, odiamos aquello que se evalúa como amenazante, que perjudica, que entorpece el camino del sujeto y por lo mismo, se lo valora negativamente, se lo valora como malo²¹⁸. Con lo que quiere decir el autor que no se puede odiar sin más, solo por el mero afán de perjudicar. Se odia o se llega a odiar -dice-, porque en esta evaluación, tanto sujeto como objeto terminan estando vinculados en una relación de enemistad histórica que se va tornando y definiendo por su hostilidad; lo que llevará eventualmente al sujeto a la procura de la destrucción de tal objeto; y con ello, del valor negativo que representa²¹⁹.

Efectivamente, Aurel Kolnai defiende que las emociones pueden llegar a codificarse en términos de juicios de valor, mismos que como se ha señalado, orientan la vida del individuo²²⁰. Ahora, siguiendo este argumento, puede avanzarse al segundo momento anunciado al principio de la presentación. Justamente, con la intención emocional llamada odio se está haciendo igualmente referencia a un sentimiento que -según dice- apunta a un “enemigo malo” y no meramente a una aversión contra un objeto cualquiera²²¹. Es decir, que odiar incluye la aversión, pero odiar no es solo la aversión, es también una valoración moral al objeto como un: *enemigo malo*. Sobre éste, ilustra el pensador, que puede haber casos en los cuales pueda atribuírsele al objeto -*enemigo malo*- responsabilidad y conciencia ética²²². Indudablemente, se está hablando aquí de un sujeto que opera como objeto odiado, como *enemigo malo*.

En este punto en el que puede atribuirse conciencia ética y responsabilidad a un sujeto que actúa como objeto en la relación, hace Kolnai dos precisiones: por un lado, la responsabilidad y la capacidad de decisión ética son las que establecen el grado y posibilidad de odio al objeto (sujeto). Por ejemplo -ilustra el pensador- “al no ser igualmente libres el señor feudal y el siervo, no son igualmente responsables al actuar, como sucedería en el caso de un sujeto con un alto nivel intelectual junto

²¹⁶ Cfr. Kolnai. P. 162.

²¹⁷ Kolnai. P. 25.

²¹⁸ Cfr. Kolnai. P. 149.

²¹⁹ Cfr. Kolnai. P. 145.

²²⁰ Cfr. Kolnai. P. 28.

²²¹ Cfr. Kolnai. P. 144. Al respecto apunta Kolnai (2013., p. 192) que los opuestos «amigo» y «enemigo» están a la orden de la libertad de las personas, es decir, en su interacción interpersonal puede crecer la una o la otra.

²²² Cfr. Kolnai. P. 148.

al ignorante”²²³. Como se deja ver, sus diferencias harían eventualmente variable el grado de odio que pudiese sentirse hacia ellos. Sin embargo, por otro lado, junto con la responsabilidad moral se requiere capacidad de acción del objeto (sujeto); pero advierte que de ser incluso nula esta segunda potencialidad, ello no invalida la posibilidad de llegar a odiarlos; esto es, se puede odiar aunque el objeto no pueda hacer nada.

En el tercer momento que sigue a continuación, para mostrar cómo las emociones amplían el plano de la responsabilidad del sujeto, habrá que recordar -como ya se ha dicho en el primer título- que en esa vinculación o en esa relación de oposición objetiva entre sujeto y objeto se va constituyendo una tensión hostil, por ende negativa; lo que eventualmente llevará al sujeto a la búsqueda de la destrucción de tal objeto; y con ello, del valor negativo que representa. En este sentido, téngase de presente la siguiente cita: “La supresión, la proscripción, la destrucción, el homicidio, la profanación [...] son propias de una voluntad colmada de odio; sin embargo, el que odia no tiene necesariamente que desear nada de lo dicho”²²⁴.

Resulta clave este pasaje, ya que en el mismo habría un par de aspectos que serían importantes subrayar. Primero, deja ver cómo las emociones están presentes en la voluntad de acción del sujeto²²⁵, y por ende, al ser el odio -en tanto que emoción- la causa de la valoración negativa hacia un objeto, entonces, podría decirse que lo moralmente correcto -o incorrecto en este caso- no estaría definido únicamente en términos de la transgresión a las normas o deberes establecidos, sino también por los actos emotivos que se conciben en la intencionalidad del sujeto, mismos que llevan a valorar al objeto, y que de algún modo, terminan estando presentes en su voluntad; en el caso del odio, en formas tales como: supresión, proscripción, destrucción, homicidio, profanación, etc.²²⁶

Segundo, en sus líneas, Kolnai estaría delineando una distinción entre la emoción y el deseo, pues, por una parte, la emoción no sería equiparable al deseo, en la medida en que aquel que está emocionado -odia por ejemplo-, además de tener un tipo de responsabilidad moral frente a aquello que siente, este grado de responsabilidad aumenta al no estar estrictamente sometido a los deseos que derivan de su emoción, en este caso de su odio. Pero, por otra parte, al estar presentes las emociones en la voluntad, aun sin ser ésta, -insinúa Kolnai- al participar en la valoración de los objetos, la emoción gana una fuerza de orientación que incide en la voluntad, y de allí, en la decisión del sujeto²²⁷.

En el caso del homicidio, por ejemplo, se hubiese podido odiar en pleno sentido sin necesidad de atentar contra la vida del objeto odiado; fundamentalmente, porque el odio no se basta con la muerte del objeto; lo que indicaría que el odio es más que

²²³ Cfr. Kolnai. P. 148.

²²⁴ Kolnai. P. 149.

²²⁵ Cfr. Kolnai. P. 149 - 150.

²²⁶ Cfr. Kolnai. P. 156.

²²⁷ Cfr. Kolnai. P. 179.

solo deseo, pero a la vez menos que la voluntad o decisión homicida. En sus palabras, señala el autor sobre la emoción del odio: “habitualmente es en su configuración vivida, menos que voluntad homicida, pero a menudo apunta a una exigencia de aniquilación todavía más amplia [...] pues una vez que el ser -objeto odiado- ha aparecido en el acontecer del mundo -del sujeto-, su existencia jamás puede ser aniquilada por completo”²²⁸.

Para terminar, Aurel Kolnai se propone en dos sentidos cuestionar la lógica común que se ha forjado sobre el odio, dejando ver con ello las contradicciones éticas en que se caería²²⁹. Para empezar, muestra el pensador húngaro como terminan siendo limitadas las imágenes típicas del bien y del mal; es decir, confundir el fenómeno del odio como: la simetría del mal contra el bien, como si fuese el fenómeno del odio en general. Por ejemplo afirma:

“Se diría que entre dos contrincantes -individuales o colectivos- que se odian, aquel que odia con mucho mas apasionamiento a su contrincante, se diría a juicio general, que este es moralmente mucho peor, el más reprobable de los dos”²³⁰.

A su modo de ver, Aurel Kolnai advierte que esta conclusión puede ser no solo errónea y obcecada, sino que puede invertir la realidad del hecho mismo, es decir: “la obstinación en la maldad del otro puede estar vinculada precisamente con la propia maldad. Pertenece a ello el muy frecuente fenómeno del resentimiento”²³¹. Precisamente, este fenómeno llamado *resentimiento* pone bajo sospecha a las personas que se hacen llamar mejores o más diligentes; pues a partir de su sentimiento -alega Kolnai- se les podría imputar deshonestos motivos y secretos, especialmente, el estar al acecho de los defectos y/o desaciertos de otros²³².

Este *fenómeno del resentimiento* le resulta útil al pensador húngaro, en la medida en que, según él, permite comprender lo problemático de una lógica cerrada del odio como oposición simétrica al amor²³³. Para decirlo más ampliamente, entiéndase que si todo odio se dirige en contra de lo malo; cuando este odio hace parte del funcionamiento emocional de aquel que está emocionalmente resentido, este último, quien acecha lo malo en el otro -en el contrincante-, llega por su resentimiento, a imputar lo malo a elementos de éste que no son malos e incluso que son valiosos; en consecuencia, puede llegar a interpretarlo o reinterpretar sus méritos y sus valores como contrarios al valor mismo, y con ello, obra mal él mismo. Esto resulta evidente, por ejemplo, en personas que -al estar resentidas-, están fácilmente dispuestas al odio, como en una especie de caída moral que consiste, según Kolnai, en: “poner en el lugar del «valor objetivo» el principio de lo «importante para mí», confundiendo así el «contra mí» con el «contra lo bueno»”²³⁴.

²²⁸ Kolnai. P. 151.

²²⁹ Cfr. Kolnai. P. 187.

²³⁰ Kolnai. P. 188.

²³¹ Kolnai. P. 188.

²³² Cfr. Kolnai. P. 188.

²³³ Cfr. Kolnai. P. 188.

²³⁴ Kolnai. P. 188.

Así como ha mostrado Kolnai hasta ahora que odiar lo malo no implica necesariamente un acto bueno, pues quien odia, no es bueno por decir que odia lo malo; en otras palabras, odiar lo malo no implica bondad. Por otro lado, como se verá a continuación, lo malo no es malo porque precisamente se le odie, incluso, es posible considerar -dice- un razonamiento moralmente bueno del carácter destructivo del odio²³⁵.

Yendo a este caso, inicialmente el pensador húngaro considera que esa típica demonización que está contenida en el odio, y que tiene que ver con la consideración de que lo malo, por ser malo, precisamente hay que odiársele, puede verse por ejemplo, en algunas enseñanzas de la Iglesia, aquellas que apuntan a odiar aquello que debe ser odiable según sus credos: el pecado o cualquiera de sus formas en el pecador²³⁶, por ejemplo. En estos casos el odio es moralmente bueno, aceptable y necesario -aun cuando de todos modos se le haya dado un valor desde lo propio al objeto-. Es decir, aquí se ha puesto como «valor objetivo» el principio de lo «importante para la fe», confundiendo subjetivamente así el «contra lo bueno» con el «contra Dios».

Exceptuando esta autolegitimación ética del odio que acaba de exponerse, habría que considerar -señala el autor- sí, desde otros horizontes, no puede pensarse en un carácter positivamente moral del sentido destructivo del odio²³⁷. Precisamente, si el odio trae consigo una impronta de hostilidad en contra de un objeto, más cuando este demuestra una fuerza en contra, un poder amenazante o una injusticia, etc., por lo mismo, si le es inherente al odio la hostilidad, una especie de subversión al mundo, una especie de pulsión destructiva a los objetos. Supóngase ahora, que estos objetos de odio fuesen estructuras del poder, en especial, en la medida en que de éstas se puede desenmascarar su deshonestidad, estableciendo así una ruptura entre su valor y su ser. ¿No tendría el odio, en casos como este, un valor diferente? En la respuesta a esta cuestión, el autor busca dejar planteado que no sería posible la crítica a las ideas, o a la reforma al dominio que estas mismas sostienen y a las estructuras que estas conforman, sin el combate a estas que el odio supone²³⁸.

En una última nota al respecto, Aurel Kolnai tendría que sostener -en casos como estos- que no puede descartarse del todo una correspondencia o vinculación simétrica entre el amor y el odio; misma que alude a un impulso de lucha -sinónimo de amor- por aquello que es contrario al valor del sujeto, y que mueve a cambiar aquello que no es deseable o apreciable. En resumen, el odio a las cosas deviene a ellas porque no son lo que se quiere que sean²³⁹; justamente, -dice el pensador- este impulso de lucha deja ver una imagen clara de lo que se quiere en la

²³⁵ Cfr. Kolnai. P. 187 - 188.

²³⁶ Cfr. Kolnai. P. 189.

²³⁷ Cfr. Kolnai. P. 190.

²³⁸ Cfr. Kolnai. P. 190.

²³⁹ Cfr. Kolnai. P. 179.

humanidad, en la sociedad, en las cosas o en las propias condiciones de vida, para que estas sean amadas y cuidadas²⁴⁰. De hecho, “tanto más pasionalmente se entrega un sujeto a una idea, tanto más profundamente intentará defenderla o destruir, esto es odiar, a aquello que intente perturbarla o negarla”²⁴¹.

En conclusión, lo que busca poner de presente el pensador desde estas dos advertencias lógicas que se presentan, es que el odio a lo malo -su separación- es imperfecto, quizá, diría Kolnai, porque “es inevitable llegar a sentir odio, aunque al mismo tiempo sea igualmente posible dar batalla en contra del sentimiento por el contrincante odiado”²⁴², por ejemplo, cuando aun siendo pecador, se ama al ser humano que hay en él.

4. El odio en conexión con el cuerpo-carne

El presente ha de ser un título breve, en esencia, porque en su *Ensayo sobre el odio* (1935), Aurel Kolnai -modestamente- no da específicas descripciones, más que las que le corresponden al odio por ser una intencionalidad de tipo emocional. Ahora, hasta donde se ha explicado en los primeros tres títulos de este capítulo, las emociones para el pensador húngaro están definidas por tres elementos: primero, es evidente que son un tipo de acto intencional, segundo -en el caso del odio que aquí interesa-, son actos dependientes de las cogniciones y/o de los juicios de valor que elaboran los sujetos en relación a los objetos con los cuales se ven implicados, y tercero, las emociones se caracterizan por ir más allá de la sola conciencia, hasta llegar a ser sentidas o padecidas corporalmente²⁴³.

Siguiendo la línea de este segundo rasgo, téngase presente que, como ya se ha dicho, es en razón a la valoración del sujeto sobre el objeto, como pueden llegar a animarse en el sujeto mismo emociones positivas o negativas²⁴⁴. Las primeras mueven, impulsan al sujeto a conectarse al objeto, al encontrar o reconocer en este lo deseable, lo bueno. En el caso de las segundas, por el contrario, llevan al sujeto a tomar distancia del objeto, pues reconoce en este lo indeseable, lo malo.

Tal como se ha dicho, y conforme a lo desarrollado hasta ahora, puede reconstruirse comparativamente el siguiente paralelo: Primero, Kolnai ha dispuesto las nociones de *bueno o malo* para describir el valor o no valor del objeto. Segundo, recuérdese que esto bueno o malo en los objetos pone de manifiesto a su vez un tipo de relación emocional entre el sujeto y objeto, misma relación que proporcionalmente puede describirse en términos de *agrado y desagrado*. En estos términos, entiéndase que el agrado será consecuencia de un objeto que aparece ante el sujeto como proporcionándole un provecho, de ahí que haya de ser tenido por bueno, por

²⁴⁰ Cfr. Kolnai. P. 180.

²⁴¹ Kolnai. P. 182.

²⁴² Kolnai. P. 190.

²⁴³ Cfr. Kolnai, *Fenomenología de los sentimientos hostiles*. P. 13.

²⁴⁴ Cfr. Kolnai. P. 25, 162, 163, 166, 169 y 170

valioso. Por su parte, el desagrado da razón de un objeto que, al aparecérsele al sujeto como inconveniente o incómodo, será estimado como fútil, como malo.

Evidentemente, lo que marcaría para Kolnai la vida anímica del sujeto, es que ésta está impregnada con lo que originan los objetos en términos de agrado o desagrado²⁴⁵; ahora, la gran diferencia entre los objetos valorados positivamente por el agrado que provocan, frente a aquellos valorados negativamente, por el desagrado que a su vez provocan, es que estos primeros propician sin más, la vuelta o el retorno del sujeto a ellos; mientras que esto no es en absoluto el caso de los objetos que suscitan un efecto desagradable. En estos últimos casos -dice- surge una aspiración en la persona a distanciarse de tales objetos, que al no poder lograr por completo, provoca el despliegue de todo un trato hostil del sujeto hacia los objetos en cuestión; hostilidad que es el signo de las ansias de distanciarse²⁴⁶.

Finalmente, puestas en paralelo las nociones de agrado y desagrado -mismas que corresponden proporcionalmente a lo valorado como bueno o malo-, el pensador añade que: tercero, éstas pueden a su vez codificarse o emularse en la vivencia del cuerpo²⁴⁷. En el primer caso, lo agradable trae consigo sensaciones corporalmente placenteras, mientras que en el segundo caso, lo desagradable va ligado a sensaciones corporales displacenteras. Nótese cómo lo explica y cómo lo amplía el autor:

“Allí donde se da una implicación placentera con el objeto se da corporalmente una compenetración revitalizadora que realza las funciones corporales. Por el contrario, allí donde empieza una implicación personal en contra del objeto, desemboca en un displacer que pareciese estar dirigido al derribo del cuerpo, esto es, a su bloqueo”²⁴⁸.

En este punto, el autor admite estar siguiendo las tesis de Alexander Pfänder, quien, según explica, también considera que una de las características que le son propias al sujeto, es que este padece corporalmente sus disposiciones de ánimo, es más, este padecimiento corporal hace parte de la vivencia emocional como tal²⁴⁹. Es decir, independientemente del tono de la emoción y de su carácter positivo o negativo, en cualquier caso, las emociones abarcan la totalidad del sujeto, lo cual pasaría por implicar su cuerpo, la carne en que habita.

Se deduce a partir de estos puntos clave que, siendo el odio una emoción corporalmente displacentera, adicionalmente, siendo propio del odio la marcada actitud hostil frente al objeto; y, siendo este objeto la causa de una valoración negativa; incluso -según Kolnai-, en lo concerniente a la corporalidad, le es también inherente al odio la tendencia unívoca a destruir el objeto por amenazante y hostil²⁵⁰;

²⁴⁵ Cfr. Kolnai. P. 169.

²⁴⁶ Cfr. Kolnai. P. 170.

²⁴⁷ Cfr. Kolnai. P. 168.

²⁴⁸ Kolnai. P. 168.

²⁴⁹ Cfr. Kolnai. P. 162.

²⁵⁰ Cfr. Kolnai. P. 26.

esto es, por estimársele como malo para la vitalidad, potencia y desarrollo de cuerpo mismo.

En todo ello, el cuerpo mismo bien podría servir como herramienta de aniquilación material de lo odiado o de lo odioso en el objeto; pero también, esa disgregación propia de la hostilidad del odio podría evidenciarse en la necesidad de buscar un lugar seguro para el cuerpo, donde la distancia material sea efectiva, entre la propia carne y el objeto de su displacer.

Nótese que al ser estas acciones un medio por el cual el sujeto entra en defensa de sí o en pos de la liberación del bloqueo impuesto por el objeto hostil, tales acciones podrían estar siendo evaluadas moralmente como buenas, como deseables, e incluso corporalmente como placenteras. En definitiva, Aurel Kolnai no sólo defiende que las emociones puedan llegar a asimilarse en términos de juicios de valor, sino que también estas pueden codificarse y manifestarse de manera plural en percepciones corporales, mismas que pueden llegar a ser también origen de emotividades, si lo que se percibe en la carne guarda relación con el placer o no²⁵¹.

En una nota final, adviértase como el pensador húngaro termina atribuyendo a la corporalidad del sujeto un papel en la génesis misma de la emoción, incidencia pasada por alto en la tradición brentaniana -en la que cada emoción sólo podía llegar a ser sentida corporalmente de un modo específico-²⁵²; pero coincidente con las ideas de Husserl, Heidegger, Sartre y Depraz ya expuestas sobre este mismo tema en el primer capítulo.

5. Difusidad del odio: entre la fluidez y la indeterminación

Se ha dicho en el primer capítulo que al hablar de la difusidad de la emoción, ésta ha de entenderse en tres sentidos: (i) en lo que refiere al uso indistinto de los conceptos, donde se pierde el sentido propio de la noción misma y de su referencia, (ii) en lo que respecta a la fluidez de la emoción, tanto en lo que refiere a la temporalidad de estas, como a lo referente al movimiento o combinación indescriptible, casi errático, que las mismas pueden llegar a tener; y, (iii) en lo alusivo a la manera como las emociones habitan en el sujeto. Efectivamente, bien sobre las emociones o bien sobre el odio en particular, con Aurel Kolnai se pueden considerar también estos tres sentidos de difusidad, mismos que a continuación se desarrollarán dentro de lo que permite su *Ensayo sobre el odio (1935)*.

Primero, esta postura sobre la utilización indistinta de los conceptos, en el ensayo del pensador húngaro, este uso se extiende al empleo superfluo o ligero de los términos con los que se aluden a las emociones, pues no en pocas ocasiones, se hace uso de un término que refiere a una emoción específica para referirse a otros estados emotivos -quizá conexos-, perdiendo así el sentido propio de la emoción

²⁵¹ Cfr. Kolnai. P. 28.

²⁵² Cfr. Kolnai. P. 28.

misma²⁵³. Un ejemplo que aquí da a lugar -dice-, es que usualmente se toma el término de «odio» para indicar otros estados del sujeto como el displacer, la ira, la rabia, el miedo, incluso el asco²⁵⁴.

Al respecto, acota el pensador: “es posible que esta confusión tenga que ver con que la hostilidad, rasgo del odio, sea también propia de otros tonos emotivos como la confrontación, el rechazo y toda actitud afectiva negativa”²⁵⁵. En este sentido, por ejemplo, “el odio se asemeja a la antipatía, la ira, el asco y el desprecio”²⁵⁶. Ahora bien, independientemente de las discusiones que desde aquí puedan emerger, y, no siendo esta la materia de su ensayo, Aurel Kolnai dice tomar la noción común de odio, lo que tampoco indica que se esté inclinando por una imprecisión conceptual, pues él no considera que la pregunta central por el odio como emoción, tenga que ver en demasía con una definición rigurosa del concepto²⁵⁷.

A modo de paréntesis, una de las posiciones que sustentaría este sentido de la difusidad de las emociones y del odio en particular, vendría según Kolnai desde la lingüística²⁵⁸. En líneas generales, el punto de vista de la lingüística defiende que “si existen muchas palabras para hacer referencia a las actitudes del sujeto que se enmarcan bajo el nombre del amor, y no tantas otras palabras para denominar las actitudes que se enmarcan bajo el nombre del odio”²⁵⁹, ello pone de manifiesto que aquí no habría un problema filosófico real; sólo pone en evidencia que la dificultad de las emociones tiene que ver con la existencia o no de palabras para denominar todas las actitudes emotivas humanas para con los objetos.

El problema de las emociones, sin embargo, arremete el pensador húngaro, no tiene que ver con la falta de expresiones de una lengua²⁶⁰; por ejemplo, en el caso de la asimetría del amor y del odio: “El que haya más tipos de amor que de odio no se explica por casualidades de la nomenclatura, en este caso, ello pone en evidencia de que nuestras relaciones positivas de coexistencia para con los objetos del mundo son más variadas que las relaciones de lucha”²⁶¹. Dicho de otro modo, las relaciones afectivas positivas o negativas con los objetos no pueden explicarse a partir de cómo se les denomina, sino por el modo funcional en que el sujeto se vincula positiva o negativamente con los objetos.

Aun así, es en el segundo sentido de la difusidad emocional donde Aurel Kolnai inscribe uno de los rasgos que, según sus tesis, describen mejor las emociones. Por esta vía explica que una de las cualidades propias de los estados anímicos radica en que unos pueden dar origen a otros u originarse a partir de su mezcla -de lo que

²⁵³ Cfr. Kolnai, *Fenomenología de los sentimientos hostiles*. P. 144.

²⁵⁴ Cfr. Kolnai. P. 144.

²⁵⁵ Kolnai. P. 143.

²⁵⁶ Kolnai. P. 143.

²⁵⁷ Cfr. Kolnai. P. 143.

²⁵⁸ Cfr. Kolnai. P. 165.

²⁵⁹ Kolnai. P. 165.

²⁶⁰ Cfr. Kolnai. P. 165.

²⁶¹ Kolnai. P. 165.

se deduce que las emociones habitan en convivencia en el individuo²⁶². Así, pueden algunas emociones ser el antecedente de otras o surgir a partir de una mezcla entre éstas.

Esta tesis del carácter fluyente de la emoción, en lo que refiere a su potencia de combinación, en el caso del odio por ejemplo, el pensador húngaro defiende que lo que anticipa al odio bien pueden ser las experiencias de la antipatía, de la rivalidad de la aversión, de la malquerencia o del desagrado, etc., éstas no son el odio, pero si han sembrado su semilla, si están en su proximidad, pues pueden evolucionar y cambiar hacia el odio²⁶³. Posteriormente, cuando el odio se vivencia de manera auténtica, es porque ya se ha consolidado como una intencionalidad y vivencia nueva e independiente, que pone de relieve como síntomas de esta emoción, las ya mencionadas actitudes de rivalidad y de desagrado. De hecho, sólo hasta ese momento -señala el autor- “el odio marcará desde el inicio la intencionalidad del sujeto para con el objeto, de allí que no se puede confundir con las primeras o con otras expresiones emocionales”²⁶⁴.

Por un lado, resulta importante este último párrafo, pues éste se alinea a la posición defendida por Aurel Kolnai, según la cual, las emociones fluyen sucediéndose unas a otras; postura que estaría en contra de una identidad emocional estática en el sujeto²⁶⁵. No obstante, el pensador húngaro no descarta la posibilidad que pueda darse dentro de la fluidez emotiva del sujeto, momentos emocionales mezclados, es decir, donde haya varios estados emotivos presentes²⁶⁶. A propósito de estos, por ejemplo, pueden darse casos en los que se encuentren coexistiendo el amor y el odio.

Estos casos de mezcla tendrían que basarse en un tipo de objeto intencional fraccionado -lo que no significaría que tal intencionalidad fraccionada se dirija a rasgos abstractos del objeto-. Por ejemplo, “es posible amar a una persona y, a pesar de todo, «odiarla», en cuanto aquellos rasgos suyos que nos resultan contrarios y «hostiles»”²⁶⁷. Y del mismo modo, amplía: “puede llegar a surgir el «amor» a una persona «odiada», no solo cuando se percibe en ella algo que se valora como favorable, o que habla moralmente a su favor, sino también, cuando obra a favor de un asunto que concierne al sujeto”²⁶⁸.

A propósito de estos ejemplos, como podría igualmente haber muchos otros, deja claro el pensador húngaro que aun cuando aparecen juntos amor y odio en una actitud emocional mezclada, en absoluto se distribuyen estáticamente el objeto, sino que siguen fluyendo, expresándose de una manera oscilante y en tensión, como

²⁶² Cfr. Kolnai. P. 11.

²⁶³ Cfr. Kolnai. P. 160 - 161.

²⁶⁴ Kolnai. P. 161.

²⁶⁵ Cfr. Kolnai. P. 176.

²⁶⁶ Cfr. Kolnai. P. 177.

²⁶⁷ Kolnai. P. 176.

²⁶⁸ Kolnai. P. 176.

intentando llevar al objeto a un sentido unitario desde la emoción²⁶⁹. Igualmente, nótese que esta posición en la cual se encuentran presentes de manera mezclada estados emotivos, no es contraria a la hipótesis fluyente de las emociones sino que es parte de su propia fluidez.

Por otro lado, este mismo párrafo y las ampliaciones que sobre el mismo recientemente se han apuntado, ponen en evidencia -como ya se anticipó- el tercer sentido de la difusidad emocional del odio, pues, antes de llegar a ser odio, al sujeto le pueden habitar en convivencia otros humores anímicos como la antipatía y/o el desagrado, y/o la rivalidad y/o aversión, y/o malquerencia, etc.; estas sin ser el odio mismo, sí están en conexión con éste, son su superficie, sus expresiones²⁷⁰.

Ahora bien, es deducible para Aurel Kolnai que: en ese carácter fluyente del odio como emoción, se den tipos de oposición que sean semejantes o guarden proximidad a lo que él mismo denomina como “odio auténtico”²⁷¹; que como ya se ha dicho, aparece posteriormente a otros caracteres anímicos, ya unificado como intencionalidad y vivencia del sujeto. De hecho, al respecto señala: “Vivenciamos el odio, ya sea en nosotros mismos o en otras personas, como un fuerte movimiento afectivo unitario y no como una mezcla indeterminada de autodefensa y sentimiento de extrañeza, de envidia profesional o de envidia amorosa ni de antipatía directa”²⁷².

En definitiva, con sus palabras el autor estaría mostrando que es posible distinguir el *auténtico odio* de otros sentimientos o emociones conexas que lo anteceden y que eventualmente lo ponen de manifiesto como su superficie de contacto. Entre otras cosas, en comparación con este *auténtico odio*, pueden darse para el pensador oposiciones anímicas que se aproximan a este carácter intencional del odio, que sin ser propiamente este, podrían ocasionalmente o no desatarlo²⁷³. Es el caso, por ejemplo, que surge del encuentro opuesto entre dos cosmovisiones, ya sean religiosas, culturales, políticas, etc. Este tipo de oposición dirá Kolnai, “parece ser un odio puro y directo a una determinada condición como tal, un odio en contra de un modo de ser en sí, pero no se trata de un odio que nunca admitiría la posibilidad del cambio del modo de ser del sujeto o del objeto, haciendo que este odio se disuelva”²⁷⁴.

Como se deja ver en el pasaje, este tipo de oposiciones -subraya el pensador-, marcadas también como odios, no tienden a mantenerse total e inequívocamente idénticos en las personas, esto es, pueden dejar de ser el punto focal de su sentimiento hostil²⁷⁵; (i) bien cuando aparece un nuevo objeto, o si (ii) cambiase el objeto de tal odio, o si (iii) este objeto desapareciera del radio de las experiencias

²⁶⁹ Cfr. Kolnai. P. 176.

²⁷⁰ Cfr. Kolnai. P. 157.

²⁷¹ Cfr. Kolnai. P. 161.

²⁷² Kolnai. P. 160.

²⁷³ Cfr. Kolnai. P. 156.

²⁷⁴ Kolnai. P. 157.

²⁷⁵ Cfr. Kolnai. P. 193.

del sujeto. En estos casos dirá Kolnai “suele ocurrir con frecuencia que el odio palidece y se evapora”²⁷⁶.

Pero volviendo a la segunda opción, si una forma para matizar el odio es que ha de darse una remodelación del objeto, de modo que ya no siendo éste el mismo, cambie o se active otra intencionalidad del sujeto; esto es en palabras de Kolnai “si de repente, lo que es odiado muestra un cambio, puede suceder que quien lo odia cese de odiarlo o lo odie menos, como si su objeto de algún modo hubiera muerto”²⁷⁷.

Lo que indica éste y el anterior pasaje, es que al traer entre sus ideas la posibilidad de que el odio pueda palidecer, evaporarse, desaparecer, etc., pone de relieve lo que el mismo Aurel Kolnai denominó: la *indeterminación del odio*²⁷⁸, pues, más allá de la rivalidad objetiva que presupone el odio, más allá de su intencionalidad aniquiladora, en el odio también está dada la posibilidad de desviarlo y moldearlo según el complejo de las relaciones humanas y de la existencia personal.

Precisamente por ello, por este modo de difusidad o de indeterminación del odio, es que el pensador húngaro considera que, como emoción hostil, el odio no debería determinar la actitud global del sujeto hacia el objeto; y, por lo tanto, en este sentido sugiere que ha de ser necesaria la razón para matizar la actitud del individuo, ya que emociones como ésta están sujetas a la posibilidad del error, y podrían por lo mismo, estar estigmatizando inadecuadamente su objeto²⁷⁹. Empero, aunque ya ha sido anunciado, Kolnai pedirá no perder de vista que lo que en definitiva activa esa orientación al cambio tiene que ver con la intencionalidad emocional del sujeto²⁸⁰; es decir, en principio:

“aquello o aquel al que se quiere mejorar, es porque se le ama antes que odiarlo, precisamente, es a causa de ese amor por el que se preocupa de tal objeto y quiere cambiarlo a mejor; al contrario, a aquel que se odia no se le quiere ennoblecer o educar, no se le quiere ver mejor, sino objetivamente peor”²⁸¹.

En atención al pasaje, hágase notar que en el caso del odio, y esa posibilidad de cambio, tiene que ver -según Kolnai- con situaciones no solo excepcionales sino también fronterizas entre el odio y el amor. Por ejemplo, afirma el autor: “unos padres pueden odiar lo holgazán de su hijo, y aun así, amarlo profundamente”²⁸². Un ejemplo como éste permite subrayar, junto con el pensador húngaro, que el odio no necesariamente refiere exactamente a una lucha o pretensión de transformación completamente delimitadas; lo que hace que el odio sea -como ya se ha dicho- de alguna manera indeterminado también en su objetivo concreto de destrucción.

²⁷⁶ Kolnai. P. 193.

²⁷⁷ Kolnai. P. 153.

²⁷⁸ Cfr. Kolnai. P. 193.

²⁷⁹ Cfr. Kolnai. P. 21.

²⁸⁰ Cfr. Kolnai. P. 152.

²⁸¹ Kolnai. P. 152.

²⁸² Cfr. Kolnai. P. 153.

Objetivo que, según se ha dicho anteriormente, aunque lleve consigo tanto una atmosfera de aniquilamiento como una mirada de muerte; esta indeterminación del odio mismo mostraría que éste no tendría que ver necesariamente con la intención aniquiladora del objeto, misma que sería imposible de satisfacer²⁸³ en cada caso, bien porque el grado del odio pueda trascender a la aniquilación del objeto, o bien porque al visualizar el objeto de su hostilidad de otro modo, conllevaría a pensar, por ejemplo, que su derrota objetiva, o su puesta fuera de combate, serían suficientes para satisfacer el sentimiento hostil.

En conclusión, en el caso del odio, es propio de su difusidad tanto la indeterminación de la intencionalidad del sujeto como del fin que busca lograr. Así lo explica a la letra Aurel Kolnai: “cuando el odio aspira a la aniquilación de su objeto, ésta no debe entenderse de un modo unívoco en el sentido de la muerte física o ruina social; la persona misma -como núcleo indivisible- no es el objeto único e inequívoco del odio, pues el odio también puede desplegar su influencia solo sobre la situación y la constitución del objeto, sin arremeter en contra de su ser físico o metafísico”²⁸⁴; lo que haría del *odio auténtico* que menciona Kolnai toda una excepcionalidad.

6. El odio: entre las fronteras del amor

En el título anterior se ha hecho mención a la posibilidad abierta que puedan darse en el sujeto estados emocionales mezclados, y en general, sin descartar que pueda darse esta mezcla con diversos tonos emotivos, el pensador húngaro ilustró su tesis con ejemplos de la mixtura entre el amor y el odio²⁸⁵. A propósito de este enlace que puede darse entre el amor y el odio, Aurel Kolnai dedica la tercera parte de su *Ensayo sobre el odio (1935)* a esta relación; al respecto, el autor entiende que tanto el amor como el odio “son fuerzas fundamentales simétricamente antagónicas del alma humana”²⁸⁶ y eventualmente no se podría investigar la una sin hacer referencia a su relación con la otra.

Como se deja ver, el contenido del presente girará alrededor del amor y del odio, justificado en que el mismo Aurel Kolnai se sirve de comparar estos estados anímicos, no necesariamente como referencia el uno del otro, sino con el objeto de servirse de su opuesto para permitirse dar a comprender las notas particulares del odio, en este caso. En este sentido, las líneas que siguen proponen dividirse en dos partes: en la primera, presentar las diferencias más notables que establece Aurel Kolnai sobre estas intencionalidades emocionales; la segunda, busca exponer como el pensador húngaro entiende esa proximidad o sucesión emocional entre estas emociones. Ante todo lo que viene, el valor de este título final radica en que en el mismo puedan dejarse ver puntualmente algunas otras notas particulares propias del odio.

²⁸³ Cfr. Kolnai. P. 150.

²⁸⁴ Kolnai. P. 153.

²⁸⁵ Kolnai, *Fenomenología de los sentimientos hostiles*. P. 176.

²⁸⁶ Kolnai. P. 162.

Yendo directamente a las diferencias, la primera de éstas sobre la que llama la atención el autor, alude al plano reducido del odio en contraste al espectro notablemente más amplio del amor. Literalmente dice Kolnai: “más tipos de objetos y un ámbito mayor de ellos pueden ser amados más que odiados”²⁸⁷. Palabras en las que estaría admitiendo que el amor es un estado más propio o inmanente a la vida de la persona²⁸⁸; en otros términos, defiende que el amor es algo más espontáneo, múltiple en mayor medida, que abarca más y mejor la finalidad de la vida del sujeto, y así mismo, deja sentado que el odio tiene un círculo de objetos más restringido que el amor²⁸⁹; incluso, específicamente apunta que cuando los objetos con los que se vincula el sujeto no son personas y tienen una valoración positiva para él, se les puede amar mucho más fácil que el llegar a odiarlos²⁹⁰. En último término, el pensador finaliza esta primera diferencia asintiendo que “es el amor y no el odio el último motivo de nuestra unión espiritual con los objetos”²⁹¹.

Sin embargo, a esta mayor eficiencia del amor sobre el odio, Aurel Kolnai argumenta que existen dos causas que lo explican, mismas que pueden ser al tiempo los rasgos de una segunda diferencia entre el amor y el odio. Por un lado, considera que la proximidad o incidencia del agrado al amor es menos compleja o más llana que la proximidad del desagrado al odio²⁹²; esto significa según el pensador que el paso del desagrado o del rechazo al odio es menos abrupto o repentino²⁹³. Por otro lado, como se revisará enseguida, para Kolnai el odio es un fenómeno más reducido y específico que el amor, dado a que este primero no procede -como en el caso del amor- de una reacción en la que se transforma el objeto sino como consecuencia de un proceso de valoración de este.

Es decir, “El odio requiere una significatividad del objeto pero también una relación situacional circunscrita de un modo más específico; [...] los objetos del odio -según las leyes de su esencia- deben estar en una relación de enemistad con el sujeto o por lo menos estar próximos a una relación tal”²⁹⁴. Ambas circunstancias configuran la proximidad y la emergencia del odio; de hecho, la posibilidad de convergencia de ambas circunstancias -según Kolnai- convierten al odio en un acontecimiento extraño, mucho menos constante en la estructura de la vida de la persona, en comparación con el amor²⁹⁵.

Para dar paso a la tercera diferencia, el autor húngaro insiste en que, aunque puedan ser muy variados los objetos intencionales del odio, no es posible trazar un paralelismo entre éste y el amor en cuanto a matices, grado y orden; o sea, puede

²⁸⁷ Kolnai. P. 162.

²⁸⁸ Cfr. Kolnai. P. 172.

²⁸⁹ Cfr. Kolnai. P. 192.

²⁹⁰ Cfr. Kolnai. P. 163.

²⁹¹ Kolnai. P. 173.

²⁹² Cfr. Kolnai. P. 163.

²⁹³ Cfr. Kolnai. P. 168.

²⁹⁴ Kolnai. P. 170 - 171.

²⁹⁵ Cfr. Kolnai. P. 172.

hablarse de tipos de amor y no de tipos de odio²⁹⁶. En el caso del amor -anota- existe una gradación que va del amor espiritual, más sublime, a las formas de afecto más modestas²⁹⁷; lo que no corresponde por su parte a ninguna escala gradual en el caso del odio; aun cuando pueda parecer que exista diversidad en las actitudes de odio, en ningún modo pueden reñir estas con la diversidad cualitativa del apego filial. He aquí la tercera diferencia entre el amor y el odio.

Sobre esta tercera diferencia, amplía Kolnai que si bien se puede hablar y se conocen diversas formas de amor, jamás puede hablarse de formas diversas del odio²⁹⁸. Sígase esta tesis con base en el siguiente pasaje: “existe una multiplicidad de formas de amor en relación con la diversidad de vínculos funcionales y en contraposición a la intención básica del odio, que es siempre la misma”²⁹⁹. En otras palabras, en el caso del amor puede hablarse de diferentes formas del amor en razón de la multiplicidad de objetos a que puede dirigirse y a la multiplicidad de matices o coloridos que este puede tomar en la intención para con sus objetos.

Justamente por eso, en el amor -explicará Kolnai- no se puede llegar a tener una meta máxima concreta: “no puede reducirse a un mismo denominador común de una aspiración concreta”³⁰⁰. Es decir, el amor en cada caso desarrolla su tendencia o tendencias específicas; en otras palabras, el amor del enamorado por su amado es diferente y busca un fin diferente del amor del creyente por Dios, y a su vez por ejemplo, estos fines son diferentes del amor de un maestro por sus estudiantes, etc. En suma, en el amor se procura las intenciones positivas para con el objeto, se le fomenta, se le desarrolla, se busca su proximidad, su unión. En contraste, en el odio, sin importar el objeto, hay una meta concreta -quizá abstracta y nunca realizable del todo- para con el objeto: la aniquilación de lo odiado³⁰¹.

Hasta ahora han sido comparados a modo de contraste el amor y el odio, lo que llevaría enseguida al segundo momento planeado en el discurso, éste, como se anticipó, aludiré a la exposición dada por Aurel Kolnai en el cuarto capítulo de su ensayo -mismo que se reconstruirá en breve-, atendiendo primero, al cómo comprende el pensador húngaro esa proximidad o sucesión entre el amor y el odio; segundo, en defensa de estas primeras tesis, objetará porque esta conexidad entre el amor y el odio no puede entenderse ni como una sucesión consecutiva ni como identidad entre estas; para así finalmente, presentar los tres enfoques dentro de los cuales se han de comprender la vinculación entre el amor y el odio.

Efectivamente, sostiene el autor húngaro que puede concebirse una coexistencia en forma de proximidad entre el amor y el odio, misma que puede llegar a comprenderse en dos sentidos: (i) bien como correspondencia emocional complementaria, o, (ii) bien como una actitud emocional ambivalente o paradójica

²⁹⁶ Cfr. Kolnai. P. 167.

²⁹⁷ Cfr. Kolnai. P. 187.

²⁹⁸ Cfr. Kolnai. P. 163.

²⁹⁹ Kolnai. P. 168.

³⁰⁰ Kolnai. P. 165.

³⁰¹ Cfr. Kolnai. P. 26.

hacia un mismo objeto³⁰². Y es precisamente sobre esta ambivalencia sobre la cual el pensador se siente particularmente inclinado a desarrollar, pues según él, esta segunda postura entre el amor y el odio es teóricamente más amplia, además de haber estado subestimada en la tradición del pensamiento.

En líneas generales, el sentido de esta actitud ambivalente entre el odio y el amor sostiene que “en el fondo el amor debe llevar consigo, escondido, la posibilidad del odio en contra del objeto mismo del amor; y a su vez, todo odio dirigido a un objeto puede llegar a retrotraerse y evocar en este mismo objeto un amor que ha sido truncado, desgraciado, decepcionado, inconfeso”³⁰³.

Como lo deja deducir el pasaje, Aurel Kolnai está proponiendo que así como sucede en el caso del amor, el odio se estructura de una manera similar; en otras palabras, “la orientación hacia el objeto presente en el «odio» sería impensable sin que se hubiera abordado un movimiento inicial de «amor»”³⁰⁴. Ahora, aun ante tales afirmaciones el autor no quiere dejar de subrayar que no está aduciendo al amor como causa del odio, sino al lazo, a la huella de implicación; misma que se hace presente y propicia que pueda enlazarse sujeto y objeto pero de forma hostil en el odio. Justamente, ese mismo lazo que se establece entre el sujeto y objeto por el amor, ha de darse igualmente en el odio, para que este pueda considerarse auténtico, suficientemente abrazador y corrosivo; pues sólo en un vínculo así, sujeto y objeto pueden estar unidos en el odio.

Por ejemplo, en la venganza -ilustra Kolnai-, se puede delinear el odio en la permanencia de una situación de conflicto con el objeto, de modo estructuralmente similar a la relación que establece el amor con su objeto. Es decir, de algún modo, en la venganza como emanación del odio, permanecen igualmente el objeto unido al sujeto. Lo que lleva a Kolnai a considerar que “en modo alguno un odio prescinde del amor [...] el odio está más ligado al amor que a la inversa”³⁰⁵. De este modo, la afirmación hace literal la postura del pensador húngaro, según la cual, aun cuando el odio no parece posible directamente sin el amor, si es posible el amor sin el odio.

Sin ser el amor la causa del odio, Kolnai prefiere entender esta relación entre sujeto y objeto en términos de sucesión; es decir: de progresión o de gradación³⁰⁶. En general, esta sucesión en la que el amor se enturbia y deviene el odio, o en caso contrario, cuando de un odio inicial llega a darse posteriormente el amor, no ha de confundirse ni con el movimiento circular consecutivo entre tales emociones, ni con una identidad de estas emociones; que es la hipótesis errónea en la que se soporta la posición de las emociones simultáneas; esto es: “La suposición de que en el amor, de un modo «inconsciente», estuviera dado el odio como la cara opuesta ausente, y viceversa”³⁰⁷.

³⁰² Cfr. Kolnai. P 174.

³⁰³ Kolnai. P 174.

³⁰⁴ Kolnai. P 174.

³⁰⁵ Kolnai. P 192.

³⁰⁶ Cfr. Kolnai. P 175.

³⁰⁷ Kolnai. P 175.

Contra el riesgo de considerar alguna de estas dos ideas, el pensador defiende como tesis de la sucesión entre el amor y el odio: el cambio en la valoración en lo que representaba el objeto para el sujeto; a saber, seguramente el objeto, en el curso del desarrollo de la relación se revele o se manifieste de manera contraria a los valores del sujeto, y aún más, que se le descubran como falsas las cualidades que en principio le fueron admiradas³⁰⁸.

Con todo, si de cualquier modo, de presentarse algún tipo de consecución circular o de identidad entre estas emociones, se deberá -dice Kolnai- a la ambigüedad emocional del sujeto, esto es, a una insuficiente definición de lo que se siente³⁰⁹; pues la experiencia muestra que “El amor puro libre de odio y el odio puro libre de amor son hechos evidentes en la experiencia”³¹⁰. Es decir, para Kolnai no es posible amar y odiar a la vez uno y el mismo objeto; -aunque como ya se ha dicho- deje intuir que en todo odio haya de modo escondido algo del modo de vinculación que se hace presente en la estructura del amor³¹¹.

Pero más allá de que la identidad entre el amor y el odio resulte ser un problema de la ambigüedad emocional del sujeto, existen para el pensador húngaro, tres argumentos por los cuales no es posible pensar en una cuestión tal como una identidad entre el amor y el odio³¹². Primero, no existen opuestos perfectos, esto es, una frontera clarísima al momento de valorar lo representativo de los objetos; segundo, esta difusidad de los opuestos se acrecienta cuando se piensa en el grado de realidad de los caracteres valorados en los objetos, pues estos valores son dados subjetivamente por los individuos; y tercero, no es evidente que a cada rasgo destacado en un objeto tenga su único y concreto opuesto menospreciado.

Si bien termina siendo obvio que no puede existir para Aurel Kolnai una identidad entre el amor y el odio, ello no implica igualmente que deba descartarse sin más, el hecho de que si puede darse entre estos estados emotivos una proximidad o conexidad, misma que puede llegar a tener tres enfoques en su modo de vincularse. Por un lado, cuando estos se enlazan para ocultarse tras su opuesto; por otro lado, cuando entran en relación implícita para complementarse, y finalmente, cuando sobre el objeto se ha formado un valor fetichista.

Para ejemplificar el primer caso, el pensador pide no perder de vista, por ejemplo, que “el amor puede ser solo una máscara del odio: cuando alguien so pretexto de «amar a alguien y quererlo mejorar» condena y busca reprobar todas las manifestaciones concretas de su ser como persona”³¹³. Y en otro sentido anexo, el odio puede ser también una envoltura aparente del amor, como “cuando se considera que entre más se quiere a una persona, más habrá de enfrentarse a los

³⁰⁸ Cfr. Kolnai. P 175.

³⁰⁹ Cfr. Kolnai. P 175.

³¹⁰ Kolnai. P 175.

³¹¹ Cfr. Kolnai. P 26.

³¹² Cfr. Kolnai. P 177.

³¹³ Kolnai. P 177.

elementos que de ella se quieren eliminar”³¹⁴. Lo cierto es que en ambos casos se quiere delimitar el ser del objeto; sin embargo, se caería en un error si por ello se concluye que en teoría, se odiaría a todas las personas que se aman, porque eventualmente se encontrarán en ellas algunas cosas que no agraden o tengan un valor menor.

El segundo caso, que concierne a la correspondencia complementaria de estos estados anímicos, Kolnai la inaugura con una pregunta: “¿Hasta qué punto forma parte del amor hacia un objeto un odio correspondiente hacia un objeto contrario, hasta qué punto presupone el odio un amor correspondiente a lo opuesto?”³¹⁵. Puede decirse que, con el interrogante citado, el autor busca discernir y exhibir que sí existe una conexión implícita del amor en el odio y del odio en el amor. Dicho concretamente, cuando se ama, es porque este objeto representa y muestra todo aquello que ha de ser eventualmente amado para el sujeto, del mismo modo implícitamente, porque no muestra y no representa todo aquello que hubiese podido ser odiado, por ende, no se le odia. En contraste, precisamente porque el objeto muestra y representa todo aquello que no puede ser amado, por ello no se le ama, se le odia, pues de mostrar y representar todo lo contrario, se le amaría.

El tercero de estos vínculos entre amor y odio puede llegar a darse en objetos que -según Kolnai- tienen un valor fetichista para el sujeto; es decir, objetos que se les atribuye un poder para el amor, pero que representan estratégicamente de fondo, aquello que es odiado³¹⁶. Por ejemplo, se puede odiar a la sociedad, el Estado, a la familia, a los compañeros de trabajo, pero se ama a la mascota, al pastor de la iglesia, al líder del partido, etc., en la medida en que se les compara con la supuesta perversidad de los humanos en el Estado, en la familia, en tanto compañeros de trabajo, etc. En estos casos, el objeto amado -fetiché- puede llegar a representar para el sujeto, por el contenido que se le ha dado, el estado vital de las cosas como se desea que debieran ser.

En definitiva, Kolnai da por sentado que pensar en una correspondencia amor-odio es una cuestión que en cada caso debe formularse y evaluarse subjetiva y puntualmente³¹⁷, sobre todo, si se tiene de presente que es el individuo mismo el que establece el valor de lo amado o de lo odiado; lo que hace de esta relación entre amor y odio un abanico infinito de tonalidades³¹⁸ como infinitas son las personas que las experimenten. Ahora, lo que sí puede llegar a afirmarse -dice el pensador húngaro- es que tanto en el odio como en el amor hay una intención completamente definida de amor o de odio para con los objetos³¹⁹; lo que implica para Kolnai que aun cuando aparecen juntos amor y odio en una actitud emocional mezclada, conexas o vinculadas, en absoluto se distribuyen estáticamente el objeto, sino que se

³¹⁴ Kolnai. P. 177.

³¹⁵ Kolnai. P. 177.

³¹⁶ Cfr. Kolnai. P. 180.

³¹⁷ Cfr. Kolnai. P.177 - 178.

³¹⁸ Cfr. Kolnai. P. 182.

³¹⁹ Cfr. Kolnai. P. 178.

expresan de una manera oscilante y en tensión, como intentando llevar al objeto a un sentido unitario desde la emoción³²⁰.

7. Recapitulación

A la par de los elementos constitutivos de la emoción tratados en el primer capítulo, en el segundo apartado se ha hecho un análisis del odio en tanto que emoción; aquí, es Aurel Kolnai quien mejor se alinea a la tradición fenomenológica que sigue el proyecto, pues en la presentación que se ha hecho de sus ideas sobre el odio pueden rastrearse los cinco rasgos distintivos de los actos de conciencia emotivos, mismos que pasan a resumirse a continuación. Siguiendo las tesis del pensador húngaro se defiende que, como acto de la conciencia emotiva, el odio no solo es un estado conativo de la conciencia que se dirige intencionalmente a un objeto sino que, en este caso específico, el odio es una intencionalidad emotiva caracterizada por una hostilidad que a su vez es respuesta a la valoración de carácter negativo que el sujeto ha hecho a una cualidad axiológica específica del objeto de su intención.

Lo paradójico de esta postura kolniana, es que aunque el autor defiende que lo negativo no refiere a una realidad existente en los objetos -sino que es el resultado de la valoración que de ellos ha hecho el sujeto- estos si son percibidos como envueltos por aquello que es valorado como negativo, como malo, como indeseable. Todo ello es tomado por la emotividad del odio como nutriente de su hostilidad característica. Además, el pensador noruego llega a naturalizar la posibilidad de este estado emotivo al describir que el odio mismo puede llegar a surgir allí donde no pudo darse una vivencia o una experiencia positiva con el objeto, esto es, ante un eventual vacío de contenido en la correlación entre sujeto y objeto el odio actúa como conector para compensar la ausencia de una conexión diferente.

Volviendo a la hostilidad que le es característica, en el odio, la intencionalidad emotiva hostil se manifiesta en acciones que van desde la digregación con el objeto hasta el deseo de su destrucción; y en este proceso, es la experiencia histórica individual de cada sujeto y la aprehensión que en esta historia haya acumulado el sujeto mismo en la relación con tales objetos lo que definirá los términos concretos en los que se dará esta relación como el grado de digregación o de destrucción. En este sentido, nótese como el odio, en tanto que acto emotivo, marca la comprensión y aprehensión que un sujeto puede llegar a tener de los objetos y de su mundo; en este caso en concreto, la presencia de lo odiado en el mundo -esto es de lo malo y/o de lo hostil- le recrea al sujeto la imagen de un mundo como un escenario dividido y en disputa entre: un bando del mal allí y un bando del bien aquí al que pertenece el sujeto que odia; principio que determinará el significado u orientación que dará el sujeto a sus actos y costumbres axiológicas.

Este análisis del odio que elabora Kolnai es coincidente con la postura schelleriana que defiende que las emociones están orientadas intencionalmente a cualidades

³²⁰ Cfr. Kolnai. P. 176.

axiológicas, entonces de ahí viene la importancia de su estudio para la ética, pues al indicar aquello que tiene un valor, pueden orientar con ello la acción del sujeto. En el caso del odio en concreto, al dejar ver el odio el valor negativo que el objeto le representa al sujeto, termina definiendo la relación con éste en un sentido de retracción y/o de supresión del objeto. En otras palabras, al traer el odio consigo una impronta de hostilidad o una especie de pulsión destructiva hacia los objetos negativamente valorados, de alguna manera también, orienta con ello la ruta de acción y los modos de lo deseable.

Entre otras cosas, se ha dicho que las emociones se caracterizan por ir más allá del solo acto de conciencia hasta el punto de llegar a ser sentidas o padecidas corporalmente; pues bien, de este rasgo no es carente la propuesta kolniana. En el caso del odio, cuando se constituye una correlación entre la conciencia emocional y el objeto entorno del odio, tal relación emocional puede describirse psicofísicamente en términos de agrado y desagrado; de hecho, así es como Kolnai sostiene que -en el caso del odio- el sujeto padece corporalmente esa disposición de ánimo, es más, este padecimiento corporal hace parte de la vivencia emocional como tal; que en el caso del odio por ejemplo, el cuerpo mismo bien podría servir como herramienta de aniquilación material de lo odiado; pero también, esa disgregación propia de la hostilidad del odio podría evidenciarse en la necesidad de buscar un lugar seguro para el cuerpo, donde la distancia material sea efectiva entre la propia carne y el objeto de su displacer.

Finalmente, para aproximarse a la comprensión de la difusidad del odio ha de puntualizarse que esta puede entenderse como fluidez y como indeterminación del acto emocional de odiar. Esta fluidez e indeterminación se ponen de manifiesto, por ejemplo, en lo que refiere al empleo ligero de todo tipo de términos con los que se aluden al odio sin ser estos la expresión del odio mismo. Así mismo, en lo referente a la manera como el odio puede desencadenarse o fluir en el sujeto, pues una de las cualidades propias de los estados anímicos radica en que unos pueden dar origen a otros u originarse a partir de su mezcla; en este caso, pueden estar en proximidad con el odio las experiencias de la antipatía, de la rivalidad, de la aversión, de la malquerencia o del desagrado, etc. Y en lo que respecta a la fluidez o indeterminación del odio: este no tiende a mantenerse total e inequívocamente en las personas; pueden dejar de ser el punto focal de su acción hostil; (i) bien cuando aparece un nuevo objeto, o si (ii) cambiase el objeto de tal odio, o si (iii) este objeto desapareciera del radio de las experiencias del sujeto.

CAPÍTULO TERCERO

LOS LUGARES DEL ODIO

1. Un eco a Tajfel y Turner desde la socialización.

En su orden, maestro y estudiante son psicólogos británicos conocidos por sus trabajos sobre la *Teoría de la identidad social*. En general, propusieron que los sujetos desde “cuando nacen tienen una mente completamente abierta a los estímulos externos, de manera que las conductas y potencialidades concretas en ellos están marcadas a partir de las condiciones generales vinculadas a la especie y que son totalmente el resultado de la socialización”³²¹. Precisamente por esta apertura al mundo social al que vienen, es que naturalmente, sin saberlo conscientemente, van categorizándose a sí mismos en el orden y en los términos en los que se comprenden los grupos a los que pertenecen, construyendo desde allí buena parte su propia identidad.

Quede claro que no se trata sólo de una incidencia social en el sujeto, pues, el núcleo de esta teoría se sostiene en la tesis, según la cual, “en relación con el mundo físico y social que le rodea, el individuo va elaborando sobre sí mismo, durante su vida: la personalidad, el carácter y todo el conjunto de características que le definen como persona y que le permiten reconocerse a sí mismo como un ente distinto y diferenciado de los demás”³²². No obstante, por ese mismo marco en que esta identidad se elabora, muchos de los rasgos de ésta se conforman sobre el vínculo o la pertenencia que guarda el individuo con ciertos grupos o categorías sociales, mismos que a su vez poseen su propia identidad.

Por ello, Tajfel propuso que parte del autoconcepto de un individuo estaría conformado por la identidad social a la que pertenece, esto es: “el entendimiento que posee un individuo de que pertenece a determinados grupos sociales junto a la significación emocional y de valor que tiene para él/ella dicha pertenencia le definen”³²³; bien sea de (i) forma intergrupala, en la cual la identidad estaría determinada por la pertenencia a diferentes grupos sociales; y/o de (ii) forma interpersonal, en la que la identidad estaría determinada por las relaciones personales con otros individuos. Aportes estos de Turner, desde los cuales desarrolló sus primeros postulados sobre la *auto-categorización del yo*³²⁴.

En consecuencia, por un lado, sobre la base de su pertenencia a esos grupos, los individuos establecen fronteras excluyentes con otras organizaciones e individuos ajenos a los suyos. Por otro lado, estas ideas implicarían que el modo en que se da la cognición, los juicios de valor y los modos de relación de los sujetos sobre los objetos en particular y del mundo en general, se da con base en el prejuicio, o lo

³²¹ Cfr. Scandroglio, citando en: *La teoría de la identidad social*, p. 89.

³²² Cfr. Scandroglio, citando en: *La teoría de la identidad social*, p. 82.

³²³ Cfr. Scandroglio. P. 83.

³²⁴ Cfr. Scandroglio. P. 83.

que es lo mismo, con base en el abanico de estereotipos sociales, de categorías y precompresiones establecidas por el grupo social al que se pertenece.

De este modo, en ese proceso de *auto-categorización* -según Turner³²⁵- es que llega a conformarse el individuo como una persona, solo en la medida en que llegan a coincidir en alto grado su identidad personal con la identidad social a la que pertenece; para ello, esta última ha de sostener el despliegue general de la primera, en cuya determinación no se negaría la posibilidad de la *covariación*, o del matiz propio que pueda darse a sí mismo el sujeto³²⁶.

No hay que perder de vista que esta *Teoría de la identidad social*, que se referencia aquí, no pretende ser la última respuesta al debate entre las distintas formas de concebir la relación entre los elementos personales y sociales de la identidad; solo se remite aquí a ella, en tanto que ofrece una potente perspectiva para la comprensión, desarrollo y conceptualización de los fenómenos individuales en conexión con los fenómenos sociales y viceversa; lo que excluye de la intención del presente texto, los intereses o problemas de la psicología social que surjan de la interacción entre la persona y su contexto social.

Retornando al tema que compete, esa identidad social que moldea a los sujetos del grupo social se pone de manifiesto no solo en las prácticas de los sujetos mismos sino en las prácticas colectivas o de grupo; es decir, tal identidad social encuentra su espacio de expresión en el conjunto de todas las formas y manifestaciones de una sociedad. Como tal, ello no solo incluye la materialidad sobre la que se desenvuelve la vida, como: las celebraciones, las costumbres, los códigos de comportamiento, las técnicas en el trabajo, el lenguaje, las organizaciones sociales, políticas y profesiones, etc.; sino también en lo "inmaterial que acompaña a la vida misma, como son: las artes, las ideas, las creencias, la moralidad, los símbolos compartidos y hasta la emotividad"³²⁷.

Estos elementos de expresión o modos particulares de cada sociedad, se dan no solo como parte de la constitución de la identidad social, sino que son consecuencia de esta identidad social; en cuyo proceso el sujeto se va apropiando de tales expresiones a modo de aprendizaje continuo, el cual, más que ser un proceso de socialización, ha de comprenderse como un proceso de apropiación cultural, dentro del cual, cada individuo termina siendo un receptor y un eco de la cultura, como quien recibe unas pautas al tiempo que las codifica y las hace parte de sí, como perteneciéndole desde siempre.

Al respecto explica Feroso que, si bien este proceso ha sido comúnmente conocido como socialización, "se trata más bien de un proceso imitativo e interactivo con la cultura, con los modos sociales, en el cual, un individuo adquiere o perfecciona su comportamiento con relación al desenvolvimiento habitual, según su

³²⁵ Cfr. Scandroglio. P. 84.

³²⁶ Cfr. Scandroglio. P. 88.

³²⁷ Cfr. Scandroglio. P. 89.

adecuación a grupos de referencia, gracias a los cuales este asimila las pautas, normas y costumbres compartidas por los miembros de la sociedad y aprende a conducirse en la forma más común a ella, adaptándose y abriéndose a los demás”³²⁸.

Entre otras cosas, es un proceso de aprendizaje que no se limita a la infancia, cuando intervienen actores primarios como la familia o la escuela, sino que prosigue, aunque con menor intensidad, durante toda la vida. Lo que indica que todo el tiempo se está aprendiendo a ser miembros de una comunidad humana, así como a interiorizar los valores y roles de la sociedad en que se ha nacido y en la que ha de vivirse. Así lo describe Guy Rocher en su *Introducción a la sociología general (1980)*:

“todo el tiempo aprendemos a ser miembros competentes, por medio de interiorizar los elementos socioculturales del medio ambiente. Se los integra a la estructura de la personalidad, bajo la influencia de las experiencias de agentes sociales significativos, adaptándose así al entorno social en cuyo seno debe vivir”³²⁹.

Del pasaje, téngase en consideración que -en palabras de su autor- el sujeto va integrando a su personalidad -o como diría Tejfel y Turner-, a su identidad individual, los elementos socioculturales que le permiten efectiva y prácticamente convivir; lo que traduce de fondo que el sujeto está siempre abierto a la adquisición de nuevos recursos a su repertorio de actitudes, hábitos, ideas, conductas, valores etc. Y en definitiva, todo proceso de socialización no es sólo un proceso temporal, sino que además refiere a la identidad individual del sujeto como un proceso en el que la identidad se mueve paralelamente a la socialización; podría decirse incluso que la evolución de la identidad individual hace efectivo los procesos de socialización.

2. Hipótesis de las emociones en su proximidad con la identidad social

En concreto, se ha dicho hasta ahora que se puede denominar identidad social a esa elaboración conjunta de los individuos en sociedad a lo largo de su historia como conglomerado. Tal elaboración no incluye sólo sus normas, sus costumbres como colectividad o sus comportamientos, sino también, su lenguaje, sus cogniciones, su moral, sus creencias, etc. Se trata de una obra recíproca que puede apreciarse desde lo individual, pues esta identidad social es absorbida en cada individuo sin que éste lo presienta, hasta que termina incidiendo en la conformación de su subjetividad, de modo que, lo que resultan ser los sujetos en su identidad particular es producto del entramado de las interacciones sociales a las que pertenecen³³⁰.

En una nota adicional, tales interacciones podrían llegar a ampliarse cuando los sujetos de grupo asumen como propio lo que alguno de sus individuos trae como

³²⁸ Fermoso, *Pedagogía social*. P. 25.

³²⁹ Rocher, *Introducción a la sociología*. P. 133 - 134.

³³⁰ Cfr. Peris, *Identidad social y procesos emocionales*. P. 2.

elemento de valor para los demás, y en consecuencia, también esta identidad social se ampliaría desde las formas particulares que le aportan individualmente cada sujeto³³¹. No obstante, “aún en estos atributos particulares «únicos» del individuo se pone de relieve los rasgos idiosincráticos de la sociedad a la que pertenece”³³². De cualquier forma, entonces, para pensar la identidad individual ha de considerarse, por un lado, que ésta se revela como haciendo parte de una identidad social, y por otro lado, cuando se busca comprender al sujeto, en muchas de sus dimensiones siempre ha de reconocérsele como perteneciente a un grupo específico, para así determinar asertivamente la dimensión que de él busca pensarse.

En este marco, dentro de ese proceso real de socialización del sujeto al ambiente en el que ha de convivir y que configura su identidad individual, a continuación se pretende mostrar que es factible ubicar a las emociones como parte de esa dimensión del sujeto que está atravesada por ese proceso interactivo entre sociedad e individuo, y por lo tanto, mostrar igualmente que por esta interacción con el mundo social al que pertenecen, se dan en los sujetos unas emociones específicas de carácter colectivo que no distan mucho, en su forma y tono intencional, de las emociones que les habitan en su individualidad experiencial como individuos.

Ello se debe, por un lado, a que la sociedad misma es anterior al sujeto, es decir, el sujeto llega a una sociedad predada, y por lo mismo, lo son también el complejo de elementos y relaciones que la componen y la definen, a saber: hay un orden, unas costumbres, una moral, unos códigos de comportamiento, unas técnicas en el trabajo, un lenguaje, unas organizaciones sociales, políticas y profesiones, unas artes, unas ideas, unas creencias, una emotividad, unos símbolos, etc. anteriores a sus miembros³³³; lineamientos a los cuales cada sujeto entra a formar parte al nacer y sobre los cuales moldeará su propio yo.

En efecto, de no ser por esos elementos sociales previos al sujeto, éste no podría siquiera auto-categorizarse³³⁴, dicho de otra forma, necesita servirse de estos elementos y conceptos previos para entenderse y definirse a sí mismo; de allí se sigue que los rasgos de la identidad del sujeto solo pueden ser reconocibles a partir de las cualidades, elementos, nociones y expresiones que configuran la identidad social.

Ni más ni menos, esta relación de identidad entre sujeto y sociedad lleva a considerar, de manera específica, que las emociones son parte de una identidad de carácter social a la que pertenece el sujeto; es más, fenomenológicamente no se puede descartar que los objetos con los que intencionalmente se vinculan sus estados emotivos, e incluso el tono concreto de estos estados, estén previamente permeados por el orden y la acción colectiva de los sujetos. Incluso, por su condición

³³¹ Cfr. Peris. P. 5.

³³² Tajfel, *Grupos humanos y categorías sociales*. P. 113

³³³ Cfr. Scandroglio. P. 89.

³³⁴ Cfr. Scandroglio. P. 91.

social, los objetos a los que refieren estas emociones han de responder no solo a la valoración social que se tiene de estos, sino que además, al codificarse su valor en términos de emoción, puede decirse que esta cumple una función dentro de la organización. Pero ello no viene aquí al caso.

Siendo este el estado de las cosas, es razonable postular que parte de los rasgos distintivos que, desde la identidad social conforman la identidad personal del sujeto, y que atraviesa, no sólo su autoconcepto sino también su experiencia vital, pasa por la referencia y contenido que poseen sus emociones. Hipótesis esta que puede apoyarse en la presentación del título precedente, pues según desarrolla Tajfel:

“Entiéndase como infusión del afecto al significado emocional y valorativo que llegan a poseer las emociones, éste no sólo está asociado a la necesidad de pertenencia del individuo al grupo social, sino que al tiempo, el grupo afecta en la información y el procesamiento de las emociones y en las creencias del individuo, haciendo que éste sienta de un modo dado, de un modo social”³³⁵.

Esta *infusión del afecto* -amplía el autor- no solo ha de entenderse en el sentido de incorporación de los rasgos emotivos colectivos en identidad personal que incorpora el sujeto como propios, sino que también son el activador de otros procesamientos de orden emotivo, por medio de los cuales, los sujetos llegan a adaptarse ante los objetos o situaciones, dando valor a los mismos objetos o circunstancias en términos positivos o negativos desde el estereotipo colectivo³³⁶. En otras palabras, puede decirse que los sujetos están socialmente ligados -también- por su emotividad, misma que opera individualmente, pero, sobre la base del conjunto de la emotividad social.

Adicionalmente, se dirá que el individuo se encuentra socializado, no solo por su pertenencia a la identidad social en la que el sujeto se encuentra implicado, sino porque, adicionalmente, el individuo percibe y siente emotivamente el orden del mundo de forma específica, estereotipada o prejuiciosa; en razón a una emocionalidad social de la que él también hace eco, pues se sirve de ésta para acercarse o no a ciertos objetos, y experimentar o no, determinados estados de ánimo.

Esta hipótesis defendida desde Tajfel, permite considerar al prejuicio no sólo como un predeterminante del objeto en términos cognoscitivos, sino también como una condición previa de la emoción individual, es decir, como una especie de prejuicio de naturaleza emotiva que tiene su origen en el grupo y que eventualmente traza el sentido, la referencia y el valor que llegan a adquirir las distintas emociones individuales, mismas que llegan a desembocar en determinados comportamientos, consecuentes con aquello que emocionalmente se siente.

³³⁵ Cfr. Tajfel. P. 115.

³³⁶ Cfr. Tajfel. P. 118.

Bajo esos términos, incluso el prejuicio emocional podría considerarse igualmente ingrediente de la identidad social, el cual, al formar esta parte de la individualidad de los sujetos, provoca que la emoción adquiera desde su génesis un significado tanto emocional como volitivo para la acción; prejuicio que se puede traducir o comprender en términos de atracción o tendencia emotiva, según responda o no a los prototipos grupales, sirviendo así de herramienta discriminatoria.

3. El aparecer de los lugares del odio

En atención a las tesis formuladas hasta ahora, es necesario tener en la retina que, por lo menos en cierto grado, las emociones no son solo un modo de la conciencia intencional individual, pues las mismas están enmarcadas dentro de una especie de intencionalidad de grupo con el cual tiene identidad el sujeto, por ende, no puede tal o cual emoción estar aislada del sentido que le es aportado -en sus rasgos más generales- por el grupo en el cual se concibe originalmente el objeto y el sentido del tono emotivo referido a este. Ello considerando lógicamente, que en su orden, el grupo y su entramado de sentidos es anterior al sujeto. A este respecto, cierto podría ser el argumento que defiende que la emoción es también un modo intencional de una cierta conciencia de grupo, anterior al sujeto, quien una vez incorporado en el entramado de relaciones sociales, asume en la conformación de su persona, la herencia contenida en la identidad social, y dentro de esta, haría propia el modo de la conciencia emotiva del grupo.

Pero yendo al caso, al examinarse esta hipótesis de las emociones en su proximidad con la identidad social a la luz del marco fenomenológico trasado en los dos primeros capítulos, ha de considerarse entonces: primero, que no solo la emoción es hija de esta identidad social, sino que incluso el objeto intencional de la emoción con el que se implica el sujeto está delineado igualmente por la pertenencia a éste grupo social; conexión ésta que hace parte de la configuración de la identidad social de la hace parte cada sujeto. En consecuencia, segundo, la sola intencionalidad y vivencia individual de la emoción -e incluso el tono que ésta adquiere particularmente en el sujeto-, en sí misma no sería toda la causa explicativa de la impresión cognitiva que posee el sujeto sobre el objeto, ni lo único que incide en la valoración que de este objeto se tiene, como tampoco la base exclusiva sobre la cual se le ordenan sus emociones y se le transforma su mundo.

Como seguramente ha de suceder en el caso de otros tonos emotivos, en el caso del odio, para que este aparezca y se dé como modo emotivo en la conciencia intencional del sujeto, debió el odio mismo y los objetos intencionales referidos a este tono emotivo nacer -sobre la base de la identidad de grupo- como prejuicio, desarrollarse y llegar a consolidarse en torno a un significado colectivo, proceso mismo que hace parte de la constitución de una identidad social. Ahora, al ser el sujeto en su identidad individual, eco del sentido de esa intencionalidad y vivencia colectiva, se le aparecerán ciertos objetos y circunstancias de su mundo como previamente interpretados, como investidos del prejuicio de lo que ha de ser y asumirse naturalmente. En este caso, por ejemplo, de lo que ha de ser odiado.

Allí es donde se dice, aparecen los lugares del odio, y desde donde el odio mismo, en tanto que emoción, empieza a desplegarse como posibilidad emotiva para el sujeto y como agente transformador de su mundo. Al final, con este argumento se defiende que es la identidad social y el ambiente en la que esta se desenvuelve, aquello que inevitablemente incide en la definición del objeto para el sujeto, y traza sobre éste -en principio-, la dirección de la conciencia emotiva que ha de llegar a experimentarse. Argumento que desencadenaría la discusión sobre una conciencia que en el sujeto inicia siendo pura pasividad antes de ser, en este caso, intencionalidad emocionada.

Quede claro de momento, como se afirmó en el primer título del presente, que no se intenta defender a ultranza la imposibilidad de una emotividad en el sujeto en la que no pueda destacarse a parte su propio desarrollo cognitivo y/o valorativo de los objetos, o que venga del desenvolvimiento libre de su propia intencionalidad consciente de sentir emotivamente, basado por ejemplo, en su historia de vida. Lo que se intenta mostrar, es que es innegable el lazo entre las expresiones emotivas individuales y su vínculo con la identidad social a la que pertenece el sujeto y que fluye a través de él.

No obstante, paralelo e independiente a esta discusión que pudiese surgir a este respecto, entiéndase que los lugares del odio son ante todo lugares en la conciencia, a los cuales el sujeto llega -también inducido- por la identidad social a la cual pertenece. De hecho, se puede referir a los tonos emotivos en general como lugares, pues es en el mundo transformado por la emoción en donde terminan coincidiendo tanto el sujeto, el tono emotivo de la conciencia y el objeto de tal intención. Descrito fenomenológicamente: el sujeto odiante, el odio como modo de una conciencia emotiva y el objeto odiado, terminan por encontrarse en el mundo creado en torno a la emoción que les es propia. Incluso, puede hablarse de lugares, en tanto que, por las emociones, los sujetos recrean mágicamente un mundo nuevo que se percibe y se aprehende de modo diferenciado al mundo previo a la emoción³³⁷.

En este aspecto resulta relevante recordar que son Sartre y Heidegger quienes con mejor claridad lo describen, pues para el pensador francés -por ejemplo- las emociones cumplen un papel transformador en el mundo del sujeto, de modo que por estas -como actos de la conciencia- la conciencia misma se arroja a un mundo mágico creado por la emoción. En otras palabras, por la emoción, la conciencia transforma el objeto de su intención y hasta el mundo mismo, para que el objeto o el mundo cambien sus cualidades³³⁸. En definitiva, la conciencia emocionada crea para ella un mundo en el cual ha de habitar y del cual se retroalimenta.

³³⁷ Volver sobre: "Las emociones en la constitución del sujeto y en la transformación cognitiva de su mundo" P. 12 – 18.

³³⁸ Volver sobre: "Las emociones en la constitución del sujeto y en la transformación cognitiva de su mundo" P. 12 – 18.

Sumado a ello, el pensador francés insinúa que la emoción, en tanto que conciencia, es parte inherente de la realidad humana, y por lo mismo, ha de considerársele a la emoción como una dimensión que acompaña la existencia del sujeto. Sin embargo, ésta es una idea mejor elaborada por el pensador alemán, quien no sólo no considera que la emoción sea un accidente o un fugaz momento en el sujeto, sino que la comprende como una de las maneras en que el sujeto mismo comprende su ser en el mundo, esto es, su existencia³³⁹.

En términos generales, para Heidegger, las emociones, o “lo que llamamos sentimientos”³⁴⁰ afectan la relación que se establece *el ser* con los entes; de allí que para el alemán las emociones tengan una dimensión ontológica; pues por estas se puede acceder a una mirada específica, a una condición propia de la existencia del *ser*: a su existencia emocionada. Accediendo con ello a un rasgo que profundiza la imagen que llega a tenerse de la realidad del *Dasein*.

Estas líneas que siguen lo expuesto en el primer y segundo capítulo muestran por un lado que: así como podría examinarse con otros templos de ánimo, cuando se habla de los lugares del odio, se está aduciendo no solo a los espacios en los que el odio viene a tener sitio, donde específicamente terminan hostilmente relacionados el sujeto y el objeto, sino también a aquellos momentos en los que, desde un marco más amplio, coinciden la condición humana de poder odiar junto con el prejuicio fundado en la identidad social, que señala -desde antes del sujeto-, aquello que ha de ser odiado.

Ahora, como se ha dejado ver, estos lugares de la conciencia pueden llegar a realizarse materialmente en el mundo; y en el caso del odio, son lugares caracterizados por la hostilidad, en donde lo odiado es materialmente violentado, signo de la búsqueda de su anulación o de su destrucción. Entre otras cosas, pueden llegar a ser lugares que se hacen más visibles en colectivos sociales en los que las formas de la violencia, de la venganza, del desagrado, de la enemistad, de la oposición, etc., encuentran en la naturalización o en la indiferencia a estas acciones algún grado de justificación; lo que tampoco descarta que quien odie, pueda llegar a hacerlo bajo la elaboración de su propia justificación.

Por otro lado, la posición heideggeriana es respaldada en su momento por Aurel Kolnai³⁴¹, quien considera que las emociones, y específicamente el odio, orientan la vida misma del sujeto, en la medida en que -a base de experiencias de vida- ha ido aprehendiendo cuáles han de ser los objetos de su odio, junto con el contenido hostil que les es propio según las circunstancias que han rodeado el aparecer de dichos objetos y que marcan el acontecer del odio. En otras palabras, en el transcurso de su existencia en el mundo, el sujeto ha ido adquiriendo lo odioso como parte de lo propio de la existencia misma, haciendo que el mundo y él mismo ya no sean lo

³³⁹ Volver sobre: “Las emociones en la constitución del sujeto y en la transformación cognitiva de su mundo” P. 12 – 18.

³⁴⁰ Cfr. Heidegger, *Ser y tiempo*. P. 151 – 153.

³⁴¹ Volver sobre: “El odio en la impresión cognitiva del sujeto” P. 39 – 42.

mismo, debido al contenido que, como memoria de su experiencia, ha ido acumulando tras cada vivencia con lo odiado.

Esa existencia emocionada propia del *Dasein* de la que habla el pensador alemán, está sugerida en las tesis del pensador húngaro cuando explica que, en tanto condición propia del ser humano, las emociones -y en este caso el odio- resuenan también como en una especie de vivencia que trasciende a los momentos y a los objetos en particular; es decir -por ejemplo-, puede eventualmente el odio extenderse sobre mundo material del sujeto, esto es, puede transformar su mundo, haciendo que el odio vaya más allá de los objetos; específicamente, cuando el resto de los objetos son interpretados como conexos por sus cualidades y valores a los objetos ya odiados, y por ende, incluidos en la hostilidad del sujeto.

Solo entonces, los objetos quedan vinculados en un lugar en la conciencia en la que estos u otros objetos han de ser odiados, pero además -como recién se ha anticipado desde el pensador húngaro- podrán irse adhiriendo aspectos adicionales, como el hecho de que todas las expresiones de dichos objetos odiados se empiecen a interpretar maniáticamente como siendo malas, y por lo mismo, hostilizadas a través de un estado emotivo como el odio³⁴², con el que se les puede conectar.

Que a los objetos, incluso, se les pueda reconocer inmediatamente en su proximidad³⁴³ al odio o al mal que estos representan, según los términos “definidos” por del sujeto, devela que el sujeto mismo ha hecho del odio su potencial modo de existencia en el mundo y de relación con los entes; por lo que ya no se le podría desterrar el odio de este nuevo mundo creado por él. Un mundo que, por un lado, se ha transformado en un escenario de lucha, de tensión, en la medida en que en éste habitan objetos que son contrarios a lo que -a “juicio” del sujeto- el mundo no debería llegar a ser, de lo que no es deseable en este, de lo que no tiene valor. Lo que por otro lado, termina justificando la lucha y las formas de distanciamiento y destrucción de estos objetos contrarios al valor que el sujeto “dictamina”. Lógicamente se trata de una imagen de mundo subjetiva, pero en la que hay tendencia de ir extendiendo el círculo del combate.

Nótese que el hecho de que el odio se hubiese convertido en un modo de existencia para el sujeto, ha hecho del mundo un lugar en el que resuenan todo el tiempo las cualidades y los valores del objeto u objetos odiados³⁴⁴. Un mundo así es un escenario dividido entre el sujeto y aquello contenido en el mundo que es ahora objeto de tal valor e intención emocional; es decir, en tanto que el odio ha trascendido como mera intención emotiva del sujeto, ha convertido al mundo mismo en parte de la realidad del odio, en el lugar en el que el odio habita y se expande; reduciendo cada vez las posibilidades de integración con los objetos del mundo, y por ende, de reconocimiento del valor positivo de los objetos y del mundo mismo como conjunto.

³⁴² Cfr. Kolnai. P. 186.

³⁴³ Cfr. Kolnai. P. 182 - 183.

³⁴⁴ Cfr. Kolnai. P. 186.

Ahora, siendo propio de la emocionalidad del odio la respuesta hostil y destructiva al objeto odiado, el mundo del que se habla no es sólo un escenario en donde se libra esta tensión, misma que ha de liberarse en la violencia, en el combate real frente aquello que se evalúa como lo odiado; sino que además, este combate está condenado a ser inagotable, en tanto que, como modo de existencia, una vez que el odio -en lo odiado, expandiéndose en su relación de valor con otros objetos- ha aparecido en el acontecer del mundo -del sujeto-, su existencia jamás puede ser aniquilada por completo³⁴⁵. He aquí, el absurdo de la lucha contra aquello que se odia.

Lo que ha de hacerse entonces puede pensarse desde una doble arista; en este caso se propone examinar la segunda sobre la base de la primera. Inicialmente, al examinarse la hipótesis de las emociones en su proximidad con la identidad social, podría en consecuencia, segundo, asentirse la tesis del mismo Aurel Kolnai, según la cual, si “el odio no se dirige a la naturaleza o alguna propiedad del objeto, sino que se manifiesta de un modo como abstracto, (...) seleccionando para sí, a modo de nutriente, las características del objeto que son malas y se oponen al valor”³⁴⁶.

Palabras en las que se evidencia que lo que nutre el odio al objeto no se encuentra en el objeto mismo; sino en las valoraciones negativas que hace de este el sujeto. Lo que dice que el odio no solo (i) no nace en una intencionalidad originaria del sujeto, sino que (ii) en el sujeto, el odio se dinamiza con base en los contenidos que le aportan el estereotipo o el prejuicio, que como se presentó en los primeros títulos, aparecen originalmente en la identidad social que se hace real en la socialización del sujeto cuando esta pasa a ser identidad individual.

Sin que este lo presienta, en definitiva, es en el prejuicio o en el estereotipo que siguen los sujetos en las formas y contenidos de la identidad social, desde donde en principio se capta el objeto como envuelto en cualidades que al ser opuestas al valor -igualmente social-, han de ser intencionalmente destruidas, por no decir también, destruido el objeto mismo. He aquí una lectura de las génesis de esta expresión intencional, de esta animosidad humana que busca poner distancia entre el objeto y su presencia al sujeto.

4. El mito de la identidad emocional como posibilidad de reintegración al mundo

Sobre la base de esta hipótesis de las emociones en su proximidad con la identidad social, de alguna manera, al estar los individuos de un conglomerado ligados emocionalmente en la identidad social, podría asentirse afirmativamente la opinión de Heidegger, pues, en tanto individuo social, el sujeto está inmerso en un *impersonal ser*, en la medida en que piensa como se piensa, siente como se siente,

³⁴⁵ Kolnai. P. 151.

³⁴⁶ Kolnai. P. 157.

desea lo que se desea, etc.³⁴⁷ Condición que caracterizaría en parte lo que el autor denomina como la existencia inauténtica, misma que no solo no le es propia, sino que además, evita que se ocupe de su existencia, en este caso específico, le impide encarar y reflexionar sobre los propios estados emocionales.

Justamente por ello, lo que se planteará enseguida no tiene que ver con anular o impedir lo tan humano que es el odio mismo, pero sí dejar insinuado que es posible repensarlo, en especial, en atención a las consecuencias que la no reflexión de éste traería para la existencia -en términos heideggerianos- y para la vivencia misma del mundo -en términos husserlianos o sartrianos-.

Como se ha explicado líneas arriba, existen estados emocionales en el sujeto que se constituyen sobre la base de una especie de identidad emotiva social, ahora bien, si el odio como emoción es dependiente de la valoración que se hace sobre el objeto, y siendo esta valoración conexas con la identidad social a la que pertenece el sujeto; entonces, la posibilidad de matizar el odio y la disgregación que este provoca para con los objetos y el mundo que los contiene, de algún modo, parte de repensar la valoración misma de los objetos que llega a los individuos como herencia socio-cultural, y con ello, se abre la posibilidad de reconsiderar este componente de la identidad personal denominado: emociones. En el caso del odio, al ocuparse de este estado anímico, al repensarlo, el individuo está abriéndose a la posibilidad de reintegrarse con el mundo en la medida en que reconsidera o revalora los objetos puntuales de su odio.

Recuérdese que son Max Scheler y Aurel Kolnai quienes plantean la emoción como dependiente y dirigida intencionalmente por las cualidades axiológicas que se evalúan en los objetos, esto es, atravesada por el juicio de valor que hace el sujeto sobre las cualidades del objeto. Lo que provoca, por un lado, que la emoción y en este caso el odio cobre importancia para la ética, pues tal emoción indicará de algún modo aquello que no tiene un valor o que es opuesto al valor mismo; en esta perspectiva, las emociones mismas implicarían para estos pensadores una especie de cognitivismo -de tipo moral- pues al dirigirse intencionalmente a un objeto, las emociones aportan un tipo de información muy específica sobre dicho objeto³⁴⁸.

Por otro lado, recuérdese que autores como Natalie Depraz y el mismo Aurel Kolnai han señalado como nota característica de las emociones: su fluidez. Es decir, ese rasgo por el que se entiende que las emociones no cesan jamás, y por el que se deduce que éstas no pueden solidificarse de una vez y para siempre³⁴⁹. Y es que precisamente desde aquí puede ponerse en cuestión, no la necesidad de la emoción -cerrándole el paso a la posibilidad del odio-, pero si la obligación tácita de vivir las experiencias emocionales de tal o cual manera, o hacia tal o cual objeto. En otras

³⁴⁷ Restrepo O.F.M., *La Metafísica en Martín Heidegger*. P. 31.

³⁴⁸ Volver sobre: "El odio en la impresión cognitiva del sujeto" P. 39 – 42. Cfr. Kolnai. P. 25, 162, 163, 166, 169 y 170

³⁴⁹ Volver sobre: "La difusidad de la emoción" P. 28 – 32. "Difusidad del odio" P. 51 – 56.

palabras, algo así como una identidad emocional en los sujetos idéntica a la identidad social a la que pertenecen no es concebible.

Resulta importante este aspecto, pues resuelve la cuestión planteada sobre la posibilidad de desarrollar libremente una individualidad emocional, aún ante la inminente vinculación del sujeto al grupo social y aún ante la inevitable autocategorización que soporta el sujeto desde la base de la identidad social del grupo social al cual pertenece. En efecto, aunque haya previamente una significación y valoración emocional en el individuo que venga a él como consecuencia de su pertenencia a un grupo, ello no implica en ningún caso, que no pueda hablarse de emociones libremente suscitadas, y por ende, de implicaciones con los objetos basadas en intencionalidades emocionales personales de toda índole.

Por el principio de fluidez de la emoción del que se ha hablado³⁵⁰, puede considerarse que en este ámbito de las emociones las personas son ordenadas y caóticas a la vez, dicho de otro modo, aun ante la presencia de la identidad social que provoca que la emotividad individual se caracterice en su génesis por el prejuicio, esta relación líneal entre emociones e identidad social no es cerrada, esto es, no se llega a vivenciar emocionalmente idénticamente lo que otros experimentan emocionalmente. Justamente, respaldado en los postulados de Depraz y Kolnai, se puede defender que las emociones pueden fluir y operar en el sujeto como independientes del estereotipo o del prejuicio social de origen, pero quizá, solo cuando el mismo sujeto se abre a la reflexión o a la pregunta por sus propios estados emotivos, solo hasta entonces, seguirá arrojado en la inautenticidad del lugar común de las emociones sociales, en un *impersonal ser* de tipo emotivo.

Ello implica en -términos heideggerianos- que para existir auténticamente hay que asumir, incluso, el propio ser emotivo; es decir, hacerse responsable de él en vez de recibirlo desde fuera como lo haría una piedra. Y para entrar en esta tarea, por ejemplo, en este caso (i) no debe confundirse el fenómeno de la identidad social con un fenómeno de pasividad emocional que es consecuencia de esta identidad, pero tampoco (ii), merece la pena ni tiene sentido, encarar la reflexión sobre el odio haciendo una crítica culposa a la herencia de odio que se ha recibido y que ha marcado la historia y las generaciones precedentes.

Por el contrario, habiendo señalado arriba lo que implica el odio, se intentará mostrar que por este estado emotivo el sujeto mismo se ha perdido y que renunciar a éste implicaría recuperarlo y recuperar el mundo en que habita. En otras palabras, la renuncia al odio es la posibilidad de volver a vincularse con el entramado de sentidos y objetos que conforman el mundo, y la posibilidad de encontrar reintegración como comunidad, en el caso en el que el odio se haya dirigido intencionalmente al otro, o al valor de su diferencia.

³⁵⁰ Volver sobre: "La difusidad de la emoción" P. 28 y "Difusidad del odio" P. 56

Yendo al caso, téngase en consideración que los estados emotivos son modos de la conciencia intencional desde los que se puede interpretar lo que está ocurriendo alrededor del sujeto que los vivencia. En el caso del odio, es claro que se manifiesta un conflicto esencial con el objeto; implica que este objeto se ha convertido en un obstáculo para el sujeto y su estar en el mundo, de allí que represente algo que entorpece y que ha de quitarse. Ahora bien, por el odio mismo, este antagonismo que tiende a extenderse al mundo en que habita el sujeto, pues una vez que este ha consolidado una intencionalidad emotiva tal, hacia un objeto, tiende a interpretar todos los demás objetos en el mundo bajo la misma perspectiva; esto es, tiende a expresar su hostilidad frente todos aquellos objetos que compartan rasgos característicos o disvalores similares a los que poseen objetos que se odian. Ello provoca según Kolnai, que el mundo mismo se convierta en un lugar de combate³⁵¹.

Es esta interpretación maniaca que se hace de los objetos lo que termina distanciando al sujeto del mundo mismo hasta dejarlo sin un lugar en él. El hombre fija su habitar por medio de la relación que establece con las cosas: el campesino con sus tierras, los filósofos con el pensar, etc.; esto significa que habitar en el mundo es de algún modo arraigarse, lo que significa que el carácter del arraigo pasa por los juicios valorativos que hace cada persona sobre el objeto de su arraigo, relación que se hace manifiesta y significativa, por ejemplo, en su estado emotivo.

Siendo así, se entiende que el odio es la expresión de una relación fracturándose con el objeto y con el mundo mismo en el que habita el sujeto, expresa lo que está ocurriendo en su mundo; esto es, expresa que la persona va perdiendo ese arraigarse, pues los objetos con los que se implicaba empiezan a participar de todas aquellas cualidades o disvalores de los que hay que tomar distancia, toda vez que son interpretados como similares a los objetos odiados.

Pero, además, este estado emotivo también expresa una consideración egoísta del sujeto; quizá porque como dice Juan Camilo Herrera: “se ha interpretado que estar en el mundo tiene el carácter de estar frente a algo que podemos tomar, utilizar y dejar pronto de lado; como si el ser mismo del hombre fuera todo el mundo y el modo de estar en el mundo, de habitarlo, como si lo único que persiguiera su conciencia fuera la muerte de lo otro”³⁵².

Brevemente, lo que señala el pensador en sus palabras es que ese carácter egoísta que expresa el odio, hace parte de esa imposibilidad de apertura a lo otro, de encontrar arraigo en el mundo por medio de un vínculo con el objeto. Tal rasgo es coincidente con (i) el afán de anulación o supresión de las posibilidades del objeto o (ii) del esfuerzo por poner distancia entre este y el sujeto; descripciones estas propias del odio, mismo que termina creando un mundo que ya no supone un valor para el sujeto, en el que ya no tiene arraigo, y menos, confianza.

³⁵¹ Volver sobre: “El odio en la impresión cognitiva del sujeto y en la concepción de su mundo” P. 39.

³⁵² Herrera., *Fenomenología del odio*. P. 29.

Ahora, si los lugares del odio son lugares en la conciencia, de lo que se trata esta reintegración al mundo es de abrir las posibilidades emotivas de la conciencia misma, que no pocas veces está limitada a un pequeño número de nociones generales de carácter social, o que coloca en el estatus de lo odiado, tonos emotivos conexos a este como la ira, el enojo, el desagrado, etc., sin ser el odio mismo ninguno de estos.

De lo que se trata esa reintegración al mundo y a los objetos que lo componen es que el sujeto ha de revisar el sentido del contenido emotivo hostil de la intención de su conciencia, que ha de estar indudablemente marcada por aquello que se ha naturalizado -desde la identidad social- como objeto hostil y como emotivamente odiable. De este modo, al poner la posibilidad de la reintegración al mundo en la revisión del entramado de sentidos valorativos y emotivos que se dice que tiene el mundo en que se habita el sujeto, se abre la posibilidad para que el sujeto mismo en su revisión se implique de manera diferente, por lo menos auténtica, a lo otro que hay en el mundo, convirtiendo este reingreso en el acontecimiento por el cual se sale de un lugar de odio.

5. Apéndice a una idea dejada a la educación

Fíjese que si de lo que se trata esta reintegración al mundo es de hacer frente a los estados emotivos en los que entra la conciencia del sujeto, si lo que se requiere para reestablecer lazos diferentes con el mundo es reconsiderar los tonos emotivos hostiles; entonces en el caso del odio, lo que se propondría como tarea para la educación es más bien simple.

Primero, siendo el odio -en tanto que emoción- inmanente a la conciencia del sujeto o inherente a la esencia de su condición como ser humano, quizás no vale la pena pensar en el odio como problema, y por lo mismo, no habría que diseñarle una vía de solución. Pensar en el odio, es tratar solo de entender cómo funciona esa parte emotiva de la condición humana, y descubrir cada vez con mayor profundidad y con diversidad de enfoque, lo que guarde éste como enigma.

Segundo, ello implica que no hay que temerle al odio, por el contrario, hay que enseñar sobre él, recorrer las historias en las que éste ha sido protagonista, dejando de lado -así sea por un momento- el asombro por los hechos en lugar del odio que los desata. Revisar, por ejemplo, la función social que cumple como dispositivo de vínculo de grupo cuando se comparten objetos de odio comunes; en estos casos, se racionaliza el mal de aquello que se odia para justificar la existencia del odio mismo que contribuye en la cohesión del grupo.

También podría repasarse en las consecuencias que el odio ha traído; de allí, por ejemplo, (i) que no se pueda pensar en el final de la guerra si no únicamente en el final de esta o aquella guerra; o que sirva para (ii) legitimar la agresividad hacia aquello que provoca terror, y con ello, (iii) justificar que en ocasiones hay necesidad de tramitar por fuera de la palabra, de los mecanismos regulares, de la ley o de las decisiones colectivas, intereses o agendas particulares.

De hecho, (iv) la presencia del terrorismo es uno de los objetos más necesitados para el odio en la política y donde más fácil puede reconocerse, pues amplifica la necesidad de mayor capacidad de acciones violentas hacia el objeto de la intención; a tal punto incluso, que el odio mismo termina convirtiéndose en una forma de goce en la cultura que se alimenta del dolor, por lo que será importante no dejar cerrar las heridas.

En definitiva, la propuesta no gira en torno al clásico enfoque de educación emocional que parece mantenerse en la psicología y la pedagogía y que habrá consistido en señalar el dualismo emoción-razón, donde la razón debe funcionar de guía orientadora, interpretativa y adaptativa de las emociones, pues aunque en ocasiones se reconozca que la influencia de las emociones puede ser positiva, nunca se pierden su carácter de impredecibles e incompatibles con los juicios sensatos e inteligentes, de allí la necesidad de su control; priorizando con ello, los procesos racionales sobre los emotivos.

Por el contrario, de lo que se trata es de escuchar las emociones, y en este caso del odio, atender en interpretar lo que el odio tenga que decir.

6. Recapitulación

En el tercer capítulo se ha pretendido elaborar una ruta de hipótesis que de razón de una génesis del odio, en este caso, en la conexión de éste con el entramado social al que pertenece el sujeto, y con el cual, el sujeto mismo forja una identidad emocional. Para tal iniciativa han de ser útiles los postulados de la teoría de la identidad social de Tajfel y de Turner, quienes defienden que los sujetos están completamente abiertos a los estímulos externos, de manera que las conductas y potencialidades concretas en ellos están marcadas a partir de las condiciones sociales que les atraviesan, en otras palabras, es el mundo físico e interactivo con sus semejantes la materia a partir de la cual el individuo va elaborando sobre sí mismo, durante su vida: la personalidad, el carácter y todo el conjunto de características que le definen como persona y que le permiten elaborar una identidad propia, misma que nunca se desprende de la influencia, de las experiencias y de los agentes sociales.

Dentro de este marco general llega a entenderse que tal elaboración de la propia identidad personal no solo incluye normas, costumbres, comportamientos, sino también, el lenguaje, las cogniciones, la moral, las creencias, etc.; incluso una especie de incidencia en los estados emotivos que los sociólogos citados han denominado como: infusión del afecto. A grandes rasgos, con esta noción se sostiene que las emociones o los estados emotivos del individuo responden a la misma proximidad social a la que pertenece el sujeto; en consecuencia, el significado emocional y valorativo que llegan a poseer sus emociones no sólo está asociado a la necesidad de pertenencia del individuo al grupo social, sino que a su vez, el grupo al que pertenece incide en la información y el procesamiento de las

creencias valorativas y emotivas del individuo, haciendo que éste sienta de un modo dado, de un modo social.

Precisamente es allí donde aparecen los lugares del odio, pues aunque el sujeto posea una predisposición natural a un sin fin de tonos emotivos, al ser el grupo social y el entramado de sentidos anteriores al sujeto, lo ya establecido por este binomio termina siendo inevitablemente asumido por el sujeto como propio en ese proceso de adaptarse en el ámbito social. De esta hipótesis de la infusión del afecto se sigue que: en cierto grado, (i) las emociones no son solo un modo de la conciencia intencional individual, pues las mismas están enmarcadas dentro de una especie de intencionalidad de grupo con el cual tiene identidad el sujeto. Y en correlación fenomenológica, la emoción no solo es hija de esta identidad social, sino que (ii) el objeto intencional de la emoción con el que se implica el sujeto está delineado igualmente por la valoración o el sentido que se le ha dado socialmente.

Ello explicaría que (iii) la sola intencionalidad emotiva y vivencia individual de la emoción -e incluso el tono que ésta adquiere particularmente en el sujeto-, en sí misma no sería toda la causa explicativa de la impresión cognitiva que posee el sujeto sobre el objeto, ni lo único que incide en la valoración que de este objeto se tiene, como tampoco la base exclusiva sobre la cual se le ordenan sus emociones y se le transforma su mundo. El caso específico del odio por ejemplo, (iiii) antes del sujeto, existirían ya unos lugares o prejuicios que orientan en principio el modo de la conciencia y el tono mismo de odio del individuo, el cual incorpora el sentido social del objeto como contenido mismo de la hostilidad propia de esta emoción.

Esta interpretación del origen de la experiencia del odio facilitaría la tarea por encarar la reflexión sobre los propios estados emocionales, y en este caso en concreto, el individuo estaría abriéndose a la posibilidad de reintegrarse con el mundo en la medida en que podría reconsiderar el valor de los objetos puntuales de su odio. Esta posibilidad puede apoyarse, por ejemplo, en la fluidez que le es propia y por la cual se entiende que el odio no puede solidificarse de una vez y para siempre, obligando con ello a que el sujeto viva solo una experiencia emocional idéntica a la manera de la identidad social. Así, pese a la identidad emocional que en el odio actúe como prejuicio, al ocuparse de este estado anímico, el individuo está abriéndose a la posibilidad de reintegrarse a los objetos odiados y al mundo que los contiene.

Esta reintegración que disolvería esa imagen del mundo como un escenario dividido y en conflicto puede llegar a ser una tarea en la educación, pues por ella puede mostrarle al sujeto que sus tonos emotivos pueden fluir y operar como independientes del estereotipo o prejuicio social de origen, y en el caso del odio, de lo que se trata no es pensarlo como problema, y por lo mismo, no habría que diseñarle una vía de solución. Pensar en el odio, no es tratar solo de entender cómo funciona esa parte emotiva de la condición humana, más bien habría que enseñar sobre él, recorrer las historias en las que éste ha sido protagonista, dejando de lado -así sea por un momento- el asombro por los hechos en lugar del odio que los desata y/o las consecuencias que el odio ha traído.

BIBLIOGRAFIA

FUENTES PRIMARIAS

Depraz, Natalie. 2012. «Delimitación de la Emoción. Acercamiento a una Fenomenología del Corazón». *Investigaciones Fenomenológicas* 9:30.

Heidegger, Martín. 1951. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jose Gaos, 1987. México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, Martín. 1959. *Introducción a la Metafísica*. Traducción de Emilio Estiú. Buenos Aires: Nova.

Heidegger, Martín. 1979. «¿Qué es la Metafísica?» P. 21 en *¿Qué es la metafísica? y otros ensayos*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.

Husserl, Edmund. 1985. *Investigaciones Lógicas 2*. Vol. 2. Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial.

Kolnai, Aurel Thomas. 2013. *Asco, Soberbia, Odio. Fenomenología de los Sentimientos Hostiles*. Traducción de Ingrid Vendrel. España: Encuentro.

Sartre, Jean-Paul. 2005. *Bosquejo de una Teoría de las Emociones*. Sexta. Madrid: Alianza.

Scheler, Max. 1998. *Ordo Amoris*. traducción de Javier Xubiri. Madrid: Caparrós.

Villamil, Miguel Ángel. 2017. *Emociones Humanas y Ética*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

FUENTES DE APOYO

Casado, Cristina, y Ricardo Colomo. 2006. «Concepción de las Emociones en la Filosofía Occidental.» *A Parte Rei: Revista de Filosofía* 47:10.

Chaparro Veas, Marcelo. 2014. «Ordo Amoris Como Determinante del Amor y del Odio en Max Scheler». *Revista Veritas* N°. 31:21.

Delfgaauw, Bernard. 1979. *La Filosofía del Siglo XX*. México: Promexa.

Fermoso, P. 1994. *Pedagogía social. Fundamentación científica*. Barcelona: Herder.

Ferrer García, Alberto. 2013. «Temblor Sin Temor: Miedo y Angustia en la Filosofía de Martin Heidegger». *Factótum. Revista de Filosofía* 13.

Gaos, José. 1971. *Introducción al Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. México: FCE.

- Herrera, Juan Camilo. 2006. «Fenomenología del Odio». Universidad del Valle. *Revista Légein*: N°. 3, julio - diciembre.
- Rocher, Guy. 1980. *Introducción a la Sociología General*. Barcelona: Herder.
- Heller, Agnes. 1985. *Teoría de los Sentimientos*. Traducción de Francisco Cusó. Barcelona: Fontamara.
- Peris, Rosana & Otra. 2007. «Evolución Conceptual de la Identidad Social. El Retorno de los Procesos Emocionales». *Revista Electrónica de Psicología. REME*: Vol. 10, N°. 26 - 27.
- Quepons, Ignacio. 2013. «Aurel Kolnai. Fenomenología de los Sentimientos Hostiles.»
- Restrepo O.F.M., Publio. 1997. *La Metafísica en Martín Heidegger*. Primera edición de Mayo de 1997. Santafé de Bogotá: Universidad San Buenaventura.
- Scandroglio, Barbara & Otros. 2008. «La teoría de la Identidad Social: Una Síntesis Crítica de sus Fundamentos, evidencias y Controversias». Universidad Autónoma de Madrid. *Psicothema*: Vol. 20, N°. 1.
- Sztajnszrajber, Dario. 2019. *Filosofía a Martillazos*. Vol. 1. 2019.^a ed. Argentina: Grupo Planeta.
- Tajfel, Henri. 1984. *Grupos humanos y categorías sociales*. Barcelona: Herder.
- Vásquez, Adolfo. 2012. «Sartre: Teoría Fenomenológica de las Emociones.» *Mónadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales* 36:90.
- Verneaux, Roger, y Montserrat Kirchner. 1984. *Historia de la Filosofía Contemporánea*. Barcelona: Herder.