



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIELES
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA DEL NORTE
CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

LA SOCIEDAD COMO EMOCIÓN.
NUEVAS Y VIEJAS IMBRICACIONES DE LO PSICO-SOCIAL

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES

PRESENTA:
FEDERICO PÉREZ GARCÍA

TUTORA:
DRA. MAYA VICTORIA AGUILUZ IBARGÜEN
CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y
HUMANIDADES

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, febrero 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1	
<i>Las razones del corazón: metáforas y sonidos, formas de notar el mundo</i>	9
1.1 Declaración (y aclaración) de intenciones	9
1.2 Notar la realidad, escuchar el mundo	14
1.3 Escuchar el mundo, atender a sus razones	21
1.4 La voz de la metáfora emocional: el corazón	25
1.5 Sobre la sinfonía de la emoción	34
1.6 Forma	40
CAPÍTULO 2	
<i>La cartografía emocional: forma, figuración y cadenas emocionales</i>	48
2.1 Segunda declaración (y aclaración) de intenciones	48
2.2 De forma, emoción y figuración	51
2.3 Sobre teoría social y emociones	59
2.4 Cartografía emocional	74
CAPÍTULO 3	
<i>Atmósferas de la vida emocional</i>	81
3.1 Atmósferas emocionales	81
3.2 Del miedo al odio	
3.2.1 <i>El miedo una forma de configuración</i>	90
3.2.2 <i>El odio, una pasión politizada</i>	104
CONCLUSIONES	120
BIBLIOGRAFÍA	126

INTRODUCCIÓN

1.

La relevancia que tiene el campo emocional en la vida social ha llevado a la apertura de interesantes debates dentro de la sociología y otras disciplinas sociales (Bericat, 2000). En lo general estos debates vuelven a un tradicional problema sobre la relación entre las emociones y la sociedad, el cual ha cruzado con distintos pesos el tema del modo en qué la subjetividad condiciona o determina el curso de las acciones sociales, las estructuras y las instituciones en la sociedad. Tal como se alude a este problema más, la característica principal del debate general ha consistido en otorgar un peso mayor al polo emotivo o al propiamente social, con lo cual ha quedado enfrascado la cuestión.

Dentro de la historia de la sociología el tema de las emociones tendió a marginalizarse en la medida en que la fundamentación científica de la disciplina se ocupó de definir un objeto de estudio distinto del horizonte de la formación netamente subjetiva o individual. La mediación de una racionalidad social o de un horizonte simbólico que se proyectara sobre los hechos sociales o los erigiera en cuanto tal, fue parte de una manera predominante para circunscribir las emociones dentro del territorio ocupado por otras disciplinas. De ahí que lo emocional haya merecido poca atención, inclusive siendo menospreciado al relegarlo como un campo complementario al tratamiento de los objetos y fenómenos expresamente sociológicos.

El presente trabajo plantea la posibilidad de construir una interpretación diferente más apegado al curso reciente de interacciones entre discursos sociales y psicosociales, sociológicos y humanísticos, particularmente incorporando marcos comprensivos en los cuales los aspectos afectivos y emotivos introducen variantes específicas a las prácticas y acciones sociales, pero además el punto de vista de las emociones permiten seguir una ruta constitutiva de las iniciativas y proyectos que genera una sociedad. Es claro que esto implica explorar de inicio elementos o criterios alternativos de fundamentación epistémica, científica y analítica que, a diferencia de aquellos que les ha otorgado a las emociones un papel secundario, permitan dar cuenta de su capacidad heurística, es decir, de su función

como *ángulo de lectura* de lo social, sin tener que quedar presos de dos dicotomías fundamentales, a saber: racionalidad y conocimiento|emocionalidad e individuo|sociedad.

La sociedad como emoción. Nuevas y viejas imbricaciones de lo psico-social, nombre con el que hemos titulado nuestros esfuerzos, representa un bosquejo de ciertas líneas discursivas y conceptuales que permiten ver las emociones como un punto de partida para indagar la red de conexiones y prácticas que arman el tejido de los lazos sociales y, por tanto, las formas que adoptan muchos de los procesos, hechos y fenómenos estudiados por la sociología.

Esta tesis parte de un concepto complejo de la emoción, que descansa en su significado original, del latín, acto de remover. Y del sentido del verbo *emotio* referido al moverse y alejarse. Desde esta misma definición compleja (que guarda el término *motion* para indicar al mismo tiempo movimiento y emoción) es posible rastrear distintas posibilidades conceptuales que, sin lugar a dudas, comparten el criterio del movimiento y la constitución de realidades sociales. Por ello, es posible afirmar que el ámbito emocional puede jugar un papel capital como marco de comprensión para diversos mundos de relación e intercambio social.

Este lugar de las emociones que queremos explorar radica en el hecho de que los procesos de apropiación del mundo y las formas a reaccionar, ejercer acciones y posiciones frente a otros seres humanos descansan en mecanismos perceptuales y preceptuales así como cognitivos, los cuales están en la base de procesos como la memoria, raciocinio, jerarquización y clasificación del mundo social. En este sentido proponemos que también las emociones son parte fundamental de los fenómenos de influencia, cohesión y control que las sociedades ejercen sobre sus miembros ya que son un foco crucial de interés en el proceso de moldeamiento y ordenamiento colectivo.

De igual manera las llamadas estructuras sociales que establecen los márgenes para los procesos de apropiación del mundo, de gestión de la vida social, de generación y resolución de conflictos (sean políticos, económicos o religiosos, entre otros) son influenciados por los patrones emocionales de los miembros de una cultura. Tales estructuras también pueden ser consideradas, en sí mismas, como formas colectivas de

constitución y expresión afectiva y emocional que operan dentro de un rango contextual determinado.

Así, fenómenos tales como los demográficos, de aceptación de proyectos, de respuestas políticas, de operatividad de modelos económicos; o de conflictos violentos que se traducen en guerras, rebeliones, revoluciones, problemas de coexistencia cultural, migraciones, entre otros, están imbricados y muchas veces capitalmente impulsados por componentes emocionales como el miedo, la evitación, el odio o la simpatía, que se generalizan empujando respuestas colectivas de todo tipo.

Si se reconoce este papel de las emociones, entonces cabe preguntarse por la posibilidad de trasladar su estatuto de fenómeno o componente de la vida social a un plano de categoría con funciones de estructuración de discursos sociológicos, es decir, con funciones analíticas y de generación de discursos orientados a convertirse en marcos de referencia conceptual.

2.

Como punto de partida volvemos a reiterar que la sociología en lo general ha prescindido de alguna manera de una posibilidad de lectura que incluya los afectos, las pasiones, los sentimientos o las emociones. Ciertamente, los ya clásicos debates sobre la distinción entre estructura y sujeto, objetividad y subjetividad, para mencionar a los más conocidos, abrieron desde tiempo atrás las puertas a una serie de opciones de lectura que permiten ver la vida social y la constitución de sociedades, más allá de la mera determinación mecánica de fuerzas estructurales sobre sujetos que quedan en calidad de receptores vacíos y pasivos.

Desde las nociones del “sentido mentado” en Weber, de la “conciencia y representación social o colectiva” en Durkheim y Moscovici, hasta el “mundo de la vida” en la fenomenología social en Habermas; incluyendo las nociones de subjetividad social, intersubjetividad, identidad y simbolización en diferentes escuelas de sociología crítica, hermenéutica y comprensiva, entre otras, se expresa esta búsqueda del discurso sociológico para salir de las visiones deterministas, mecánicas y rígidas. Esto por medio de ingresar los

fenómenos subjetivos y de producción de sentido dentro de las dinámicas objetivas de determinación política, económica o social.

Sin embargo, estos y otros ángulos de lectura no han rebasado el umbral de los fenómenos ideacionales, es decir, de aquellos fenómenos subjetivos que aunque sean catalogados dentro de las “estructuraciones profundas”, son mediados, por definición, cognitivamente en forma racional o simbólica de cualquier tipo. Con ello, han dejado fuera fenómenos ligados a la construcción de sentido que, como las emociones, por no ser “tematizables” de origen, es decir, traducidos en cualquier forma de objetividad (imagen, idea, cosmovisión, símbolo, lenguaje), son enviados al estatuto de fuerzas ininteligibles, indeterminadas, oscuras o bien clasificadas dentro del campo de las vivencias inmediatas del sujeto. Con ello se asume que no pueden ser incluidos en el terreno de la organización de la experiencia ya que no son susceptibles de ofrecer una lógica de sentido y de sentido social, menos aún producirlo. Pero como hemos dicho desde el principio, esto representa un déficit considerable en la exploración de los mecanismos que constituyen las realidades sociales.

En estos términos, las necesidades de abrir cauces a otras alternativas de lectura se hacen evidentes. Sin la entrada de la intensidad emocional de los sujetos bajo estudio, las interpretaciones son igual de vacías e insustanciales que aquellas otras basadas en paradigmas no comprensivos. Así, ritos, creencias, valores, mecanismos de identidad, prácticas religiosas, patrones de organización social, entre otros, no pueden ser comprendidos a cabalidad sin una consideración de las emociones que están involucradas y muchas veces dominando el espectro de fuerzas que condicionan o producen tales fenómenos.

En este marco, repetimos, el problema central de este proyecto es explorar criterios que permitan desarrollar una alternativa de lectura que colabore a subsanar tal déficit. Para precisar con más claridad nuestro problema de investigación necesitamos desplegar antes un panorama general sobre algunas tendencias ya existentes. Es obligado señalar que dicho panorama, aunque alarga la ruta de decantación de nuestro problema, es expresado aquí en

forma sintética para marcar los deslindes necesarios. En consecuencia no se refleja en absoluto la riqueza de matices ni se hacen desarrollos teóricos ni menciones autorales.

La naturaleza de nuestro problema de investigación se basa en cambiar el estatuto de las emociones, es decir, pasar su lugar dentro del discurso sociológico de un fenómeno (o complemento de fenómenos) ligado a objetos de estudio particulares (o generales) a otro que esté directamente relacionado con la producción del discurso sociológico en sí mismo. Pero esto último significa para nosotros una incorporación de lo emocional que permita funciones de problematización y razonamiento sobre la constitución de lo social. Es decir, independientemente de que, primero, se considere si lo social determina a lo emocional o a la inversa y, segundo, sin que la cualidad de lo emocional como categoría formadora de discursos sociológicos deba reflejarse directamente en un paradigma o corriente teórica más comprensiva. Menos aún para hacer una exégesis o estado del arte sobre el lugar que ocupan las emociones y lo emocional en las teorías sociales ya existentes. La naturaleza de nuestro problema y de nuestro proyecto es bastante diferente. Para nosotros el papel del plano emocional que pretendemos explorar se encuentra, por decirlo de una manera, en pasos previos a la lógica de construcción de una teoría o en el plano estricto de una epistemología de la teoría social. La incorporación de lo emocional para nosotros implica primero rastrear una ampliación de lo que se entiende por lo social o realidad social, sin adjetivo teórico o epistemológico de inicio. Más bien pretendemos insertar el análisis en el plano de ciertos criterios generales que se han asociado a la lógica de razonamiento en que reposa buena parte del discurso social, independientemente de las clasificaciones teóricas y de paradigmas.

Por otra parte, si bien dentro de la idea de la “emoción en la Sociología” es enriquecedor preguntarse que se entiende por vínculo social, para nosotros los rastreos sobre una nueva forma de construir discursos sociológicos exige tomar esta pregunta como cuestión subsidiaria o derivada de otra que consideramos más constitutiva para la fundamentación cognoscitiva. Nos referimos al problema del sentido y del sentido social que, hasta donde se sabe, es el terreno más pertinente, y no la del vínculo social, para atender, con el fin de disolver esa disyunción entre fenómenos subjetivos mediados racional,

ideacional o simbólicamente con respecto a aquellos que no obedecen a estas mediaciones; así como para hacerle frente a esa dicotomía que separa analíticamente lo individual y personal de lo colectivo, societal e incluso histórico, en sus modalidades macrodinámicas. Dicotomías que, repetimos, han servido de eje para determinar cuáles son los niveles de análisis asignados a la sociología y la construcción de su discursividad, además de que han asignado un estatuto de lo emocional en términos subsidiarios, menores o negativos; o como categorías afectivas particulares para teorías sociales particulares.

Con base en lo anterior nos proponemos explorar elementos para una nueva fundamentación cognoscitiva y discursiva del plano emocional que colabore:

- a. A la disolución de las fronteras rígidas que se han establecido para la producción de sentido, como uno de los criterios fundamentales de constitución de las realidades sociales. Tales fronteras refieren específicamente a aquellas que han dicotomizado lo racional, cognitivo o simbólico y lo no racional, no cognitivo o no simbólico. Dejando a éste último plano como no pertinente para la producción del sentido social y por tanto fuera el discurso sociológico o como un mero complemento.
- b. A la disolución de la lógica clasificatoria en planos o niveles con que se supone la sociedad se manifiesta, a saber: individual, social o colectivo, o bien individual, social y cultural, entre otros.
- c. Y, por consecuencia, que permita incorporar a lo emocional dentro del discurso sociológico como una categoría por sí misma articulante y, por tanto, susceptible de ser tomado como uno más de los marcos comprensivos que conforman la constelación de las ciencias sociales.

Así, con el título de *La sociedad como emoción. Nuevas y viejas imbricaciones de lo psico-social*, problemas tales “constitución de lo social”, “realidad social” por ejemplo, son para nosotros un problema de articulación, vinculación y apertura de orientaciones, no de dicotomías que clasifican las realidades sociales dentro de planos establecidos con identidades cognoscitivas fijas, aunque después se quieran integrar bajo modelos de complejidad o sistémicos de distintos tipos.

Lo anterior nos obliga a poner en tensión y relación diversas formas de pensamiento que al abrir diferentes “cotos disciplinarios”, nos permitan conciliar, respetando sus matices, una secuencia de razonamiento proclive a formar los contenidos de este ángulo de lectura y, por tanto a ampliar el ámbito del propio discurso sociológico. Es esta amalgama de ideas lo que teje, da sentido y cuerpo a cada uno de los capítulos desarrollados en este trabajo.

3.

La tesis se conforma por tres capítulos que bien podrían leerse de individualmente sin que esto afecte necesaria mente la consistencia de los demás. Pero en suma conforma un todo que hace las directrices o vectores por donde se sustenta y expresa nuestra propuesta.

El primer capítulo titulado “Las razones del corazón” tiene como principal objetivo rastrear posturas de fundamentación cognoscitiva general que permitan recuperar el papel de lo emocional en la producción de sentido y sentido social, con el fin de ensayar un nuevo estatuto de lo emocional en el discurso sociológico. Esto implica para nosotros recuperar algunas posturas que no operaron o rompieron con la dicotomía de lo racional | no racional. En el capítulo podrán converger metáforas del pensamiento filosófico que nos sirven como ideas madre que dan otro sentido al mundo emocional parte de estas metáforas son: *raisons du coeur* (Blaise Pascal), *ordo amoris* (Max Scheler) e “inteligencia sentiente” (Xavier Zubiri).

Por su parte en el segundo capítulo denominado “La cartografía emocional”, la idea que subyace es reconocer dentro de algunos aportes del pensamiento social perspectivas que involucren al plano emocional y que ofrezcan criterios y mecanismos no basados en razonamientos de tipo escalar entre individuo y sociedad sino con aquellos de articulación, vinculación o de mutua interdependencia. De igual modo que en el anterior apartado retomamos ideas centrales de autores como Norbert Elias y George Simmel para dar cabida a un planteamiento que nos permitiera elaborar o reconstruir una trayectoria de filiación entre el plano de fundamentación cognoscitiva con el específico del discurso social, teniendo como hilo conductor a lo emocional como productor de sentido.

El tercer apartado se titula “Atmósferas de la vida emocional” y con base en los esbozos anteriores se realizaron algunos alcances sobre ejemplos de lectura de temas, problemas o fenómenos sociales que tienen de eje una perspectiva emocional, aun cuando tales ejemplos no se hayan producido para debatir el estatuto de lo emocional en la construcción del discurso social. En el caso particular de la tesis se optó por especificar dos situaciones o mundos emocionales que resultan actuales y de interés para las ciencias sociales en general, a saber, el miedo y el odio.

CAPÍTULO 1

Las razones del corazón: metáforas y formas de notar el mundo

Lo cierto es que no sé qué es el corazón. No sé qué significa exactamente, ni tampoco sé cómo se usa. Sólo he aprendido la palabra [...]

El corazón no se usa –dije-. El corazón está ahí y basta. Es como el viento. Es suficiente con que puedas sentir su latido [...]

Haruki Murakami

Antes de la razón razonable y razonante, antes de la deducción, la controversia, el diálogo, la retórica, sólo había, sin duda, discursos de brujos, de magos, de poetas, de sacerdotes, en resumen, de gente inmadura y de niños fascinados por las historias [...]

Michel Onfray

1.1 Declaración (y aclaración) de intenciones

Un punto de partida para abordar la importancia de lo emocional en la constitución de la sociedad es empezar cuestionando la prevalencia de dicotomías como sujeto | objeto e individuo | sociedad, por un lado y de racionalidad | emocionalidad, por el otro, como distinciones para pensar las múltiples formas actuales en que conectan subjetividad y mundo.

Dentro de los debates clásicos sobre sujeto y estructura material del mundo social, u objetividad y subjetividad es posible re-situar una serie de opciones de lectura que permiten observar la constitución de la vida social más allá de la determinación objetiva sobre sujetos pasivos. Dichos debates abrieron desde tiempo atrás las puertas a una serie de opciones de lectura que permiten ver la vida social y la constitución de sociedades, más allá de la mera determinación mecánica de fuerzas estructurales sobre sujetos que quedan en calidad de receptores vacíos y pasivos. Así, desde las nociones del “sentido mentado” en Max Weber, de la “conciencia y representación social o colectiva” en Emile Durkheim y Sergei Moscovici, hasta el “mundo de la vida” en la fenomenología social y en Jürgen Habermas; incluyendo las nociones de subjetividad social, intersubjetividad, identidad y simbolización en

diferentes escuelas de sociología crítica, hermenéutica y comprensiva, entre otras, expresan esta búsqueda del discurso para salir de las visiones deterministas, mecánicas y rígidas. Esto por medio de ingresar los fenómenos subjetivos y de producción de sentido dentro de las dinámicas objetivas de determinación política, económica o social

Sin embargo, estos y otros ángulos de lectura no han rebasado el umbral de los fenómenos ideacionales, es decir, de aquellos fenómenos subjetivos que aunque sean catalogados dentro de las “estructuraciones profundas”, son mediados, por definición, cognitivamente en forma racional o simbólica de cualquier tipo. Con ello, han dejado fuera fenómenos ligados a la construcción de sentido que, como las emociones, por no ser tematizables de origen, es decir, traducidos en cualquier forma de objetividad (imagen, idea, cosmovisión, símbolo, lenguaje), fueron reducidas al estatuto de fuerzas ininteligibles, indeterminadas, oscuras o bien clasificadas dentro del campo de las vivencias e impresiones inmediatas del sujeto. Con ello se asume que no pueden ser incluidos en el terreno de la organización de la experiencia ya que no son susceptibles de ofrecer una lógica de sentido y menos aún producirlo.

Esta exclusión del papel formativo de las emociones en la construcción de sentidos sociales, y su reducción como elemento disparador de acciones sociales, pero no constitutivos de ellos representa un déficit considerable en la exploración de los mecanismos que constituyen las realidades sociales. En estos términos, las necesidades de abrir cauces a otras alternativas de lectura se hacen evidentes. Como lo apuntó el antropólogo Renato Rosaldo (1989) en su crítica a las limitaciones del método de interpretación de los significados culturales, a todas luces sus alcances comprensivos al estar basados en registros neutros reducen sus ángulos de lectura que de entrada no tomaron en cuenta el plano afectivo. En buena medida la propuesta de su antropología crítica, es el de la “fuerza cultural de las emociones”. Así, en la introducción a su obra *Cultura y verdad*, “Aflicción e ira de un cazador de cabezas”, Rosaldo (1989) explora la fuerza emocional de la muerte no sólo en las prácticas de los nativos, sino en el análisis social mismo, así como sus implicaciones en la escritura científica. Con lo que afirma que “Las ciencias humanas deben explorar la fuerza cultural de las emociones, con miras a delinear las pasiones que animan ciertas formas de la

conducta humana” (pag. 39). Sin la entrada de la intensidad emocional de los sujetos, tales interpretaciones son igual de vacías e insustanciales que aquellas otras basadas en paradigmas no comprensivos. Así, un conjunto de acciones y construcciones simbólicas como los ritos, creencias, valores, la formación de identidad, prácticas religiosas, entre otras, adquieren una composición distinta, y por ende son susceptibles a otra comprensión si se consideran dentro de los espectros emotivos que intervienen en ellos o los producen.

En este marco el problema central de este trabajo es explorar criterios que permitan desarrollar una alternativa de lectura que colabore a subsanar tal déficit. Para precisar con más claridad el problema se ha optado en primer lugar, por desplegar un panorama general sobre algunas tendencias ya existentes que refieren la posibilidad de un ángulo de lectura de lo social sustentado en el mundo emocional. Es obligado señalar que dicho panorama, aunque alarga la ruta de análisis, se expresa en forma sintética para marcar los deslindes necesarios.

En este apartado me ocuparé de una dicotomía estrechamente unida: *racionalidad* | *emocionalidad*. Aun cuando hoy en día el campo de los estudios sociales de las emociones permiten distinguir entre emoción, pasión, afecto y sentimientos, la intención de las siguientes páginas se limita a poner de relieve la idea que subyace a lo largo de esta tesis, a saber: que el mundo emocional-afectivo-pasional, puede ser tratado principio bajo la perspectiva de una totalidad entendida como emocionalidad.

Los conceptos antes mencionados (emoción, afecto, pasión, sentimiento) no resultan definibles por sinonimia, pero para efectos de la argumentación sostenida en adelante, serán tratados como si lo fueran solo en razón de que remiten a una atmósfera, bajo la cual se estructuran diversas situaciones sociales que son susceptibles de entendimientos particulares, según un ángulo más psicológico que las incluya como emociones, o uno más filosófico que las asuma en tanto pasiones, o más sociológico que las conciba como “estructuras del sentir” (recordando la acepción del sociólogo cultural Raymond Williams, 1997: 150-158). Convenimos, entonces, en hablar de *atmósfera* a modo de metáfora de un estado que rodea, atraviesa, se sitúa delante y atrás, por debajo y encima del mundo en su totalidad.

Pero la intención de ser claro se deja atrás para mejor inscribir el texto dentro de una discusión que permita plantear algunos mecanismos sobre la construcción del sentido y el papel que juegan las emociones, sentimientos, afectos y pasiones. Esto es así porque dar sentido implicaría no tanto lograr una solución o un resultado, sino mejor dicho, realizar un enfoque, tratar de enfocar de alguna forma un panorama por sobre el límite o lindero en el que se posa un planteamiento que se pregunta por el sentido mismo, a fin de tomar o conseguir perspectiva.

Una segunda aclaración tendría que Abordar, explorar y desplegar una concepción de sentido también cobra importancia al ponerse de relieve desde las dimensiones de la confusión, la desorientación y la ambigüedad. Un aspecto que han venido retomando ciertos ámbitos sociológicos, gracias al avance de las investigaciones sobre la percepción, los sentidos sensoriales y la construcción mental de las ideas y razonamientos.

Además de tratar someramente su función orientativa, su carácter dialógico y su relación con el hacer, es posible sostener que el sentido es a la vez acto de apertura y situación ante lo “real”, por lo cual no debe quererse limitar, sino al contrario, debiera gestarse y avanzar por sobre sus propios límites. De este modo, el sentido quedará expuesto como una búsqueda de inteligibilidad en la comprensión del mundo.

El problema del sentido implica una pregunta de orientación, que busca situarse en algún plano para tomar dirección, o mejor, para tomar rumbo hacia el horizonte de comprensión, dando, al plantearse, ciertas coordenadas de ubicación. No buscamos la determinación de una forma sobre otra, en este caso lo racional y lo emocional, sino articular su relación de modo que se pueda inferir su papel en la constitución del mundo social. Y esa orientación implica y lleva a una forma de acercarse a ese mundo social.¹

¹ Tesis que compartimos con Emma León Vega donde afirma que: “el ‘sentido del mundo’, a diferencia del significado, enfatiza menos los contenidos que puede adoptar una realidad, y más, las posibilidades de forma y dirección en que ella se puede constituir, en este caso, el sentido será alusivo al horizonte que tiene enfrente, detrás o de lado, un sujeto para *experienciar* al mundo, para hacerlo entrar en su campo y convertirlo en vida dispuesta a significados múltiples.” (León, 1999:19), la cursiva es mía. Agradezco a la Dra. Emma León y al seminario de maestría “Sociología del arte y la cultura” llevado a cabo de febrero a julio del 2007, en el marco de la Maestría en Estudios Políticos y Sociales, por los conocimientos relativos, y el diálogo sostenido en torno a este tema.

La finalidad no es hacer una teoría formal sobre el modo en que las emociones construyen criterios de validez de los conocimientos, en especial los conocimientos prácticos, al tiempo en que las emociones también participan de las explicaciones del mundo, empezando porque un grupo de "buenas" emociones están en la base de la construcción de un juicio (moral) sobre el mundo. La empresa es quizá menos ambiciosa. El fin primario de este trabajo es la preocupación por develar un nuevo papel del plano emocional dentro de los modos de pensar la sociedad.

Con este fin, la construcción del discurso se funda en términos de rastrear un *linaje* de pensamientos e *ideas madres*² que permitan sustentar en voz de distintos autores el papel de lo emocional como generador de sentido. Algunas de estas *ideas madres* parten, por ejemplo, de concepciones como las razones del corazón de Blaise Pascal (1980) en sus *Penses* o aquellas encontradas en el proyecto desarrollado por Baruj Spinoza (2005) intitulado *Ética demostrada según el orden geométrico*. La resonancia de las ideas de estos pensadores³ generan a nuestro parecer un eco en la obra de autores como Max Scheler (2003, 2005), María Zambrano (1977, 1987, 1989) y Xavier Zubiri (1967, 1979, 1965), de los cuales también tomaremos prestadas algunas reflexiones o ideas que acompañarán la construcción de este trabajo, sobre todo aquellas referidas en su pensamiento como *ordo amoris*, razón poética e inteligencia sentiente respectivamente.

² Esta concepción de *ideas madres* la tomo prestada de Cornelius Castoridis (2005: 10) por ser esta una acepción que permite dilucidar ciertos *principios* o puntos de partida que nos llevan a la construcción de los principios mismos o bien de ejes bajo los cuales parten y llegan las reflexiones aquí planteadas. Es decir, que nuestro *modo* de trabajo nos permite cimentar el terreno de lo emocional en lo emocional mismo, sin que esto de como resultado una tautología, sino que decante en posibilidades de lectura.

³ Dato curioso ambos autores nacieron el año de 1632 y como hombres de su época fueron fuertemente influenciados por el trabajo de Descartes. El dilema cartesiano y la respuesta de Pascal encontraban en cierta forma su punto medio en Spinoza. Las conjeturas de estos autores se debatían entre la subordinación de pasiones y sentimientos a la razón sin otra opción salvo la de convertirse en juguete de ellas y la entrega a los sentimientos como un bien del alma con el que la razón se enriquece. La eterna actualidad del problema debatido en el *Fedro* platónico se hacía sentir en sus planteamientos: el misterio y lo irracionalizable de las emociones, el temor a vivir envuelto en un enigma cuyo control se nos escapa, en el cual puede irnos la vida. Los sentimientos son entonces consustanciales al hombre y no accidentes exteriores a su espíritu aunque lo afecten. No hay entonces una propiedad más universal que la emocionalidad, ya sea en forma de placer, dolor o impresión, indisolublemente vinculada a la vida.

1.2 Notar la realidad, escuchar el mundo

La voz de las emociones se presenta con callada intención, su sonido acompañado de los silencios y los susurros son la condición bajo la cual se intenta escuchar, atender y aprehender las notas del universo. Cada nota es un modo de acercarse al hábitat en el mundo, una estela en el deslumbrante camino de la realidad. Ese deslumbramiento generalmente nos ciega para poder atender a cada detalle. Es entonces cuando necesitamos formas de aprehensión que nos doten de herramientas para asir esta realidad sentida.

Es vital para nuestra propuesta considerar diversas metáforas en las que se juega el modo en cómo aprehendemos el mundo y la relación del ámbito emocional con él. En tal caso, la idea presentada en el pensamiento de Blaise Pascal es una suerte de metáfora gráfica figurada por trazos finos y gruesos, permitiendo con ello una descripción del ambiente que le toca vivir. En esencia, bajo una idea del mundo constituida por trazos emocionalmente ocupamos para su aprehensión la vista, que a decir del autor debe ser muy aguda.

Como bien lo esclarece Pascal (1980) en los *Penses* para la metafísica occidental una ontología ocular, sistematizada en una visión exterior e interior, es el rasgo básico que permitirá acercarse a la realidad. El sujeto del pensar aparecía como un vidente que no sólo veía cosas e imágenes ideales, sino, a la postre, también a sí mismo como alma que ve — una manifestación local de energía visual absoluta—. Sobre Pascal de manera particular continuaremos más adelante.

Se podría describir, a los pensadores de la época como visionarios argumentadores. Se había privilegiado la concepción del conocimiento del mundo como un proceso que comienza y concluye en la vista, una teoría del *ver* y *razonar*, miramos el mundo y por tanto hablamos de “dar puntos de vista”.

Nuestra propuesta es considerar que el mundo, la realidad o cómo se conciba ésta última, puede también organizarse bajo la idea de un sistema polifónico del cual es menester rescatar las notas esenciales para su comprensión. Las metáforas visuales contrastan con las metáforas auditivas que, en lo particular, las segundas parecen más claras o nítidas en cuanto a emocionalidad se refiere.

Lo auditivo, la resonancia de las palabras primigenias, de las ideas madre, las fundadoras del ser, las depositarias de los mitos fundacionales; son capaces de revelarnos el origen y la esencia en cuya pérdida andamos arrojados a una existencia velada en su manifestación. Las metáforas auditivas aluden a una voz lejana, desde la noche de los tiempos, cálida y melancólica. El prejuicio occidental en favor del ojo en desmedro del oído es una es tantas metáforas a las que recurriremos con la intención de plasmar una variedad de sentidos referidos al ámbito de lo emocional y lo sentimental.

Si la tarea es averiguar las notas esenciales que hacen que lo real sea tal como es, según señala Xavier Zubiri (1985), entonces se hace necesario mostrar el mecanismo o formas bajo los cuales es posible dicha empresa. Este autor señala que el orden de la realidad es totalidad y por tanto la clave es averiguar cuál es la esencia, es decir, cuál es el "tal" que la constituye. De este modo se ve que todo aquello considerado como realidad "es sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud formalmente de las notas que posee" (Zubiri, 1985:104). En esta definición es importante subrayar el sentido actuante de lo real, pues en ello se confiere su carácter dinámico.

La realidad vista de esta manera es una formalidad puramente humana porque es sólo el hombre quien aprehende las cosas, las cosas como realidades. Aunque se debe tener cuidado con aseverar que tal idea presupone un esencialismo epistemológico, esto es, la posibilidad de la inteligencia humana de llegar a definir la esencia de las cosas. El cual supone la existencia de explicaciones últimas, de explicaciones del comportamiento de algo en términos de su esencia. En este sentido, genera resonancia la afirmación de Zubiri (1985) que al hablar de esencia no quiere decir que las cosas poseen una esencia fija y determinable, sino simple y formalmente que la esencia de las cosas no es sustancial, sino "sustantividad", la cual puede ser entendida como un modo de relación y no de determinación. El mismo autor repite en varias ocasiones:

[...] nunca podemos estar seguros de poder aprehender ni de hecho ni en principio la esencia de algo, y menos aún, de aprehenderla íntegra y adecuadamente. La relación entre esencia y realidad se torna entonces como una cuestión siempre abierta. Cada nota de la realidad, por ser real ella misma, remite a otras notas, de tal suerte que la explicación racional se torna

siempre inacabada o abierta, es una cuestión que nunca termina. Lo que encontramos entonces son amplitudes de notas más que definiciones o explicaciones acabadas (Zubiri, 1985:58).

Una de tales amplitudes refiere precisamente al campo sentimental y por ende al papel de las emociones en la aprehensión de la realidad. Para bosquejar este campo sin hacer de él esencia única de la realidad sino una forma de construcción de sentido, un ángulo de lectura en la que se hace preciso decantar la noción de realidad donde permitimos trascender toda clase de dicotomía o reducción a una sola modalidad.

Zubiri (1979) ofrece esta posibilidad al afirmar que la realidad no es semántica sino sintáctica. La misma semántica es relacional; es decir que no hay un sentido único sino que depende de los contextos en que se inserta la palabra; la palabra misma como una imagen poética y por tanto vivida. Es decir, su forma está relacionada con los procesos de construcción de sentido más que a una categoría determinante. La realidad como tal es sin más, sentido; dicho sentido es algo ulterior a lo real que se constituirá en relación o respectividad de sentido y a lo cual también se llamará "realidad en condición", es decir una realidad en continua creación.

Reiteramos, la realidad no es semántica, sino respectiva y relacional: es proceso. Y se caracteriza principalmente por estar en respectividad con otras realidades, por actuar sobre algo otro o sobre sí. En tal caso, incluso la misma semántica es relacional; es decir que no hay un sentido único sino que depende de los contextos en que se inserta la palabra; la palabra misma es una imagen poética. De este modo decir que la realidad es respectividad implica que realidad y sentido son conceptos intercambiables o convertibles. En dicho contexto, Zubiri (1979) señala:

Toda realidad es respectiva en cuanto realidad. Entiendo que *respectividad* es un carácter metafísico de la realidad, y no simplemente una relación o propiedad, entre otras, de las cosas reales [...] La idea de relación, tanto categorial como constitutiva, y como trascendental, está fundada en la idea de *res*, de cosa real. Pende por tanto de la idea misma que se tenga de realidad. Para la filosofía clásica, la realidad está dada por los sentidos 'a' la inteli-

gencia. Es el dualismo radical entre *inteligir* y *sentir*. La inteligencia concibe y juzga acerca de la realidad que está dada a la inteligencia previamente a su intelección misma. Estos conceptos y juicios conducen a una cierta idea de lo real. Por lo pronto, a la idea de la realidad articulada según conceptos genéricos supremos [...] Pero sobre todo, la intelección conduce a un concepto anterior a los géneros supremos: es el concepto de ente. Este concepto, se nos dice, está implicado en toda concepción intelectual, y toda concepción intelectual se reduce a él: 'ente' es un concepto transcendental, Lo que llamamos cosa real es 'ente'. Y por esto hablaba antes de la entidad de la cosa real. Toda la idea de relación en sus tres aspectos, categorial, constitutiva y transcendental, está fundada en esta idea de ente. Y como a su vez esta conceptuación pende de que lo real es algo dado por los sentidos 'a' la inteligencia que concibe y juzga, resulta que todo está pendiente de esta idea de la inteligencia como algo concipiente y hondamente separado del sentir. Ahora bien, ¿es esto verdad? ¿Es verdad que la inteligencia sea primariamente *inteligencia concipiente*? Esta es la cuestión radical (Zubiri, 1979: 16)

La inteligencia no consiste entonces, en concebir lo dado a ella por los sentidos, sino que consiste en aprehender como real lo dado sentientemente en ella, por tanto, la inteligencia no es inteligencia concipiente, sino inteligencia sentiente. Inteligir es el acto que consiste formalmente en aprehender las cosas como reales. En tales términos es que el hombre siente las cosas como reales ya que la realidad se imprime en su ser.

Sentir es impresión. La idea de impresión resulta interesante ya que marca el sentido de aquello que deja huella, que se imprime para dar cuenta de su existencia. Lo impreso por ser sentido, pero no sólo como referencia a su paso, sino a su existencia misma, se localiza en el cuerpo, en el aliento, en la vida y en el espíritu de una época y por supuesto es punto importante de el tema de las emociones. Para David Hume (2004), por ejemplo, los primeros datos de nuestra mente cuyas modificaciones dan lugar al resto de percepciones que aparecen en ella son las sensaciones, pasiones y emociones que inciden con fuerza y vivacidad en nuestra mente.

Tales percepciones o vivencias son fundamento de todo nuestro conocimiento y se dividen en dos formas, por un lado, las que resultan como consecuencia de influencia exte-

rior y por otro lado, las que se estructuran según su complejidad. Del primer grupo tenemos las impresiones de reflexión y las impresiones de sensación. De las primeras se derivan las pasiones y las emociones, como el deseo o la aversión, el miedo o la esperanza. En gran medida se derivan de nuestras ideas, bien sea porque la imaginación nos presenta una imagen de una situación que provoca una respuesta emotiva, o como consecuencia de la memoria y que provocará la aparición de la impresión de reflexión que llamamos temor. Son consecuencia de la reflexión o capacidad de la mente para captarse o percibirse a sí misma. Las segundas se refieren a las sensaciones de dolor y placer y las impresiones sensoriales. Cuando se expresa del modo habitual o tradicional Hume (2004) nos dice que son consecuencia de la influencia del mundo físico sobre nuestros sentidos.

Según su complejidad las impresiones se dividen en simples y complejas. Las simples se describen como aquellas que no se pueden descomponer en otras más básicas. Son como las ideas simples, por ejemplo la sensación de verde que sentimos cuando vemos la hierba, o la sensación táctil concreta que se siente al tocarla; en tanto que las complejas son aquellas que pueden descomponerse en percepciones o impresiones más simples. La percepción de que cualquier objeto concreto como un florero puede estar en la mesa es una impresión compleja pues consta de las impresiones más elementales como color, forma tamaño, etc.

Y cómo aprehender algo como real es lo que constituye formalmente la intelección, resulta que toda impresión humana es en sí y formalmente impresión intelectual, porque es tener en impresión lo real como real. Es decir, la inteligencia humana no es sólo sensible (esto es, no sólo está referida a cosas sensibles), sino que es formalmente sentiente:

[...] aprehende impresivamente en ella las cosas como reales. Esta impresión tiene un contenido específico, que es propio de cada sentido; tiene además una formalidad propia: la formalidad de realidad. Toda percepción, lo mismo animal que humana, tiene un contenido y una formalidad. En el animal, la formalidad es estimulidad; en el hombre es realidad. La filosofía se ha fijado solamente sobre el contenido, pero ha resbalado sobre la formalidad. Pues bien, la realidad, en cuanto *impresivamente inteligida*, es *impresión de realidad*, mejor dicho, es la componente intelectual de la *impresión sentida*. No hay más que una impresión, por ejemplo la impresión del verde real, que tiene dos componentes intrínsecas y formales:

el contenido (verde), y la formalidad o impresión de realidad. Hay que superar esencialmente el dualismo de inteligencia y sentidos en un concepto unitario de *inteligencia sentiente: la aprehensión sentiente de lo real como real*. La inteligencia es estructural y formalmente inteligencia sentiente. Este es el concepto radical de inteligencia en el que hay que apoyarse para toda consideración filosófica.” (Zubiri, 1967:350)

Nuestro autor considera que la relación de respectividad debiera entonarse como una relación trascendental, la cual se define como un tipo de relación donde no es necesaria la existencia de uno de los términos de la relación. Ejemplos de este tipo de relación son los de potencia-acto, materia-forma, accidente-sustancia, sujeto-objeto, etc. En estos ejemplos lo importante es simplemente el ordenamiento de una de las partes con respecto a la otra, Zubiri sugiere entonces que la realidad es dinámica (la realidad considerada como respectividad dinámica). A esto se añade que este tipo de relación no está pendiente de una idea de la inteligencia como algo concipiente y hondamente separado del sentir.

Frente a las ideas de realidad producto de una inteligencia concipiente, Zubiri (1967) propone la realidad como formalidad sentida (respectividad sentiente). Lo real no es *realitas objectiva* (Descartes), no es posición de un objeto (Kant), no es concepto absoluto (Hegel), no es unidad de sentido intencional (Husserl). La realidad es algo sentido en impresión por la inteligencia sentiente, es un de suyo como gusta llamarla a Zubiri (1979): “Así, a diferencia, de la filosofía clásica, —afirma— pienso que es forzoso partir de una idea distinta de inteligencia, inteligencia sentiente y en su virtud de una idea distinta de realidad, realidad como de suyo.” (Zubiri, 1979:25)

Estos caracteres trascendentales por los que se define la realidad constituyen el ámbito de lo esenciable: la sustantividad. Esta sustantividad es la unidad ontológica fundamental en la metafísica de Zubiri (1979), permitiéndonos llegar a un postulado más profundo en lo que se refiere al carácter sintáctico de lo real: la idea de respectividad como una dimensión de la realidad más profunda y más acorde a una idea de inteligencia que se ubica como una forma de proceso en el que se vinculan el mundo de la razón y el de la emoción.

Y aquí Zubiri resuelve el siguiente problema: si retomamos la impresión de realidad, en la medida en que es impresión, es un acto de sentir; pero en cuanto la impresión es impresión de realidad, el acto es intelectual. Y ambos aspectos del acto (el sensible y el intelectual) son aspectos de un solo acto. No es que el hombre realice dos actos simultáneos, uno de *sentir* y otro de *inteligir*, sino que el hombre entiende sentientemente, en un solo acto. Su acto es intelección sentiente.

El acto primordial del hombre es por tanto la inteligencia sentiente de la realidad. Así rompe el dualismo gnoseológico existente hasta entonces, que se había radicalizado en la modernidad. La propuesta zubiriana de inteligencia sentiente no sólo contiene una forma de realidad en relación sino que además apunta lo emocional como un modo posible de aprehender el mundo dado que diluye la dicotomía *racionalidad* | *emocionalidad*, sumándola en un concepto en el que ningún nivel u orden determina al otro.

De esta forma es que se puede hablar también de razones del corazón, pues la barra que divide intelección de emoción ha sido diluida bajo la idea de generar unidad entre estos procesos.

1.3 Escuchar el mundo, atender a sus razones

Blaise Pascal (1980), insigne científico (matemático y físico) y humanista (pensador, filósofo, teólogo de alguna forma) y que hoy es de suma actualidad, distinguió entre el *esprit de géométrie* y el *esprit de finesse*. Al hablar de espíritu de geometría, se refería al espíritu de las matemáticas, exactitud y precisión; es decir, al espíritu de lo racional. Más difícil es traducir *esprit de finesse*. Quizás lo mejor sería traducirlo por delicadeza, entendiendo con ello todo lo que nos hace conocer de forma más sutil, atinada, refinada, en suma, afectiva. Pascal insistió en que ambas cosas son necesarias, pero —en la época en que le tocó vivir, inaugurada por Descartes— lo novedoso consistió en proponer el orden de lo emocional como un elemento más que permite el conocimiento del mundo.

El primero, según Alcoberro (2005), el espíritu de geometría, integra principios palpables, pero alejados del uso común, en ese sentido es casi imposible volver atrás y remediar lo ya predispuesto. Sus principios y trazos, siguiendo una metáfora del mundo como esquema gráfico, son gruesos tanto que sería necesario tener un espíritu falso para notar que están ahí.

El segundo, el espíritu de fineza, contiene principios que son de trazos más tenues, su esencia se localiza en el uso común y delante de todos. Estos principios deambulan por el mundo a experimentar y quizá por eso es más complicada su observación. Para notarlos hace falta tener a punto la vista, ésta deberá ser muy aguda y sensible, de tal modo que nos sea permisible distinguirlos, ya que dichos principios son tan sutiles que es casi imposible que no logren evadirse de nuestra mirada. (Pascal, 1980: 29)

Este espíritu es un refinamiento de la inteligencia para la captación de lo concreto, de la situación matizada y compleja que presenta cada hecho, particularmente humano. Su empleo nos permite consolidar y patentizar a todos los principios, porque cada manifestación de la realidad cambiante es una confirmación de lo hecho, para cualquier experiencia o visión informada por la inteligencia.

En su *Tratado de la argumentación* Perelman (1986) afirma que Pascal tiene muy clara esta distinción al momento de diferenciar entre estos espíritus ya que esta oposición define una diferencia entre voluntad y entendimiento:

Oponiendo la voluntad al entendimiento, el espíritu de finura al espíritu geométrico, el corazón a la razón y el arte de persuadir al de convencer, Pascal ya había tratado de obviar las insuficiencias del método geométrico, lo cual se deduce de la consideración de que el hombre caído ya no es únicamente un ente de razón. A fines análogos corresponden la oposición kantiana entre la fe y la ciencia y la antítesis bergsoniana entre la intuición y la razón (Perelman, 1986: 33).

Claro está, el espíritu de geometría es el que tiene que ver con todo lo demostrable, con las evidencias, con la ciencia, mientras que el espíritu de fineza con todo aquello que no se puede demostrar, como lo que no solamente compete al arte, sino también a la religión, la moral, la política, a todo aquello propio del terreno de lo que conocemos como humanidades. Y, según nos dice Pascal (1980), de lo que se trata en este terreno, es de razones profundas, de aquello que compete más al corazón que a la cabeza, lo que nos lleva a recordar esa otra y muy conocida afirmación del autor: “el corazón tiene razones que la razón no puede comprender”.

Habitante de la era del surgimiento del racionalismo Pascal (1980) dudó de la capacidad de éste como fuente última del entendimiento del mundo. Pero aún en esta idea titubeó y no tomó partido ni por escépticos, que afirmaban que el modo único de acceso al mundo era la revelación divina, ni por racionalistas. Y en lugar de ratificar categóricamente que la emocionalidad era una mejor forma de verdad que la razón, se centró en las limitaciones de la razón⁴ misma.

⁴ Hacer un alto en esta afirmación es pertinente, sobre todo para aclarar que cuando Pascal hablaba de la razón, se refería al proceso del razonamiento (la idea de racionalidad esbozada líneas arriba). No negaba el verdadero poder de la razón; después de todo, era un científico y matemático. Sin embargo hacía notar la diferencia con el proceso de razonamiento como forma exclusiva de conocer el mundo.

"El último paso de la razón", dijo Pascal (en: Kreeft, 1993: 238), "es el reconocimiento de que hay una cantidad infinita de cosas que están más allá de ella"⁵. Nuestro conocimiento está en algún punto intermedio entre la certeza y la ignorancia completa, creía nuestro autor. El resultado final es que se debe saber cuándo afirmar que algo es cierto, cuándo dudar y cuándo someternos a la autoridad. Porque este es el modo más sencillo y honesto de alcanzar la verdad.

Aparte del problema de nuestro conocimiento limitado, Pascal (1980) también notó cómo nuestra razón se distrae fácilmente por nuestros sentidos y se encuentra limitada por nuestras pasiones:

Los dos supuestos principios de la verdad —la razón y los sentidos— no sólo no son genuinos sino que participan en una decepción mutua. Mediante falsas apariencias, los sentidos engañan a la razón. Y, de la misma forma en que engañan al alma, son también engañados por ella. Se toma su venganza. Los sentidos son influidos por las pasiones, que producen impresiones falsas (Pascal, 1980: 53).

Las cosas pueden aparecer bajo nuestros sentidos como diferentes de lo que realmente son, es así por ejemplo, como la forma de un palo parece doblado cuando es introducida en el agua. Nuestras emociones influyen también en el modo de pensar sobre las cosas. Nuestra imaginación, de la cual Pascal (1980) afirma que es nuestra facultad dominante, a menudo tiene mayor relevancia sobre nuestra razón. Un puente suspendido sobre el abismo puede mostrarse lo suficientemente ancho y fuerte para sostenernos, pero nuestra imaginación nos muestra una imagen de nosotros cayendo, y esto es una "seguridad" que transforma nuestra percepción.

De este modo los sentidos, las pasiones y nuestra imaginación influyen de manera desfavorable en nuestra capacidad de razonamiento. Pero Pascal (1980) creía firmemente que las personas realmente saben que algunas cosas son verdaderas, aun cuando no lo puedan justificar racionalmente. Tal conocimiento se construye a través de otra vía, a saber, del

⁵ Y dentro de esta infinitud de cosas se encuentran por supuestos los caracteres afectivos, pasionales emocionales y sentimentales del mundo en su conjunto.

corazón, del mundo sentimental, a nuestro ver del modo en que los detalles empiezan a cobrar sentido a medida que los vamos notando.

Esto nos trae de nueva cuenta a citar “El corazón tiene razones que la razón no puede comprender”. En otras palabras, hay veces que sabemos que algo es verdadero, pero no llegamos a ese conocimiento a través del razonamiento lógico, ni podemos dar un argumento lógico para apoyar esa creencia. Para Pascal, el corazón es la mente intuitiva antes que la mente geométrica (calculadora, razonadora). Por ejemplo, sabemos cuándo no estamos soñando. Pero no lo podemos demostrar racionalmente. Sin embargo, esto sólo demuestra que nuestra razón tiene debilidades; no demuestra que nuestro conocimiento sea completamente incierto.

1.4 La voz de la metáfora emocional: el corazón

Se trata de metáforas, miramos, pensamos, escuchamos, atendemos y sentimos con ellas. Una de tatas roba nuestra atención, se imprime en la piel y la hace hablar, palpitar, vivir. En ella la luz tiene un papel importante, juega a ocultarse, engaña a la vista, y se hace órgano latente. Órgano distinto al de la vista, al pensamiento y sin embargo piensa, pues creemos que el pensamiento se origina con la mirada pero está ahí en ese *armónium* olvidado, relegado al folklore, a sentido de lo común, el corazón. Él como metáfora de la vida y del modo en que nos acercamos a ella.

Nuestro mundo, como afirma María Zambrano (1987), está ordenado a base de metáforas y que como tales estas nos permiten acceder a él o bien alejarnos del mismo. Y la metáfora por antonomasia al hablar de las emociones es la del corazón. La relación corazón-metáfora-emociones es un pequeño corolario de lo que pudo haber sido otra forma quizá más dulce o más amable de problematizar nuestro motivo primordial.

Zambrano (1987) describe el corazón como una metáfora. La metáfora es la función de definir una realidad inabarcable por la razón, pero apta para ser captada de otro modo. O quizá es que cuando decimos que explicamos el mundo lo que estamos obteniendo es una imagen de unidad entre la más pura razón y otros modos de conocimiento, entre los que destaca este que se denomina metáforas.

Del corazón aunque no sabemos a ciencia cierta lo que hace en la vida psíquica, si hace algo es tan apegado a él, que no se aleja del mundo como el pensamiento. El corazón lo ha sido todo, sede del pensamiento en Aristóteles, por ejemplo, poéticamente (el corazón) ha tenido sus genios, que han brillado con distinto resplandor y fuego que los otros órganos, y ha tenido además de la visión otras metáforas, tal como la del fuego. Esta metáfora nos ha permitido hablar del “corazón en llamas” —que es en Zambrano—: como la función propia del corazón en su exaltación delirante. Es su alteración, arrebatada, como si solamente así pudiese mostrarse a la vida y obtener un lugar en ella.

El corazón como metáfora está emparentado y a veces se confunde con la adoración de otra cosa más oscura aún pero sobre todo profunda en su significación, el corazón es el

sinónimo orgánico y por tanto biológico y humano de la misteriosa e intermitente sangre. Sangre y corazón, flujo y torrente, bombeo y movilidad; ascensión de la condición humana a la calidad de sensaciones, sentimientos, pasiones, padecer y movimiento, en suma: una vida emocional.

La sangre, confirma Zambrano (1987):

[...] ha tenido también sus admiradores, pero no han sido arrebatados sino ebrios. La sangre, como el vino, embriaga. Es bebida, consumida, transfundida. (Su embriaguez denota vitalidad), en la que se transfunde una vida divina a quien la bebe; metáfora de una sed infinita, una sed por esencia inextinguible. Aparición violenta y escandalosa de lo que por fuerza no tiene un lugar en la modernidad. Sangre, corazón y fuego ¿cuál es la relación? ¿Cómo se origina el vínculo? (Zambrano, 1987: 91)

En la vitalidad pura que representa la vida misma, cuyo vínculo principal es ser metáfora del corazón y éste a su vez metáfora de las emociones. El corazón en llamas, o el fuego del corazón, metáfora y forma revestida en sus apariencias históricas. Siempre bajo la dulce condena de ser vitalidad escandalosa, en constante alerta y con la intención de controlarla. Pero en la terminología popular el corazón no es fuego, sino que parece presentarse en símbolos especiales: es grande, es como un espacio interno, las puertas del corazón se abren para dar acogida a la realidad. El Lugar donde se atesoran y contienen los sentimientos inextricables por encima de los juicios y de lo que quiere explicarse.

El corazón es ancho y profundo, tiene un fondo de donde salen las grandes resoluciones, las grandes verdades que son certidumbres. Tal vez por esta razón se dice “abrir el corazón” porque el corazón más que una cosa es una forma que integra el vínculo. En este sentido el corazón arde como llama que se expande y nos hace sentir su presencia, que equivale a la del universo.

Las grandes verdades que son certidumbres se abren y se cierran por voluntad de lo que el corazón nos dicta. Pero ¿cómo habla?, ¿cómo escucharlo? A veces en él arde una llama que sirve de guía en situaciones complicadas y difíciles, una luz propia que permite abrirse senda ahí donde no parecía que hubiese paso alguno, encontrar los poros de la reali-

dad cuando se muestra cerrada, es notar la sensación de dolor como posibilidad de la felicidad como el dulce canto de la sirenas, en el dejarse llevar Zambrano (1987) dirá:

En esta cultura el corazón arde como llama, llama que no produce dolor sino felicidad. Y es una luz que ilumina para salir de imposibles dificultades, luz suave que da consuelo. Es esta misma cultura el corazón tiene heridas; lentas, a veces de imposible curación; diríase que la heridas en él no se cierran jamás porque tienen un cierto carácter activo, son heridas vivas, como heridas de las que mana constantemente una gota de sangre que impide su cicatrización” (92)

La memoria, por ejemplo, es una herida del corazón, pues el corazón también pesa y puede hacer sentir su peso, que equivale al peso del universo entero, como si en él se cargara la vida misma. Es pesadumbre que proviene siempre de él, pues es su peso que no proviene de fuera, es peso de interno por eso se oprime el pecho desde el interior mismo. El latir parece pausarse y en su silencio se escucha la llamada de atención del corazón. Como forma, el corazón contiene y es contenido, ese es el sentido de su peso de su silencio y de su latido. Y se hace pesadumbre cuando su contenido está enfermo o herido, cuando es o se intenta acallararlo.

Como representación de las entrañas, de la vida, el corazón es transparencia. (Zambrano, 1987: 94). Partimos de la idea que nos indica la primera vivencia del corazón y ésta se refiere a su condición de oscura cavidad, de recinto hermético. Viscera, entraña. El corazón es el símbolo y representación máxima de todas las entrañas de la vida, la entraña donde todas encuentran su unidad definitiva, y su nobleza. El corazón es la víscera más noble porque lleva consigo la imagen de un espacio, de un dentro oscuro, secreto y misterioso que, en ocasiones, se abre. Es transparencia que transmite y transporta, que contiene y se desborda, que se muestra en cada latido. El engaño no es del corazón sino de quien no lo oye, pues es la forma de (no)escuchar donde generalmente llevamos el engaño.

En su movimiento de apertura el corazón muestra su mayor nobleza. Esta acción se torna heroica e inesperada ya que desborda una entraña que aparece como vibración. El corazón vibra y hace vibrar en armonizados latidos nuestro mundo interior; golpetea nues-

tro pecho con latidos constantes que se expanden como en el eco en el acantilado. Este mundo interno, el modo en que se es en sí mismo y por la referencia de otros ecos, de la armonía universal con los otros corazones. El corazón a medida que se abre, cobija y abraza, pues al ofrecerse no es para salir de sí mismo, sino para dejar entrar lo que vaga por el mundo, todo cobra sentido en su constante bombeo de vitalidad; es interioridad abierta, autoreferencia, pasividad activa. Como dice Zambrano (1987):

Signo de generosidad porque indica que aquello que primariamente es sólo pasividad se transforma en activo. Y que es tan pasivo que no deja de serlo al actuar, es el ofrecimiento de aquello que no tiene otra cosa que interioridad. Suprema acción de algo que sin dejar de ser interioridad la ofrece en un gesto que parece podría anularla, pero que sólo la eleva. Se ofrece por ser interioridad y para seguirlo siendo. Y esto: interioridad que se ofrece para seguir siendo interioridad, sin anularla, es la definición de la intimidad (97)

Tal parece ser la vida primera del corazón. Acción delicada e infinitamente arriesgada, en este abrirse de la entraña-corazón. Es este el indicio de estar en todo momento vivo, llevando consigo la participación y el acompañamiento de las demás entrañas y órganos. La vida es esta incapacidad de desligarse un órgano de otro, un elemento de otro; la imposibilidad de disociación que es tan arriesgada porque al no haber separación y cuando ésta llega es fatalmente la muerte.

Esta incapacidad de desligarse nos recuerda la unidad referida por Zubiri en el sentido que une la forma emoción con la forma intelecto, respectividad de sentido y ser, concatenación más que separación de formas de notar el mundo, de hacerse en él y con él. Esto sería la aprehensión primordial de la realidad la cual es realizada por una inteligencia sentiente —que es unión de lo intelectual a lo emocional—. Desde esta inteligencia sentiente aprehendemos lo real como real de suyo.

Sede de la intimidad, apegado de por vida a su dentro en pura y muda interioridad, el espacio que tiene el corazón es el que da sin tenerlo, sin gozarlo. Pues el espacio gozado es el que domina el pensamiento, que anda suelto y libre por ahí. El espacio corresponde al dominio del pensamiento. El corazón, por andar por él, ni sabe de él, pero le ofrece a costa

de sí mismo, como sucede con toda cima o profundidad. Al dar espacio sin convertirse en pura espacialidad, el corazón, profundo, es sede de la intimidad. Pero también porque permanece escondido y sin salir, contribuyendo con ese incesante y paciente trabajo de las entrañas, trabajo cuyo ritmo es la medida del tiempo de la vida.

Debido a esta condición de vida y trabajo incesante, no pueden las entrañas llegar a la palabra; porque toda palabra es un corte y delimitación de realidad y solamente quien puede apartarse de la vida por su condición independiente e impasible puede alcanzarla. Por complejo o inasible que parezcan estas palabras es claro que el dominio de las entrañas es el ritmo, como en toda maquinaria. La música de las máquinas atrae porque es imagen de la música del corazón. Música, ritmo, latir que representa, palpitar de tanta entraña sorda, que suena por toda la escucha de los demás, de los otros o de los mismos.

Es en el escuchar del eco y los susurros donde se origina el vínculo que da pie a las relaciones, si el pensamiento y la palabra son comunicación en sí mismas; el corazón, con su movimiento interior, profundo, es el devenir de la relación que se origina en tiempo y espacio abierto, en profundidad desbordada pero siempre íntima; son las relaciones de las entrañas, la participación de la organicidad y la visceralidad lo que da pie a aquello llamado sociedad. Y qué es lo visceral, sino ritmo constante de la vida.

Es en *Claros en el bosque* (1977) donde Zambrano puntualiza esta metáfora del corazón. La circulación que nuestro corazón, afirma, establece pasa por él, y sin él se estancaría. Él mueve moviéndose, tiene un dentro, una modesta casa, a cuya imagen y semejanza, se nos ocurre, han surgido las casas que el hombre ha habitado constantemente. Pues es donde este órgano sienta la base de construcción de lo habitable del mundo.

El corazón es el centro que alberga el fluir de la vida, no para retenerla, sino para que pase en forma de danza, guardando el paso, acercándose en movimientos constantes a la razón que es vida también: “Un ser viviente que dirige desde dentro su propia vida a imagen real de la vida de un cierto universo donde la configuración no sería posible sin la extinción de una razón indeleble de un pasar y repasar que se extingue, sin razón. Y al ser así entonces, la razón originariamente vital queda en supuesto, suspendida en la limitación” (Zambrano 1977:64)

Centro también, el corazón produce eco de nuestro ser, ese sonido que se expande a la falta de palabra primigenia, no se pierde se deslía en voz, una voz que a solas suspira y como suspiro asciende atravesando la espera del silencio trascendiendo. Esta es la voz interior que se identifica con otras voces. Y entre dentro y fuera el ánimo entero también queda suspendido como queda siempre en toda identificación de algo que en el corazón late y algo que existe objetivamente. Es por ejemplo, el terror supremo que acomete al escuchar como certeza lo que se teme; el total olvido de sí, cuando se escucha lo que ni tan siquiera se sabía estar aguardando. Y en ese caso dichoso se da la música perfecta, el canto. El canto como forma, de lo que se contiene dentro del corazón, el ritmo como señalización del modo en que se conforma la vida. Escucha y llamada, es el juego que repercute en el abandono del pensamiento en la abstracción de la inquietud por la tranquilidad del espíritu.

Este canto es una teoría y sus conclusiones, las formulas nada significan. Se dice que no se sabe de cierto y sólo se conocen estos dos movimientos: uno, el del pensar, el movimiento intelectual racional; el segundo, el sentimiento de fineza, delicadeza, dulzura; eso es todo. ¿Son dos movimientos separados? ¿O debido a que los hemos tratado como dos movimientos separados surge todo nuestro infortunio, nuestra confusión? Nuestra tristeza del mundo, una melancolía heredada por la negación de la unidad, no la unidad de lo Uno, sino una más extraña unidad que sólo se reclama de lo múltiple.

Hasta ahora se han mantenido separados, la tendencia en el mundo ha consistido en esta división, y no es ni lo uno ni lo otro; en verdad es, se dice, un estado o movimiento psicosomático el que inventa el sentir. Por lo tanto, la pregunta es: ¿son dos movimientos o es que se ha acostumbrado a pensar que ambos —la razón y la emoción— están separados, hasta que alguien dice que es un estado psicosomático y entonces se dice: “¿es comprensible?”

Una sola pregunta puede guiar esta discusión y, quizás en ese sentido, encontrar el punto sobre el cual es posible articular el destino de la diferencia y la dicotomía como artífice de la explicación y la comprensión del mundo: ¿Cuál es el factor de división?

Además, nuestro conocimiento de primeros principios —como el espacio, el tiempo, el movimiento y el número— es cierto aun cuando sea conocido por el corazón y no haya-

mos llegado a él por medio de la razón. De hecho, la razón basa sus argumentos en este tipo de conocimiento. Podemos llegar al conocimiento del corazón y el conocimiento de la razón de diferentes formas, pero ambos son válidos. Y ninguno puede exigir que el conocimiento que proviene del otro debiera someterse a sus propios dictados:

En este contexto el *cogito* cartesiano ya no puede vincularse a la defensa de ninguna tradición, sino que se halla en la reivindicación de la paradoja como fuente y límite de razón, pues, finalmente la razón es un criterio de conocimiento a la vez útil e incompleto, porque: “[...] Todo lo que es incomprendible no deja de ser. En palabras de Bérengère Parmentier: ‘La verdad, para Pascal, escapa a la razón; por ello no pretende persuadir racionalmente’ [...]” (Lluís, 1996:521)

Una vez más la unidad clama atención y resuena en los oídos a veces sordos, los latidos del intelecto que aprehende el mundo sentientemente. Esta inteligencia sentiente que Zubiri constata en la reflexión humana —inteligencia— y en la inclusión de los propios modos de afectividad y emocionalidad –sentiente -. Se trata mostrar que la razón aunque poderosa como herramienta resulta, a la vez, insuficiente como finalidad en sí misma. La razón deja insatisfecha a la propia razón y, en ese mismo acto, abre la puerta a la necesidad del conocimiento y la comprensión bajo otros términos. Por ello junto con Pascal asumimos de entrada que la realidad está entretejida de paradoja y contradicción o en sus palabras de *contrárietés* ante las cuales la razón se halla impotente.

Debería quedar claro que no nos oponemos a la razón en ninguna de las maneras. Si chocase con los principios de la razón, la búsqueda de la verdad y el conocimiento sería absurda y ridícula. Pero claramente consideramos que existe una instancia más profunda y fina que la razón calculadora: se trata de la razón que nace del *coeur*, hecha de *instinct* y *sentiment*, (el ámbito del sentimiento, el corazón, la intuición emocional) y es allí donde se pone en juego lo realmente valioso, que ya no es racional y que permite situarse ante lo decisivo y más cercano como humanidad.

Jamás renegaríamos de la razón pero si de la pretensión según la cual el hombre es un ser razonable o bien que mal racional:

No hay nada tan conforme a la razón como el desacuerdo en la razón. En consecuencia, si la razón ni siquiera es capaz de ponerse de acuerdo consigo misma, sólo se puede superar el absurdo [de la razón] a condición de admitir lo inexplicable [o no tematizable]. Aquello que los humanos toman por razón permite, según Pascal, poco más que la sacralización de la costumbre y, por ello mismo, resulta insuficiente cuando se plantea seriamente la cuestión de la verdad”. (Lluís, 1996: 523)

Hay como un tipo de principio valorativo en lo que vamos proponiendo y que, más adelante ahondaremos en ello, según el cual cada cosa es en parte verdadera y en parte falsa. Esta profunda conciencia del desorden en el mundo –característica básica de la modernidad–, en donde mientras los cartesianos concebían el mundo como máquina, se sabía– aunque lo lamentemos– que el cuerpo y las pasiones nos impiden ser puramente racionales y vemos en esa exigencia pasional y desordenada una extraña muestra de la sabiduría natural; a través de la cual se manifiesta la necesidad de explicaciones diferentes que lleven a escuchar el corazón humano más allá de una razón *ployable à tous sens*.

La defensa de este desorden del mundo parte de una diferencia muy clara y radical; la cual mencionamos con anterioridad, es decir, aquella donde se distingue entre espíritu de geometría (es decir: lógica, racionalismo) y espíritu de fineza (necesario para captar las razones del corazón). Ambos son propia y estrictamente humanos, pero el primero resulta, sencillamente, insuficiente para acercarse a lo que de verdad importa. Aunque cabe aclarar, sin espíritu de geometría no habría para nada ciencia deductiva y la famosa apuesta de pascaliana, por ejemplo, proviene de la deducción, es decir, del método científico, aunque esto parezca un tanto contradictorio no debemos olvidar que Pascal es a fin de cuentas un hombre de ciencia tanto como un hombre de fe.

El espíritu de geometría parte de la observación (por ejemplo, la agitación propia del corazón humano), se busca la causa (imposibilidad de quedarse quieto en una habitación) y se llega finalmente a la razón profunda (incapacidad de reflexionar seriamente sobre lo que nos sucede). Luego Pascal analiza lo que sucedería si se realiza lo que nos divierte y lo que sucedería, también, caso de no realizarse; de modo que la verificación de los hechos

toma forma de ley. En definitiva, la lógica no es algo que se pueda tirar al cesto de los papeles. Lo significativo, es en todo caso considerar aquello puesto en manos por la razón, la búsqueda de la verdad, por ejemplo, como un argumento para confirmar y/o demostrar la posibilidad de comprender el mundo bajo otras posibilidades. Es en la búsqueda, en el deseo de encontrar y no en la verdad misma donde nos queremos situar.

Pues sabemos de la razón que por ella sola no puede de ningún modo conducirnos al conocimiento de las cosas, precisamente porque somos poco razonables. El error no es otro que el de no darse cuenta de las limitaciones que corroen a la razón, en ella misma, implícitamente y de forma inevitable. La razón sin los sentimientos, pasiones y emociones vale de poco. He ahí, pues, el papel del corazón, que tiene razones que la razón no conoce. De la misma manera que no se ama por la razón, tampoco es ella el instrumento único para el conocimiento del mundo. Finalmente afirmamos que es el corazón quien siente al mundo y no la razón., de ahí aseveramos que es la comprensión de lo afectivo lo más cercano al conocimiento profundo del mundo social.

Es el corazón y la afectividad, es decir, la aspiración al conocimiento lo que determina la grandeza humana, llegar a esta afirmación no es poca cosa. En un momento de crisis social, regresar a la concepción pascaliana del *coeur* tal vez indica un camino de posibilidades no sólo de comprensión sino también de ocupación y formas de ser con otros.

Y si bien precisamos, lo que concierne a cada uno de esos espíritus pascalianos, puede decirse que, cuando se piensa en el mundo, si los principales asuntos, aquellos en los que se dirimen los pasos a seguir, estuvieran en manos del espíritu geométrico, lo más probable es que estaríamos bajo el imperio de una docta tecnocracia, sino es que se estamos ya en ella. Ahora bien, lo inquietante de es que el espíritu geométrico parece tener cada vez más poder en esta época, sino es que ya lo tiene, llevando las riendas de la dirección del mundo y relegando cada vez más al espíritu de fineza a un segundo y tercer plano, a un borramiento del mismo como posibilidad de sentido; que en suma para nosotros es el sentido de la vida.

1.5 Sobre la sinfonía de la emoción

Como hemos observado, el orden emocional entendido como inteligencia sentiente y razones del corazón es un aspecto constituyente, casi esencial del modo en que se aprehende el mundo, dentro del cual los procesos tanto afectivos como los cognitivos no funcionan de modo aislado, sino como momentos de un entramado complejo.

En este caso, hemos identificado diversas vetas dentro del pensamiento filosófico que nos permiten explorar el papel de lo emocional dentro del campo de la construcción de realidad y sobre todo dentro de la producción del sentido en esta realidad. Dichas vetas se definen principalmente en un esquema de ideas que buscan realizar una síntesis conciliadora de las grandes ideas del hombre (por ejemplo, animal racional, en Grecia; Hijo de Dios, en el Cristianismo; y animal más evolucionado, en el desarrollo reciente de la biología), teniendo como centro unificador un planteamiento ético del quehacer humano.

Para el caso de este proyecto cabe destacar el interés esencial que ha despertado el trabajo de Max Scheler (2003, 2005) quien coloca el asunto de la racionalidad y la emocionalidad en un tono armonizado al hablar de lógica de la razón | lógica del corazón, tal composición servirá como guía para la continuidad y conclusión de este apartado.

Identificamos entonces, la necesidad de un hilo conductor, un problema básico en torno al cual se puedan disponer sistemáticamente los restantes problemas sobre criterios de lectura de la realidad; de tal suerte que para nosotros el problema básico radica precisamente en dirimir, como lo hace Zubiri (1967), la dicotomía racional | emocional en el modo donde es posible plantearla en términos de articulación más que en función de una contraposición.

Scheler (2005) por ejemplo traza la idea de una esencia, de aquello que él denomina el mundo (sea éste individual, histórico, familiar, un pueblo o una nación), y que puede ser reconocida y comprendida más a fondo si se reconoce el sistema en el cual se articulan las valoraciones concretas y las preferencias valorativas, situándonos dentro del campo de la ética como punto fundamental de la existencia humana.

Este sistema denominado *ethos* tiene como núcleo fundamental el orden del amor y el odio. Sistema sobre el cual se estructura lo que Scheler (2003) denomina *ordo amoris*. Es esta construcción de pasiones dominantes y predominantes, la que va a dar forma a la concepción del mundo del mismo modo que lo hará con los hechos y las acciones de los sujetos.

Tenemos que el *ordo amoris* está significado en dos niveles, por un lado uno de corte normativo y por el otro caracterizado como descriptivo. En el nivel normativo se encuentra el conocimiento de la jerarquía de todas las disponibilidades que tienen las cosas para ser amadas en función del valor interno que les corresponde. Este nivel no se refiere solamente a un compendio de normas, sino a la disposición de las cosas a ser ya que este *ordo amoris* objetivo se transforma justo en el momento en el que se vincula al querer del ser humano y le es ofrecido por él mismo. En el nivel descriptivo es posible encontrar la fórmula básica según la cual el sujeto existe y vive, es decir, todo aquello que es reconocido como relevante en un ser humano o en un grupo, debiera ser reducido al modo específico de la construcción de sus actos dentro de las capacidades referidas al *ordo amoris* que las domina y que se manifiesta en todas las emociones (Scheler, 2003:64-65).

Scheler (2003) afirma:

Quien posee el *ordo amoris* de un hombre posee al hombre. Posee respecto de este hombre, como sujeto moral, algo como la fórmula cristalina para el cristal. Ha penetrado con su mirada dentro del hombre, allá hasta donde puede penetrar un hombre con su mirada. Ve ante sí, por detrás de toda la diversidad y complicación empírica, las sencillas líneas fundamentales de su ánimo, que, con más razón que el conocimiento y la voluntad, merecen llamarse el 'núcleo del hombre' como ser espiritual. Posee en un esquema espiritual la fuente originaria de donde emana radicalmente todo cuanto sale de este hombre; más aún, lo que radicalmente determina su entorno moral en el espacio, su destino en el tiempo [...] Destino y mundo circundante reposan sobre los mismos factores del *ordo amoris* del hombre, y se distinguen solamente por la dimensión temporal y espacial [...]. Los bienes hacia los cuales orienta el hombre su vida, las cosas prácticas, las resistencias del querer y del hacer con que tropieza su voluntad, todo esto se haya penetrado del mecanismo selectivo especial de su *ordo amoris* y vigilado al mismo tiempo por él (64-65)

Y dicha afirmación no es más que la aprehensión del sujeto como el núcleo sobre el que se sustenta lo que es denominado el ser, es decir, lo que se tiene en mano son las líneas o tonos básicos del ánimo, las cuales representan la variedad y la complejidad empírica de la vida. Todo aquello que se sitúa alrededor de un ser humano representa en el espacio, en el entorno —vital— y en el tiempo, su destino, es decir, la modelación de lo que es posible, de aquello que le puede suceder a él y solamente a él.

De tal suerte que el concepto de lo humano queda ligado a la referencia de lo emocional en dos planos principalmente; el primero, el de la vida en el cual el hombre como tal tiende a plantearse un modo de ser y estar en el mundo; una situación propia de su condición vital, de su ubicación dentro del espacio real. Por otra parte, el hombre tiende a considerarse dentro de un plano de toma de decisiones en su actuar, esta ubicación le permite ocuparse de todas y cada una de las situaciones que a él hacen referencia. Es un modo de construir(se) en el devenir de mundo.

El modo en que esta estructura doble tiende a funcionar es por medio de una constante jerarquización en la constitución del orden humano, de tal manera que se avanza dentro de la estructura determinada por su *ordo amoris* mediante la contemplación del mundo y de sí mismo. Es por razón de esta estructura que el hombre puede dar cuenta del mundo según su situación, magnitud y color, según sus tonos, notas y señales; ya que la composición mundo-entorno de cada ser humano no se desplaza y no se transforma cuando la persona se desplaza en el espacio.

Lo que sucede en este ir y venir del sujeto es que la estructura de mundo se llena con determinadas cosas individuales; de modo que lo que sigue es, en suma, una ley formativa que prescribe la estructura de los valores del ambiente. Tenemos entonces, una relación entre el mundo como estructura y la estructura de la jerarquización, los cuales se determinan en sus modos de interacción por el *ordo amoris* de cada sujeto y puede ser visto como un mecanismo de selección (Scheler, 2003:65).

Bajo esta lógica lo que se construye son formas de constitución de realidad. Lo que se tiene en posibilidades del querer son formas de hombres y de cosas, estas formas son atraídas, en todo caso, o se repelen según determinadas reglas del preferir y el detestar lo

uno y lo otro. Este punto germinal, enfocado en el atraer y repeler, determina todo lo que puede ser posible por observar, considerar y jerarquizar pero sobre todo aquello en lo que es posible atender(se).

Es una señal de alerta que hace aguzar los oídos, no desde las cosas mismas, una señal de jerarquía. Las cosas se anuncian en el umbral del mundo y penetran en él como miembros suyos. Este es el modo de anunciarse del mundo, siempre en el justo momento que no se sigue el impulso de las cosas, en el momento preciso en el que parece haber una confusión de *sentido*. Es el asalto estruendoso del destino según se anuncia en la Sinfonía nº 5 en do menor de Ludwig van Beethoven, un golpe que pone en alerta al corazón y los sentidos, un despertar del letargo.⁶

Pues la música puede transmutarnos, volvernos locos a la vez que puede curarnos. La importancia de la música en los estados del ánimo es un hecho reconocido. Las estructuras tonales que llamamos música tienen una estrecha relación con las formas de sentimiento humano —formas de crecimiento y atenuación, de fluidez y ordenamiento, conflicto y resolución, rapidez, arresto, terrible excitación, calma o lapsos de ensoñación quizás ni gozo ni pensar, sino el patetismo de uno u otro y ambos, la grandeza y la brevedad— en suma el fluir eterno de todo lo vitalmente sentido. Tal es el patrón, o forma lógica, de la sensibilidad, y el patrón de la música es esa misma forma elaborada a través de sonidos y silencios. La música es así una analogía tonal de la vida emotiva (Langer, 1967:17).

⁶ Una vez más las metáforas sonoras atienden de manera explícita el sentido que queremos dar a lo emocional dentro de la aprehensión del mundo. Otra obra emblemática en la historia de la música universal, y por lo menos para nuestra argumentación, es *4' 33"* de John Cage una pieza que nos inquiere sobre el valor de escuchar a través del silencio. En 1951 Cage visitó la cámara acústica de la universidad de Harvard para obtener una perspectiva del "silencio total", al llegar ahí se dio cuenta de que en ésta cámara percibía dos sonidos, uno alto y otro bajo, el primero su sistema nervioso y el segundo los latidos de su corazón y la sangre corriendo por sus venas, esto cambió por completo su concepto del silencio, no había manera realmente de experimentar el silencio mientras se estuviera vivo. El sonido es continuo, es una manifestación del torrente vital, de modo que, según expresa Cage, "El significado esencial del silencio es la pérdida de atención". El silencio no es pues un problema acústico. Esto constituye un radical giro, un cambio fundamental de concepción: "el silencio es solamente el abandono de la intención de oír". Cage dedicó su música a este cambio, a la exploración de la no-intención. Los sonidos ambientales, los sonidos naturales del entorno en que se interpreta la pieza de la no-intención, una especie de espacio para reflexionar primero, acerca de que el silencio es sólo la pérdida de atención a un evento; ahora, concentrándose en esa pérdida de atención, surge el sonido de nuevo (no el intencionado, o el escrito por el compositor, sino el que se hallaba en ése lugar desde antes); ahora, con un marco de referencia, *4' 33"* es una obra que nos permite oír a través del silencio, escuchar y atender el sonido que se encontraba de antemano en el espacio de ejecución de la pieza.

Cada cual exige del mundo que el destino, ese nivel de condición natural, sea o no deseado e imprevisto y que al mismo tiempo represente algo distinto de una serie de hechos y de acciones que siguen una obligación causal, es decir, una unidad de armonía y sentido de sentido ininterrumpido y reinterpretado. Se nos presenta como unidad esencial e individual de carácter humano y del acontecer alrededor y en su interior. Es este orden emocional pero sobre la forma de inteligencia sentiente zubiriana, lo que constituye la sinfonía del destino es la concordancia de mundo y del ser humano. No su diferenciación y dicotomía, en esencia no debiera plantearse la sobreposición de un mundo sobre otro.

Pero no todo es orden y Scheler (2003) va a tratar de integrar el elemento del desorden (*désordre du cœur*) o confusión del *ordo amoris*. Para este fin recurrirá a prescribir el significado de lo que él llama “determinación individual” frente a su relación con el medio y el destino. La determinación individual, de igual modo que el *ordo amoris*, no es menos objetivo: es algo susceptible de ser conocido, es decir un planteamiento que coloca al hombre en el plano de conocer y ser conocido al mismo tiempo (Scheler, 2003:68). Dicha situación expresa el lugar que le corresponde al sujeto en el plano de organización del mundo, con ello se expresa también su tarea específica, es decir su vocación.

Es así que el sujeto puede estar engañado en esta vocación que es también una misión, la cual va adquiriendo forma sólo en el ámbito de las determinaciones universales. Existe entonces una conexión directa entre la determinación individual que cobra sentido al encontrarse en relación con la determinación universal. Es entonces, el presentarse dentro de un mutuo convivir lo que lleva al sujeto a plantearse como ser el uno para el otro y valorarse es parte de la determinación general que tiene secuelas dentro de la determinación individual (Scheler, 2003:68).

Por ejemplo, el amor, es el acto que intenta conducir todas las cosas en la dirección de su perfección de valor que le es propia. En términos generales el amor es la acción edificante y constructiva en el mundo (Scheler, 2003:75). Se contempla como un devenir, un modo de crecimiento, un brotar dinámicos de las cosas en la dirección de la imagen primigenia. En este punto hablamos de manera ideal, al ponderar el amor en función de su forma de generación de sentido, no importando si el carácter que adquiere es científico, religioso o

humano. Lo que importa es sondear las bases de un campo emocional cuyo eje gire en torno a la generación de sentido.

El compromiso es el de ser corresponsable con la determinación individual del otro, de este modo no son excluyentes las ideas, por ejemplo, de solidaridad mutua en la responsabilidad de la culpa y del merecimiento por parte de los sujetos en relación (Scheler, 2003:70). Lo importante aquí es ver cómo es que la estructura de determinación individual puede concatenarse a la estructura del entorno y el destino, de tal forma que se pueda establecer una relación de antagonismo y armonía que podría estar mediada por un parámetro emocional sobre todo cuando se establecen relaciones dentro del continuo preferir-detestar, como lo describe Scheler.

De tal suerte, dejamos al amor como un modo de conocimiento que integra un abandono de sí mismo, una manera de trascendencia, para entrar en un contacto vivencial con el mundo. Aquello denominado como real presupone entonces un acto del querer, el cual realiza y reconstruye, por tanto, un contenido y una dirección. En suma, amor es el despertar del conocimiento y del querer, no solamente un sentimiento o idea. Es por esto que *ordo amoris* es una forma de ordenamiento del mundo y el núcleo del orden del mundo, el cual también plantea que el ser humano, más que un *ens cogitans*, es un *ens amans*: un ente que conoce, sabe y se sitúa en el mundo a partir del campo emocional.

Lo que se ubica aquí como el estado natural del ser humano en su relación con el mundo no es más que un *a priori*, en el cual se delimitan los bienes fácticos que son accesibles a su capacidad intelectual. De esta manera sólo será accesible aquello que se encuentra dentro de las delimitaciones de las cualidades y las modalidades de valor que puede concebir el ser humano en cualquier cosa. Esta estructura llamada *ethos* fáctico (reglas del preferir y detestar) determinan la estructura y el contenido de su concepción del mundo, de su conocimiento, de sus ideas y además su voluntad de ofrecerse o de dominar a la cosas y sobre las cosas.

1.6 Forma

El análisis de la lógica del corazón está compuesto de leyes que corresponden con el orden sobre el cual ha sido dispuesto el mundo. Es capaz de amar y odiar ciega y evidentemente del mismo modo que la razón juzga ciega y evidentemente. Pero el entendimiento, tal y como ya lo ha declarado Pascal, nada sabe de las razones del corazón, sus razones le son propias sólo a él. Y decir que el corazón tiene razones significa que tiene evidencias objetivas y evidentes sobre hechos para los que el entendimiento está ciego. Pero estos hechos no son meramente estados que se puedan ligar al yo humano, sino que se manifiestan como una ley autónoma independiente de la organización psicológica humana, que trabaja de modo preciso y exacto, y en cuyas funciones se nos aparece una estricta esfera objetiva de los hechos.

Encontramos aquí una forma que coloca al orden del corazón como ajeno a la objetividad humana pero que tal aseveración está en función de encontrar un sentido y una dirección a esta lógica, Scheler (2005) afirmará que este olvido de la objetividad en este ámbito y que él llamará la dejadez general en cuestiones del sentimiento es mera responsabilidad de los seres humanos y de la épocas.

A pesar de que el orden del corazón no puede dar cuenta de todos los bienes y de todos los males fácticos, sí se puede diferenciar entre las leyes que nos orientan en el mundo de los valores y de los bienes y de los actos de sentimiento relativos a ellos. Serán de importancia únicamente las relaciones que se dan entre jerarquías y leyes esenciales y constantes. La combinación de estas cualidades nos permite conocer no sólo la constitución de este mundo real, sino la constitución esencial de todo mundo posible y en suma el mundo no accesible de una realidad que nos trasciende. En este sentido si se encuentra el lugar para cada cosa es posible afirmar que se conoce correctamente y de manera ordenada, por el contrario si se equivocan los lugares entonces el conocer esta situado de modo incorrecto y desordenado. En este contexto la valoración emocional del mundo ubica a cada cosa en su lugar.

La lógica que sustenta las anteriores afirmaciones puede ser representada en los siguientes puntos:

- En un primer momento, partimos de una forma básica que hace referencia a:

razón | emocionalidad

- A continuación, dentro del ámbito emocional, se estructura una nueva forma, esta vez para afirmar su referencia a los estados meramente sensoriales y los de sentido valorativo:

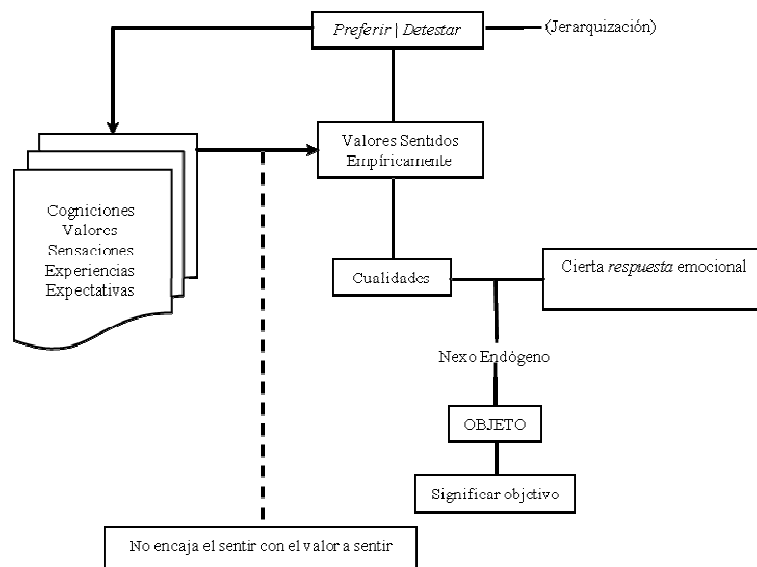
estados sensoriales | sentimientos intencionales

(Sentir Absoluto)

- Después, qué es el sentir absoluto, sino los meros contenidos del mismo, pero los contenidos que derivan de la relación directa entre el mundo y el ser humano.

El sentir absoluto se refiere a los contenidos valorativos del sentir, a aquellos que devienen en la estimación mediada de lo que se siente. No es un anclaje sensorial directo el que sustenta el sentir absoluto, sino más bien su condición de atajo interpretativo y generador de sentido lo que lo hace posible.

Por esta razón se integra a su ordenamiento dos pares de criterios para determinar los valores sentidos, por un lado tenemos: preferir | detestar y por el otro amor | odio. Tal mecanismo puede quedar representado de la siguiente manera:



En primer lugar las emociones contienen en sí mismas dirección hacia un objeto, y en su relación con el mundo emocional el objeto es encarnado con una descripción intencional. Esto significa que el objeto dado figura para la persona que experimenta la emoción tal y como es percibido por ésta última. Este modo de percibir el objeto es esencial para el carácter de la emoción ya que las emociones al margen de todo lo demás, son cuando menos modos de notar y por tanto modos de sentir y dar sentido.

Martha Nussbaum (1997, 2008), señala que el modo de construcción de una explicación del mundo debiera tomar en cuenta el papel que juegan la imaginación y las emociones dentro de los sucesos susceptibles de ser tomados como analizables. Consideramos además a las emociones como fuerzas que nos ayudan a discriminar lo que es valioso e importante; la intención es crear una estructura analítica, y por tanto valorativa y ética, que conjugue las teorías de las emociones con el análisis de sus fuentes culturales, su historia y sobre todo el trabajo de frontera que se realiza en diversas disciplinas como la psicología, la antropología y la filosofía, entre otras disciplinas; y posibilitan que el modo de construcción de una explicación del mundo pueda tomar en cuenta el papel que juegan la imaginación y las emociones dentro de los sucesos susceptibles de ser tomados como analizables.

Segundo, las emociones están íntimamente relacionadas con ciertos factores de su objeto —es el caso de cogniciones, valores, sensaciones, experiencias, expectativas—. La relación con tales factores se establece sobre condiciones previas y nunca son meras creaciones espontáneas, en tal caso:

- a) los factores relevantes son condiciones necesarias para la emoción;
- b) son necesarios suficientes factores para dar forma a una emoción;
- c) tales factores son parte constitutiva de la emoción y
- d) la emoción es a fin de cuentas una clase de organización de dichos factores.

Algunas de estas cogniciones, valores, sensaciones, experiencias y o expectativas, como afirma Nussbaum (1997:95), “sobre todo las relacionadas con el valor o la importancia, pueden estar profundamente arraigadas en nuestra psicología; no es posible liberarse de ellas con una simple argumentación. Y sin estas las emociones no tienen arraigo”.

Tercero, el objeto enfrentado a la valoración emocional también es parte constitutiva de la emoción, parte de aquello que lo identifica y lo aparta de otras emociones. Para discernir, por ejemplo, si un sentimiento de felicidad debe llamarse amor o gratitud, también se debe inspeccionar no sólo el sentimiento sino los factores que lo acompañan. Por esta razón, las definiciones de la emoción suelen incluir los factores antes mencionados.

Cuarto, las emociones poseen otros componentes no cognitivos (como los estados corporales) que además de los factores relevantes son causas suficientes de estos otros componentes. Es posible afirmar, bajo esta lógica, que algunas emociones son irracionales o falsas en el sentido normativo, pues ahora es preciso evaluar las emociones inspeccionando los factores que las originan y los juicios que se hacen de ellas. Estos últimos pueden ser verdaderos o falsos, apropiados o inapropiados para su objeto, y también son racionales o irracionales. Pero en ningún caso las emociones serán irracionales en el sentido de estar totalmente divorciadas de la cognición y el juicio.

Y por último, es preciso aclarar que no existen motivos para creer que las emociones son inadecuadas para la deliberación sólo porque pueden ser erróneas, así como no hay, motivos para desechar todos los juicios de una afirmación sólo porque pueden ser erróneos.

Las emociones además permitirán reconocer carencias y la falta de libertad plena sobre todo cuando se realizan juicios de valor sobre las cosas. Las emociones facilitan la percepción de cierta clase de valor. Este es el punto clave de la teoría scheleriana: lo que se siente, emociona, afecta y padece son valores, no tanto emociones en sí.

Si en Zubiri (1985) se rompe con la dicotomía racionalidad | emocionalidad que permite plantear estos ámbitos como una unidad en Scheler (2005) lo que vamos a encontrar es el mecanismo de funcionamiento de dicha unidad. Para atribuir un valor al mundo social las emociones son necesarias para una visión ética completa. La falta de lo emocional implica una ceguera ante los valores, una ineptitud para ver el valor y la importancia de las cosas, para ver lo que se necesita, para ver que la vida se completa mediante vínculos.

Las evaluaciones no contenidas en las emociones parecen estar privadas de cierta parte de la información del mundo, una información ética, sin la cual las situaciones que se

presentan no se pueden evaluar intelectual ni sentientemente. Muchas respuestas emocionales encarnan percepciones correctas de valor y son dignas de una recepción rectora; debe concederse que si no existe la emoción la razón tampoco existe del todo pues el juego de qué fue primero queda incompleto si no se considera a una de las partes. Aún así no interesa que fue primero pues no se trata de buscar qué determina a que. Y eso significa parte de la racionalidad son las emociones como elementos esenciales de los asuntos humanos y por ende sociales.

La visión abstracta del intelecto calculador resulta ser miope e incapaz de discriminar a menos que la asista la capacidad de emocionarse vívida y empáticamente la sensación de vivir cierto tipo de vida. Las emociones forman parte integral de esta visión abarcadora. El intelecto sin emociones es, por así decirlo, ciego para los valores, por ejemplo, no capta el valor de la muerte de una persona, una captación que es inherente al juicio basado en las emociones.

Puede que siguiendo esta lógica las emociones por sí mismas no nos den la solución de los problemas que aquejan al mundo pero seguro que incitan a resolverlos. Con frecuencia pueden brindar información valiosa pero su utilización implica una guía con sentido de valor humano. El razonamiento basado en las emociones no tiene por qué sostener que la vida humana es sagrada ni de valor infinito, conceptos vagos que quizá no traduzcan las intuiciones de mucha gente cuando se examina con más rigor, y que han generado gran confusión en las discusiones más importantes de los asuntos humanos.

En algunos casos la visión emocional puede distorsionar el juicio si se deja guiar por el vago concepto de valor infinito y las frías técnicas del conocimiento podrían proporcionar una guía más precisa. No se está afirmando que el cálculo sea más confiable que la emoción: lo que se dice es que en cierto grado el distanciamiento frente a lo inmediato permite organizar mejor las razones y emociones y así inducir un sentido más refinado de lo que son las valoraciones de cada situación y cuáles de ellas son las más confiables.

Estas afirmaciones regresan a la propuesta esquemática esbozada con anterioridad y que representa el mecanismo bajo el cual opera el orden del preferir | detestar (*ordo amoris*) scheleriano. Dicha representación sería compleja de entender si antes no se pone un espe-

cial énfasis en la forma pascaliana de espíritu de geometría | espíritu de fineza y por lo tanto en el trabajo de la construcción de unidad entre lo racional y emocional de la propuesta zubiriana en la forma de su inteligencia sentiente.

El orden en Pascal, proviene del corazón, el cual es considerado adecuado al conocimiento que de verdad le importa, es decir, el de la trascendencia. Tal como se cita: “El corazón tiene su orden, la inteligencia tiene el suyo que es por principio y demostración. El corazón tiene otro. No se prueba que se deba ser amado exponiendo las causas del amor. Ello sería ridículo. Ese orden consiste principalmente en la digresión sobre cada punto que tiene relación con un fin para mostrarlo siempre” (Alcoberro, 2005)

Es esta finalidad la que sitúa al corazón en el ámbito de los “motivos para”, para entablar relaciones, para crear ligas de conexión entre diferentes niveles de la existencia humana, se considera como una certeza. La única certeza de la que el hombre es capaz es la del sentimiento: ésta es la certeza que la naturaleza ofrece a la razón impotente y lamentable en todos los sentidos. Sólo la conversión de corazón, podría decirse, permite acceder a lo que está más allá de lo razonable. A lo que, en suma a la razón, hace humanidad.

Debe quedar claro que no se habla de una oposición a la razón. Pero resultaría necesario considerar que existe una instancia distinta e igualmente decisiva que la razón calculadora: se trata de la razón que nace del *coeur*, hecha de *instinct* y *sentiment* —el ámbito del sentimiento, el corazón, la intuición emocional, la lógica afectiva— y es allí donde se pone en juego lo realmente valioso, que ya no es ni racional, no netamente, ni emocional y que permite situarse ante lo decisivo. Decisión e importancia guían esta consideración de los valores, para escuchar el corazón humano más allá de una razón flexible a todo sentido.

Se expresa entonces, que el orden del corazón, como modo de conocimiento, integra una forma que trasciende el mundo *vivencial* para dar pie a la construcción de sentido. Bajo este esquema lo que es denominado como la realidad está presupuesta por actos de que se realizan dentro del marco de un contenido y una dirección dados por el orden del corazón o por el campo emocional. Es por esto que Scheler planteará al *ordo amoris* no sólo como un modo de ordenamiento del mundo, sino que en general se le puede considerar como uno de los núcleos del orden del mundo, es decir como un orden de lo social.

Para finalizar este apartado se plantean unas últimas consideraciones en función del modo en que las emociones permiten existir en el mundo con un otro u otros, y en este caso, tres formas importantes ayudaran a trazar mejor la geografía de la vida emocional: formas que delimitan la diferencia entre las emociones y los apetitos, las emociones y los estados de ánimo y las emociones y los motivos para la acción. En virtud de esto las emociones plantean tres problemas básicos, a saber:

1. Las emociones revelan cual vulnerable es la humanidad ante acontecimientos que no controla; podría sostenerse que al incluir una notable falta de control en la concepción de una vida buena se compromete demasiado la dignidad de la propia capacidad de acción, por lo menos en ciertas cosas y con personas fuera del propio control que tiene un valor real.
2. Las emociones se centran en objetivos propios y representan el mundo desde la perspectiva de dichos objetivos y proyectos antes que desde un punto de vista estrictamente personal. Es el caso de plantear un nosotros social en el campo emocional.
3. Las emociones parecen caracterizarse por la ambivalencia a su objeto. En la naturaleza misma de las relaciones de objeto tempranas asecha una subversora combinación de amor y rencor suscitada directamente por la idea de que es necesario un otro para sobrevivir y florecer, pero no se controlan en absoluto esta forma de movimientos.⁷

Estos tres puntos llevan a analizar el modo en que las emociones comportan juicios relativos a cosas importantes, evaluaciones en las que, atribuyendo a un objeto externo relevancia para el bienestar, se reconoce la naturaleza necesitada e incompleta frente a porciones del mundo que no se controlan completamente. El mundo toma forma y se hace posible gracias también al modo emocional en que se ve o en este caso al modo en el que se siente-emociona-padece.

De las emociones se toma en cuenta su apremio y su calor, su inclinación a apoderarse de la personalidad e impulsarla a la acción con fuerza arrolladora; su relación con

⁷ Sobre estos dos últimos puntos se deberá avanzar más en el siguiente apartado sobre todo en la propuesta desarrollada por Norbert Elias.

vínculos importantes, con respecto a los cuales las personas definen sus vidas; su aparente relación de confrontación con la racionalidad, en el sentido de un cálculo frío o de un análisis tipo coste-beneficio o medios-fines; el estrecho vínculo entre ellas, pues la esperanza alterna de modo titubeante con el temor, o un sólo acontecimiento transforma la esperanza en aflicción, o la aflicción, en busca de una causa, se expresa en forma de ira, a la vez que todas ellas pueden ser el vehículo de un amor subyacente. En este caso, queda afirmar que con tales características o funciones las emociones son formas de juicio valorativo que atribuyen a ciertas cosas y personas fuera del control del ser humano una gran importancia para el florecimiento del mismo. De esta manera las emociones son efectivamente un reconocimiento de las necesidades humanas y de su falta de autosuficiencia.

CAPÍTULO 2

La cartografía emocional

Forma, figuración y cadenas emocionales

El hombre está afectivamente en el mundo y la existencia es un hilo continuo de sentimientos más o menos vivos o difusos, cambiantes, que se contradicen con el correr del tiempo y las circunstancias.

David Le Breton

La explicación inicial de un evento de una condición social es una forma y explicación emocional. Hablamos del sentir y de la manera que la situación

Pablo Fernández Christlieb

2.1 Segunda declaración (y aclaración) de intenciones

Se ha considerado la existencia de una conformación social de las emociones, es decir de una estructuración del tipo y forma emocional según es el contexto sociocultural. Pero el problema que importa a este trabajo no es tal. El problema central es si existe la posibilidad de considerar el ámbito de lo emocional como un núcleo de generación de lo social.

En último término, resta plantear la incorporación de la emoción dentro de un núcleo del ámbito sociológico o de estudio de la sociedad. En este caso se trata de considerar un tipo de relación ajena a la dicotomía de determinación del lado ya sea emocional o social. Y lo que se propone es una visión más amplia en la que pueda tener cabida:

- la emoción como ángulo de lectura de lo social y no se deje solamente en el papel de un fenómeno a estudiar; y,
- que ello implique articular diferentes planos en donde la sociedad misma se manifiesta, a saber: individual, social e histórico, o bien individual, social y cultural.

Bajo este esquema, lo social es un problema de articulación, vinculación y apertura de orientaciones no de dicotomías o de determinación. Es un problema de forma, entendida

ésta como unidad en la que individuo-sociedad son lo mismo o se desplazan a un ritmo. Pues la noción de forma incita a considerar que diversos elementos, por su propia sinergia, permiten el acceso a una estructura específica; ponen a la realidad como un todo no parcelado o segmentado.

La forma, dice Maffesoli (1997), agrega, reúne, moldea la unicidad, dejando a cada elemento la autonomía que le es propia, constituyendo al mismo tiempo una innegable organicidad, donde sombra y luz, funcionamiento y disfuncionamiento, orden y desorden, lo visible y lo invisible entran en sinergia para generar una estática móvil que no deja de sorprender a los observadores sociales, y que plantea un problema epistemológico básico: tanto en la forma racionalidad | emocionalidad como en la de individuo | sociedad.

Este esfuerzo por incorporar la emoción en la sociología puede quedar representado bajo un esquema en el que las emociones juegan no sólo el papel de nexo o vínculo en lo social sino también como un ángulo de lectura. Uno sobre el que la forma que une se mueve ágilmente.

Esta propuesta se sintetiza bajo las siguientes premisas:

- la forma racionalidad | emocionalidad que se desarrolló en el apartado anterior;
- la forma individuo | sociedad que toma lugar a partir del ámbito emocional como una cartografía de la sociedad que nos sitúa frente al estudio de lo social, y
- la imbricación entre sociedad y emoción, lejos del ámbito o la orientación determinista cualquiera que sea su dirección y que da origen a una atmósfera social y sobre todo emocional que se describirá en el siguiente apartado.

Bajo este esquema se cambia la naturaleza del problema, ya no se trata de establecer una relación determinista: ¿Qué origina qué, la sociedad a las emociones o las emociones a la sociedad? Lo que se plantea es un problema de análisis diferente; la posibilidad del campo de las emociones para constituirse en un ángulo de lectura de lo social. Por tanto, las relaciones de determinación entre sociedad y emoción en cualquiera de sus direcciones son tomadas solamente como parte del problema no como el problema en sí.

Esta propuesta implica una fusión de diversas rutas de pensamiento, a la vez que se va especializando en espacios conceptuales que permiten especificar el ámbito emocional dentro de la constitución de lo social.

Para trabajar sobre las emociones en la sociología es preciso partir de las aportaciones de otras disciplinas pero con el afán de hacerlas corresponder con este esquema de interacción en diversos ámbitos. De nueva cuenta se trabaja con la idea de construir linajes de pensamiento a partir de ideas madre que permitan una concatenación de ideas siempre que estas refieran la forma básica individuo-emoción-sociedad.

Para ello se debe explorar cómo es que se vinculan el ámbito emocional y la estructura social; qué camino de transducción siguen las emociones hasta convertirse en la red expresiva y de vivencias individuales sobre la que se construye la vida social de los seres humanos.

En este sentido, puede plantearse que la función de las emociones es actuar de mecanismo de interrelación social. Gracias a estos motores de la vida existe la atracción o refracción a una situación determinada, se actúa cuando algo produce ira o rabia, se mantiene una situación o una compañía cuando resulta grata. De ahí que, a pesar de no haberse construido explícitamente una sociología de las emociones, se debe reconocer el papel que juegan en la regulación de la vida sociocultural y también que la percepción de todos los hechos está matizada por la vida emocional, de la misma forma que lo está la capacidad de comunicación y de acción, que son propuestas ya desarrolladas dentro del ámbito sociológico.

Un sujeto colocado en una situación dada, en un momento preciso de su vida y en un contexto determinado, no reacciona a los estímulos exteriores con la misma carga emocional que en otro momento de su camino biográfico o en otro contexto. La emoción dentro de la estructura individual, social e histórica, nace de la interpretación de las situaciones, no de las situaciones en sí mismas y de ahí también que la vida emocional debiera convertirse inmediatamente en un nivel de estudio prioritario de la sociología pero sobre todo en un modo de hacer sociología o mirar la sociedad.

2.2 De forma, emoción y figuración

La mayoría de las teorías que han tratado las emociones lo han hecho a partir de pensar en oposiciones que son excluyentes, enemigas y confrontadas. Para sortear estas dificultades y lograr una concepción incluyente que no reduzca lo emocional a expresiones mediadas por el lenguaje, recurrimos a la idea de forma como un criterio de objetivación de las emociones.

Cuando los gestaltistas aseveran que la forma es más que la suma de las partes significa que es algo distinto de la descripción molecular que se puede hacer de ella. Las formas tienen imagen, tacto gusto, olor, sonido, movimiento, pero no tienen palabras. Entendidas éstas como concepto definidos u operacionales. La idea de forma nos permite cerrar una figura además de discurrir el modo en que debemos acercarnos a ella.

La forma que fundamenta la lógica emocional está definida en primera instancia por manifestarse como silencio, un vacío que nos enfrenta al sinsentido y que nos obliga a darle contenido. La profundidad del corazón, vista en el capítulo anterior, ahora se manifiesta como forma. La emocionalidad, lo afectivo en este caso dota de sentido a aquello que en su origen parece no tenerlo.

Para nuestra idea de forma emocional habrá que bosquejar algunas características generales:

- son extensas, es decir, aparecen de golpe de principio a fin, de una vez por todas desde el primer momento, se expanden, y sólo son aprehensibles en su completud;
- los detalles específicos son parte de la forma solamente en virtud de la presencia y relación de los demás detalles, de modo que la comprensión o validez de una forma descansa sobre criterios de armonía, compatibilidad, cadencia, es decir, se presentan como ritmos que se van concatenando uno a otro, creando maneras de simultaneidad;
- son aleaciones, un detalle de una forma es su carácter continuo que está presente en toda su magnitud sin que se pueda determinar dónde; contiene una dulce manera de contagio.

Podemos organizar el esquema de las formas emocionales como una cartografía de la realidad social, y las regiones que tendremos son: el exterior o contexto, los actores y sus comportamientos, y la interioridad de éstos. Pero el movimiento no es de afuera hacia adentro o viceversa, éste se da como diría Zubiri (1979) en simultaneidad.

Desde esta perspectiva desaparecerían las compartimentaciones y parcelaciones de la realidad, quedando resueltas en una forma extensa, simultánea y contagiosa, la cual dejaría un esquema mucho más complejo de describir, toda vez que, véase bien, es silencioso, vacío y profundo, como el corazón mismo y, tal y como se aprecia: sin partes, sin componentes, sino todo como una sola emocionalidad fluida la cual hay que reconstruir y comprender en sus contenidos esparcidos.

Esta forma emocional nos dota de una situación, es decir, de un emplazamiento interior que está delimitado con respecto al resto esperando en su seno una multitud de cosas, dispuesta de manera interrelacionada y donde se da el movimiento o actividad, es decir sucede algo, lo cual implica que así como es espacio confinado, también es un tiempo delimitado; una situación es una forma bajo la cual ocurren cosas.

La amplitud del movimiento de esta ocurrencia es la que va determinando la magnitud del territorio que ocupa y el alcance de sus límites, es eco y resonancia, de manera que una situación se va construyendo en la convergencia dentro-fuera y ahí donde empezó y desde donde se irradia y se expande, es un encuentro.

Este encuentro comprende el meollo del contenido y por tanto de su sentido. Esta idea de situación-forma es muy parecida, dice Fernández (1994, 1999), a las mónadas de Leibniz, “en las que la principal intención es evitar la división de la naturaleza que Descartes había hecho para el resto de la modernidad en *res cogitans* y *res extensa*. Entonces las mónadas son entidades psíquicas que se organizan y de modo armonioso, jerarquizado” (Fernández, 1994: 97).

De ahí la situación más general, la primigenia, la más comprensiva, la fundacional, la forma de formas, es en este caso: la cultura o bien la sociedad. En el fondo de esta situación primigenia existe un encuentro que permite acceder a su sentido, en el que socie-

dad y cultura pueden ser vistas como emoción, para nosotros atmósfera emocional, y por tanto, comprendidas en consecuencia. Porque cultura y sociedad son atravesadas, envueltas y emanan esta atmósfera que se hace coordinada y geografía y de la cual nos toca hacer su cartografía.

Lo que la mente, la materia, la cultura y la naturaleza, el cuerpo y el espíritu o lo físico y lo simbólico comparten, es la forma, de modo que la noción de forma emocional disuelve las compartimentaciones diádicas excluyentes de cómo se observa la sociedad.

Lo que encontramos es la pregunta de cómo es que existe, según las ciencias sociales, un interior humano, un comportamiento, y un exterior, distintos entre sí en tanto independientes y diferentes. Regresando a Leibniz, él llamó a estos tres planos detalles de la situación y Fernández (1994) los rebautiza como:

“*intimidad*, aquello inasequible o invisible en una situación; *figura*, que es precisamente lo que figura, lo notorio, que son los objetos aparentes y las apariencias humanas, las cosas en su contorno, volumen y en otras propiedades preceptuales, es decir, *el resto*, que comprende los fondos, la ambientación, los intervalos, los silencios, los espacios vitales, y los mismos límites de la situación, dentro de los cuales resalta la figura con su intimidad por dentro” (Fernández, 1994: 98-99).

En otro lugar afirma:

“el resto de la afectividad es lo que queda entre sus límites, es decir, todo menos sus límites, que es lo que se conoce comúnmente como la realidad a secas, porque es lo que le da cuerpo. A este resto pertenece el trazado de la ciudad, su mobiliario urbano y sus transeúntes; pertenecen también las instituciones de la sociedad, como los gobiernos, partidos políticos, familias, organizaciones y conversaciones; pertenecen los lenguajes, costumbres, vestimentas, publicaciones y demás objetos de la cultura. Aquí, en la vida corriente de la colectividad, sea doméstica, política, académica, individual, etc., encarna el resto de la afectividad, Aquí es donde la afectividad no aparece en el extremo de las pasiones, sino que toma la forma más morigerada de los sentimientos. Los sentimientos son la afectividad menos sus pasiones. Sin embargo, el cuerpo de lo social, el tejido social, este resto, no se configura posteriormente, de manera que una colectividad primero finque sus límites y luego ya se ponga a llenarlos, como si fuera una cubeta, sino que se hace de sólo ir poniendo tales lími-

tes, simultáneamente y en la misma actividad: el acto de fundar es inherente al acto de acotar que es inherente al acto de habitar una ciudad. La sociedad emana directamente de sus límites. Es el poder de los límites.” (Fernández, 1999: 52)

Se sabe que la emocionalidad es confusa, ¿cómo podemos entonces captar los sentimientos? Podemos hacerlo creando objetos en los que los sentimientos que intentamos detener estén incorporados. Y ¿cómo se forman esos objetos emocionales y emocionalmente incorporados? ¿No es acaso la sociedad misma un objeto y en nuestro caso un objeto emocional? Hablamos de una mirada y una escucha emocional para atender la confusión en la atmósfera.

Toda emoción genera su propia forma intrínseca: la emoción es el material de la forma y ella es también el producto mismo de la emoción. Una ciencia social y sobre todo una ciencia social a la manera de Simmel (2000) y Benjamin (Buck-Mors, 1989) estará primordialmente interesada en las emociones, y durante su intento de comprensión se percatará de que tienen formas, o sea, que toda forma genera su propia emoción inherente: la emoción es el contenido de las formas. Parafraseando a Fernández (1994, 1999), podríamos sugerir que la estética podría ser una ciencia social de las formas y la ciencia social es una estética de las emociones.

Si el modo de lo emocional puede ser lo estético, su método de comprensión es la estética de la sociedad. Las emociones son formas que tienen matices, tonalidades, ritmos, compases, valores, detalles, es decir, son complejas y la manera de aproximarse a ellas es por la descripción o narración de los detalles de su forma. Esta forma emocional tiene cualidades espaciales pues se constituye por figura, imagen y “figuración”.

Una teoría de la emocionalidad colectiva, o incluso individual, adopta un método de describir o narrar los sentimientos como siendo lugares ocupados, espacialidades y mapeos; volumen poblado de volúmenes; es una teorización espacial y por tanto su descripción es una cartografía emocional.

La emocionalidad tiene cualidades espaciales y como tal permite hablar de horizontes, de orientaciones y de modos de situarse en el entramado social. Puesto que las formas

emocionales nos ubican en horizontes pueden ser estrechas, largas, densas; contienen características que se manifiestan como en una serie de oposiciones incluyentes.

El papel de las emociones en la orientación espacial puede entenderse cuando alguien ha sufrido sus embates: quien ha padecido su inexplicabilidad ha sido la gente de todos los días de la historia, y bien que mal ha logrado salir airosa frente a lo desconocido gracias a la comprensión de sus conversaciones y cuentos, esto es, hay una dosis nada despreciable de conocimiento de primera mano de la emocionalidad, en las palabras que se usan normalmente para referirse a situaciones particulares.

Una sociología con emocionalidad debe intentar construir interpretaciones de las emociones, pero la mejor y única prueba de que tal interpretación es verosímil o válida, no son los datos del registro duro o los resultados empíricos de una acción, entonces si decimos que el remordimiento se siente como punzadas y la envidia corroe; entonces hay que buscar los modos de ser de las agujas y los ácidos que producen tales efectos, y dichos modos son formas emocionales que se mueven dentro de una atmosfera de soledad, por ejemplo.

Con este breve esbozo de lo que consideramos como forma y su vinculación con la emocionalidad (emocionalidad como forma), nos queda hacer un recorrido por el modo en que opera otra forma que guía nuestro texto que es la de individuo | sociedad.

Tomaremos como punto de partida el concepto de individuo como *homo clausus*. Dicho concepto ha sido propuesto por Norbert Elias (2006); con él aborda de una manera incluyente el problema de la realidad social. De acuerdo con esta propuesta, el hombre no está ni adentro de la sociedad, ni afuera de ella, es simplemente una condición de posibilidad de la sociedad misma.

Ambos sentidos, dentro y fuera, no están aislados y lo que implica en ellos es una suerte de interrelación. Elias (2006) resume la cuestión de la siguiente manera:

“El concepto de sociedad tiene este carácter de objeto asilado en situación de reposo, igual que el de la naturaleza. Lo mismo sucede con el concepto de individuo. En consecuencia nos vemos una y otra vez obligados a utilizar formulaciones absurdas como, por ejemplo,

individuo y sociedad, que dan a entender que individuo y sociedad son cosas separadas [...] Así uno se puede ver envuelto en prolongadas discusiones acerca de cuáles son el tipo de relaciones que existen entre estos dos objetos que se supone existen separadamente a pesar de que en otro nivel de su consciencia uno se da perfecta cuenta de que las sociedades están compuestas por individuos y que los individuos sólo pueden adquirir su carácter específicamente humano [...] en y a través de de las relaciones con los demás, o sea, en sociedad” (135-136).

Y continúa:

“Ya se valore más a la sociedad o al individuo y se les postule como entidad real o ya se postule unas veces a uno, otras a otro simultáneamente a ambos [...] como entidad real, mientras no se examinen más detalladamente los conceptos que aquí se manejan para verificar su idoneidad, mientras ambos, independientemente de que se les denomine actor, y sistema, persona individual y tipo ideal o individuo y sociedad, retengan el carácter tradicional de sustantivos que parecen referirse primariamente a objetos asilados en estado de reposo, no habrá salida de la trampa intelectual en la que se cae en una situación de estas características” (Elias, 2006: 142).

Elias nos permite comprender que el hombre está en constante movimiento; no sólo porque lo atraviesa un proceso sino porque él mismo es un proceso. Se desarrolla, en la medida en la que se encuentra dentro de una sucesión de etapas dentro de su vida que lo llevan a construirse continuamente.

Consideramos que el hombre ha sido calificado como *homo clausus*, el hombre cuya experiencia lo hace parecer como si su mismidad existiese de alguna manera en su propia interioridad y como si esta interioridad estuviese separada, por una muralla, de todo aquello que permanece fuera como mundo exterior. Encontramos en esta acepción una idea básica que nos permite esbozar el modo en que se origina la interacción en sociedad. El planteamiento interior/exterior (dentro/fuera), no implica una dicotomía sino más bien un modo de referencia espacial. El perfil bajo el cual se dirime la distancia entre uno mismo y otros, entre el individuo y la sociedad es, para nuestro autor, el de la figuración, sostenida por una serie de pronombres del tipo “yo” y “tú”.

El pronombre “yo” ha sido tratado en el discurso sociológico bajo un uso científico, según Elias (2006), como un sustantivo que se refiere a una figura individual aislada e independiente. Ha devenido en el transcurso del pensamiento social en un concepto-sustancia o concepto-cosa. Existe entonces un concepto alrededor del cual giran y se contraponen las demás personas. En este sentido el planeamiento no niega la existencia de otras personas sino que les da la calidad de subalternos a un concepto base que es el “yo” o el “ego”.

De manera opuesta Elias afirmará que dicha concepción no toma en cuenta que la existencia de un “yo”, no sustancial por supuesto (sentiente y sustantivo, para efecto de la teoría zubiriana), está íntimamente referida a la posibilidad de existencia de un “tú”, un “él” o un “ella”, un “nosotros”, un “vosotros” y un “ellos”. Y prosigue:

“el conjunto de los pronombres personales representa la serie más elemental de coordenadas que pueden aplicarse a todos los grupos humanos, a todas las sociedades. Todos los hombres se agrupan entre sí como hombres que dicen respecto de sí mismos yo o nosotros, tú o vosotros, en relación con aquellos con quienes se encuentran aquí y ahora y él, ella o en plural, ellos en relación con un tercero que momentánea o duraderamente está al margen de las personas en ese mismo momento” (Elias, 2006:148).

Es propio del carácter de relación y de funcionalidad de los pronombres personales que ellos mismos puedan servir en la interrelación de varios individuos entre sí para designar a personas diversas, pues lo que expresan es su posición en relación al lugar que se ocupa en cada situación o, según circunstancias, también su posición en relación con el grupo con el cual se interactúa.

Esta relación es un instrumento de orientación y ubicación espacial dentro del entramado de las relaciones sociales y al mismo tiempo que abre al individuo para con los demás lo coloca en una posición determinada y específica en la geografía social haciendo plausible que pueda generar la interacción con otros. En términos generales, el individuo visto como entidad, al ponerse en contacto con otro individuo tiene la posibilidad de elegir diversas cualidades del otro. Y por tanto, de un lado podría encontrar al individuo (lo que es único del hombre) y por el otro la persona (lo que es general y público en el hombre).

El significado de esta serie de pronombres y del encuentro de individuos resulta ser un medio para operar la transición de la imagen de individuo como *homo clausus* a la de individuo como *homines aperti*. Sirve para comprender lo que a todas luces puede ser percibido en lo cotidiano, que el individuo se refiere a un hombre interdependiente en plural. He aquí la idea de individuo como sociedad, como simultaneidad, ni fuera ni dentro, ni exterioridad ni interioridad.

En este caso los hombres no funcionan como unidades estáticas y aisladas y, cuando un “nosotros” se refiere a “otros” en tercera persona se debe recordar que los “otros” se refieren a sí mismos en primera persona y a “nosotros” en tercera y así se vayan sumando unos “otros” más. De tal suerte que la dicotomía individuo | sociedad queda convertida en cuestión de perspectiva dentro de una posición en la cartografía social. La consecuencia es retomar la centralidad de la interdependencia social que permite moverme del estado cerrado y meramente individual a la conexión colectiva.

Por ello, puede decirse que la sociedad es un tejido con una lógica propia de relaciones sociales, no puede ser algo que tenga lugar fuera del individuo o incluso dentro de él. La sociedad podría formularse entonces como el conjunto de relaciones interdependientes que los individuos sostienen entre sí de forma recíproca. De tal suerte que lo que se genera es la forma, una figura social, o para decirlo en otros términos una figuración, de la cual Elias (2006) destaca:

“El concepto de figuración sirve para proveerse de un sencillo instrumento conceptual con ayuda del cual flexibilizar la presión social que induce a hablar y pensar como si individuo y sociedad fueran dos figuras distintas sino, además, antagónicas [...] Lo que se entiende aquí por figuración es el modelo cambiante que se constituye como totalidad, esto es no sólo con el intelecto sino con todo aquello que hace persona a un individuo, con todo su hacer y todas sus omisiones en sus relaciones mutuas. Como se ve, esta figuración constituye un tejido de tensiones. La interdependencia de los individuos, que es la premisa para que constituyan entre sí una figuración específica, es no solo su interdependencia como aliados sino también como adversarios” (Elias, 2006: 156-157).

La figuración está orientada nuevamente hacia otras interacciones dependiendo también de ellas, con lo cual, los individuos nuevamente se condicionan en forma mutua y crean nuevas relaciones recíprocas, precisamente debido al funcionamiento social de la mencionada interdependencia. Y justamente debido a la interdependencia, misma que no puede ser anulada, las acciones y comunicaciones de los individuos se acumulan en largas cadenas de relación.

Figuración, interdependencia y formas rompen con la dicotomía entre individuo y sociedad; permiten ver al campo de las emociones de una manera incluyente y abierta. Lo emocional no sólo es un modo de función interna del individuo, sino que se gesta en su relación con el orden colectivo. Lo emocional es en estos términos tanto un producto social como un componente de lo social.

2.3 Sobre teoría social y emociones

Es algo ya sabido que las emociones constituyen un elemento esencial, a la vez paradójico y muy complejo de la existencia humana. Desde hace décadas diversas disciplinas y ciencias como la filosofía, la biología, la psicología clínica y social, dedican sus recursos al estudio de las emociones. De igual modo podemos ver que, aunque no ha sido su tema central, el ámbito emocional tiene presencia significativa en algunas modalidades historiográficas (Delumeau, 2005), así como en la antropología (Fericgla, 2000; Le Breton, 1998), en donde se han planteado algunas nociones interesantes a este respecto, hasta el punto de reconocer que muchos de los estudios etnográficos se corresponden a una nueva línea llamada antropología de las emociones y se representan por líneas muy particulares de investigación que van de la constitución cultural de las emociones a estudiar el papel de las emociones en los entramados sociales del cuerpo, por ejemplo.

Sin embargo, dentro de la historia de la sociología las emociones han tenido poco interés en función de una trayectoria de distinción disciplinaria que ha hecho coincidir tanto el privilegio por fenómenos subjetivos mediados racional, cognitiva o simbólicamente, como la exclusión de planos de la vida social que se han considerado pertenecen al nivel indi-

vidual. Esto ha llevado a que el campo emocional presente distintos tratamientos que van desde el menosprecio hasta ser tratado como complemento de fenómenos y problemas sociológicos particulares. En este último caso lo emocional, tomado como una dimensión más que como un objeto de estudio, es explicado mediante fuentes disciplinarias distintas a las sociológicas, especialmente las provenientes de la psicología clínica.

Se puede pensar por ejemplo, en los trabajos elaborados por Weber, Durkheim, Elias, Simmel o Parsons, que, como bien se señalan algunos autores (Collins, 2009 y 1990; Jokisch, s/f) demuestran de qué manera los sentimientos han tenido efectos sobre el quehacer de la tradición sociológica. Sin embargo, y aunque, se reitera que, la sociología, hasta hoy en día, se ha ocupado poco de esta dimensión, parece ser indiscutible que esta disciplina se enfrenta siempre a dicha dimensión.

Randall Collins (1990), por ejemplo, resalta la trascendencia que adquieren de manera implícita las teorías propuestas por Durkheim y Parsons. Para ellos, afirma, el orden social y la cohesión descansan en los valores morales compartidos. Pero en última instancia, éstos no son otra cosa que "conocimientos amalgamados con emociones". Efectivamente, tal como lo sugerimos en el capítulo anterior con Scheler (2003, 2005), los valores invocan, pero también implican la movilización de emociones en el macro y micro nivel de la sociedad.

Por su parte Rodrigo Jokisch (s/f) vendrá a aseverar que los trabajos sociológicos referidos directa o tangencialmente sobre las emociones abren la observación de la sociedad hacia una tendencia que la mira con la designación de una "sociedad íntima" y autoreflexiva que toma en consideración los aspectos referidos a dos orientaciones principalmente: las teorías de las emociones y los afectos sociales.

Las emociones ocupan un lugar en ocasiones tangencial dentro de los conceptos sociológicos. Tenemos por ejemplo, a Max Weber (2002), cuya concepción sobre la acción social, gira en el sentido de que la acción puede ser racional o irracional; y descansando este último plano en la esfera afectiva, para nosotros también emocional. La oposición racionalidad frente a irracionalidad es un aspecto principal del enfoque de Weber, para quien las sociedades, como tipo ideal, viven un proceso que denota la pérdida de importancia del

sentido afectivo en torno al cual se articula el orden convencional característico de las sociedades tradicionales.

En Weber encontramos un tratamiento explícito, pero muy acotado, de la dimensión emocional. Se habla de acción afectiva como una de las cuatro categorías de la acción que caracterizan a la sociedad. En un lugar afirma: “La acción social, como toda acción puede ser [...] 3) afectiva, especialmente emotiva, determinada por afectos y estados sentimentalmente actuales [...]” Y algo más adelante formula: “Actúa afectivamente quien satisface su necesidad actual de venganza, de goce o de entrega, de beatitud contemplativa o de dar rienda suelta a sus pasiones del momento (sean toscas o sublimes en su género)” (Weber, 2002: 20).

Ahora bien, Weber no siguió con el programa de una acción afectivamente determinada. No realizó un tratamiento explícito de la dimensión emocional, debido a su interés en la determinación del racionalismo occidental. Su interés principal es la descripción del surgimiento de la modernidad como proceso de racionalización, sobre la base de la categoría de acción racional supeditada a fines y no sobre la base de las acciones afectivas.

Ciertamente, se pueden considerar a las acciones motivadas por las emociones como el reverso de una construcción del mundo racional con respecto a los fines, en el sentido de una orientación de las acciones que toma en consideración los objetivos, medios y problemas consecuentes. De hecho, siguiendo la obra de Weber, por ejemplo, esto se posibilita a través de la ética protestante; la conducción de la vida y la domesticación racionales por medio del autocontrol, pueden considerarse como los dos lados de la misma moneda.

Por su parte, otro clásico de la sociología, Emile Durkheim (1995), también aborda la condición emocional de la sociedad. Al plantear una cuestión fundamental como ¿qué mantiene unida a una sociedad? nuestro autor responde que son los mecanismos que producen solidaridad. Tales mecanismos focalizan, intensifican y transforman emociones. No nos referimos a la solidaridad como una categoría explícitamente emocional, sino como un ordenamiento social que se mueve dentro de una cartografía emocional.

En *La división del trabajo social*, Durkheim (1995) escoge desde el principio un entramado emocional para su análisis del problema de la división del trabajo dentro de la sociedad moderna. En este contexto, dos formas de solidaridad son centrales: la solidaridad mecánica y la solidaridad orgánica. La solidaridad mecánica conecta al individuo directamente con la sociedad, sin ningún mediador, mientras que en la solidaridad orgánica el individuo depende de la sociedad, ya que éste depende de las partes que la conforman.

En ambos casos no se observa a la sociedad desde el mismo ángulo. En el primero, lo que se designa con este nombre es una totalidad más o menos organizada de convicciones de creencias y sentimientos que le es común a todos los miembros del grupo, esto es el tipo colectivo. En cambio, la sociedad a la que se describe en el segundo caso, es un sistema de distintas funciones especializadas, mismas que reúnen diferentes relaciones. Se trata de las dos caras de una realidad única e igual. En ambos casos la solidaridad surge a partir de las similitudes, alcanza su máximo cuando la conciencia colectiva es exactamente igual a la conciencia individual y concuerda en todos los puntos con ésta.

Otro autor clásico, de cuya obra podemos distinguir un trato exhaustivo de los sentimientos, es Georg Simmel (1939 y 1986)¹. Este autor no está interesado en una interpretación funcional, ni en una interpretación disfuncional de la sociedad, sino en la forma de la misma; colocando de relieve las meras formas de lo social. Así, en el conflicto, por ejemplo, distingue, la oposición, la competencia, los celos, la envidia; todas ellas son justificadas intuitivamente y posteriormente son formaciones conceptuales que permiten la comprensión de la formación social.

Las conexiones más interesantes que Simmel (2003) puede ofrecer con respecto a la dimensión afectiva, se refieren a su trabajo *Filosofía del dinero*, donde discute con la ayuda de las categorías como dinero, intelecto y sentimientos, las diferentes posibilidades de cohesión de lo social. Jürgen Gerhards (1986) sistematiza el trabajo de Simmel en este sentido destacando algunas formas de interrelación entre estas categorías las cuales se describirán más adelante.

¹ En el año 2014 ha salido publicada una nueva edición del *Sociología* editada por el Fondo de Cultura Económica que cuenta con un existe la edición de 2014 y que contiene un interesante estudio introductorio realizado por las Dras. Gina Zabudowski y Olga Sabido. Al final se trabajó con las ediciones de 1939 y 1986.

Además en sus trabajos *El individuo y la libertad* (1998) y *El conflicto de la cultura moderna* (2000), Simmel detalla una serie de transformaciones en la constitución de la individualidad como una huella ambivalente de la hipersensibilidad y la insensibilidad, despertando más que la comprensión un torbellino de sensaciones en torno al carácter que toma la sociedad moderna. El sentimiento o emoción que caracteriza el advenimiento de la modernidad será para Simmel la angustia, que puede ser entendida como una sensación de náusea ante las imágenes modernas que connotan una profunda incompatibilidad entre el significado cultural y lo existencial. Además Simmel (2003) enfatiza una movilización emocional en la que la liberación hacia lo irracional parece ser la proclama, luego de recorrer todos los caminos de la producción y de la superproducción de objetos, signos, ideologías y placeres. Ante este abismo, Simmel, que en todo momento abre la sociología en diversas atmósferas no racionales, aboga por la recomposición de la cultura subjetiva, rezagada por una cultura objetiva dominada por la abstracción de la forma de vida y la división del trabajo

En este contexto, también se debe abordar, aunque de manera breve por el momento, la propuesta acerca de la teoría de la civilización de Norbert Elias (1987), ya que para este autor la dimensión emocional es importante en la medida en que la civilización surge predominantemente por medio del control de los afectos.

Las emociones comunican las condiciones sociales de existencia de los individuos. Significa que a través de la expresión emocional y en el control expresivo, se puede dar cuenta de normas colectivas implícitas que orienta el comportamiento, expresando un estilo de apropiación personal imbricado en la cultura y los valores. Esto es, las emociones no son una emanación del individuo sino la consecuencia de un aprendizaje y una identificación con los otros que nutren su sociabilidad y le señalan lo que deben sentir y de qué manera en distintas circunstancias.

La expresión social de los sentimientos depende de los contextos, de los grupos, de su historicidad, de la biografía personal, la cultura, los procesos de urbanización, los códigos, normas morales, la temporalidad, de su vigencia y más circunstancias que las condicionan.

En general, y a reserva de continuar más adelante en la obra de estos dos últimos autores, según Collins (1990, 2009), los sociólogos clásicos como parte de un ambiente social influenciado por la revolución científica, consideraban la racionalidad y emocionalidad no sólo diferentes, sino como formas opuestas de relacionarse con el mundo en el orden individual, y por supuesto también a nivel global e histórico; no debe olvidarse que la racionalidad fue vista como una característica privilegiada de las sociedades más desarrolladas.

Matizando dicha crítica y aunado al planteamiento de María A. Banchs (1996), puede decirse que no es en sí misma que la teoría social ignore o niegue la importancia de las emociones, le hace falta mejor dicho, desarrollar un conocimiento más comprensivo de este aspecto. Y aun cuando, de modo tangencial, la sociología le ha concedido también lugar a la esfera emocional ésta es considerada una especie de sedimento implícito, como la hoja pautada en la que se registran y depositan las notas últimas de la composición de la sociedad.²

En el campo de los estudios de cultura y personalidad podemos citar, por ejemplo, a R. Benedict, M. Mead y H. Lasswell en la tercera década del siglo XX, quienes expresan una preocupación más específica por la esfera emocional (Gordon, 1990). A estas referencias es posible agregar el trabajo realizado por Renato Rosaldo (1989), donde crítica las limitaciones del método de interpretación de los significados culturales, manteniendo que éstos últimos son parciales y a todas luces reducidos, pues los alcances de la comprensión basados en registros “neutros” se apoyan en teorías y ángulos de lectura que no toman en cuenta el plano afectivo.

Sin la entrada de la intensidad emocional de los sujetos bajo estudio, tales interpretaciones son igual de vacías e insustanciales que aquellas otras basadas en paradigmas no comprensivos. Así, ritos, creencias, valores, mecanismos de identidad, prácticas religiosas, patrones de organización social, entre otros, no pueden ser comprendidos a cabalidad sin

² Como referencias adicionales a las ya citadas, se destacan también dos textos referidos y quizá un tanto olvidados dos autores “clásicos”, solo por dar un panorama más general del lugar de lo emocional en la teoría social, las referencias son: Halbwachs, M. (1947), *L'expression des émotions et la société*, publicación póstuma en *Échanges sociologiques*, y Tarde, G. (1895), “La logique sociale des sentiments (Chapitre VII Le cœur)”.

una consideración de las emociones que están involucradas y muchas veces dominando el espectro de fuerzas que condicionan o producen tales fenómenos.

Su influencia, sin embargo, podría ser más tenue y quizás objeto de reflexiones críticas en comparación con los trabajos de sociólogos/historiadores que, por la misma época, mostraron una rica veta en el análisis de las emociones, como es el caso del trabajo antes citado de Elias (1987), que ilustra la fusión de la sociología de lo emocional y de una perspectiva histórica de largos ciclos. Aunada a esta propuesta habrá que retomar el concepto de figuración como el modo en que Elias (2006) establece las relaciones sociales apoyadas por lo que denomina valencias afectivas.

La relevancia del campo emocional en la vida social ha llevado a que en las últimas décadas se abran interesantes debates dentro del discurso sociológico sobre el papel que juegan en el entramado social muchos de ellos sintetizados en un interesante artículo de Eduardo Bericat (2000). Este texto propone una interesante visión de las formas en que lo emocional se integra en el ámbito de la teoría social y marca diferencias entre posturas o niveles bajo los cuales el ámbito emocional ha tomado lugar en las disertaciones sobre la estructura de la sociedad. En síntesis, el trabajo expone las formas de ver las emociones, pero sobre todo el modo en que podemos ver la sociedad a partir de ellas. En lo general dichos debates tratan de desentrañar cuál es el tipo de relación que se establece entre el campo emocional y la sociedad. Como se dirá más adelante, el problema de algunas de estas corrientes consiste en que quedan atrapadas dentro de un círculo que trata de determinar cuál de estos dos polos es el que influye y condiciona al otro.

El escaso interés que había mostrado la sociología respecto al campo de las emociones contrasta con la implícita riqueza de sus teorías. El hecho de que este complejo y rico conglomerado de argumentos emocionales no quedara reflejado en la síntesis finales de las teorías puede deberse a una causa. La ausencia de las emociones en general, y sobre todo en el momento de la fundación de la sociología como ciencia responde, según Thomas Scheff (1990), a que el positivismo hegemonizaba todo modelo de ciencia, lo cual fundó como tendencia ocultar las emociones contenidas en cada tesis o teoría, como así se hizo en general, incluso con mayor empeño, en toda la sociología posterior.

Empeñados en la tarea de fundamentar una ciencia social negaban toda referencia emocional; cuando esto no era posible podían adoptarse algunas otras soluciones aceptables, como asociar la emoción a un hecho racional o de conocimiento; utilizar términos sustitutivos que redujeran la frecuencia de las referencias emocionales explícitas; o mantener la indefinición de los conceptos emocionales.

Es necesario aclarar que objetamos un análisis puramente emocional de la vivencia, señalando acertadamente que los sistemas de ideas condicionan las emociones pertenecientes a una vivencia particular. Sin embargo, se encubre hasta cierto punto el componente emocional, tan clave en la mayoría de los modelos sociales, recurriendo bien a otros términos genéricos, como el calificativo de psicológico. Así, cuando se habla de los estímulos prácticos para la acción, por ejemplo, se olvida que fundamentales implicaciones psicológicas y pragmáticas hacen referencia clara a lo emocional.

Una idea sólo puede tener efecto sobre la conducta en la medida que active el organismo, activación que sólo puede producirse por la presencia de una determinada carga emocional. Lo curioso es que el calificativo de psicológico se emplea para referir estados emocionales, como si tales estados, en tanto objeto de estudio, fueran patrimonio de la psicología solamente. Es cierto que las emociones pueden colocarse en el plano del individuo, pero no es menos cierto que también las ideas y los valores pertenecen a ese mismo orden. ¿Por qué, entonces, la renuncia a contemplar las emociones si, como vemos, forman parte esencial de los modelos de explicación social?

En el modo de existencia de una colectividad, el saber, el valorar y el sentir se recrean tanto en los procesos colectivos de interdependencia como en los procesos individuales de la conciencia. En este sentido, no existe ninguna diferencia entre estos componentes. Incluso se puede establecer una correlación entre complejo social y un determinado modo de vida caracterizado por estados de ánimo. Por ejemplo, se habla de épocas del miedo, sociedades del riesgo o de la desconfianza. La emoción no puede quedar fuera, pues forma

parte del *magma* de la conciencia, la parte, por así decirlo, más pegada al cuerpo. La emoción es la conciencia del cuerpo social.³

Realizando una relectura de la teoría sociológica, interpretando lo que se nombra y también lo que se sugiere, puede sostenerse que el estado emocional se encuentra imbricado en la estructura y conformación de lo social. Las emociones señalan al individuo la relevancia de una determinada situación. En este sentido, cabría mencionar los avances que en la última década se han realizado con respecto al papel que las emociones

Atendiendo a la doble dimensión de la sociabilidad, esto es, a la dimensión intercomunicativa y a la dimensión interactiva, según señala Bericat (1999), los sentimientos o emociones que tienen lugar en la primera se transmutan, y en esto consiste el principal ardid del devenir humano, en la voluntad de poder y control de la dimensión interactiva. Elias (2006, 1994), por ejemplo, arroja luz sobre este sentido al plasmar que las relaciones sociales no son más que constantes desequilibrios de poder.

Hay buenos motivos para suponer que los individuos necesitan del estímulo emocional con otras personas, aun en el caso de que ciertas formas de relación se hayan anclado. La mejor forma de representar esta situación es considerar, por ejemplo, que un individuo en un momento dado tiene diversas valencias orientadas a muchas personas, algunas de las cuales encuentra una sólida vinculación y anclaje y otras, por el contrario, permanecen libres e insatisfechas.

En este caso el concepto de valencia afectiva (Elias, 2006) orientada a otros ofrece un buen punto de partida en el intento de sustituir la imagen del *homo clausus* por la de un individuo abierto. El individuo por tanto, se vuelca hacia el o los otros, disipando el marco operativo de los vínculos entre acciones y consecuencias revelados por procesos de acercamiento e interdependencia. Lo característico de las relaciones instintivas, si esa es la objeción que se da al ámbito emocional, es la posibilidad de una permanencia que está más

³ También resulta interesante, aunque no es el objeto de este trabajo, considerar el papel que juega dentro de la sociedad la relación conformada por cuerpo | emoción. Se han hecho avances significativos a este respecto que permite una comprensión más profunda del entramado social y del modo en que opera la relación individuo | sociedad. Deben destacarse en este contexto los trabajos del antropólogo francés David Le Breton quien sintetiza, parafraseando a Descartes, su pensamiento en la frase “Siento, luego soy”, dejando esbozada una doble acepción del sentir: en el cuerpo y como estado emocional.

allá de disposiciones meramente cognitivas; es la posibilidad de vinculaciones emocionales muy intensas de diferentes tipos sin un ritmo exclusivamente racional.

El constante equilibrio del cual toma sentido la vinculación entre el individuo y su sociedad está dado por la satisfacción o insatisfacción de las valencias afectivas. Pero estas valencias toman también la forma de una energía que posibilita la movilidad de tales relaciones.

Ha sido tan fuerte la noción de individuo como ser único y solitario que se olvida el hecho evidente de que la búsqueda de implicación se orienta por principio a otros y que la implicación misma no depende solamente de sí mismo, sino también y en gran medida de los otros individuos. Esta es, de hecho la forma de interdependencia que vincula social y emocionalmente a las personas y los grupos.

Randall Collins (1990, 2009) por su parte, ha denominado a esta forma como energía emocional. Los intercambios dados en el marco de la interacción tienen una especificidad fundamental para la sociedad, dado que el resultado es de largo plazo: aunque la expresión de la emoción sea pasajera, permanece la energía emocional; lo cual supone un tipo de impulso constante con una orientación social. Es un tipo de resonancia que queda al haber efectuado una conexión, encadenamiento o interacción tal y como cuando se pulsa una cuerda tensa, ese sonido se expande y poco a poco se pierde hasta que la cuerda es rasgada nuevamente.

Consecuentemente, se debe poder diferenciar entre las emociones que no se notan, que conforman la malla de energía emocional, de aquellas que son las irrupciones dramáticas de tono, diferenciar entre los bemoles y sostenidos que configuran la orquestación social. Collins (1990) plantea que sentimos las emociones en las ideas con las que pensamos el mundo, sentimos lo que pensamos pues el pensamiento es uno modo de sentimiento (Fernández, 2011). Y esto principalmente remite a un aspecto de control social que por un lado integra el pensamiento sentido y por otro controla la expresión de las emociones.

La interacción pueden ser exitosa o no, según si generan contagio emocional y foco común. Esto depende de factores ecológicos, motivacionales, y de los materiales que se

ponen en juego para la escena social. Aquí aparece lo que para Collins (2006) es determinante: la estratificación de la interacción según rituales de poder, o de estatus. Este último se relaciona con la pertenencia y grados de participación, y estaría ligado a la energía emocional a la vez que a sentimientos morales. Cada uno de los tipos de interacción ritual, con los roles que desempeña cada actor, afecta la posible acción social en tanto posibilidad real, ligada a las expectativas de los actores pero no pensadas como resultantes de un cálculo racional.

Por otra parte, hablar de un saber práctico permite establecer una relación directa con la energía emocional, con lo cual se mantiene la cohesión social, a través de las prácticas específicas, locales, no explicitadas sólo como conocimiento. Estas prácticas estarían ligadas a la emocionalidad, a la energía emocional. La acción y la emoción, en un contexto dado adquieren significado a su vez incorporado. Es decir, no ya como una representación de lo que se da internamente, sino constituyéndolo.

Un ejemplo de esto se expresa en la relaciones de subalternidad donde se observa que la marginalidad de una persona o comunidad bajaría su energía emocional disponible. Este proceso muestra cómo dicha energía se acumularía o disminuiría en el tiempo y se liga con las expectativas de ejercer poder o de integración, pero no se puede entender como un proceso de cálculo racional. Por medio de esta dinámica energética se darían propensiones a la acción social o se obstaculizarían. Además, hay que tener en cuenta la acumulación de energía emocional: cuándo y cómo alguien expresa enojo explosivo, por ejemplo, y en este caso, la energía emocional es necesaria para tomar la iniciativa de la acción.

En este sentido, sería erróneo suponer que la inclinación elemental de individuo a los otros individuos, está inscrita solamente a su propia constitución biológica, y se limita a la mera satisfacción de necesidades de supervivencia, como generalmente se dice que es el papel de las emociones. Podemos afirmar que más allá de la mutua satisfacción de las necesidades, los individuos requieren de otros para el bienestar de otra gama de requisiciones sociales, individuales y afectivas.

Lo característico de las relaciones entre los humanos es la posibilidad de una permanencia emocional más allá de lo corporal y la posibilidad de vinculaciones muy intensas

de diferentes tipos sin entonación únicamente biológica. El automatismo de los modos de comportamiento ha desaparecido en gran parte. Si subsisten los impulsos biológicamente prefigurados debe recordarse que son extraordinariamente modificables a través del aprendizaje, la experiencia y los procesos de sublimación y control. Con lo poco que se ha dicho hasta aquí, es claro que la constitución biológica del hombre está en relación directa con los procesos sociales en que se inscribe. Entonces, nos quedan pocos motivos para considerar la constitución biológica del hombre como algo que refiere sólo al individuo, pero no a la sociedad y que, en consecuencia, no precisa atención en el estudio de la sociedad.

Es importante ocuparse de estos problemas sobre todo porque permite la clarificación del problema sobre qué es lo que vincula a los hombres entre sí y fundamentalmente sobre aquello que sustenta su interdependencia. Sólo se adquiere una visión más completa cuando se integran en el ámbito de la teoría social las interdependencias de individuos y sobre todo las vinculaciones emocionales de ellos como eslabones de unión de la sociedad.

La figuración de las valencias satisfechas e insatisfechas de cada persona será también distinta de las demás. Pero la figuración engloba a todo el grupo. Si las unidades sociales se hacen mayores y adquieren más niveles, se generan nuevas formas de relaciones emocionales. Su referente no son ya sólo individuos, sino también, cada vez más, símbolos de las unidades más grandes llenas de carga emotiva.

En cuanto a la universalidad o aquello que es esencialmente humano cabe señalar la aclaración que refiere David Le Breton (1998) en cuanto a que la vivencia y expresión de las emociones competen a una partitura social, se inscriben en el seno de un sistema simbólico y desmienten la hipótesis de un lenguaje instintivo de lo biológico, de una universalidad de la significación de los gestos, las mímicas y las posturas. Por eso al inicio del capítulo planteábamos la idea de que la emoción es en cierta forma la posibilidad de una situación.

Las emociones son formas organizadas de la existencia, identificables dentro de un mismo grupo porque competen a un entramado social, pero se traducen de acuerdo con las circunstancias y las singularidades individuales presentes. Están ligadas a la interpretación que socialmente mediada da el individuo de un acontecimiento que lo afecta y modifica de

manera provisoria o duradera, por años o a penas algunos segundos, en su relación con el mundo.

Las emociones traducen de un modo significativo a los otros la resonancia emocional del acontecimiento o situación, tal y como lo veíamos al inicio del apartado. Son la consecuencia íntima, de un aprendizaje social y de una identificación con los otros que nutre su sociabilidad y le señala lo que debe sentir y de qué manera, en esas condiciones específicas, esta es precisamente la calidad y cualidad que Elias (2006, 1987) reconoce en ellas.

El encadenamiento de las emociones es necesariamente un dato tramado en el corazón del vínculo social y alimentado por la historia tanto de los individuos como de la sociedad. Por eso funge como puente entre uno y otro, como vaso comunicante de sentido. Según Le Breton (1998), la emocionalidad entrelaza acontecimientos significativos de la vida colectiva y personal, implica un sistema de valores puesto a prueba y una interpretación de los hechos según una clave moral específica tal y como lo hemos referido en el apartado anterior con Scheler (2005, 2003).

La emocionalidad es ante todo una relación de sentido, no hunde sus raíces únicamente en el carácter concreto actual de una situación sino que puede prever un acontecimiento futuro y estar así penetrada de imaginarios y fantasmas que no por ello dejan de producir, emociones y bienes reales. Es esta atmósfera llena de siluetas y sombras, alegorías, sonidos y resonancias perdidos, lo que se traduce al final en prácticas sociales y culturales concretas.

La emoción no abreva de una fisiología ajena a todas las circunstancias culturales o sociales, y lo que habla en ella no es la naturaleza del hombre, sino sus condiciones sociales de existencia. Es en sí, emanación social asociada a circunstancias morales y a la sensibilidad particular de un grupo; no es espontánea, está ritualmente organizada, se reconoce en uno mismo y se da a señalar a los otros, moviliza un vocabulario, discursos, acciones. Las emociones surgen de la proyección de sentido efectuada sobre la situación y no de ésta como tal. Según Canon (en Le Breton, 1998) la conciencia del acontecimiento determina la tonalidad de la emoción sentida por el individuo, y no a la inversa.

Para que una emoción sea experimentada y expresada por un individuo, debe pertenecer de una u otra forma al repertorio cultural de su grupo. Un saber emocional difuso, circula entre las relaciones sociales y enseña a las personas, según su sensibilidad personal, las impresiones y actitudes que se imponen a través de las diferentes vicisitudes que afectan su existencia singular. Es decir, que las emociones son modos de afiliación a una comunidad social, una manera de reconocerse y de poder comunicarse juntos contra el fondo de una vivencia similar.

La emocionalidad de los miembros de una misma sociedad se inscribe en un sistema abierto de significaciones, valores, ritualidades, palabras, etc. Cada emoción sentida abreva en el interior de esta trama que da a las personas una clave para interpretar lo que experimentan y perciben en la actitud de los otros. Gregory Bateson (1991:100) ha propuesto la noción de *ethos* para caracterizar “el sistema culturalmente organizado de las emociones”.

Cada uno asigna su coloración personal al rol que cumple con sinceridad o distancia, pero se mantienen un bosquejo que hace reconocible las actitudes. Las emociones se separan con dificultad de la trama entrelazada de sentidos y valores en que se insertan: comprender una actitud emocional implica desenrollar en su totalidad el hilo del orden de lo colectivo, identificando la manera en que el individuo que la vive define su situación.

La sociedad no es el monopolio dudoso de los otros: nuestras sociedades ponen igualmente en escena con la misma arbitrariedad los hechos y los gestos de la vida cotidiana o los momentos dramáticos que la quiebran. Al adherirse a esas conductas y conocer su intensidad, los individuos de una sociedad se interrogan sobre las maneras de los otros, ya que sin saberlo, erigen en preferencia universal su forma emocional propia.

El sistema de sentido y los valores asociados a las conductas se modifican y se transforman la vivencia y la expresión de los sentimientos y las emociones, y esto igualmente en el interior de cada condición social. La forma que toma la sociedad es la de vinculaciones emocionales a través de formas simbólicas que le son inseparables.

Las valencias emocionales que ligan a los individuos con otras, directamente en relación *face to face* o bien indirectamente a través de la referencia a símbolos comunes,

constituye un plano de interacción de tipo específico. Se conectan de diversos modos con tipos de relación que representan un plano e interdependencia distintos, dependiente del campo en el que se mueva. Hace posible la consciencia ampliada del yo y nosotros, consciencia que constituye un bucle de unión aparentemente imprescindible para el mantenimiento de la cohesión no sólo de pequeños grupos, sino también de grandes unidades que integran, por ejemplo, a millones de individuos como los estados naciones.

Así es como se pone de manifiesto la condición de que se atienda la importancia del papel que cumple el componente emocional en los modelos de la sociedad. Podría afirmarse que no existe tesis veraz, ni plausible ni inteligible, si se prescinde del componente emocional de una cultura y de una conciencia, a la que también pertenecen por derecho propio, con idéntico valor, los componentes cognitivos y valorativos, es decir, las ideas y los valores. Ya habíamos discutido en el apartado anterior bajo el esquema de pensamiento de Scheler (2003, 2005), que el valor otorgado al mundo sea este social o individual es en suma un “valor sentido” en función del modo en que nos ubican las emociones.

Para descifrar el significado y sentido de un fenómeno es necesario tomar en cuenta la estructura emocional que lo subyace. Con base en el marco del contexto trazando el análisis del papel de las emociones en la sociedad se muestra, en primer término, como una forma de revelar los contenidos emocionales presentes en los fenómenos a estudiar. En segundo término, se establecen pautas de relación entre los componentes emocionales de cada fenómeno, con el fin de descubrir y tipificar diversas cadenas o estructuras emocionales. En tercer término, da lugar a las conexiones entre estas estructuras emocionales, el sentido de las formas sociales.⁴

La estructura vital de la sociedad requiere un cambio en su estructura emotiva. Si tomamos en cuenta que las emociones son otro lugar de la conciencia y otro contenido im-

⁴ Si esta estructura emotiva está íntimamente vinculada al programa de la sociedad, a su estructura vital, se explica entonces el hecho que en ocasiones quede borrada de los conceptos clave de la teoría social. Tan grave y deletérea es para las ciencias sociales la omisión del componente emocional, tan evidente es su presencia, que cabe la posibilidad de plantear que tal olvido no es un mero despiste quizá pueda deberse a una sólida y fundamental constricción sistémica. Si el proyecto de las ciencias sociales se identifica en negativo con el destierro de las emociones, con su represión y encubrimiento, la sospecha acerca del sesgo antiemocional de estas ciencias queda resuelta en gran parte.

prescindible para desentrañar el sentido de lo social; se tiene que hacer también un análisis, de los componentes emocionales en los distintos fenómenos a estudiar y, por ende, del papel que estos componentes pudieran tener en la constitución la sociedad en general.

Por ello es necesario valorar e insistir en la disolución de las fronteras rígidas entre individuo y sociedad; reconocer que las emociones se presentan como constructoras y generadoras de sentido social. En el plano individual, del mismo modo que en el social, y siguiendo la propuesta de Elias (2006), el yo se constituye en tanto diferencia / unidad expresada con lo otro, los otros y el yo mismo.

Esta triple manifestación del yo, deja sus marcas en la vida social señalando así sus tres contenidos o componentes básicos: cognitivo, valorativo, y emotivo. El componente cognitivo, con su correspondiente principio de verdad objetiva, se orienta a la aprehensión de todo aquello considerado objeto externo. El componente valorativo se orienta a la aprehensión de todo aquello considerado sujeto externo. El componente emotivo se orienta a la aprehensión de todo aquello considerado sujeto-objeto interno. Cuando las teorías de la sociedad conciben los componentes valorativos y emotivos en la constitución del yo como sustancia extraña, como ruido ajeno a la forma sociedad, se incapacitan *ab initio* para comprender cualquier interacción que pueda considerarse social o humana.

Si bien esta mutilación ha afectado a los componentes valorativos, no cabe duda que ha sido total para los componentes emocionales. No hay sociedad humana que no contenga en su seno una estructura de componentes cognitivos, valorativos y emotivos.

2.4 Cartografía emocional

Generalmente se reduce lo emocional a instantes intensos, sin apenas preguntarse qué queda de ellos o, mejor dicho, qué queda tras ellos. Tras el instante del enfrentamiento a la emoción atribuido al evento, y tras la reacción atribuida al responsable, se produce la expectativa en todos. Una emoción de baja intensidad, perdurable en el tiempo y difundida por el espacio social.

Es importante localizar en el universo social el lugar donde se inserta el tono emocional. Su lugar es el de un entramado de acciones. Esta precisa posición, puede entenderse a la luz de las cadenas emocionales se verá ahora posibilita la funcionalidad social.

Es evidente que estas cadenas no constituyen los únicos mecanismos de la dinámica social, sin embargo, la estructura que adoptan puede dar luces a la forma cómo se configura la sociedad de una época. Toda sociedad se mira entonces dentro del tejido de un clima emocional resultado de la cartografía emocional en la que se tejen o encadenan las relaciones sociales.

Nuestra idea de la conformación cartográfica de lo emocional se esboza sobre una doble imbricación, por un lado, la relación entre el orden individual y social con las formas de ver, estar, sentir y participar en la vida colectiva y, por otro, la conexión de la emocionalidad de los miembros de una sociedad en la configuración que ésta última adopta en un momento determinado.

La relación entre ambos planos, el del individuo y su sociedad; y la forma que adopta la sociedad en función de la dinámica emocional de sus miembros, es un proceso de figuración interdependiente resultado de acercamiento y distanciamiento en las relaciones entre los individuos respecto a distintos grupos y de aquéllos en el interior de los grupos sociales de adscripción, pertenencia, elección, y sobre todo, en este entramado, las relaciones con objetos, artefactos y signos de la cultura que son evaluados a partir de categorías emocionales.

Simmel avanzó en este sentido al plantear que los sentimientos se ubican en el papel decisivo de ser en el mundo y por tanto corresponden a las relaciones de interdependencia social. La vida emocional no es una tapa de acero que pesa sobre el individuo, es un modo de uso, una sugerencia a responder propia de circunstancias particulares, pero no se impone como fatalidad mecánica. No sólo porque el individuo juega con la expresión de sus estados sentimentales, sino porque estos pueden ajustarse a las expectativas implícitas de la sociedad.

El individuo conoce el campo de posibilidades que impregna la experiencia de la emoción. Si va contra las expectativas y les atribuye importancia, se esfuerza entonces por zigzaguarlas para abordarlas mediante un improvisado arreglo personal y mantener la imagen que pretende dar de sí mismo a sus otros. Procura transmitir los signos socialmente esperados para no turbar o decepcionar a su grupo.

La emoción no es un reflejo generado de entrada por las circunstancias; compete a una implicación personal nacida a veces de una deliberación interior del individuo momentáneamente confundido, privado de puntos de referencia para responder a la situación en la que está envuelto. Un estado emocional experimentado puede expresarse de manera apropiada pero también disimulada, matizada, disminuida, exacerbada, etc. La expresión del sentimiento es entonces una puesta en escena que varía según los auditorios y las apuestas.

Las emociones tratan de actitudes provisorias que manifiestan la tonalidad afectiva de lo social, del individuo en relación con el mundo, lo genera, la manera en que resuenan en él, su modalidad de expresión, y no se conciben al margen del sistema de sentido que rige las interacciones entre las personas.

Simmel encuentra (2005), por ejemplo, que Schopenhauer es el primero que hace de una emoción específica, el dolor, una aparición patente del ser mismo, la primera manifestación del individuo en el mundo. La emoción sería una potencia de realidad resultado de un proceso que supera a la voluntad y a la representación. La emoción se alza como un ariete entre lo individual y lo colectivo que tiene, diría Mariano Oropeza (2004) una impronta arraigada en el alma pública. En tales términos se trata de una estructura compartida que permite la comunicación de las emociones y que acopla un fuero interno con una cualidad anímica. El concepto de *homo clausus* viene a cuento pues es precisamente este entrelugar, esta oscilación, lo que vincula la interiorexterioridad de lo social: espacio ambivalente de la esfera emocional que pone en diálogo silente a la vida y a la forma, al alma y al mudo.

Sin la emoción sería impensable la posibilidad del espacio social, porque asimila íntimamente la estabilidad propia de la relación supraindividual. En este sentido, la emoción

es una disposición del alma que pone en segundo plano la fluidez y mudanzas internas, la volubilidad de las tendencias afectivas, e impone un tiempo social a los encuentros.⁵

Las emociones son un puente, un híbrido entre la vida interior de los individuos y la forma de la sociedad; permiten que las disposiciones del alma pública se desarrollen en resonancia con las experiencias y expectativas de los individuos. La pervivencia del vínculo sustentado emocionalmente constituye también la memoria social de la humanidad. La emoción posibilita una conexión profunda entre diferentes realidades anímicas, impulsa un reconocimiento hacia el otro en la forma de imperativo social que reafirma a cada momento, en un pulso y tono duraderos, los enlaces microscópicos entre los diferentes individuos que dan cabida a la conformación de sociedades más complejas.

Se puede indicar que la emoción alojada en nuestro interior posee una armonía bivalente. Un bucle organizativo que va del componente individuo al componente sociedad y viceversa. Porque si bien parte de una reciprocidad primigenia, recibe su densidad en la situación concreta. Producto de las interdependencias, la emoción tiene un doble desarrollo: hacia el interior de los participantes, del mismo modo que impregna la relación práctica hacia fuera. En suma, la emoción va marcando perspectivas y puntos de encuentro en la geografía social, es en sí la cartografía de este espacio.

La figura que imagina Simmel, según Oropeza (2004:107), es la de una especie de lanzadera de máquina de coser, que enlaza tanto a los sujetos como a la sociedad en un mismo movimiento. La importancia de ésta nos lleva a extender la posibilidad a un amplio abanico de emociones y a pensar que el estado emocional de las personas puede tener relaciones que definen determinadas situaciones sociales. Es decir se crean modos de sentir tan extendidos que resultan comunes a los más diversos contextos de la experiencia social y cultural. En este caso el hombre se vuelve un objeto de sus emociones, tal y como lo exponíamos en el capítulo anterior, con lo cual se abre a la posibilidad de encuentro con otros.

⁵ Es pertinente anotar también, el rescate de los contenidos emocionales en los estudios de las comunidades y su persistencia basal en las sociedades realizados por Tönnies. Tal vez este autor sea uno de los primeros en afirmar taxativamente que las estructuras emocionales constituyen la principal amalgama de los grupos. Con los escritos de *Sociología* vemos otra faceta de la reflexión del sentir de Simmel. Simmel, G. (1939), *Sociología, estudios sobre las formas de socialización*, Tomos I y II. Buenos Aires: Espasa Calpe.

En su *Filosofía del dinero* Simmel ya especulaba sobre el enlace existencial entre la forma especulativa, permeable y flexible de la economía monetaria y la subjetividad, en un puente hacia cierta interpretación de la teoría de la fetichización de la mercancía marxista en donde la forma monetaria se independiza de sus propias raíces y fundamentos y se entrega a las energías subjetivas.

Como habíamos mencionado con anterioridad Jürgen Gerhards (1986) ha destacado que el trabajo de Simmel con respecto a su relación con el plano emocional se acentúa por las relaciones entre las categorías de dinero, intelecto y sentimientos, En este sentido el autor destaca las siguientes formas de interrelación entre ellas:

1. Los sentimientos tienen un objeto específico al cual se refieren; mientras que el intelecto, aunque está relacionado de forma intencional con el objeto, no lo está de manera específica; el dinero por su parte, no tiene ninguna otra finalidad, es mero medio;
2. Los sentimientos se refieren en forma indiferenciada al objeto entero; el intelecto y el dinero posibilitan una percepción diferenciadora del objeto;
3. Las construcciones del mundo, intelectuales y relacionadas con el dinero tienen validez universal, mientras que los sentimientos están sujetos a la subjetividad;
4. Visto espacialmente, en comparación con el intelecto y el dinero, los sentimientos tienen una relación más fuerte con el espacio;

Bajo esta nebulosa afectual, como bien la llama Maffesoli (1997), es donde no sólo tenemos la distancia psíquica de la interpelación moderna del otro, sino que se establecen también los contactos emocionales, que se definen por enlaces puntuales, la fluidez y la dispersión, una red de redes lábil y expansible. Lo central en la teoría de este autor, y que es de interés para nuestra tesis, es la idea de “unión de punteado” fabricada a partir de la “lanzadera” simmeliana y que significa la presunción de interpretaciones y acciones emanadas de huecos de sentido posibles de completarse con diferentes racionalidades y emociones.

La tonalidad emotiva de una sociedad permite y potencia, o disminuye y obstaculiza, el desarrollo material y cultural al generar territorios que posibilitan diversas formas de

interacción en la sociedad y que por ende, se manifiestan como acciones y proyectos concretos y estructurados. Esta cartografía emocional, descriptores, mapas, coordenadas, latitudes y territorios, todos ellos, fungen como cualidades emocionales que dan cuerpo a la sociedad,

Si retomamos reflexiones anteriores vemos que las cadenas emocionales se engarzan en los siguientes contextos:

- Las razones del corazón, como vimos con Pascal, no están nunca solas del todo, es decir, no son separadamente biológicas o psicológicas, en espera de algo que las acompañe. Las razones del corazón no son un mundo ya acabado el cual se debiera simplemente descubrir. La naturaleza humana es un proceso abierto, un devenir, a la vez biológico y cultural, fisiológico y simbólico. Esta interioridad más profunda no está poblada de razones en bruto. Está poblada de razones con carácter simbólico, mitológico y social, pero sobre todo de razones emocionales.
- El modo en que nos enfrentamos a la realidad social concierne siempre a segmentos parciales de realidad social, estos segmentos están connotados por ciertas tonalidades emocionales de las cuales se puede decir que son el inicio mismo de la existencia. Este es el planteamiento de Le Breton en su idea de "*Siento, luego soy*".
- Nuestras emociones actúan. Definen activa y poéticamente, el modo en que se presentan y afectan. Disponen de cuerpo social en el espacio relacional y en el tiempo, tal y como lo ha afirmado Maturana (1988), las emociones no dependen nunca sólo de cómo está hecho el mundo, por la simple razón de que, a la vez, ellas hacen este mismo mundo.
- Las señales emocionales indican el lugar de las personas en las configuraciones, son las coordenadas de los procesos interactivos en los que ellas participan. En este caso las emociones no están primero en uno y luego en otros. Están a la vez en y entre uno y otros. Son una señal emergente de la interacción e inherentes a la forma de ésta. Esta forma, naturalmente, nunca podría determinarla un solo individuo, este mundo emocional se hace al hacerse y se hace entre uno y otros. En este sentido el

ámbito emocional es posibilidad de acción, en la acepción de movimiento como y desplazamiento.

- Las cadenas de emociones no conciernen sólo a la forma actual que adopta la interacción. Las cadenas emocionales conciernen, al mismo tiempo, a las formas potenciales de la misma interacción pues por su naturaleza polisémica se refiere siempre a alusiones, exploraciones, propuestas que se dirigen recíprocamente, donde la apuesta está, ya sea en la forma actual que la interacción va a tomar, ya en la forma que podría tomar a cada instante.
- Las cadenas emocionales se manifiestan como una manera de actualización constante en la interacción. Por tanto, son un regreso al inicio de la interacción y punto de partida para su configuración, de este modo, lo que anteriormente denominamos como valencia afectiva no es más que una manera de conformación de la forma social.

En este orden de ideas, Elias y Simmel están implicando el mundo social en el individuo mismo. Una representación interactiva y social, no intraindividual, de cadenas y procesos emocionales es una condición necesaria para el surgimiento de los paisajes sociales y culturales. Una cartografía y geografía de la interacción pero, sobre todo, un mapeo sobre el cual se puede esbozar las coordenadas del estudio de lo social.

Un ejemplo de la dimensión espacial propuesta por Simmel en términos de cercanía y lejanía que no es sólo física sin algo más que depende de las formas de relación de los sujetos y como usan a sus cadenas emocionales en la medida que, como se dijo anteriormente, el campo emocional atraviesa y posibilita los encuentros, reduce o aumenta las distancias, genera o destruye las comunicaciones. Esta idea de espacialidad, de posición geográfica como se ha venido manejando. No es espacio físico únicamente, es espacio emocional. Y bajo esta condición la emocionalidad atraviesa el sentido de cada dimensión, espacio y forma y posibilita la comunicación, la relación y sobre todo la interdependencia.

CAPITULO 3

Atmósferas de la vida emocional

He considerado las pasiones humanas, como el amor, el odio, la ira, la envidia, la vanagloria, la misericordia, y todos los demás sentimientos, no como vicios, sino como propiedades de la naturaleza humana, pertenecientes a ella del mismo modo que pertenecen a la naturaleza de la atmósfera el calor, el frío, la tempestad, el trueno y semejantes a los cuales, aun siendo desgracias, no obstante son necesarios y son efectos de causas determinadas, a través de las cuales nosotros tratamos de comprender la naturaleza, mientras nuestra mente goza de su franca contemplación no menos que de la percepción de las cosas agradables a los sentidos.

Baruch Spinoza

Es posible asumir como la raíz irreconocible del miedo, como su impulso primordial, la huella corporal de la ausencia. Es una expresión de la experiencia aún innombrable del desvalimiento. Es una conmoción ardua de la imaginación, que se inscribe en los linderos de lo tangible y lo intangible, las certezas de la percepción y los señuelos de la fantasmagoría, en las inmediaciones de lo onírico y la firmeza de lo evidente. Es la experiencia de una señal equívoca entre la evidencia del riesgo y la fantasía del desastre.

Raymundo Mier

Refinados como estamos por un largo pasado cultural, ¿no somos hoy más frágiles ante los peligros y más permeables al miedo que nuestros antepasados? (...) En cualquier caso, en nuestra época, el miedo ante el enemigo se ha convertido en la norma.

Jean Delumeau

1. Atmósferas emocionales

Cuando se propuso explorar el papel de las emociones en el mundo social, una idea a sopesar era el inconveniente de trabajar con la dimensión psíquica, en un principio se asumía que debía hacerse a un lado. En este momento y al abrirse a los aportes desarrollados respecto al tema, la decantación de la tesis central se movió en sentido contrario. No se trata de dejar fuera el ámbito de lo psicológico sino más bien generar una propuesta que permita establecer fronteras, no como divisiones, sino como espacios de tránsito sobre los que las ideas fluyeran de una disciplina a otra, sin que implique el sacrificio o la preeminencia de una postura sobre otra. Es decir, la propuesta consiste en

crear un trabajo de frontera que asimile un discurso sobre lo social bajo la categoría de linajes de pensadores e ideas madre.

En este contexto emerge de la lectura y discusión de autores la idea de atmósfera¹, como analogía de lo que contiene y a su vez es contenido en la sociedad, está trastocada por nociones sinónimas que permitieron apoyar un sendero tanto en retrospectiva como en prospectiva y donde gran parte de esa responsabilidad recae en el trabajo de pensadores como Kurt Lewin, Gustave Le Bon, Wilhelm Wundt, Valentín Voloshinov, Charles Blondel, Maurice Halbwachs, Gabriel de Tarde o Muzafer Sherif, todos ellos en su mayoría psicólogos:

Cada uno de ellos acuñó el término, concibiéndolo de tal manera que le otorgó una consistencia propia, autónoma y original, en ocasiones disertando paralelamente sobre nociones tales como *situación*, *campo*, *ambiente*, *colectividad* o *clima social*, haciendo explícita la riqueza que esa metáfora primigenia propondría en las diversas conciencias, tanto en tiempos venideros como en las concepciones interdisciplinarias del pasado [...] (Navalles, 2008, p. 311).

Esta atmósfera se recrea y reinventa en cada ocasión que se hace referencia a ella, pues, tal como las emociones mismas, es recursiva y toma la forma de energía (emocional) que posibilita la movilidad de las relaciones sociales, es un impulso con orientación social. La atmósfera cargada de energía emocional renueva su presencia al tiempo que vaticina su ausencia, orquestando reacciones ante sus acciones, intentando personificarlas o planificarlas, invocándolas desde los espacios sociales.

Sucede que esta forma genera diversas realidades igual de válidas y reales, algunas de ellas con tintes particulares, otras más, siendo recreaciones impersonales, porque aun cuando se escriba sobre ello desde una posición particular siempre se habla de las demandas o de los comportamientos inmersos en la dinámica en la que se armoniza la vida social.

Mientras se habla de atmósferas o se narra su estado lo que tenemos es un escenario sujeto a la transformación, pues la noción misma de emoción, como recordaremos, pondera la idea de movimiento que desde su naturaleza inaprensible logra construir

¹ Una idea ya esbozada, por cierto, en la psicología social a finales del siglo XIX y principios del XX, y que da pie a la manifestación de lo que fue una psique y alma colectiva de la cual la sociología tomó partido en contra. Nuestra atmósfera emocional será entonces un dulce ajuste de cuentas y una invitación al regreso de esta psique engarzada a la sociedad. Esta idea de atmósfera es referencia histórica del proceso mismo de la formación de los conceptos disciplinares y que hasta hace unos años mantenía a cada uno detrás de su frontera.

relaciones sociales que se van configurando en su interior, y donde la vida social que resulta recoge la posibilidad de la vida en colectivo, esta es precisamente la esencia y calidad de la atmósfera emocional.

Atmósferas emocionales generadas colectivamente, cuya duración reside de manera paradójica en la asimilación de las transformaciones propuestas en su transcurrir, ancladas en las relaciones sociales y en el encadenamiento de emociones particulares, las fuerzas implicadas en su consolidación, irrupción y permanencia, generan diversos linderos de acercamiento a su estudio sean estos grupos, dinámicas o procesos. El sentido de la atmósfera emocional va desde lo latente en la abstracción colectiva hasta su concreción en interacciones particulares, de tal manera que progresivamente va marcando relaciones manifiestas entre entidades de contacto, sea desde el otro, desde las relaciones intra, exo o inter-grupales. Estamos ante una posibilidad de análisis que se construye en el emocionar mismo de la sociedad.

Nuestra atmósfera también incluye una dimensión espacial y temporal. Toma en cuenta el carácter histórico de los hechos y el específico marco contextual de cada situación: agrupa produciendo relaciones, estructuras, hábitos o sistemas de sentido, este es el plano de origen de un *ethos* de la sociedad². La vida social como proceso originario, la creación de una mente social, es decir que el colectivo es algo más que la suma de sus miembros y, por ejemplo, se puede hablar de atmósfera de sentimientos. Este planteamiento sugiere que a través de esta atmósfera emocional es posible explorar diferentes patrones sociales que emergen en diferentes contextos; y en consecuencia cada situación, pasaje y época puede ser captada a través de una tonalidad emocional.

En este tenor nuestra idea de atmósfera surge bajo la necesidad de crear un ángulo de lectura emocional que nos permita mapear la sociedad actual. Lo que denominamos como atmósfera emocional de la sociedad no es más que un esquema que nos permite hacer visibles sentimientos, afectos y por ende emociones dentro del entramado social. Es posible generar estos mapeos de las sociedades como los que conforman la época moderna; y los estudios realizados con anterioridad dan muestra de que esto es posible. Los antecedentes los encontramos en autores como George Simmel para quien el carácter emocional de la sociedad se representa por la fidelidad y la gratitud, y también en Norbert Elias quien enfatiza la vergüenza y el miedo como

² Gregory Bateson ha propuesto la noción de *ethos* para caracterizar el sistema culturalmente organizado de las emociones; dicha cultura emocional estriba socialmente en acción y movimiento constante.

emociones que dan pie al orden social, incluso el propio Max Weber al proponer la idea de “acción afectiva”, constituyen esta propuestas la piedra angular de cualquier discusión sobre el análisis social de las emociones.

Esta cara de la atmósfera emocional moderna se constituye con base en la insuficiencia y el desamparo que resultan del sentimiento de estar cercado por las magnitudes objetivas de demandas, contenidos, objetos y signos culturales que no carecen de significado, pero que en el fondo más profundo tampoco son plenamente significativos³ por un entrelazamiento de afectos.

Si existe una arqueología emocional que subyace a la sociedad, esta es nuestra tarea, buscar en los escombros y ruinas, detectar la atmósfera emocional. No buscamos obtener “la emoción básica” dominante sino solamente acceder a esa atmósfera que se huele, se escucha, se mira, pero sobre todo que se siente. De tal suerte que lo que obtenemos es un entramado de emociones y cada una va destellando o haciendo vibrar el hilo que conduce las relaciones sociales; de otra forma, son eslabones del encadenamiento emocional y mesetas, puntos de partida para la interacción.

El punto central, tal y como lo afirma Eduardo Crespo (1986, p.209), no es la definición de emociones básicas, sino su ubicación analítica en tanto proceso ubicado en el ordenamiento social, es decir, entender a las emociones y los sentimientos en el uso cotidiano de la vida, que es donde adquiere su sentido y existencia, donde la gente se identifica consigo misma y con los demás. Donde los procesos sociales al tiempo que son posibles gracias al entramado emocional crean un cierto tipo de vivencia emocional, la emergencia de lo emocional produce sociedad y es producto social.

Las personas de las sociedades modernas se encuentran trágicamente situadas en el punto de quiebre entre sus posibilidades creativas y vitales, que Simmel (1998) colocaba en la dimensión estética de la vida como una esfera extraña de exigencias de la cultura objetiva. Indicativos de procesos de restauración del yo fragmentado son el amplio rango de dispositivos de unión de los espacios sociales comprendidos bajo el concepto de socialización, mismos que en la actualidad reconocemos como mecanismos compensatorios y que en gran medida pueden estar dados por un fuerte mecanismo emocional (Aguiluz, 2005).

³ A este respecto cabe resaltar el aparato reflexivo sobre la calidad de incertidumbre y riesgo que guarda la sociedad actual, este aparato está representado principalmente por el trabajo de Zygmunt Bauman.

En todo caso no sólo el riesgo de una sinergia destructiva acompaña la presencia de las multitudes en posteriores reflexiones, sino también la conexión hallada por el propio Simmel respecto al vínculo ciudad y estados emocionales, más aún, la presencia de tipos sociales e interacciones afectivas en el espacio público. Por ello habría un *continuum* de la presencia de los individuos en la cartografía de la ciudad dado por una concatenación de la atmósfera emocional. Se trata de un *continuum* en el que se puede pensar la emoción como ordenadora, para un fin, es una “acción social”, produce relaciones. Como lo enfatiza el propio Weber, el contenido de esta relación puede ser muy variado: “[...] conflicto, enemistad, amor sexual, amistad, piedad, cambio en el mercado, ‘cumplimiento’, ‘incumplimiento’, ‘ruptura’ de un pacto, ‘competencia’ económica, erótica o de otro tipo, ‘comunidad’ nacional, estamental o de clase [...]” (2002, pp. 21-22). Las relaciones sociales proveen también un fuerte anclaje a la acción afectiva. Weber afirma que en cierto tipo de relación social, la comunidad, dicho anclaje es particularmente fuerte. Esta relación “se inspira en un sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo” (2002, p. 33)

Cualquier relación social excede la relación en torno a un fin, no es una asociación limitada de antemano a un resultado específico, si se prolonga en el tiempo entre las mismas personas –como por ejemplo, las asociaciones en una división militar, en una clase, en una escuela, en una oficina o taller–, tiende de algún modo, en grado muy variable, a despertar sentimientos (Weber, 2002, p. 33). Podemos preguntarnos: ¿cuáles sentimientos son los que se prolongan?, ¿por qué unos y no otros?, ¿sirven para el ordenamiento o control de la sociedad?, ¿generarían ruptura social?, ¿qué tipo emociones generan qué tipo de relaciones? El tipo de relación que genere estará anclada a un proceso civilizatorio particular en algún momento de la historia humana (Elias, 1987). Este ángulo de lectura nos permitirá pensar la sociedad en términos emocionales, cómo funciona, cómo se ordena a través de ellas; ya no como fenómenos que son solamente producto del ordenamiento o conflicto sociales sino que aparecen como rupturas.

Weber (2002) señalaba que con el advenimiento de las sociedades industrializadas las relaciones sociales y los modos de tomar las decisiones funcionales y asociativas pasaron a ser protagónicos. Entre otras consecuencias se enfatiza en este cambio un desplazamiento de las emociones de estos ámbitos. Esta consecuencia es evidente para el autor al definir las como disfuncionales en las esferas de la dominación,

la económica y la del derecho; la compasión y los sentimientos tienen cada vez más sólo un peso decisivo en el ámbito privado de las relaciones íntimas de amistad o familiares, en este caso, ¿por qué solo ciertas emociones parecen sentirse y expresarse en el espacio íntimo?, ¿a qué responde el desplazamiento de un ambiente privado a uno más público?, ¿qué reflexiones podemos rastrear respecto a este desplazamiento? Podríamos decir que la capacidad o incapacidad emocional y motivacional deviene de todo proyecto político como entramado de estructura vital de la modernidad tardía; que ha perdido la fe en el progreso, en la ciencia y en el bienestar material en el siglo XX, situando el sentir en el marco de una paradoja: entre la preponderancia de la racionalidad negando el papel de la atmósfera emocional en la vida social y la manifestación constante de ésta atmósfera en la emergencia misma de la vida social.

En torno a la mitad del siglo XX el tono emocional en el mundo ofrecía ya síntomas de cambio. Por esas fechas se quiebra definitivamente la confianza. La quiebra de la confianza en la ciencia que en la imaginación humana ya había dado sus frutos. La confianza en el incremento indefinido del bienestar material también tiene sus límites, en este caso expresados por las restricciones al control humano provenientes del propio mundo natural. La voluntad de control proyectada sobre el mundo social se quiebra cuando se transfigura en completa forma de poder en cualquier régimen arruinando así la esperanza moderna.

Ésta es la atmósfera que recogen, por ejemplo, las teorías de la sociedad del riesgo. No haremos aquí, pese a su interés e importancia, un análisis del contenido emocional de estas teorías, aunque cualquiera podrá detectar el síndrome de pérdida de control que lleva a la preocupación. La pérdida de la confianza en la ciencia, en el progreso, en la utopía del bienestar económico sin límites, en la obtención de libertad en un mundo demasiado grande y complejo, hace que la legitimidad no pueda seguir sustentándose en las metas antiguas y los valores del mundo moderno⁴.

Weber, Elias y Simmel sin utilizar, el concepto de atmósfera emocional, implícita y explícitamente han recurrido a esta vida afectiva y cómo la emoción aparece, ordena, es dispositivo, control, civiliza, con fines específicos y respondiendo a

⁴ Si fue A. Comte quien mejor expresó en la teoría sociológica el orden de la modernidad como progreso (optimista), y fue T. Parsons quien expresó el orden de la modernidad como destino (satisfecho), sin duda ha sido N. Luhmann quien ha expresado mejor el orden social como incertidumbre o contingencia (ansiosa). Una nueva conciencia de inseguridad sobre el futuro que, como experiencia vital del presente, invalida las metas y objetivos de la modernidad como fuentes de legitimidad del sistema.

entramados históricos y culturales concretos, y en espacios íntimos o públicos. Decir que una época o una región se caracterizan por una forma emotiva muy particular es afirmar que podrían existir emociones básicas. Queremos ir un poco más allá. Nada habrá de básico o esencialista en una lógica donde la sociedad es probabilidad constante, por tanto las atmósferas emocionales se configuran en contextos de interacciones específicas en las que unas emociones se muestran y otras no, otras no pueden ser vistas o quieren ser llamadas.

Sólo hace falta ver el modo en que los noticieros se han convertido en una ininterrumpida serie de crónicas más o menos luctuosas, para darnos una idea del carácter afectivo que toma la vida social. Resulta difícil encontrar una noticia que no esté vinculada, directa o indirectamente, con la muerte: una catástrofe natural en un país lejano, un niño que mata en el colegio a sus compañeros, un taxista que muere a manos de un delincuente, un edificio que se derrumba, un acto racista, un desastre ecológico, una mujer maltratada hasta la agonía, un atentado terrorista, una guerra, una emergencia sanitaria, la muerte o desaparición de algún personaje público, la crónica de la lucha contra la delincuencia organizada y sus secuelas funestas, un accidente de coche, el asesinato masivo de mujeres. Si a cada época corresponde una peculiar atmósfera emotiva, y cada forma social contiene la suya, podemos inferir que la plausibilidad conceptual y social de estas ideas dependerá en gran parte de la sintonía emocional que se mantenga con una determinada época en el marco de una estructura social determinada⁵.

2. Sobre el continuum entre el miedo y el odio

Si bien parecería que las emociones son privadas, pues generalmente se les toma como una manifestación de la psique de cada persona, podemos sugerir, como ha sido todo el tiempo nuestra intención, que también son públicas, ya que se construyen y se significan a través de un imaginario colectivo. A partir de esta premisa, es posible hacer una analogía con la idea de atmósfera situando a las emociones como formas circulantes

⁵ Todas las metas políticas, y su correspondiente distribución de recursos estaban orientadas en este sentido. En la búsqueda del bienestar económico futuro, la modernidad ocultaba los sacrificios laborales del presente. En la búsqueda del orden y de la paz social los estados-nación modernos ocultaban incluso la sangre de los campos de batalla. Progreso supone no sólo una mirada positiva hacia el futuro, que legitima y oculta el dolor, sino también capacidad de control, confianza en las potencialidades humanas. Control del mundo natural, del mundo social y del mundo personal con el que se instituía el sistema de la modernidad en pos del bienestar, de la búsqueda de la verdad y de la libertad.

de energía emocional (Collins, 2009), como valencias afectivas (Elias, 2006); según las cuales se distribuyen tanto en la psique de los individuos como en la sociedad en general, pues éstas determinan la forma en que un grupo se define a sí mismo y a aquellos que no pertenecen a él. Para explicar cómo funcionan las atmósferas emocionales en la sociedad, podemos utilizar como ejemplos diferentes discursos en los que se apela a las emociones de las personas para crear un vínculo identitario o bien una forma de diferenciación.

Con las ideas anteriores pondremos en juego la caracterización de nuestra sociedad actual en dos coordenadas emocionales: miedo y odio. En primer lugar, podríamos acercarnos al análisis de éstas emociones considerando su estatuto negativo; el miedo y el odio considerados como emociones negativas que atentan contra el bienestar social. Consideramos que estas emociones son estigmatizadas y parecería que generaría caos, quiebre y ruptura social, imposibilidad de creación, cuando pueden ser posibilidad cambio y transformación.

Por ejemplo, el miedo u odio que ciertos grupos tienen hacia inmigrantes o personas de otras razas puede ser considerada como una manifestación de amor sobre su propia comunidad al cerrar las fronteras entorno a ella. El miedo y odio pueden justificarse si se otorgan atributos negativos a los que son diferentes por considerar que atentan con los valores de un grupo; bien pueden justificarse si se manifiesta el interés por resguardar el orden, la moral y las buenas costumbres de determinados grupos sobre aquellos que lo ponen en riesgo. En este sentido estas emociones operan en una doble forma de valoración (positiva y negativa) de las interacciones sociales y los grupos que se encuentran inmersos en ella. De este modo el movimiento que genera estas emociones operan en los niveles de la convivencia íntima cerrando la posibilidad de crear comunidad y en lo público afianzando las diferencias entre grupos.

Es importante señalar que para definir las causas del miedo o del odio en una sociedad, si está relacionado a un objeto o grupo específicos, si, por el contrario, se debe a la incapacidad de determinar lo que los produce; es necesario comprender que las causas de estas emociones dependen del momento histórico y social que se vive, y que la atmósfera emocional en que se establecen las barreras entre el grupo y el objeto al que se teme u odia están determinadas por este contexto.

Finalmente debemos establecer una correspondencia entre las emociones personales (en este caso el miedo y el odio como experiencias) y dejar claro que son

resultado de su alineación con la colectividad. Debemos retomar los discursos o narrativas que se han producido sobre la violencia, el crimen organizado, la inseguridad, el delito, los migrantes, las epidemias y las consecuencias de que, a la par de una consolidación del miedo o el odio, se construya un discurso de amor a la comunidad, a la seguridad nacional, a la patria y a una distinción básicas entre “los buenos y los malos”.

La sociedad no puede sustentarse solamente en su relación positiva con valores que, gracias a su éxito, se han vuelto incapaces de alimentar la necesaria motivación social. La búsqueda de orden sigue demandando legitimidad, pese a las contradicciones. Cada vez más se escuchan voces de desacuerdo, por lo que esta legitimidad, que ya no puede obtenerse desde la motivación positiva orientada a una promesa de futuro, se obtiene a través de un renovado pacto sustentado sobre la incertidumbre, la preocupación, el desprecio, el odio y el miedo. Las metas que legitiman este orden sólo pueden ser negativas, se basan en la proyección del temor y del rechazo, no en la búsqueda del bien, sino en la aversión al mal, en el odio y temor al mismo.

Las dificultades para encontrar un lugar de convivencia estable y sana se resuelven por el recurso de la evitación y eliminación de lo extraño como un ejemplo de la aversión. La clave emocional, valorativa y motivacional del mundo actual, configurada con base en miedo y odio a lo diferente, se instauran como un dispositivo legitimador del orden y justifica su actuar. Ya no hay héroes, ni aventureros, ni revolucionarios; tan sólo víctimas y culpables o amigos y enemigos. La vida, antes que un don, se concibe como una “deuda por la que alguien tiene que pagar”.

Tanto el miedo como el odio que aparecían relegadas al espacio íntimo, se han posicionado más bien en la esfera pública en los discursos políticos, de derechos humanos, funcionan de dos maneras: como generadoras de cierto discurso social sustentado en la historia común, según el compromiso y los valores de ciertas sociedades; además son emociones que producen distanciamiento, condicionan la participación dentro de la sociedad de ciertos grupos o personas. Cabría preguntar nuevamente ¿Cuándo, por qué y para qué? ¿Para ordenar qué o generar qué?

Podemos tensar más el papel de las atmósferas emocionales tomando ahora estos dos campos afectivos específicos, el miedo y el odio, para explorar sus efectos en la configuración de las relaciones sociales. Las preguntas que se derivan son: ¿Pueden las atmósferas emocionales lograr efectos de configuración social y recrear un sentido de

espacio y pertenencia? ¿Pueden las atmósferas emocionales caracterizar una sociedad o una época determinadas? ¿Se podría hablar de un tipo específico de atmósfera emocional?

2.1 El miedo una forma de configuración

Como punto de partida esquematizaremos la atmósfera emocional del miedo como condición necesaria para la obtención de una visión que combine las formas normativa, funcional, operativa y afectiva de la sociedad. La tesis que sostenemos nada tiene que ver con las tentadoras y socorridas culpabilizaciones que generalmente se hacen con el fin de justificar el malestar social y que comúnmente condenan casos de “desbordada pasión”. Aunque debemos puntualizar que estas generalizaciones nos sirven de fondo y contexto, son materia de trabajo, para comprender la manera en que se maneja y construye una atmósfera emocional en la sociedad.

El miedo se desborda, su raíz trastoca no sólo sus componentes afectivos sino también los dominios psíquicos, sociales y culturales; emerge de los mecanismos de reconocimiento del entorno, de las relaciones fundamentales con el *otro* y de las condiciones reguladoras de la comunidad: “El miedo humano conjuga la comprensión de tiempo, cuerpo, espacio y vínculo como regímenes de la significación. Es decir, compromete el dominio de lo social, no menos que el del conocimiento y la experiencia cultural” (Mier, 2008, p. 13).

Esta clase de procesos que comprometen no sólo los ordenamientos psíquicos, sino el desempeño de todos los dominios de lo social: la concurrencia de sujetos, acciones, vínculos y significados que se recrean siempre de manera singular dando lugar a un espectro de situaciones a una atmósfera que se siente en formas de diferenciación social. El miedo involucra la emergencia de vislumbrar la propia finitud como la experiencia del desastre inherente en nuestro mundo, o a la devastación engendrada por la violencia surgida de una acción contingente en la que el referente es el otro, el extraño, el distinto.

La noción de miedo pone en juego diversas tramas de interacciones y posiciones individuales y sociales, subjetivas. Más que una clase de objetos o de agentes, el desencadenamiento del miedo o del terror recae sobre el carácter ambivalente o discrepante de las identidades del otro y las propias y del destino de los procesos en su

vínculo con las experiencias, sensaciones y emociones. El miedo está íntimamente relacionado con la experiencia de la desaparición del *otro*, de la *amenaza*, del *enemigo*.

La desaparición del *otro* revela una composición de huellas, imágenes, relatos, memorias fragmentarias, intensidades punzantes de la emoción que emergen como acordes residuales, sedimentados, en la invocación de lo ausente, estamos ante modos poco claros sobre la incorporación del dominio de lo emocional en el orden o desorden de nuestra sociedad. El miedo conlleva la incertidumbre del desenlace de la acción y del vínculo. Expresa corporalmente la *amenaza* de cifrar la identidad propia en la desaparición del otro; construirse a partir de la anticipación en la desaparición del otro, de la disolución radical de sí mismo (Douglas, 2007). Pero el miedo revela esencialmente la finitud de la conciencia y la opacidad de la potencia propia ante el enigma del dolor y la violencia del desarraigo: pone en relieve las zonas limítrofes de la racionalidad y la precariedad del sentido y el producto de las acciones inherentes a la destrucción irreversible, a la desaparición sin retorno.

A nivel individual el miedo se ofrece como una pasión gradual, sometida a lapsos incalculables; lo errático del comportamiento, la debilidad del control de sí, la desaparición de patrones lógicos reconocibles, en la exacerbación sin freno de las incertidumbres, en el desafío de tramas conjeturales sin desenlace (Mier, 2008, p. 20). Y, paradójicamente, el miedo, al someter al sujeto a la fuerza disruptiva de intensidades que rebasan los umbrales de lo propio, suspende las determinaciones de lo cotidiano y revelan la fuerza de las determinaciones y furores íntimos desbordándose en lo social. El miedo aparece entonces bajo otra máscara. Se ofrece como una vía del conocimiento de sí, pero también como una condición de reconocimiento recíproco marcada por la valoración del otro. El miedo como forma de valoración social adquiere en esta atmosfera emocional el carácter de tabula desde donde se establece la medida de lo propio y lo ajeno. Las configuraciones descansan en una armazón de miedos que se espesan al hacerse inconscientes: “El miedo es la materia de la opacidad de lo social. El control que los otros ejercen sobre la propia conducta [...] que vigila los límites socialmente aceptados de las funciones naturales, se impone como hechos sociales no planeados” (Béjar, 1991, p. 76)

El miedo se convierte en seña de identidad: surge una comunidad monstruosa entre el régimen del mal, lo inhumano, la violencia extrema, se confunde con la

crueldad, se conjuga con la indiferencia del dolor en todo su espectro de calidades y de intensidades. Spinoza (1954) caracterizó:

alguna vez el miedo como afección que acompaña a la anticipación del mal, fruto de la tristeza conjugada con el odio y el deseo de desaparición de lo que la suscita; pero también inteligibilidad plena del mal, de su progresión: el miedo alienta la tentativa de sustraerse al acrecentamiento del mal (citado por Mier, p. 21).

La complejidad pasional del miedo se revela en su potencia con la que el miedo quebranta identidades y vínculos, a través de su potencia de disgregación. Pero también se nutre del vínculo turbio, un desasosiego que suscitan las afecciones múltiples, confusas y amalgamadas, que derivan en el confinamiento de sí en la indefensión; en el sometimiento a la violencia inhibitoria o al hundimiento arrebatador. Esta afección acompaña el sometimiento a la amenaza: alimentan el repudio, el odio que se extiende de manera equiparable a todo el que potencialmente participa de la diferencia.

Emergen las formas perturbadoras de la relación con el otro amenazante: la reciprocidad de la sospecha, la omnipresencia de la exclusión o la degradación recíproca, la identificación anómala fundada en la fuerza de un afecto estremecedor. El miedo común, la participación en un dominio de terror, hace a los sujetos equiparables; pero también funda una dialéctica de la tiranía que los ata, sospecha y odio, por ejemplo, se conjugan con el miedo en una alianza íntima, perversa (Mier, 2008). El reconocimiento mutuo da lugar a estrategias comunes, mientras que en la negación del otro se engendran alianzas con el objetivo de la desaparición, la huida, el ocultamiento, la destrucción, la aniquilación, el asesinato, pero también en el sacrificio, el castigo, la purificación.

Sin embargo, también el miedo origina una extraña exigencia al vínculo. Reconocerse en el miedo como recurso extremo de las identidades. La alianza surge ante la amenaza, ante la potencia de destrucción experimentada colectivamente y que se constituye en el fundamento de una relación, de una forma de reciprocidad, de un intercambio instaurado en la fusión de identidades. El miedo finca una unión con los otros en promesa de la desaparición o el dolor inminente. Apuntala la certeza compartida de una suerte, un mundo, un sentido común: el sufrimiento o el aniquilamiento. Revela la finitud como catástrofe actual.

El miedo se expresa como una forma de anticipación, de previsión, pero también como una figura de la negatividad. Como la urgencia de sustraerse a la destrucción, cancelar la fuente del miedo y conjurar su amenaza. La huida o el ataque. El miedo surge de los signos que enrarecen el entorno, no solamente lo tornan inhabitual, sino lo revelan inhabitable (Mier, 2008, p. 29). El miedo prelude la catástrofe, el inicio del rompimiento social; involucra, ineludiblemente, una anticipación, algo apenas vislumbrado, la huella presentida aunque real de la desaparición absoluta.⁶

En el capítulo anterior traíamos a colación la forma del vínculo *individuo | sociedad* a partir de una identificación emocional, cuyo eje es el reconocimiento de una capacidad de concordancia de afectos. Avanzamos sobre la línea, y como ejemplo de nuestra atmósfera, tomamos esta dialéctica del miedo como la génesis del vínculo. Al advertir que las resonancias del miedo o la visión del mismo es de donde surge el impulso que alienta al encuentro-desencuentro. La alianza o enemistad compromiso y distanciamiento con el *otro* pasa por esa meseta del miedo sobre la que puede erigirse la experiencia comunitaria del vínculo o puede verse amenazado por el miedo originario del dominio de la individuación.

El miedo como disposición paradójica: apertura y clausura de sí ante el *otro*, y sobre todo ante el advenimiento de lo incalculable, de la incertidumbre. Es este miedo lo que revela la fuerza del vínculo, su necesidad, la exigencia determinante de su desaparición. Es entonces en la fuerza del vínculo donde se finca el miedo. El *otro*, manifiesto por el miedo, le revela al individuo *yo* o *nosotros* su perfil finito, dominado desde su aparición por el acontecer del mundo; pero esa dominación primaria es el germen de su propia “heteronomía ética” (Mier, 2008, p. 29). Esta ética involucra esa extraña libertad fundada en la heteronomía –el otro nos incumbe, entonces el vínculo nos compromete– concebida no como restricción de las relaciones sino como la única posibilidad plena del vínculo.

El miedo teje así un doble vínculo: “*otro* y miedo se conjugan con identidad de sí y acción surgida del vínculo heterónimo desde la afirmación del *otro* por su

⁶ El miedo invoca el mito de una catástrofe originaria, conlleva un retorno a los mitos de origen: es la memoria involuntaria del dolor como huella primordial, indeleble, que irrumpe reiteradamente para marcar los umbrales de la experiencia. No obstante, la memoria guarda una ambigua relación con el miedo: la evocación es en sí misma amenaza y consuelo, confirmación e incertidumbre de las identidades. La memoria no es una referencia al pasado o la implantación intempestiva de éste en el presente; es también vislumbre de lo por venir; asume las resonancias evocadas del dolor, su acontecer, lo imprevisible. En este sentido se planea el continuo de actualización del mundo emocional tal y como lo señalábamos en el capítulo segundo.

presencia. Esta situación funda una experiencia definitiva como fuente de la intimidad” (Mier, 2008, p. 34).

La atmosfera del miedo puede ser entendida como una forma de ser de la sociedad. El miedo constituye una buena referencia del sentir social que en nuestra época nos toca vivir cotidianamente. Organizado en patrones binarios de huida o ataque, preservación de sí o destrucción de lo que intimida o diferenciación de éste. También puede vincularse con la amenaza, entendida como forma *negativa* de devastación o de aniquilación.

Esta atmósfera emocional que es el miedo representa la angustia ante la tarea humana de hacerse a sí mismo, con la incertidumbre como único horizonte. Se trata de un mundo de sentido totalmente contrario al concebido por Scheler (1998), como bien describe el miedo o la angustia viene a ser “como esa honda parálisis del sentimiento vital”. Esa actitud sentimental, menciona ahí también, “obran primariamente sobre los afectos comprimiendo su expresión o su acción, pero secundariamente los reprimen y expulsan de la esfera de la percepción interna, de manera que el individuo o el grupo ya no tiene conciencia clara de poseer tales afectos” (Scheler, 1998, p. 46).

Aun en el caso de que no llegue a producir crisis tan graves como el resentimiento y sus efectos, , el miedo en general infecta efectivamente de paralizadora desconfianza toda la vida social, de modo que dificulta el desarrollo de las vivencias intencionales en general, y de los actos emocionales en particular. Es decir, sucede en ese caso exactamente lo contrario de lo que experimentamos en el amor, dice Scheler (1998).

El miedo cierra la persona a la aprehensión de los valores sentidos y centra al individuo en el cálculo mezquino de sus intereses vitales. De este modo, el capricho en la preferencia valorativa, la preferencia de valores inferiores frente a superiores tendría entonces el síntoma de este miedo; sin negar con ello los motivos hedonistas y de cálculo utilitarista. Por ello, y reconociendo la útil función general que ciertamente posee el miedo en la vida humana, Scheler (1998) se opone a convertirlo en el sentimiento más radical del hombre. Así, anota: “Lo que nos abre el mundo es el amor, no el miedo. El miedo presupone la esfera del mundo cerrada” (citado en Sánchez-Migallón, 2007, p. 423).

Si sostenemos que el individuo comprende una forma puramente temporal, no podemos dejar de pensar que el sentimiento fundamental de la sociedad es el miedo o angustia ante su fin, ante la muerte. Pero eso es algo que, según Scheler (2001), contradice la experiencia y nos aleja de la vida. El impulso vital reprime en el hombre normal el pensamiento de la muerte; sólo en el hombre “moderno” es la angustia ante la muerte un *a priori* emocional, que a partir de la modernidad trata de narcotizarse con una idea de progreso sin finalidad.

Jean Delumeau (2005) en la lúcida reconstrucción de las metamorfosis del miedo en Occidente a partir del siglo XIII, pone un acento en su relación con la culpa. Advierte una calidad intrínseca y cambiante entre ambos que se acentúa y se diversifica en el trayecto histórico hacia la modernidad. Miedo y culpa se alimentan mutuamente. Su relación es estrecha y sometida a intensas y variadas metamorfosis. Estas mutaciones derivan de otras: las de las pautas simbólicas de las identidades y los vínculos. Señalan los momentos de su fracaso. Ponen a la luz las líneas de ruptura del espacio simbólico. El miedo se exagera cuando emergen visiones de los límites, de lo no simbolizado, espectros de identidad incierta que dominan el ámbito de lo nominado y suscitan la inquietud primaria de una ambigüedad irresoluble. Esas zonas limítrofes alientan una racionalidad propia que se expresa en la interpretación colectiva de la experiencia de dolor, en las atribuciones simbólicas de lo que resulta amenazante.

Engendran movimientos y repliegues de lo social, furores colectivos, fantasmagorías del origen de la amenaza y modos de la acción orientados a la destrucción violenta de sus agentes alucinados o reales. Los relatos, narraciones y memorias de las acciones formulan entonces un orden causal: el mal provocado por la impureza, el pecado, la ruptura de alianzas, la transgresión. El dolor o la destrucción, todo lo que adviene, parece derivar de la violación de las prohibiciones o desprenderse de la inobservancia de las prescripciones. La culpa se ata constitutivamente a este pensamiento causal: a actos que ponen en entredicho la fuerza de obligatoriedad de las prescripciones y prohibiciones y, en consecuencia, de los mecanismos de legitimidad y los criterios de verdad que las sustentan. Da cabida asimismo a la atribución reflexiva de la culpa: se atribuye a la propia acción un desempeño causal en la génesis de la catástrofe.

La cultura del miedo, en este caso particular, el reinado de la victimización, la sensación de incertidumbre, la aversión al riesgo, la desconfianza en el otro, el recelo de

la tecnología y de la ciencia no son sólo una generalización, sino la esencia emocional de nuestra época⁷. Si la emoción puede ser entendida como una forma de *conciencia de la sociedad*, no sólo del individuo sino también de lo social como lo hemos visto con anterioridad, una cuidada consideración de esta conciencia puede mostrarnos nuevas vías para comprender la sociedad misma, esto es, puede constituir un recurso heurístico clave para la teorización social.

Pensar acerca del miedo hoy en día es pensarnos a partir de una afección tan imprecisa como intensa, “sensación indefinida (aunque obstinada) de fenómeno terrible (aunque inevitable) que se cierne sobre nosotros”, nos dice Bauman (2007), quien ha venido trabajando en los últimos años con los diversos malestares de la sociedad contemporánea, a la que define como sociedad moderna líquida. Uno de estos malestares es el miedo, al cual Bauman aborda en su origen, su dinámica y sus usos.

La vida cotidiana actual, sea cual sea la experiencia subjetiva singular, es terreno propicio para sentir miedo y para vivir con miedo. La precariedad de certezas y de garantías de seguridad mínima contrasta en gran medida con la recurrencia de las amenazas construidas desde muy diversas instancias con lógicas distintas y con fines o intenciones no fácilmente reconocibles. Los miedos que se producen, circulan y se consumen sin llegar a agotarse son muchos y muy variados.

El sentido de los usos políticos, otra función, acomoda, quién más habla de esto del miedo es lo que sin duda contribuye a reconocer la intensidad de una afección de esta naturaleza en el plano de las tramas vinculares. En este sentido, lo que se genera es la diferenciación de un yo respecto al otro, es decir el miedo al otro.⁸ Ese otro que casi siempre es visto como un potencial agresor o como una amenaza para la estabilidad y tranquilidad de una sociedad que por principio se ha tornado con cierto grado de incertidumbre.

⁷ En este sentido resulta interesante abordar la obra de Frank Furedi quien ha mantenido un trabajo constante sobre el miedo y especialmente desde el 11M, ha investigado sobre la sociología del miedo y sobre qué procesos culturales han influido en la construcción de la conciencia de riesgo en el mundo contemporáneo. Dentro de su obra referida a esta temática tenemos *Culture of Fear: risk-taking and the morality of low expectation* (2002) y *Politics of Fear* (2005).

⁸ Norbert Lechner (1998) ha diferenciado tres tipos de temores o miedos en nuestra sociedad: 1) el miedo al otro, 2) el miedo a la exclusión y 3) el miedo al sinsentido; para efectos de una exposición más sintética retomaremos el caso del primer tipo de miedo. En general consideramos que es casi imposible detectar o hacer un repertorio de los desencadenantes del miedo por lo que optamos por referencias más de tipo relacional y de interacción que nos permita sustentar nuestra posición sobre el papel de las emociones en la constitución de lo social.

Esta idea del otro como amenaza está sustentada principalmente en la imagen de la delincuencia, no importa si esta es organizada o bien un simple acto de vandalismo. Los miedos de la sociedad tienen una fuerte expresión en la figura del delincuente pues la delincuencia es percibida como una de las principales, si no es que la única, amenazas que genera un sentimiento de inseguridad.

Pocas palabras han sido tan mencionadas en los últimos años como miedo, delito, peligro, inseguridad. Son los términos de un lenguaje que se cristaliza gracias a la aportación mediática, al discurso político y a las encuestas de opinión, y que se torna omnipresente al tiempo que se instala como estereotipo. En *El sentimiento de inseguridad* de Gabriel Kessler (2009) se enfatiza el sentimiento de inseguridad colectivo como una forma percepción de una amenaza externa discordante con la vida rutinaria.

La percepción de la violencia casi siempre es superior al nivel de delincuencia existente y el temor a la figura del delincuente es más bien una temor al *otro*. Ese *otro* delincuente representa no sólo el acto delictivo mismo sino además está cargado por una serie de significaciones y valoraciones que devienen de procesos de memoria. En el apartado anterior planteábamos que la cartografía emocional se mueve en instantes o situaciones detrás de las cuales siempre queda una marca. Tras el instante del enfrentamiento a la emoción, en este caso el miedo atribuido a un evento, y tras la reacción que atribuimos a la fuente, se produce la expectativa que deviene del pasado y se mantiene en el presente para manifestarse como posibilidad en un futuro.

Lechner (1998) confirmará un tipo de miedo a la memoria, en tanto que se asume como la representación de miedos añejos que se actualizan por nuevas manifestaciones de inestabilidad social otra función el miedo como inestabilidad:

Es tanto el miedo a los miedos del pasado que los negamos. Es imposible vivir sin olvido, pero ni siquiera percibimos lo compulsivo de nuestros olvidos. Tenemos mala memoria. O miedo a la memoria. No sabemos qué olvidar, qué recordar. No basta 'mirar al futuro'. Las expectativas están cargadas de experiencias pasadas, de sus miedos y esperanzas. Para hacer futuro previamente hay que hacer memoria (Lechner: 1998: 181-182)

Y esta memoria siempre está cargada por elementos que aseguran el miedo en el futuro. Esta continuidad temporal del miedo contrasta a su vez con esos otros peligrosos que eran vinculados a la figura de los individuos no “adaptados”; es decir, a sujetos no

ceñidos al control social, jurídico y político que establecían los marcos colectivos de la ética del trabajo (Castel, 2004).

Por ello sugerimos que esta percepción sobre “los otros del miedo”, que en principio está anclada en un referente social concreto, en los criminales, funciona también como un corolario de un nuevo tipo de mirada sobre las clases populares. Pues son ellas, según los noticieros,⁹ las que se manifiestan en formas delictivas para exigir sobre sus necesidades. Desde un panorama que acentúa el miedo y la inseguridad ante la figura del otro, esta visión estigmatiza y contiene además un movimiento de ida y vuelta que esencializa lo que se ha denominado como clases peligrosas.

En el marco de lo que venimos argumentando, esto significa que los grupos que promueven un cambio en la sociedad se enlazan con la instauración de formas agraviantes de reconocer y nominar el conflicto, por ejemplo, la competencia política, la acción colectiva y la protesta son señaladas bajo etiquetas como criminalidad y violencia; se genera un sentido diferente que es adjudicado a la figura del otro, el otro como desestabilizador del orden social, es el horror y miedo a la pobreza, generado no por la condición misma en que viven los pobres sino por la respuesta que puedan dar a esta condición.

Se entiende que ante estas nuevas condiciones los mecanismos para controlar y gestionar las formas particulares de conflicto e interacción también se actualizan. Esta característica de nuestra sociedad no es extravagante, como ha escrito Elias, “el miedo es un regulador del comportamiento” (1987, p. 528). A esto tienden “todos los miedos suscitados en el alma del hombre por otros hombres, tanto el pudor como el temor a la guerra, o a Dios, los sentimientos de culpabilidad, el miedo a la pena o a la pérdida de prestigio social, el temor del hombre a sí mismo y a ser víctima de sus propias pasiones” (Marina y López, 1999, p. 251).

Esta referencia del otro como peligroso y amenazante revela la fragilidad de la sociedad como un nosotros con miedo. Si el otro como amenaza es causa de alarma lo es porque se desconfía de nuestra propia estabilidad social. El miedo que asumimos del otro nos pone en evidencia en cuanto a nuestra fragilidad. Nos enfrentamos al otro con

⁹ Esta lógica de imputación se refuerza en los medios de comunicación. Mientras las muertes violentas y los robos (que son fáciles de noticiar y responden mejor a la lógica de sensibilización de la noticia) tienden a ser registrados en preferencia y son asociados con condiciones de inseguridad, los delitos de cuello blanco (tráfico de mercancías, malversación de fondos, etc.) tienden a ser asociadas al escándalo público antes que a una amenaza personal (Martini, 2002, pp. 93-94).

el temor de no conocerle, o de creer conocerle bien que le atribuimos características que nos son despreciables por lo que se debilitan los contextos habituales de confianza y sentido. La activación del miedo que la construcción del otro como enemigo y, por tanto, como amenaza, ha constituido una fuente primordial de autoridad. Las imágenes del enemigo que los medios construyen –mediante la canalización negociada de figuras “arquetípicas” fuertemente asentadas en el pensamiento de la colectividad a las que se dirigen- poseen una fenomenal fuerza integradora, crean por sí mismas consenso social ahí donde no lo hay.

Esta idea de no relacionarse con el otro y en suma de temerle resulta ser un juego perverso ya que en cierta forma se tambalean los modelos de socialización, la distribución de roles, los planes de vida; lo que nos queda es un yo liberado del nosotros, se desarrolla una especie de ingravidez societal. Ya no se trata solamente del miedo al otro; sino también del miedo a uno mismo, pues la inseguridad brota de nosotros mismos.

El miedo erosiona el vínculo social, construye una sociedad basada en la desconfianza. La inseguridad que empaña el ambiente genera ciertas patologías del vínculo social y, a la inversa, la erosión de la sociabilidad cotidiana acentúa el miedo al otro. Esta idea de la desconfianza nos habla de la desconfianza en nosotros mismos y de la manera en que el orden social se ha visto trastocado por la confusión y la contradicción que a decir de Eibl-Eibesfeldt (1996) es la característica particular de este tercer milenio. Por una parte, es una era creadora rica en logros pioneros en el arte, la ciencia y la técnica. Pero también es un siglo de ideologías violentas y de dos guerras mundiales en las que por primera vez se emplearon medios de aniquilación masiva contra la población civil. Seguimos viviendo bajo el influjo de anuncios y visiones de horror y nos vemos confrontados con una creciente desconfianza y una creciente violencia.

Este miedo que desestabiliza se trata de atmósfera misma que nos rodea, tenebrosa, umbría; existen serias y justificadas razones para vivir temerosos, a diario los medios de comunicación se encargan de meternos miedo en las entrañas relatando confusos episodios en que constantemente muere alguien, sea delincuente o civil y, además, porque algunos ciudadanos saben de los horrores que están ocurriendo. El resultado de todo eso es que vivimos bajo el imperativo del miedo y del terror como

auténticas dimensiones de la conducta, del pensamiento y del afecto, las cuales son eminentemente humanas e intransferibles a terceros.

Es un miedo que se manifiesta simultáneamente hacia afuera y hacia adentro de nosotros mismos. Miedo escondido y embozado, tratando de que no se advirtiera desde el exterior debido a que es necesario aparentar, simular pues de qué vamos a tener miedo, sí somos buenos y no estamos metidos en nada malo, son los otros a los que se debe perseguir. Este miedo a los otros lo comenzamos a sentir por enseñanza del poder en turno, a través de los medios de comunicación masiva, que el vecino bien podía ser un delincuente, un narco o secuestrador y, paradójicamente, eso nos llevó a sospechar que ese mismo vecino también podía ser un miembro del ejército que nos está vigilando. Mas, con todos estos ejemplos no se termina el listado de temores que se dirigen a nuestras conductas individuales y colectivas, también, como ya lo mencionamos antes, tenemos miedo de nosotros mismos, en cuanto tememos "pensar mal", es decir, de la forma cómo no era del agrado a los que ostentan el Poder y llegar a cometer aquella imprudencia en voz alta, frente a cualquiera.

Cabría matizar también que sin estos miedos no seríamos humanos, ni siquiera seríamos miembros de alguna especie viviente, solamente seríamos robots con alguna inteligencia, pero sin sentimientos ni emociones. En modo alguno pretendemos que se pierdan estos miedos que son los que van a permitirnos hacer aparecer lo que desconocemos y que es, quizás, por lo que pasa el meollo de nuestros desvelos institucionales desde hace bastante tiempo. Y es que este miedo como toda emoción es recursivo¹⁰ y se manifiesta en sentido opuesto, pues también los gobernantes tienen miedo no sólo la población común Rodríguez Kauth (2003) ha afirmado que:

El miedo es –y ha sido- el verdadero gobernante de la historia. Por detrás de los funcionarios, de los emperadores, reyes o presidentes más encumbrados e ilustres ha estado y está presente el temor. Ya sea que se trate de gobernantes autocráticos o democráticos, todos ellos tienen o han tenido miedo, ¡y muchas veces! Quizás el principal de esos miedos esté puesto en el temor a la pérdida de confianza por parte de su pueblo, lo cual puede conducirlos al escarnio público de una derrota electoral - aunque los derrotados siempre aparezcan ante las cámaras de televisión con caras sonrientes, como si hubiesen perdido una partida de mus en donde solamente estaban en

¹⁰ “El principio de recursividad”, que se contrapone a la idea lineal de causa-efecto, de producto-productor, de sistema-supersistema, ya que el todo constituye un ciclo auto-constitutivo, auto-organizador y auto-productor. Es un lazo cerrado en el cual los productos y los efectos son –ellos mismos– productores y causadores de lo que los produce. Por ejemplo, la sociedad es producida por las interacciones de las personas que la componen, pero la sociedad –una vez producida– retroactúa sobre dichas personas y las produce.

juego los porotos- como es en el caso de los gobernantes que se dicen democráticos (2003, párr. 23).

Se puede hacer notar que las funciones y obras que realizan los gobernantes vistas desde un ángulo un tanto superficial, pueden aparecer como altruistas, aunque en realidad tienen en su base un contenido eminentemente egoísta, cual es la obligación de tener que ejercer la función de manera satisfactoria para su población, caso contrario serán castigados en el favor popular no solamente con una próxima derrota electoral, “voto de castigo”, sino que también se le teme al repudio popular explicitado en las presentaciones públicas a las que asiste. Esto pareciera mostrarnos que la tolerancia al miedo tiene un límite y que sobrepasado el mismo, los pueblos dicen: ¡basta!

En este sentido el miedo aparece como fuerza peligrosa y puede provocar reacciones agresivas rabia y odio que terminan por corroer la sociabilidad cotidiana. Puede producir parálisis o bien inducir el sometimiento, cada ejemplo esbozado anteriormente da cuenta de esta afirmación. El miedo es presa fácil de la manipulación por tal motivo existen y son efectivas las *campañas de miedo* que buscan instrumentalizar y apropiarse de los temores para disciplinar y censurar, una práctica común en los procesos políticos e la sociedad.

Llevar a cabo una “ontología crítica” de nosotros mismos como una forma de reflexión social que nos permita describir nuestra preocupación sobre el análisis de los efectos del consenso social y legitimación política que se pretenden derivar, del nuevo discurso, de otro, no-blanco y no-occidental, como enemigo.

Las imágenes del enemigo prescindir de la democracia con el consentimiento de la misma democracia, puesto que la modernidad se ha asentado en determinadas formas militares de autolegitimación política: en consecuencia, milicia, caso de guerra, etc., no son términos geoestratégicos y de política exterior; buscan también una forma de organización de la sociedad en el interior, por tal razón podemos denominar esta forma de organización cartografía emocional, no militar tal vez, pero sí conforme a lo militar, en todos sus elementos: producción, trabajo, derecho, ciencia, política interior, opinión pública. En tal sentido todas las democracias están militarmente constituidas organizadas sobre coordenadas afectivas.

Y es así donde hemos de situar el potencial subyugador de ese miedo activado en el predominio de unos patrones de conducta que cristalizan en una

inseguridad fabricada proclive al encerramiento en la cárcel de una identidad esencializada, y al aislamiento recíproco consecuente. Es el triunfo de una cultura de pistolas, de cerraduras y de cámaras de vigilancia de una multiculturalidad de egocentrismo y etnocentrismo, de estrechos de miras, de desconfianza, de envidia [...] multiculturalidad de delimitaciones activas y de intolerancia ignorante (Hitzler citado en Beck, 2000, p. 143).

Estamos ante la posición de generar un mundo multicultural caracterizado por la persecución y la creación de guerras en contra de los enemigos de la sociedad, guerras de prevención y conflictos asimétricos dentro de los que sólo una parte declara la guerra a muerte. La creación de temores, conflictos y persecución dan vida al mundo como espectáculo.

En este sentido, la conformación de una sociedad con miedo plantea el establecimiento de jerarquías culturales de grupos tendientes a la implantación de unos procesos de categorización y diferenciación que comportan aspectos, muy distintos de naturaleza geográfica, fisiológica, cultural, social, y cognitiva. Involucrado en la construcción y reproducción de las relaciones globales de poder que atraviesan en dirección transversal los límites de ese adentro y de ese afuera identitario individualista utilitario-consumista, una suerte de logopoder que establece y determina las diferencias, las igualdades y los modos de ser diferente o parte del entramado social.

Este logopoder representa una forma de apropiación y gestión de palabras, los símbolos y los significados desde el que se fue “construyendo una visión del mundo afín al capitalismo conforme a la cual expansión de éste aparecía tan estrechamente asociadas a las ideas de paz, civilización, humanidad, democracia y progreso que cualquier dificultad en su avance tendía a ser confinada a los reinos de la barbarie, la anarquía y las tinieblas” (Frade, 2002 citado en Vidal, 2004, p. 5). Este grado de cohesión de la comunidad tiene la capacidad de definir las diferencias entre un “otro”, un “extraño”, un “enemigo”. Ello está en la base de la posibilidad real y del sentido de la guerra hasta el punto que, como el mismo reconoce, “los conceptos del amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad de matar físicamente”(Schmith, 2002, p. 63).

Estas sobregeneralizaciones de las imágenes del otro representan relaciones de poder que determinan asimétricamente los límites de pensamientos discursos y acción de los sujetos implicados. Producir este orden simbólico en el plano de la complejidad del universo social justifica el desigual reparto de los privilegios y diferencias sociales,

marcando fronteras en términos de superioridad del propio grupo sobre los otros y, además, supone la atribución a los individuos particulares de supuestas características de su cultura. Conformándose así, estereotipos afines a una forma de pensamiento sentiente monocultural, simplificando las diferencias y estableciendo los cimientos para dar cabida a la construcción amigo|enemigo.

Esta cultura global del miedo, soslaya la multiplicidad inherente a lo cultural como compleja red de significados entretejida “inter” o mejor transubjetivamente en la incesante búsqueda de sentido procura una identificación simbólica que realizan los actores sociales del objetivo de su acción. En este apartheid global y desde su complementariedad representada por los muros icónicos del orden, ¿cómo hemos de interpretar el juego de dominio ejercido por un pueblo sobre los otros? ¿Qué tipo de discurso de dominio social sobre los otros contribuye a reforzar las mismas estructuras de dominación existentes en el seno del grupo blanco y occidental hegemónico?

El mundo moderno concluye el sociólogo español Sánchez Capdequí (2012):

Los miedos destacan en el núcleo de una contradicción cultural que está sobre su base: la sociedad despoja a los actores de la determinación de antaño abonando el terreno para iniciar e intervenir en los contextos de acción, pero al tiempo esa posibilidad encuentra una enorme dificultad para actualizarse porque la sociedad ha roto el lazo con los otros lo ha coloreado de extrañeza y desconfianza (Sánchez Capdequí, 2012, p. 47)

En una realidad en la que todos somos “extraños” de nosotros mismos, en un mundo en el que el ser humano no es dueño de la íntima certeza de existir sobre el mundo del sí-mismo, no parece quedar otra alternativa constructiva y quizá emancipadora que universalizar desde la única ley de un multiculturalismo de la resistencia, de un multiculturalismo del límite, fronterizo y dialógico que convierta la fecunda apertura en la aportación del otro en una proyección cooperativa de múltiples líneas de fuga con respecto a los diagramas normalizados des ese imperio tecnocrático del rechazo y del miedo devenido en odio autodestructivo del *otro-enemigo*.

2.2 *El odio, una pasión politizada*

El odio parece ahogar toda posibilidad de objetividad sobre lo odiado y su deseo de destrucción del mismo es tan poderoso que, si le fuera factible, lo haría realidad (Castilla del Pino, 2002). Bajo esta premisa la posición bajo la cual generalmente se mira al odio es una postura meramente moral evaluándolo como una forma de sentimiento intrínsecamente malo. No es bueno odiar y, si la prescripción sobre los sentimientos tuviera sentido y no fuera absurda en sí misma, no se debería odiar. Pero la realidad es que las emociones se tienen o no se tienen, y aconsejar no tenerlas y más en el caso del odio, resulta absurdo sobre todo porque es como decirle a alguien que no ame cuando está profundamente enamorado.

Pero aun así, calificamos al odio como un sentimiento malo en una consideración ligera, a veces superficial. Las cosas no son tan claras, y en muchas culturas se induce el aprendizaje del odio, del mismo modo que en la época clásica se inducía el odio hacia el enemigo, de manera que determinados odios se consideraban, y se consideran buenos o en algunos casos “positivos”.

En el sentido en que los sentimientos nos son útiles para articularnos con la realidad, para saber ya que estamos en ella, qué cosas son las que nos interesan aceptar y cuales nos interesa apartar de nuestro mundo [...] *Nuestra relación con los objetos lo es tanto con los que amamos, tratamos de poseer y cuidamos de retener, cuanto de los que odiamos, tratamos de apartar y pretendemos incluso destruir de forma que no puedan jamás parecer en nuestro mundo* (Castilla del Pino, 2002, p. 17).

La forma más elemental a la que podemos llegar es la relación sujeto | objeto, es también relación yo | otro o individuo | sociedad, es decir del individuo con esta parte de sí mismo que es el yo que usa para la relación con el objeto (otro, sociedad). Una relación que ya habíamos descrito en términos de los pronombres que generan la apertura del individuo para la conformación de la figuración en Elias (1987)¹¹. En este caso, toda relación sujeto | objeto, yo | otro o individuo | sociedad, es cuando menos biobjetal, contienen un bucle y un regreso, es recursiva; por una parte, relación con el objeto-otro-sociedad, por otra, del sujeto-individuo-yo, consigo mismo, o para ser más precisos, con esa parte de sí mismo que construye como yo en función del objeto-otro-sociedad. El objeto odioso, odiado, sin embargo, pertenece a nuestro mundo, hemos de convivir con él, y la amenaza es constante, lo es incluso con su mera presencia.

¹¹ Ver capítulo 2

Mientras el objeto odiado este en nuestro mundo, es decir se empeñe en ser objeto nuestro, y fracase todo intento de desalojarlo, es fuente de un tremendo y continuo malestar.

Odiamos en el otro no lo que parece ser, sino eso innombrable que es, lo indecible que late en él como extranjería radical, como extrañeza a la verdad que nos habita y en la cual habitamos. Es la amenaza pura de nuestro entorno vital. Por tal motivo odiar al otro no apunta solamente a causarle mal, sino a su destrucción. Desaparecerlo y con ello eliminar la amenaza. El odio niega el ser del individuo del otro, apunta a un ser como excluido del orden que nos hace comunes como humanos, a un ser como esto inasimilable de la sociedad y las relaciones sociales. Negar esta alteridad tiene la función de alejar al otro-objeto de su calidad como real, restarle su sentido en tanto que nos incomoda. Este odio surge de esa forma de sentido justo ahí donde el individuo coloca su voluntad de dominio sobre el objeto. Con lo cual como intento de salvarse se cierra a la posibilidad de comprensión del otro.

El odio como uno de los elementos clave de la sociedad, una atmósfera emocional que encadenada o relacionada también al miedo, cobra vital importancia en la organización y estructura de la misma. El odio se establece como una forma de reconocimiento de la realidad exterior; las emociones en general permiten tal proceso, es decir, el reconocimiento de la alteridad, y en cuanto tal es considerada como un agente decisivo en la construcción de la identidad individual y colectiva.

La “importancia” del odio para la organización de nuestras relaciones con la realidad es descrita por Castilla del Pino de la siguiente manera:

Merced al odio aprendemos a diferenciar el mundo interior del mundo exterior. Si no odiáramos, si, por el contrario, siempre hubiéramos amado, sujeto y objeto permanecerían unidos, los objetos introyectados en el sujeto y éste sin poder discriminar qué es él y qué son los objetos, que no son él pero que experimenta como suyos (1978, p. 274).

Cabría postular que en la formación de los pueblos y de las naciones, en general de los grupos humanos, el odio desempeña un papel inmemorial, comparable al que desempeña en la construcción de la autoconciencia individual. Pero el odio más allá de sus manifestaciones particulares es una importante función social, reforzadora de la conciencia colectiva. Nos aventuramos a afirmar esto con la consideración de la mala imagen que tenemos del odio y a expensas de vislumbrar que más allá de esta condición

el odio como emoción, permitirá la construcción de entramados sociales que bien estos últimos podrían ser valorados como buenos o malos. Esta función integradora del odio permite la apertura del individuo en tanto que sujeto social y ha dado pie a numerosas formas de acción colectiva, desde las más terribles manifestaciones de violencia y discriminación hasta las más variadas formas de construcción y diferenciación identitaria (Ahmed, 2014).

Pero esta idea de “cohesión social” no es la única que ronda el odio, la contraparte, la sensación de aprisionamiento y una apremiante necesidad de diferenciación también son manifestaciones de esta emoción, manifestaciones que igual determinan formas de asociación. Una manera que viene a cuento es diferenciar los sentimientos de masa y de multitud. Formas que consideran un cierto tipo de conciencia social y de la cual el odio ha formado parte. Una sensación de rechazo frente a lo que, por su imponente abigarramiento, se reconoce como lo extraño y por lo tanto amenazador. La multitud enredada genera una angustia social debido a la aprehensión que se genera, la tonalidad que adquiere es hostil, la ubicación de lo otro como enemigo.

Esta categoría de enemigo con todas sus connotaciones peyorativas se convierte en una abstracción que trasciende las características reales del otro y que le impone la más nociva y absoluta descalificación. Esta cosificación se convierte en un hecho, una realidad. Nada habrá que sea distinto pues la fuerza del prejuicio está sustentada en una meseta angular que es el odio. Entonces el odio surge como una reacción frente a la diferencia pero sobre todo del aislamiento de la propia identidad, frente a su soledad, arrancada como ha sido de su pertenencia a un orden más o menos confortable pero siempre forzado a la confrontación (Echevarría, 2002, p. 92). El rechazo de la multitud configura un sentimiento dominado por la extrañeza y la alteridad, una acentuada forma de odio que busca urgentemente desmarcarse de la uniformidad. Ser diferente es la consigna y la angustia que genera resentimiento y odio. En suma, la multitud es un sentimiento característico del proceso de individualización.

Y en este proceso lo que se configura es una prisión, una prisión que alberga la confrontación del yo contra el otro y la eliminación de una de las partes: “La percepción del odiador impulsa a castigar o eliminar a las personas odiadas que han sido encerradas en estas categorías. Tanto el odiador como el odiado quedan prisioneros de este modo primitivo de pensamiento” (Beck, 2003, p. 27).

Por otra parte, el sentimiento de masa, actúa como revulsivo del sentimiento de la multitud. El sentimiento de masa actúa, en oposición al sentimiento de multitud, como disolvente de la conciencia individual. En este caso, el rechazo de la masa es de signo contrario al rechazo de la multitud y la conciencia individual se manifiesta como una reacción frente a la formidable presión de lo idéntico (Echevarría, 2002, p. 90). La masa crea un sobrecogimiento debido a su uniformidad pues constituye la cristalización de la multitud en una suerte de individualidad trascendida.

El fenómeno de la masa tiene raíces muy distintas al de la multitud, de las cuales Ignacio Echevarría (2002) describe lo siguiente:

La masa es el asilo de una individualidad traumatizada, que resuelve su angustia a precio de anegarse. La masa ofrece al individuo el consuelo de la multiplicación de su identidad, a través de la cual alivia el sentimiento de alteridad y de extrañeza que le provocaba la multitud entendida como multiplicación de la diversidad. El sentimiento de masa disuelve en una identidad sublimada la inquietud provocada por la multitud (Echevarría, 2002, p. 91).

En este caso resta describir cómo es que el odio permite esta cohesión de individualidades. Como una entidad compacta, la masa reanuda comportamientos semejantes a los de cualquier individuo. Para ella, el odio es un mecanismo de afirmación que contribuye a forjar su propia identidad. Pero en este caso se está tratando del odio como sentimiento de la individualidad moderna, que es una individualidad crítica con el entorno social al que pertenece, y que actúa por lo tanto en una dirección opuesta al odio de las masas, que es un odio, por así decirlo social.

En la masa opera el absolutismo de la identidad, que anula la individualidad en la medida en que actúa en el sentido de la repetición de lo idéntico a efectos de su instrumentalización por parte de los llamados poderes fácticos.¹² En este constante ir y venir, en este movimiento defensivo, cabe reconocer el movimiento el protagonismo del

¹² Esta idea ha quedado plasmada en diferentes obras del pensamiento humano pero se podrían destacar algunas que nos parecen no sólo interesantes sino emblemáticas a este respecto, pues presentan puntos de partida para la comprensión de este fenómeno, dichas obras son: *La democracia en América*, en donde Alexis de Tocqueville consta sobre la presión de la identidad sobre el individuo; *Masa y poder* de Elías Canetti quién fundamenta la comprensión del siglo XX bajo la mira de la masa y sus características, para él la masa es una identidad absoluta e indiscutible jamás puesta en duda, es un estado de *absoluta igualdad*. Para continuar con el talante multidisciplinar también destacamos la obra de Gustave Le Bon, *Psicología de las masas*, en donde se planteará que la individualidad se ve borrada en el alma colectiva, anegándose en la homogeneidad; y *La psicología de las masas* de Sigmund Freud.

odio como agente de resistencia individual y colectiva y por tanto un factor decisivo en la construcción de la sociedad contemporánea.

No se trata únicamente de retóricas o simples discursos del odio, como generalmente los calificamos, se trata de manera más profunda de la construcción de un lenguaje que, por odio, se alude a sí mismo, como una forma de comunicación. Esta forma de comunicación anima buena parte de las conductas marginales, disidentes o transgresoras dentro del actual orden del mundo, es la expresión de un tipo de resistencia individual a ser absorbida, un enquistamiento del yo diferenciado de la totalidad, del modo en que Baudrillard lo ha manifestado:

El odio es quizá eso que subsiste, que sobrevive a todo objeto definible [...] El odio permanece como una fuente de energía, aun cuando sea negativa o reaccionaria. En la actualidad ya no restan más estas pasiones: odio, disgusto, alegría, aversión, decepción, náusea, repugnancia o repulsión. No se sabe lo que se quiere. Pero sí lo que no se quiere. El proceso de la actualidad es un proceso de rechazo de desafecto, de alergia. El odio participa de este paradigma de pasión reaccionaria: yo rechazo, yo no quiero, no entraré en el consenso [...] al mismo tiempo que se enlaza lo universal, se descubre la alteridad, lo verdadero, aquello que no cabe en lo universal y cuya singularidad persiste pese al estar desarmada e impotente. Tengo la impresión que la fosa entre una cultura universal y lo que resta de singularidades se endurece y se ahonda (Baudrillard, 2000, p. 110)

En este juego de multitud y masa el odio trasciende los espacios de anegamiento identitario y se moviliza a entidades más complejas, pues las cuestiones que datan del odio en las relaciones próximas se asimilan también en naciones antagonistas. El concepto cristalizado de enemigo personal tendrá entonces su equivalente en las guerras entre grupos. Los conflictos armados son en suma una forma de sentir odio hacia el enemigo en cuestión de supervivencia; la imagen creada de un adversario es tan poderosa que ayuda al soldado a fijar su atención en la vulnerabilidad de su enemigo y a movilizar sus recursos para defenderse. “La frase ‘vencer o morir’ define el problema en unos términos claros y simples” (Beck, 2009, p. 37).

Cuando se odia al otro se quiere su destrucción, bien por nosotros mismos, bien por cualquier otra circunstancia. Mientras tanto lo que se quiere es tener a ese otro odiado lo más alejado posible de nosotros en el mejor de los casos, en el peor lo vemos como inexistente. Pero no, lo que resulta es que su imagen está frente a nosotros y así como la imagen del otro amado nos pesa, “no podemos aunque quisiéramos quitárnosla de encima”, es esa imagen del otro odiado la que nos posee bien a nuestro pesar y nos

perturba con su posesión y presencia más allá de lo espacial y físico, porque así como la posesión de la imagen de lo amado nos ofrece placer y gusto, la del otro odiado nos depara el mayor displacer y disgusto.

Aunque para puntualizar debemos considerar que cuando odiamos lo hacemos debido al comportamiento de los otros no porque lo que confiere ellos mismos en sí; o al menos eso es lo que parece., pues sigue latente una imagen negativa del otro que casi siempre es inalterable (Beck, 2009, p. 40). Tal consideración es vital ya que del carácter evaluativamente negativo del odiar y, desde luego, del yo o nosotros que odia, hace que en la mayoría de las ocasiones no se confiese el odio que se posee hacia cualquiera que sea el otro; de este modo negamos de manera intencional el odio que nos inspiran ciertas personas, objetos o situaciones. Engendramos una hipocresía social que nos limita en mostrar el odio que nos alberga, además porque socialmente y en muchas ocasiones, no está permitido manifestar esta emoción de manera abierta.

“¿Qué ocurre cuando el otro odiado está en nuestro mundo y es ineliminable?” (Castilla del Pino, 2002, p. 30) El odio va *in crescendo*. Se fantasea con la destrucción de lo odiado de menos con lograr su alejamiento. El odio parece no tener salida, se acumula más y más, y en un momento dado, puede llegar a la destrucción, material del otro, como forma de acabar de una vez con esa amenaza constante. Esta es la teleología del odio y su tragedia.

Este reconocimiento de la impotencia frente al otro odiado tiene necesariamente que traducirse en una inaceptación de nosotros mismos, cuando menos en una parte de lo que se odia, aquella en la que el espejo del otro odiado nos refleja nuestra inseguridad y debilidad. El odio se acumula por la reiteración en la ineficacia del trabajo de eliminación o borrado (Castilla del Pino, 2002). Pese a nuestros esfuerzos no conseguimos la destrucción del otro, ni tan siquiera logramos alejarlo de nuestro mundo: está ahí frente a nosotros, cuando no, dentro de nosotros. Es la demostración clara de nuestra impotencia ante el otro que odiamos más porque, mientras el otro odiado persista, se constituye en espejo de nuestra impotencia. El odio se incrementa, se expande, se vuelve incurable, es una sombra que no se desprende de nosotros.

Si no podemos acabar con el objeto odiado cuando menos podemos colaborar al menoscabo del mismo, sin que esto implique necesariamente un perjuicio para nosotros; en tal caso, se permite el odio siempre y cuando no se pierda el sentido de la realidad. Esta es la justificación hipócrita que nos ha permitido sostenernos en el odio; su defensa

implica que hay algunos otros que son merecedores de nuestro desprecio, sobre todo aquellos que vemos como nuestros enemigos.

Cuando el odio se intensifica, tanto que implica la destrucción del otro, hay una pérdida del sentido de realidad y no se miden las consecuencias. Lo ideal para el que odia es destruir al otro sin perjuicio para él. Pero odiar siempre tiene un precio. Y aunque se consiguiese la desaparición de lo odiado, cosa que resulta imposible pues el otro no sólo está referido en términos espaciales o materiales, su constitución va más allá de la mera presencia física y por tal razón lo que odiamos nos constituye identitariamente y su desaparición marcaría una falta propinada a nosotros mismos.

La referencia del otro odiado trasciende tiempo espacio en el sentido que se actualiza en la vida del que odia. Regresamos a la consistencia temporal de la atmósfera emocional, en este caso el odio, nuestro odio al otro se constituye como una actualización o mantenimiento de origen en el recuerdo de una afrenta echa en el pasado. El odio se refiere principalmente a un supuesto mal provocado en el pasado y que se mantienen en el presente inducido por el recuerdo y que se manifiesta en el futuro como una suerte de eliminación.

¿Entonces, cómo se origina el odio? El odio se puede suscitar de dos maneras distintas: una, de modo espontáneo; otra, inducido. Si en nosotros se da esa radical insuficiencia y ante nosotros emerge alguien que amenace con “hacérsela” complicada o difícil, lo odiamos. Si no se dan estas dos circunstancias básicas, se vive sin que el dinamismo del odio se dispare (Castilla del Pino, 2002, p. 34). Pero el absurdo se hace evidente y por eso afirmamos: también se aprende a odiar. Llevamos a cabo ese aprendizaje sentimental, emocional que pasa a ser parte del rito iniciático de incorporación a un clan, a un grupo o a una nación. Somos y sentimos las mismas emociones, amor, vergüenza, simpatía, enojo y odio, que aquellos con los que tratamos de formar comunidad. En el caso del odio el grupo se consolida cuando todos sus componentes o integrantes viven una amenaza común. El odio es excelente amalgama entre los miembros de un grupo y, una vez que se odia como todos los demás, se pasa a formar parte del grupo. Es esta la comunidad del odio; y estos odios comunes unen estrechamente, y cuando alguien que odiaba como los demás deja de hacerlo, inmediatamente se pierde la confianza en él, no es de fiar. Es en las asociaciones políticas donde esto se observa de manera muy evidente.

Nuestros ideales políticamente correctos ligan la felicidad a la paz, a la evitación o a la superación de los conflictos, a la amistad, al entendimiento. Oponen a esa constelación positiva otra negativa que contiene la enemistad, la guerra, el odio. La violencia, la agresividad y el odio son siempre rasgos que tendemos a concebir como desviaciones o errores, anomalías, que por frecuentes y recurrentes que sean, deberían ser evitadas; los pensamos como hitos que quisiéramos dejar atrás. Todos nuestros grandes intentos tratan de explicar por qué y cómo lo negativo constituye nuestra condición; pero lo hace con la intención de saber qué es lo que hay que vencer, que no debería de suceder en aquella búsqueda de lo que constituyen los valores a los que aspiramos, valores casi siempre positivos.

Mirando hacia nosotros, a los agentes e individuos de todo lo que hacemos, sentimos, concebimos, también el conflicto, la duda o la incertidumbre se apilan entre las cosas que habrían de ser superadas. Llamamos lo negativo como un defecto, un error a superar se ve con la claridad cuando nos fijamos en algunas emociones que tienen “mala fama” y que se consideran peligrosas. Pero quizá y en contra sentido de una postura siempre temerosa a lo que no nos parece ideal ni adecuado, haya formas de entender y de oponerse al odio que acaban por extenderlo y lo hacen por medio de su banalización. En este sentido es claro el papel que han jugado los medios de comunicación al generar justo como con el miedo estereotipos de aquello que nos resulta amenazante y en el caso del odio despreciable y aborrecible, un digno objeto de nuestra rabia.

Tal y como lo vemos en los odios políticos, diciendo que somos objeto de odios podemos perpetuar la negatividad del odio y su eliminación o más bien la eliminación de quién promueve este sentimiento. A la postre hablamos de una actitud “políticamente correcta”, que por antonomasia constituye una forma de cooperación y contribución modesta a la construcción de un mundo mejor, pero incapaz de atribuir sustantivamente, en el barullo mediático de un mundo cada vez más complejo, algún sentido emocional a la palabra mejor. Ese mejor es una postura siempre racionalista, pues es así expuesta, estos rasgos de sociabilidad parecen un compendio de virtudes democráticas apenas posibles de cuestionar. Lo que los convierte en una fórmula potencialmente susceptible de generar ciudadanos al mismo tiempo dóciles y sectarios es que dichas virtudes se presentan aisladas del contexto de acción social donde adquieren su sentido ético-político y por tanto racional y meritorio de ser aceptado. Este tipo de emoción

inteligente-razonada o inteligencia emocional, tal como Daniel Goleman (1998) la presenta, es un instrumento para construir pseudo-comunidades plácidas y consensuales en cualquier contexto de interacción: la familia, la escuela, la iglesia, la clínica, el trabajo, el consumo mediático o la participación cívica o política, incluso la guerra.

Stjepan Meštrović (1997) ha señalado, por ejemplo, que exhibiendo estas virtudes, incluso genocidas es como los líderes serbios pueden resultar “políticamente correctos” y personalmente aceptables. En cierto sentido, las emociones son tratadas como obstáculos, y a su vez convertidas en recursos y materia prima para la toma de “decisiones racionales” metódicamente ejecutadas según la siguiente secuencia: balance de la situación, exploración de opciones, evaluación de consecuencias y elección de soluciones. Sólo a través de esta mediación racional es posible de considerar que las emociones son objetos útiles a la construcción de una sociedad de bienestar y justa.

Esta argumentación se enmarca en la idea de un individuo postemocional que Meštrović (1997) retrata y señala el agente ideal para acompañar, sostener y adaptarse al devenir actual de del mundo en tanto que se conformaría como un actor capaz de demorar la gratificación (emocional) y de controlar y canalizar sus impulsos para someterlos a las exigencias situadas de colaboración con la producción y circulación creciente de mercancías –materiales y mediáticas- y medios normalizados de compra-venta; capaz de generar empatía, compadecerse y solidarizarse con las causas que advierten sobre la universalidad geográfica y social de diversos riesgos de desestabilización social y ambiental; y capaz, asimismo, de motivarse y guiarse a sí mismo en la dirección de empeñar su esfuerzo en construir redes consensuales de las que surjan normativas capaces de sostener indefinidamente el mundo y, al tiempo, contener o mitigar el sufrimiento.

Si para los bien-pensantes y bien-obrantes el odio es ajeno, lo que no es nuestro sino de los otros, por ejemplo, quizá no comprendan, no ya cuál es el mecanismo del odio, sino que ese mecanismo está ya en nosotros, es casi estructural en nuestra vida social. Existe algo de irremediablemente paradójico en nuestra comprensión del odio, de las diversas formas de odio que, tanto en lo privado como en lo público, en lo moral y en lo político, inundan las acciones de las personas y de las colectividades. Quizá lo que lo hace radicalmente negativo es lo que lo hace inevitable y casi deseable, lo que lo hace deseable lo hace negativo.

El odio como forma de vínculo, esto es innegable, es perverso, energetizante y nos ata a lo que repudiamos (Thiebaut, 2007, p.31); si el odio tiene ese carácter de atracción y de repulsa quizá pudiera ser un caso, pero un caso especialmente sintomático, de otros muchos valores negativos a los que patentemente nos oponemos de tal forma que podríamos afirmar que entre muchas cosas que nos pasan sucede que entendemos mal, qué es el mal, lo negativo y, por ende, que es la moral, que decimos, se opone a ello. Y, por entender mal qué es mal, lo reiteramos, perversamente, por nuestra culpable ignorancia.

Existe la posibilidad de diferenciar el Odio con mayúsculas y el odio con minúsculas, o por lo menos ese ha sido el intento de una idea racionalista y reguladora del mundo. Cuando nos referimos al Odio con mayúsculas es sencillamente una pasión descarriada, caracterizada por los excesos. Una emoción fuerte que quiere el mal de aquel que nos ha hecho algún mal o contra aquello por lo que sentimos una fuerte amenaza, un extremo repudio por lo que nos es antipático. En este caso es una emoción despreciable en sí misma y optamos por negarla y condenarla. El odio se presenta entonces como una paradoja. Por un lado, y sin tan malo es, no parece que pudiéramos entenderlo sino como índice de algo quebrado o torcido en una naturaleza humana que odia y no debería hacerlo. Por otro lado, si odiamos será porque algo nos lo requiere, nos provoca; entra en ese estado de valoración negativa dada la amenaza que representa. Lo primero hace odiable el odio, lo segundo lo hace inevitable.

Entonces, si el odio es una emoción, no menos reactiva que el miedo, o menos social que la vergüenza, no menos explosiva que la ira ¿no tendrá también alguna función adaptativa, no valdrá naturalmente para algo y por qué no podemos, entonces, odiar en versiones positivas? El odio polariza nuestras energías emocionales, nuestros repudios y nuestras repugnancias ante aquello que nos amenaza o nos hiere. Cabe preguntar de nuevo ¿a qué se debe su mala fama? ¿Cómo conjuntar la idea de que el odio es una emoción, natural y funcional y que al mismo tiempo expresa algo torcido, que es lo malo en tanto que emoción?

La respuesta no es sencilla, menos aun cuando pensamos el odio en minúsculas, dejamos claro que acudimos a su uso. Y con ello ponemos claras nuestras marcas de pertenencia social, de establecimiento jerárquico por medio de los hábitos, y definimos, así, los límites de nuestro grupo frente a otro. El odio en este caso, sirve para vehicular

y precisar todo aquello que los grupos sociales se considera como virtudes y, así, a consolidar sus respectivas marcas civilizatorias y para repudiar sus opuestos.

Estos odios civilizados y sociales aparecen por doquier como formas culturalmente suaves o en maneras hirientemente agresivas pero permitidas. Son ya productos de consumo: se nos dice qué odiar al seducirnos hacia lo que deberíamos querer ser. Unos y otros pueden acudir a sus respectivas referencias de repudios y de odios para definir sus propias identidades y sus conflictos con los que son diferentes. Pero parece obvio que, vistos en esta primera aproximación, los odios con minúscula, los odios civilizados, públicos, tienen una clara funcionalidad¹³.

Que hay algo seductor en la negatividad de aquello que rechazamos: la crueldad o la intolerancia nos hace ser hasta crueles e intolerantes respecto a ellas y pareciera que esa respuesta o esa emoción reactiva que es el odio quedara, contra lo que solemos decir de su maldad, redimida por aquella negatividad. Y no sólo eso. Pareciera también que nos deslizamos también a afirmar que algunos de nuestros rechazos nos requieren, para ser clara, definitivamente, esa inmaculada respuesta y que sin ella, sin la fuerza de su encarnadura, son tibiezas complacientes.

Que hay un odio bueno, aquel que se dirige a cosas que, como la crueldad y la tiranía, hacen daño y destruyen a las personas; y que hay un odio malo, el que merece ser denunciado con todas sus letras y condenado como una descarriada emoción. Es el odio precisamente a esas personas, aquellos que por definición, no podría ser nunca odiado, sino por el contrario, protegido y respetado, porque es la clave de bóveda de la moralidad misma; sería el odio dirigido a las personas en tanto que las personas tenemos dignidad, es decir, valor moral absoluto.¹⁴

Entonces, ¿odiar de esta manera, en general, no sólo es comprensible sino deseable y “bueno”? No es claro. Pensamos, que será bueno odiar a los odiadores, aunque podamos comprender e practicar alguna retribución punitiva en contra de ellos,

¹³ En este sentido, los odios quedan como la otra cara de las virtudes en términos sociales, también son índices de las virtudes personales o del carácter, en la medida que representan la contra parte de aquello que no nos gusta o despreciamos que pueden ser cosas negativas. Lo que odiamos es también, un índice invertido de lo que personalmente apreciamos y, por ende, de cómo somos. Este catálogo de nuestros odios es la muestra de nuestros conquistados repudios, son una marca del cómo hemos llegado a ser.

¹⁴ Este es precisamente el carácter de *valor sentido* que rescatamos de Scheler y Zubiri, siempre que aquello que queda definido como una manera de aprehender el mundo a través del ámbito emocional está caracterizado principalmente por una valoración, el valor de las cosas en el mundo se vive-siente-emociona. Y en este caso adquiere su sentido.

sobre todo si nos odian a nosotros u odian, por ejemplo, a alguien “inocente” que no pueda defenderse de ellos.

Existe algo perverso en un odio al odio que lo reproduce como su imagen especular, pues al cabo, ¿qué los diferencia? ¿Qué diferencia el odio malo y nuestro odio a él? El nuestro, podemos decir, está justificado: es una reacción al mal; pero la emoción misma es idéntica a la suya, son los mismos recursos emotivos puestos en práctica, la misma energía de negatividad. Si nos suceden estos odios, no sabemos al tenerlos, que es la imagen dizque de repudio, y que lo repudiado: la contemplación del mal nos arrastra, de alguna manera, al mismo mal. Esta vertiginosa seducción nos atrapa en una suerte de espiral del odio que en suma nos hace perder el sentido de la cosas.

En nuestra sociedad este tipo de formas espirales del odio son funcionales en términos de formar parte de, como hemos venido diciendo, un espectáculo que da contenido a la ficción del mundo a través de las pantallas y los discursos sensacionalistas. Nos enseñan a temer el odio pero también a odiar a quien lo propina. Nuestro mundo es visto como una tragedia, la tragedia de la violencia, la tragedia de la guerra, la tragedia del caos. Nuestras emociones se purgan al contemplarlas en su acción trágica. Esta catarsis tiene una clara función la de expresar y canalizar emociones, que dejadas solas, ni entenderíamos ni nos permitirían vivir con otros. Que la violencia, por ejemplo, cinematográfica y trágica también, puede tener una función catártica, si somos capaces como espectadores de saber cuál es la precisa distancia, o mejor el sistema de precisas distancias, que enlazan y separan ficción de realidad.

No le odiamos al otro, pensamos; como odiamos lo que representa, lo que él hace, odiamos su odio. Esta es la clave para redimirnos e nuestro propio odio. Puesto que antepone una diferencia entre la persona y aquello que hace o su acción como tal, en este caso la acción de odiar. Y es que paradójicamente, queremos tomar distancia de la emoción que ponemos en marcha para tornarla aceptable, para hacerla congruente con lo que se ha denominado nuestros “buenos valores”.

Odiar el pecado, amar al pecador parecería darnos lo mejor de dos mundos y reconciliar las bondades y las maldades del odio, parecería justificar nuestro buen odio y condenar el odio del mal. Pero esta solución, es altamente sospecha y cómoda. Cabe pensar, en las mil y una formas en las que algo perverso se disfraza bondad. Diciendo que abominamos la crueldad, por ejemplo, justificamos el ser crueles con quien para nosotros la encarna; abominando de la tortura podemos terminar torturando a los

torturadores, convirtiéndonos nosotros mismos en torturadores. Que tiste juego de palabras que se hace realidad. Cabe sospechar que la fina distinción conceptual entre el odio de abominación, justificable y deseable en algunos casos, y el odio de enemistad falsifica descarnando cualquier amor o hace justificando todo odio.

La solución por un argumento llamémosle estructural al que nos hemos ido acercando parece dejar claro que los odios buenos y malos se pudieran diferenciar solo por sus objetos, por las cosas a las que se dirigen. Mientras los objetos concretos, las personas no podrían nunca odiarse, los objetos abstractos malos son dignos merecedores de nuestro odio y aún lo exigen. Lo que se puede sugerir es que incluso cuando odiamos por algo “justo” se desencadena en nosotros una emoción de reacción negativa que es idéntica a aquello que negativamente rechazamos.

Este odio ha de ser de la misma naturaleza que lo odiado. Nos liga a lo odiado, nos vincula a ello, nos define total y cabalmente por la relación a ello. La emoción misma de odiar, lo afirmamos antes, es paradójica, que tal emoción nos atrae y nos da repugnancia, que, a la vez que la consideramos inevitable y la condenamos, y hacemos todo eso, por su tonalidad y su fuerza, que en suma, nos genera miedo.

Quizá esta paradoja del odio, que aparece más cuando vemos la forma de ser del individuo que como un sistema de objetos que merecen ser, en sí mismos odiados, pueda verse con mayor claridad y ahondarse, que en los odios personales cara a cara, en lo odios públicos, llamados odios políticos. Ya que, generalizando siempre, estos odios se parecen a los odios comunes en el sentido en que siempre hay algo del otro que no nos parece y lo que parece vehicularse en ellos son rechazos a tipos de personas más que a personas en sí.

André Glucksmann (2005) ha mencionado que es necesario acudir a la idea del odio para poder comprender las posiciones políticas contemporáneas. Es decir que el odio opera como una forma o explicación del vínculo político y de su negatividad, si no es que lo crea. Al mismo tiempo estos odios políticos se parecen a los odios personales en el sentido que también atan y separan, en un vínculo de condena, al odiado y a su odiador. No parece que podamos apreciar personalmente estos odios pues se definen bajo tipos de relaciones con tipos de personas sólo en tanto que están definidas por ciertos rasgos.

Acuñan y hacen densas las identidades de los odiados y de los odiadores, perfilan las zonas de diferenciación, definen las fallas, que a la vez, consolidan los grupos de pertenencia. También, estos odios políticos están siendo centrales en muchas discusiones contemporáneas que, en la cartografía del odio y sobre todo en la construcción de la atmósfera del odio, al pensarnos odiados por alguien, algún grupo, a la vez define nuestra inocencia y nos redime de nuestras acciones de respuesta, incluso nos redime de nuestro odio retributivo.

Podemos afirmar que nuestro combate contra el mal que encarna el odio político que nos tienen quienes nos lo tengan se dirige a redimir al odiador de su error de concebimos como el mal, cuando somos el bien, y hacerle descubrir que ellos y no nosotros, son el mal. ¿O viceversa? En este magnífico ejercicio de justificación se perpetúa el odio, lo hace más aterrador. Puesto que su forma de operar es silenciosa e invisible, se hace banal en tanto que se plantea a grupos enteros como representantes del mal y por tanto deberán ser objeto de odio pues su maldad es la razón de su eliminación siempre justificada.

Este perverso mecanismo de explicación y de justificación, de exculpación y de desplazamiento de la culpa al otro parece nacer de un sentimiento de defensa. Los odios políticos pueden quedar consolidados debido a que lo que se odia es considerado como amenaza, como un peligro que, a su vez, nos odia. Cabe establecer también ciertos matices y precisiones, perfilar los diagnósticos y las causas en toda esta gama de actitudes, pues es de suponerse que en los odios políticos tienen un rasgo común que: cuando se odia es porque lo odiado nos amenaza en formas activas, con formas de odio.

Dicho sea de paso, aunque haya quedado implícito, el vínculo que genera el odio es bidireccional y recursivo: decirnos odiados, puede así ser excusa y causa nuestra propia de reacción. ¿Pero ha de ser así? Podríamos ver que somos odiados y no responder con odio, sino con argumentos de justicia, con el argumento de disolver razonablemente tensiones o, incluso, con represión justificada.

No toda reacción defensiva ha de ser odio ya que esta emoción ata al odiador con lo odiado, le hace asumir, en su totalidad de reacción, el rasgo negativo que dice apreciar en ello; pero eso mismo nos permite entender que no todo lo odiado, no todos los odiados, han de asumir, haciendo propia la negatividad que quien le odia dice ver en él, el vínculo del odio. El odio, como todas las emociones, tiene una resonancia distinta

en actitud de primera persona que en actitud de segunda persona (no es lo mismo amar que ser amado, temer que ser temido).

Esta vinculación y resonancia a través de los pronombres y la posición que ocupan los involucrados en la espiral de odio no establece una forma de disolver los lenguajes del odio. Resistirse a él implica considerar de nueva cuenta cuáles son sus causas, es decir regresar a la paradoja. Si el vínculo del odio se ve en actitud de primera persona el resistimos a él ¿no lo hace opaco e incomprensible? Dejando simplemente el discurso del odio en un estado de falsificación ideológica. Desde fuera del odio es incomprensible y por tanto la fuerza de su vínculo seductor y de atadura se rompe. Desde dentro del odio no necesitamos otra explicación que la necesidad de responder a lo que nos ha dañado. Desde dentro, el odio se explica totalmente a sí mismo, dese fuera no se explica.

En tal caso cabe la sospecha de que el odio no es tanto una reacción, una emoción reactiva, algo perverso, amenazador, dañino, cuanto una emoción ella misma originaria, activa que para hacérsenos aceptable debe encontrar, o crear, sus propias causas, aunque sea imaginariamente. Hay una forma de odio que imaginaría los daños a los que responde y sobre todo, proyecta sobre aquellos a lo que dice responder la misma negatividad que lo constituye. Tal y como sucede con el miedo mucho de lo que el odio persigue es una mera especulación sobre lo que en verdad existe, una simulación tal y como se manifiesta en el prejuicio.

Lo que importa es que podamos pensarle de esta manera y que dispongamos del imaginario social negativo¹⁵ en el que se despliegan las amenazas, los daños y las agresiones. En la vida, el daño que produce el odio es real; daña a las personas, destruye vidas, deshace esperanzas, quiebra felicidades. Los odios políticos tienen la inmensa fuerza e polarizar y de inundar la totalidad del espacio de la representación del mundo y de los otros. Pues su imaginario del mundo se sustenta en una valoración absoluta de éste, en un valor sentido como eje de configuración política y social.

¹⁵ Castoriadis dirá que en el caso del odio, el imaginario social del otro real aparece como negación de su realidad misma, así que la idea de odio es la idea de suprimir al otro al que le hemos adjudicado una serie de características o elementos que me generan rechazo. La relación con el otro que debiera ser caracterizada por la alteridad de la diversidad bajo la mirada del odio será la negación o eliminación de esa alteridad. Esta idea constituye la expresión activa de la hostilidad que el magma de significaciones creado bajo un principio de clausura experimenta respecto de la alteridad y antes que nada respecto de la alteridad propia, es decir, del *sí mismo de la sociedad* de que se trata como otro real o imaginario.

Si el odio tiene la vez esa capacidad de inundar el imaginario social, y de crearlo, podríamos pensar entonces que es anterior a sus objetos-causa, es un odio que crea sus objetos. Los objetos del odio son pretextos del odio mismo, son esas sombras proyectadas en la pantalla del espectáculo público y el imaginario social en el que se juegan nuestras señas de identidad. Ahí la vemos la amenaza, ahí proyectamos las causas de su terror y nuestras justificaciones para su eliminación. El odio es anterior, y cuando se manifiesta ocupa la totalidad del espacio tiempo, no puede ser falsado. Este es el odio que siempre nos acompañará.

En suma, si lo que se odia es parte constitutiva de nosotros, no estaremos desprendiéndonos de una parte importante nuestra al desaparecer aquello que odiamos. Nuestra identidad queda entonces determinada por la presencia de lo que odiamos. Pero ante la falta de una “buena ideología” es entonces viable la práctica del odio, un velo que oculta las similitudes y proyecta la sensación de diferencias. Odiando, por ejemplo, se es liberal o conservador, es decir que sin odio no hay afinidad política pero mucho menos comunidad. El odio en este caso origina la necesidad de crear o propinar miedo. Pero el miedo provocado es necesario y genera odio en el grupo agresor. Este mensaje *disuasivo*, genera pánico para así disimular la brecha entre miembros de una u otra comunidad.

Como tal la comunidad establece su hermetismo y su funcionalidad bajo un esquema de negación de los otros y bajo el planteamiento de que le odio la fusiona. Se aprende a odiar y con base en ello se construye un significado del otro. Así mismo, se da una construcción social del odio por cuanto existen instituciones que lo fomentan. Su papel, en este sentido, es fundacional. Cohesión y reordenamiento son sus funciones en términos de la organización social. El odio viene a ser entonces, políticamente hablando, el sostén de la violencia social actual.

CONCLUSIONES

Las emociones, han sido polémicas, si consideramos, los últimos dos o tres siglos cuando comenzaron a parecer, se pensaron como fuente analítica. Pero esta discusión de la emocionalidad es mucho más antigua, comenzó al menos desde que Platón y el estoicismo considerarán como incompatibles a la razón y las pasiones. En ese sentido, el ideal de los estoicos era una vida guiada por los principios de la razón y la virtud, dominada por la ataraxia. La virtud y el bien consistirían en vivir de acuerdo con la razón, evitando las pasiones, entendiendo que la pasión es lo opuesto a la razón. Las reacciones emocionales, e incluso el dolor y el placer, pueden y debían dominarse a través del autocontrol ejercitado por la razón, la impasibilidad y la serenidad.

Desde entonces podríamos pensar que se desarrolló, una doble separación: la separación entre bien y mal que pasaba a radicarse en la separación entre alma y cuerpo. El bien proviene del alma y el mal, del cuerpo. Es decir que las pasiones, las emociones, no entendidas como método de conocimiento (Nussbaum, 2008), ni, por supuesto, orígenes de la ética (Nussbaum, 1997), pasó a ser requisito indispensable de la moralidad.

Más tarde, el racionalismo, el empirismo y varias formas de materialismo y monismos mecanicistas coadyuvaron en convertir las emociones en las bestias negras de la humanidad, a las que había que alejar, controlar, exorcizar. Se las confrontó con “la razón”, de nueva cuenta; el pensamiento, lo intelectual, lo cognitivo, la ciencia, el progreso, el desarrollo humano se oponían a la manifestación emocional. Como si el pensamiento racional pudiera crecer sin asentarse sobre la modulación de las emociones durante el desarrollo del ser humano en relación, durante un desarrollo que siempre es radicalmente interpersonal, intersubjetivo y pasional.

Este es el punto de quiebre sobre el que sustentamos nuestros primeros argumentos; establecer la posibilidad de lo emocional en tanto que forma y recreación de lo humano en el rompimiento de la triple dicotomía sujeto|objeto, individuo|sociedad y racionalidad|emocionalidad. De este modo las emociones fueron relegadas al ámbito de la subjetividad y consideradas por mucho tiempo como objeto de estudio de la psicología careciendo de valor epistémico (positivismo científico) incluso normativo y ético. Cabe destacar que en esta discusión aparecen interesantes y desafiantes posturas

sobre el papel y objeto de las emociones en términos de su manifestación como experiencia.

Las emociones como vimos, en el primer apartado, están fuertemente ligadas a los procesos de cognición y valoración (cognición social y ética), lo moral y lo político en tanto que formas de integración, asociación y creación de vínculos humanos. En este contexto las emociones aparecen como facilitadores de la “transformación social” es decir, determinadas emociones como pueden llegar a estructurar la conformación de patrones de interacción que ordenen las formas de hacer. Una veta que si bien no explotamos consideramos que es un punto importante para analizar los procesos concretos donde las emociones aparecen como elementos clave, no sólo de comprensión de los fenómenos sino como posibilidades de cambio social en tanto que permiten la toma de decisiones y la elección de proyectos o modificaciones en la vida cotidiana o en aspectos normativos de la vida social. Reivindicar la importancia de las emociones puede conducir a una transformación social de importantes dimensiones para el progreso sociedad. Por ejemplo, los derechos humanos. Bajo esta óptica, no son meras posiciones normativas que aseguran bienes muy importantes a los individuos o colectivos, sino la expresión del límite de lo emocionalmente tolerable respecto de la conducta oficial y grupal.

Existe otra ruta, importante sobre la educación emocional. Me refiero a que viene de la idea de escucha del mundo a “notar el ritmo del corazón” para crear un modo de sensibilidad ante el sufrimiento. Si bien esta perspectiva tiene un carácter pedagógico emocional y requiere de cierto sentido práctico creemos que se puede configurar a través de los aspectos éticos y políticos que ya se esbozaban en las propuestas de Nussbaum (2008 y 1997) y Scheler (2005 y 1998). Es decir, que esta veta, que en su momento no fue el objeto ni fin de este trabajo emerge en este último apartado como una necesidad sensible y racional que se asume prioritaria en nuestro mundo actual.

Después del primer apartado, en el segundo capítulo era necesario pensar y preguntarse un problema central que era si existe la posibilidad de considerar el ámbito de lo emocional como un núcleo de generación de lo social. Una pregunta vital en este contexto y, quizá quede inconclusa es ¿saber si existen mecanismos de orden social sobre la construcción de sentido que unan a las emociones? y ¿qué papel que juegan éstas en ello? Iniciamos este proyecto considerando los debates clásicos sobre sujeto y

estructura material del mundo social y objetividad y subjetividad como posibilidades de resituar una serie de opciones de lectura que permitieran en su momento observar la constitución de la vida social más allá de la determinación objetiva sobre sujetos pasivos. Estos debates abren la posibilidad de lecturas para ver la vida social y la constitución de sociedades más allá de la mera determinación mecánica de fuerzas estructurales sobre sujetos que quedan en calidad de receptores vacíos y pasivos.

Sin embargo considerábamos que estos y otros ángulos de lectura no han rebasaban el umbral del estudio de “fenómenos ideacionales”, es decir, de aquellos fenómenos subjetivos que aunque sean catalogados dentro de las “estructuraciones profundas”, son mediados, por definición, cognitivamente en forma racional o simbólica de cualquier tipo. Con ello, quedaban fuera fenómenos ligados a la construcción de sentido que, como las emociones, por no ser tematizables de origen, es decir, traducibles en cualquier forma de objetividad (imagen, idea, cosmovisión, símbolo, lenguaje), fueron reducidas al estatuto de fuerzas ininteligibles, indeterminadas, oscuras o bien clasificadas dentro del campo de las vivencias e impresiones inmediatas del sujeto. Con ello se asumía que no podían ser incluidas en el terreno de la organización de la experiencia ya que no son susceptibles de ofrecer una lógica de sentido y menos aún producirlo.

Esta exclusión del papel de las emociones en la construcción de sentidos sociales, y su reducción como elemento creador de acciones sociales, pero no constitutivos de ellos representa un déficit considerable en la exploración de los mecanismos que constituyen las realidades sociales. En estos términos, las necesidades de abrir cauces a otras alternativas de lectura se hacían evidentes. Lo que encontramos es que dentro de la propia tradición del pensamiento social había una veta interesante de pensadores que consideraron el ámbito de lo emocional como un elemento importante en el desarrollo de las interacciones sociales. Que en algunos casos no se marcaban como ejes primordiales de la arquitectura conceptual de cada propuesta pero sin embargo aparecen como elementos importantes de análisis de las interacciones y la creación de formaciones sociales complejas.

En este marco el problema central de este trabajo fue explorar criterios que permitan desarrollar una alternativa que colabore a subsanar tal déficit. Para precisar con más claridad, se optó por desplegar un panorama general sobre algunas tendencias

ya existentes que refieren la posibilidad de un ángulo de lectura de lo social sustentado en el mundo emocional.

Acercarse al estudio del plano emocional puede en este contexto originar una interacción importante en tres posiciones, la primera propiamente emocional que deriva en la comprensión de esta dimensión como aspecto valorativo del papel de los individuos en el mundo; es decir, la forma en que los éstos asumen valorativamente su posición dentro de los contextos sociales; la segunda de transformación social que pugnaría por la creación de posibilidades sobre el papel de la sociedad civil en momentos de crisis y malestar social sustentado en un fuerte repertorio emocional, cuando por ejemplo, grupos sociales se alinean a una demanda que no sólo opera en lo político sino también a través de un marcaje emocional que delimita los campos de acción y diferenciación social; y tercero los deberes ético-morales, que no deberán ser concebidos como ondas en el agua que se atenúan hasta disolverse con la distancia, sino como relaciones interconectadas que se afectan por cualquier contacto de una acción u omisión sobre el tejido que a todos nos une, ese que denominamos en este trabajo plano emocional.

La singularidad de esta perspectiva radica en proponer que lo que caracteriza a las emociones es justamente esta circulación, esta movilidad en tres bandas. El efecto de su movimiento es pegarse a objetos sociales que son dotados de significado y valor emocional. Esta adherencia afectiva, de acuerdo con Ahmed (2014), crea, de manera performativa, las diferencias entre colectivos, delimitando un “nosotros” (europeos, varones, blancos) y un “ellos” (no europeos, sin masculinidades hegemónicas, mujeres, ciertamente oscuros/as). Ahora bien, estas emociones que circulan en lo público no se definen ni por mecanismos psíquicos internos al sujeto que se exteriorizan, ni por procesos sociales o culturales que se imprimen en un universo afectivo interno. Caminando por la cartografía ejido entre lo subjetivo y lo social sugerimos que la misma distinción entre exterior e interior, entre individual y social, entre aquellos que consideramos semejantes o diferentes se produce por este movimiento afectivo. Regresamos al problema de las dicotomías y aquí encontramos otra ruta de análisis y reflexión sobre el papel del campo emocional en la conformación de ciertas formas de interacción.

Aunque la emergencia social dicta la posibilidad de establecer la idea de sociedades más comprensivas y justas, no podríamos quedar tranquilos sin regresar al

planteamiento de la necesidad de un análisis más detallado y crítico sobre el odio. Sabemos que en esta parte el presente trabajo tiene más una estructura y contenido de reflexiones generales al respecto por lo que consideramos que se podría puntualizar al respecto en algunos aspectos. El estudio del odio arrojaría luces sobre la actual condición y el nivel de sensibilidad hacia el dolor y la injusticia. En una fenomenología del odio habría que distinguir entre los odios personales y los odios públicos, que nos permiten trazar límites de lo tolerable en la acción política y de nuevo nos conectan con el discurso de tolerancia y derechos humanos. Preguntarnos sobre lo que nos hace pensar el odio en tanto que humanidad, qué nos dice de nosotros mismos.

Para comprender fenómenos como el antisemitismo, el racismo, la misogamia, la homofobia, el anticomunismo o incluso el antiamericanismo, sería necesario acudir a una fenomenología del odio que nos permita entender estas actitudes tan difundidas en el mundo. Ahora bien, si se trata de buscar salidas al conflicto y a la crisis mediante la reflexión y la transformación social, ninguna emoción (independientemente de su valoración positiva o negativa), debiera quedar por fuera, más aún cuando el odio o el resentimiento, podrían ser los principales factores que explican los niveles de violencia en diversas latitudes. Aparecen como una posibilidad de repensar estos aspectos las obras de Sara Ahmed *The Cultural Politics of Emotion* y el artículo de Carlo Thiebaut “Un odio que siempre nos acompañará”; en ambos casos, considerando que el odio siempre nos acompañará en la vida, se trata de discriminar entre odios positivos (como el odio a la crueldad) y odios negativos (como la voluntad de odio), odios que generan comunidad y otros que las destruyen. La apuesta es arriesgada y quizá lo más plausible parece ser un replanteamiento de la idea de justicia, que “es a la vez acción y distancia, comprometida distancia que actúa” (Thiebaut, 2007, p. 50), justicia que debemos buscar para no quedarnos atados a la paradoja del odio o mudos ante ella. Estas discusiones permiten echar luz sobre los mecanismos emocionales por los que se erige la figura del migrante, por ejemplo, en el marco de tensión ante la creciente inmigración en Europa, o la oleada de declaraciones antinmigrantes de ciertos líderes políticos; mecanismos emocionales que nos permiten ubicar la identidad del extranjero en la respuesta al terrorismo global, la figura de los pueblos aborígenes australianos en los procesos de reconciliación nacional, y la figura de las feministas killjoy (mata alegrías) por poner otros ejemplos. Este recorrido devela cómo en la circulación afectiva presente en estos relatos, opiniones y noticias se asocia a aquellos definidos como

“otros” (migrantes, terroristas, aborígenes, feministas, gays) a la “causa” o el “origen” de emociones negativas como el odio, la vergüenza, el dolor, el miedo y el asco.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguiluz-Ibargüen, M. (2005) “GS o mirar los cuerpos sociales y emociones desde Georg Simmel” En *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. III, núm. 1, junio, pp. 120-132.
- Ahmed, S. (2014). *The cultural politics of emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press
- Aguirre Sala, J. (2005). *Hermenéutica ética de la pasión*. Salamanca: Universidad de Monterrey.
- Alcoberro, R., (2005), “Una introducción a las ‘penseés’ de Blaise Pascal (1623-1662)”, En red: <http://www.alcoberro.info/pdf/pascal.pdf>, Consultado el 23 de febrero de 2007.
- Banchs, M. A., (1996), “El papel de la emoción en la construcción de representaciones sociales: invitación para una reflexión teórica”, En: *Papers on social representations*, Vol. 5 (2), pp. 113-125, En línea: www.psr.jku.at/PSR1996/5_1996Banch.pdf
- Bateson, G. (1991), *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Planeta-Lohlé.
- Baudrillard, J. (2000), *Pantalla total*. Barcelona: Anagrama.
- Bauman, Z. (2007) *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Madrid: Paidós.
- Beck, A. T., (2009), *Prisioneros del odio*. México: Paidós
- Beck, U. (2000), *La democracia y sus enemigos*. Barcelona: Paidós
- Béjar, H. (1991). La sociología de Norbert Elias: Las cadenas del miedo. *Reis*, (56), 61. <http://dx.doi.org/10.2307/40199494>
- Bericat, E., (2000), “La sociología de la emoción y la emoción en la sociología”, *Papers: Revista de sociología*, No. 62, pp. 146-176, En línea: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=45712&info=resumen&modo=popup>

Bericat, E., (1999), "El contenido emocional de la comunicación en la sociedad del riesgo. Microanálisis del discurso", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 87, pp. 221-253.

Castel, R., (2004), *La inseguridad social ¿Qué es estar protegido?*. Buenos Aires: Manantial

Castilla del Pino, C., (2002), "Odiar. Odiarse: el trabajo del odio", En: Castilla del Pino (Editor), *El odio*, Barcelona: Tusquets

_____ (1978), *Introducción a la psiquiatría I*, Madrid: Alianza

Castoriadis, C. (2004), *Sujeto y verdad en el mundo histórico social*. Buenos Aires: FCE

Collins, R., (2009), *Cadenas de rituales de interacción*, Barcelona: Anthropos

Collins, R., (1990) "Stratification, Emotional Energy, and the Transient Emotions", en Theodore D. Kemper (ed.). *Research Agenda in the Sociology of Emotions*. State University of New York Press.

Crespo, E. (1986) "A regional variation: Emotions in Spain". En: Harré, R. (Comp.), *The Social Construction of Emotions*. Cambridge: Blackwell.

Debord, G., (2002), *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pretextos

Deleuze, G. (2005), *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós

Delumeau, J. (2005), *El miedo en occidente*. México: Taurus

Durkheim. E. (1995), *La división del trabajo social*, Madrid. Akal.

Echevarria, I., (2002), "El odio una pasión moderna", En: Castilla del Pino (Ed.), *El odio*. Barcelona: Tusquets

Eibl-Eibesfeldt, I. (1996), *La sociedad de la desconfianza*. Barcelona: Herder.

Elias, N. (2006), *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa

_____ (1994). *Conocimiento y poder*. Barcelona: La Piqueta.

_____ (1990), *Compromiso y distanciamiento*. Barcelona: Península

(1988): *Humana Conditio* (Consideraciones en torno a la evolución de la humanidad), Barcelona: Península.

_____ (1987), *El procesos de la civilización*. México: FCE

Fericgla, Joseph Ma. (2000), “Cultura y emociones. Manifiesto por una Antropología de las emociones”, Conferencia inaugural del *III Seminario sobre Estados Modificados de la Consciencia y Cultura*, Universidad de Caldas, Manizales (Colombia). En línea: http://www.etnopsico.org/index.php?option=com_content&task=view&id=60&Itemid=0

Fernández , p: (2011), *Lo que se siente pensar. O la cultura como psicología*. México: Taurus.

Fernández, P. (1994), “Teoría de las emociones y teoría de la afectividad colectiva”. *Revista Iztapalapa* 35: 89-112

Furedi, F., (2005), *Politics of Fear*. Reino Unido: Continuum Press

_____ (2002), *Culture of Fear: risk-taking and the morality of low expectation*. Reino Unido: Continuum Press

Gerhards, J. (1986), “Georg Simmel's contribution to a theory of emotions” En: *Social Science Information*, 25, pp. 901-924. En línea: http://www.polsoz.fu-berlin.de/soziologie/arbeitsbereiche/makrosoziologie/mitarbeiter/lehrestuhlinhaber/dateien/69_Simmel_Theory_of_Emotions.pdf

Gil Villegas, F. (1998), “La teoría de la modernidad en Simmel”, en: Zabludovsky, G. (coord.), *Teoría sociológica y modernidad. Balance del pensamiento clásico*. México: FCPyS-UNAM/Plaza y Valdés

Glucksmann, A., (2005), *El discurso del odio*. Madrid: Taurus

Goleman, D., (1998), *Inteligencia Emocional*. Barcelona: Kairos

Gordon, S. L., (1990) "Social Structural Effects on Emotions", en Theodore D. Kemper (ed.), *Research Agenda in the Sociology of Emotions*. State University of New York Press.

Jokisch, R. (s/f manuscrito), *El amor. Acerca de la observación de los sentimientos, sobre todo, del amor*

Kessler, G. (2009). *El sentimiento de inseguridad: sociología del temor al delito*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Kreeft, P. (1993). *Christianity for Modern Pagans: Pascal's Pensees Edited, Outlined and Explained*. San Francisco: Ignatius Press.

Langer, S. K., *Sentimiento y forma*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Le Breton, D. (1998), *La pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. BUENOS Aires: Nueva Visión.

Lechner, N. (1998), "Nuestros miedos", *Perfiles Latinoamericanos*, diciembre, año /vol. 7, número 013, p. 181-182.

León, E. (1999), *Usos y discursos teóricos sobre la vida cotidiana*. Barcelona: Anthropos-CRIM-UNAM

Maffesoli, M. (2004), *El tiempo de las tribus*. México: Siglo XXI

_____ (1997), *Elogio de la razón sensible*. Barcelona: Paidós

Marina, J.A. y López, Marisa (1999), *Diccionario de los sentimientos*, Barcelona: Anagrama.

Marquard, O, (2002), *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*. Barcelona: Paidós

Maturana, H. (1988), "Reality. The search for objectivity or the quest for a compelling argument", *The Irish Journal of Psychology*. N° 1, pp. 25-82

Meštrović, S. G., (1997), *Postemotional Society*. Londres: Sage

Mier, R. (2008) políticas y estéticas del miedo, *tramas 30 • uam-x • méxico • 2008 • pp. 11-58*

Navalles, J., (2008), "Idea de atmósfera: Psicología social y otros prolegómenos". *Athenea Digital*, 13, pp. 307-316. En línea: <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/465>

Nussbaum, M., (2008), *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Madrid: Paidós

_____ (1997), *Justicia poética*. Santiago de Chile: Andrés Bello

Oropeza, M., (2004), "Aportes para la reconstrucción de una teoría del sentir en Simmel", *Revista Argentina de Sociología*, mayo-junio, año/vol. 2, número 002, Consejo Profesional de Sociología, Buenos Aires, Argentina

Pascal, B. (1980), *Pensamientos, Vol. 1 y 2*. Buenos Aires: Aguilar

Perelman, Ch, (1986), *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Barcelona: Gredos

Rodríguez Kauth, A., (2003). Introducción. *El miedo, motor de la historia individual y colectiva*. Madrid: Eurotheo-UCM, en línea: <http://www.ucm.es/info/eurotheo/arkauth/index.html>

Rosaldo, R. (1989), *Cultura y Verdad*. México: Grijalbo.

Sánchez Capdequí, C. (2012), "Inicios, angustias y miedos sociales" en Aguiluz, M. (Coord.) *Intervenciones, sobre miedos y otros*. México: UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

Sánchez-Migallón, S. (2007) El seguimiento y los valores en la ética de Max Scheler. *Scripta Theologica* 39 (2) , pp. 405-423

Scheff, Th. J., (1990), *Microsociology. Discourse, Emotion and Social Structure*, Chicago: The University of Chicago Press.

Scheler, M. (2005), *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca: Sígueme

_____ (2003), *Gramática de los sentimientos*. Barcelona: Crítica

_____ (2001). *Muerte y supervivencia*. Madrid: Encuentro.

- _____ (1998). *El Resentimiento en la Moral*, Madrid: Caparrós
- Sennett, R. (1978), *El declive del hombre público*, Barcelona: Península
- Simmel, G., (2005), *Schopenhauer y Nietzsche*, Buenos Aires: Terramar
- _____ (2000) “El conflicto de la cultura moderna” en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* No. 89, Enero-Marzo 2000. Monográfico Georg Simmel en el centenario de Filosofía del Dinero.
- _____ (2003), *Filosofía del dinero*. Granada: Comares.
- _____ (1998), *El individuo y la libertad: ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.
- _____ (1986), *Sociología 1. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid: Alianza.
- _____ (1961), *Problemas fundamentales de filosofía*. México: UTEHA
- _____ (1939), *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Tomos I y II, Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Spinoza, B., (1677| 2005), *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- Thiebaut, C. Un odio que siempre nos acompañará..., en CRUZ,
- Manuel (Coord.) *Odio, violencia, emancipación*. Barcelona, Gedisa, 2007,
- p. 31.
- Vásquez Rocca, A. (2006). “Música y filosofía contemporánea. Registros polifónicos de John Cage a Peter Sloterdijk”, en: *Cuenta y razón*, no. 144, págs. 35-44.
- Vidal, R. (2004) El "otro" como enemigo. Identidad y reacción en la nueva "cultura global del miedo" *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. 9, enero-junio,
- Weber, M., (2002), *Economía y sociedad*. México: FCE.

_____ (1976), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires,: Editorial Diez.

Zabludovsky, G. (2007): *Norbert Elias y los problemas de la sociología actual*. México: FCE

Zambrano, M. (1989), *Notas de un método*. Madrid: Mondadori

_____ (1987), *María Zambrano en Orígenes*. México: El Equilibrista.

_____ (1977), *Claros del Bosque*. Barcelona: Seix Barral.

Zubiri, X. (2006). *Tres dimensiones de lo humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza-Fundación Xavier Zubiri.

_____ (1985), *Sobre la Esencia*, Madrid: Alianza

_____ (1979), “Respectividad de lo real”, en: *REALITAS III-IV: 1976-1979*, Madrid: Trabajos de Seminario Xavier Zubiri.

_____ (1967), “Notas sobre la Inteligencia humana”, en: *ASCLEPIO, Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, Vol. XVIII-XIX, 1966-67, p. 341-353