

Reflexión y crítica

Odio, mala fe y vulnerabilidad: una aproximación a la dimensión política de las emociones en el pensamiento de Jean Paul Sartre

**Hatred, bad faith and vulnerability,
approaching the political dimension of emotions
in Jean Paul Sartre's thought**

Ignacio Quepons Ramírez

Resumen

El artículo tiene por objetivo presentar un acercamiento a la fenomenología de las emociones de Sartre, enfatizando su dimensión política. En este sentido, el artículo esboza un intento de sistematización de los aspectos fenomenológicos de la teoría sartreana de las emociones, con énfasis en la descripción del odio en el contexto de las pasiones del antisemitismo. Para Sartre, las emociones son una manera de referirse al mundo a través del escape de una situación incómoda o insostenible. Adicionalmente, el artículo pone en cuestión, de acuerdo con Sartre, en qué medida se puede sostener la posición de un extremismo de derecha basándose en el resentimiento y el rencor. Desde el punto de vista de la fenomenología sartreana de las emociones lo que está en juego no es el resentimiento sino la vulnerabilidad y el miedo.

Abstract

The paper aims at presenting an approach to Sartre's phenomenology of emotions by stressing its political dimension. In this regard the paper lays out an attempt at systematization of the phenomenological aspects of Sartre's theory of emotions, with emphasis in the description of hatred in the context of the passions of antisemitism. For Sartre, emotions are a way of referring to the world by escaping from an unpleasant or untenable situation. Additionally, the paper puts into question, following Sartre, how arguable is the position of a far-right extremism based in resentment and rancor. From Sartre's phenomenology of emotions we suggest that what is the basis of such position is not resentment but vulnerability and fear.

Palabras clave: Odio, vulnerabilidad, fenomenología, emociones, antisemitismo.

Keywords: Hatred, Vulnerability, Phenomenology, Emotions, Antisemitism.

1. Introducción

El antisemitismo es una realidad que todavía ensombrece los avances en la consolidación de sociedades democráticas. La emergencia de los populismos ha avivado la recurrencia de actitudes xenófobas y racistas en el discurso político, motivando incluso a grupos radicales, en diferentes partes del mundo, a cometer actos de vandalismo con claros mensajes de odio hacia grupos minoritarios. Sin embargo, ¿en verdad el populismo es expresión del resentimiento de grupos marginados o su ascenso responde a una configuración afectiva de otro orden? ¿Hay motivos justificados que respalden el discurso de odio y rencor, en este caso, hacia los judíos?

En su ensayo *Reflexiones la cuestión judía*, el filósofo francés Jean Paul Sartre, no sólo sugiere un análisis detallado del perfil del antisemita, con importantes resonancias en el mundo actual, sino también presenta una tesis polémica frente a las posturas que explican las acciones violentas de grupos de extrema derecha como resultado del resentimiento. En este sentido, Sartre presenta un doble diagnóstico del problema del antisemitismo.

Por un lado, desmiente que la base del antisemitismo sea el rencor y/o el resentimiento social; más bien, señala Sartre, en el antisemitismo, y en cualquier actitud xenófoba existe un profundo miedo, no tanto hacia el otro sino ante uno mismo: miedo a asumir la propia vulnerabilidad, miedo a la libertad.

Por otro lado, un aspecto menos estudiado del ensayo *Reflexiones sobre la cuestión judía*, es papel de las emociones en el despliegue de su argumento. Así, el propósito del presente trabajo es, por un lado, mostrar la deriva política del análisis fenomenológico de las emociones propuesto por Sartre como línea de interpretación en el interior de su propuesta y, por otro lado, sugerir una reflexión en un registro de discusión más actual, a partir de la sistematización propuesta desde el pensamiento de Sartre, en torno a la relación entre emociones y política.

2. Sartre y la fenomenología de las emociones

Uno de los aspectos más importantes de la incursión de Sartre en el movimiento fenomenológico es su énfasis en el papel de las

esferas afectiva y práctica en la configuración del sentido de nuestra experiencia de mundo. Este enfoque, que está en la base de su crítica de la psicología positivista de las emociones¹, tiene como fundamento un análisis fenomenológico de la emergencia misma de la conciencia como libertad.

Para Sartre, el aporte de la fenomenología a la teoría de las emociones es analizar la vida afectiva en términos de su significatividad: «todo hecho humano es por esencia significativo, si lo despojas de su significación, también lo despojas de su naturaleza de hecho humano»². Así, la tarea del fenomenólogo es precisamente estudiar la significación, en este caso, de la emoción³.

En ese sentido señala Sartre: «si queremos, como los fenomenólogos, hacer de la emoción un verdadero fenómeno de conciencia, tendremos por el contrario que considerarla primero como significante. Es decir, que afirmaremos que es en la estricta medida que significa»⁴. ¿Y cuál es pues esta significación? Sartre adelanta un punto crucial en su análisis:

«La emoción no es un accidente porque la realidad-humana no es una suma de hechos; expresa con un aspecto definido la totalidad sintética humana en su integridad. No quiere decirse con ello que es el *efecto* de la realidad humana. Es esa realidad-humana misma realizándose bajo la forma de “emoción”. Resulta, pues, imposible considerar la emoción como un desorden psico-fisiológico. Tiene su esencia, sus estructuras particulares, sus leyes de aparición, su significación. No puede proceder *desde afuera* de la realidad-humana. Es el hombre, por el contrario, el que *asume* su emoción; por consiguiente, la emoción es una forma organizada de la existencia humana»⁵.

Así, el planteamiento fenomenológico de Sartre se propone estudiar la afectividad en relación con el hombre en situación; pretende dilucidar la significación de las emociones en relación con el entra-

¹ Cf. SARTRE, J.P.: *Esquisse d’une théorie des émotions*. Hermann, París, 1995, p. 16; *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza, Madrid, 1973, p. 19.

² SARTRE, J.P.: *Esquisse d’une théorie des émotions*. Hermann, París, 1995, p. 24; *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza, Madrid, 1973, p. 27.

³ Cf. ELPIDOROU, A.: «Emotions in Early Sartre: The Primacy of Frustration», en *Midwest Stud Philos* 41 (2017), p. 243.

⁴ SARTRE, J.P.: *Esquisse d’une théorie des émotions*. Hermann, París, 1995, p. 25; *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza, Madrid, 1973, p. 28.

⁵ SARTRE, J.P.: *Esquisse d’une théorie des émotions*. Hermann, París, 1995, p. 26; *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza, Madrid, 1973, p. 29.

mado de sentido que abre su estar-en-el-mundo⁶. Las emociones, para Sartre, son fenómenos complejos que constituyen formas de una conciencia pre-reflexiva a través de la cual la subjetividad concreta afronta una situación dada.

Para argumentar su punto, Sartre hace un balance de algunas teorías de las emociones que todavía tienen vigencia hoy en día. Comienza con la ponderación de la importancia de William James, quien distingue en la emoción, por un lado, fenómenos puramente fisiológicos y, por otro, psicológicos que llama «estados de conciencia». Sin embargo, al igual que para otros críticos de la doctrina de James, para Sartre la conciencia de los estados no es suficiente para explicar la proyección del embatimiento de las emociones. Así, la emoción no es sólo la conciencia de cierta afectación corporal, sino que «tiene un sentido, significa algo»⁷. La emoción no sólo es la exhibición corporal que la manifiesta, sino que «se afirma también como una determinada relación de nuestro ser psíquico con el mundo. Y esta relación –o, mejor dicho, la conciencia que nos hacemos de ella– no es un lazo caótico entre el yo y el universo; es una estructura organizada y susceptible de descripción»⁸.

De igual forma, es preciso poner en cuestión, de acuerdo con Sartre, las doctrinas que entienden este vínculo entre la emoción y la situación en términos mecánicos⁹. En estos enfoques, las emociones ciertamente tienen un vínculo con el exterior y se trata sobre todo de una conducta de desadaptación, una conducta de fracaso. La emoción viene a sustituir algo que no se puede completar o cumplir. De acuerdo con Sartre, en estas teorías encontramos que «la conciencia que cobramos de la emoción –conciencia que, por lo demás, sólo es aquí un fenómeno secundario– ya no es el simple término correlativo de unos trastornos fisiológicos: es la conciencia de un fracaso»¹⁰. A

⁶ Cf. ELPIDOROU, A.: «Emotions in Early Sartre: The Primacy of Frustration», en *Midwest Stud Philos* 41 (2017), p. 242.

⁷ SARTRE, J.P.: *Esquisse d'une théorie des émotions*. Hermann, París, 1995, p. 36; *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza, Madrid, 1973, p. 40.

⁸ *Ibid.*

⁹ Sartre no lo cita directamente, sino que, como casi todas las referencias a lo largo del texto, sólo aparece mencionado, dando por supuesto que el lector lo identifica inmediatamente. Se refiere a Pierre Janet, un psicólogo francés alumno de Charcot y autor de *L'Automatisme psychologique: Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine y L'Obsession de la Psychasthénie*.

¹⁰ SARTRE, J.P.: *Esquisse d'une théorie des émotions*. Hermann, París, 1995, p. 39; *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza, Madrid, 1973, p. 44.

pesar del atractivo que tiene esta teoría no deja de mantenerse, según Sartre, en un registro mecanicista¹¹.

Con todo, estas perspectivas, todavía vigentes en algunas posturas contemporáneas¹², dejan sin efecto la dimensión significativa o, en el lenguaje actual, cognitivo-apreciativa de la emoción, y presentan las emociones como reacciones corporales o conductas en relación con alteraciones situacionales que exceden a nuestro control, pero que dejan en un margen impreciso ese rasgo de la significatividad, de ese dar sentido a través de las emociones que, al igual que Husserl y otros fenomenólogos, Sartre quiere enfatizar como el rasgo distintivo de las emociones: las emociones son una forma de conciencia intencional que supone una manera práctica de comprometerse o, de hecho, las más de las veces, de no comprometerse con la situación a la que, no obstante, se refieren en un vínculo significativo, intencional. Esta postura lo acerca parcialmente a posiciones como la de Nussbaum¹³, pero con el agregado de que se trata de una intencionalidad pre-reflexiva y no necesariamente temática. Asimismo, la descripción de Sartre guarda profundas afinidades con la postura de Frijda¹⁴ y Lazarus¹⁵, para quienes las emociones están íntimamente conectadas con valoraciones y constituyen una «respuesta a estructuras de significado de determinadas situaciones»¹⁶.

Así, para Sartre, el problema de los diferentes enfoques sobre las emociones es que, por un lado, la subordinan a un mero fenómeno fisiológico y convierten a la conciencia de la emoción en conciencia del fenómeno corporal. Sartre, en cambio, sugiere que «la conciencia emocional es ante todo irreflexiva, y en este plano sólo puede ser conciencia de sí misma en el modo no-posicional. La conciencia emocional es ante todo conciencia *del mundo*»¹⁷. En este sentido, la

¹¹ Cf. SARTRE, J.P.: *Esquisse d'une théorie des émotions*. Hermann, París, 1995, p. 41; *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza, Madrid, 1973, p. 45.

¹² Cf. PRINZ, J.: «Are Emotions Feelings?», en *Journal of Consciousness Studies* (2005), pp. 9-25.

¹³ Cf. NUSSBAUM, M.: *Upheavals of Thought, the intelligence of emotions*. Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

¹⁴ Cf. FRIJDA, N.H.: «The Laws of Emotion», en *American Psychologist* 43/5 (1988), pp. 349-358.

¹⁵ Cf. LAZARUS, R. / FOLKMAN, S.: *Stress, appraisal and coping*. Springer, Nueva York, 1984.

¹⁶ FRIJDA, N.H.: op. cit., p. 56.

¹⁷ SARTRE, J.P.: *Esquisse d'une théorie des émotions*. Hermann, París, 1995, p. 70; *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza, Madrid, 1973, p. 76. En este punto, quizá valga la pena señalar que Sartre ignora un importante antecedente

emoción misma es una forma de aprehender el mundo, se dirige al mundo y conforma con él la síntesis de la situación:

«el sujeto emocionado y el objeto emocionante se hallan unidos en una síntesis indisoluble. La emoción es una determinada manera de aprehender el mundo. [...] El sujeto que busca la solución de un problema práctico se halla fuera, en el mundo; aprehende el mundo a cada instante, a través de todos sus actos. Si fracasa en sus intentos, se irrita; y su misma irritación es también una manera en que se le aparece el mundo»¹⁸.

En el lenguaje de Husserl se puede decir de la descripción sartreana que las emociones son vivencias intencionales no-objetivantes que, si bien pueden estar referidas hacia sus objetos en la pura entrega, el volverse hacia el objeto de agrado o desagrado por un lado, no son ellas mismas las que ponen su objeto, sino que, además, la mayor parte de las veces son vividas con carácter de acto, es decir, en plena atención del yo a su propia ejecución. En consecuencia, la vivencia emocional no implica en el momento de su suscitación una toma de posición y eventual aprobación de sus correlatos, para Husserl los valores revelados por ella. En la medida en que el momento de aprobación es el que determina los alcances de la objetividad de la valoración, la corrección de la vivencia emotiva misma, y que tal corrección no es independiente del compromiso con el valor. «El sujeto racional, entonces, no sólo experimenta [*erfährt*] el valor, sino que se compromete con éste. De hecho, no me siento incitado [*affiziert*] o sigo la inclinación casual o momentánea, sino que me confirmo a mí mismo como un sujeto libre»¹⁹. De este modo, como resulta evidente, hay elementos para sostener que a pesar de sus diferencias, Husserl y Sartre no se alejan en un aspecto fundamental en su descripción

de su teoría, que complementa bien sus críticas a las teorías que enfatizan la dirección temática de la intencionalidad afectiva o incluso problematizan las formas reflexivas de la conciencia de los sentimientos. Me refiero al ensayo de Moritz Geiger (1911), *La conciencia de los sentimientos* (cf. AVERCHI, M.: «Husserl and Geiger on Feelings and Intentionality», en UBIALI, M. / WEHRLE, M. (eds.): *Feeling and Value, Willing and Action, Essays in the Context of a Phaenomenological Psychology*. Springer, Nueva York, 2005, p. 71).

¹⁸ SARTRE, J.P.: *Esquisse d'une théorie des émotions*. Hermann, París, 1995, p. 71; *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza, Madrid, 1973, p. 78.

¹⁹ «Das vernünftige Subjekt «erfährt» nicht den Wert, sondern «entschiedet» sich für ihn. Oder auch: ich bin nicht bloß affiziert und „folge“ der momentanen oder gewohnheitsmäßigen „Neinung“, sondern ich betätige mich als „freies“ Subjekt (HUSSERL, Ms. A VI 30, 91a).

de la vida afectiva: la relevancia de la libertad y el compromiso como momentos decisivos de la resolución afectiva por el valor²⁰.

Las emociones son además «una transformación del mundo»²¹, aunque meramente aparente: se trata de una vía a través de la cual tratamos de «cambiar el mundo, o sea de vivirlo como si la relación entre las cosas y sus potencialidades no estuvieran regidas por unos procesos deterministas sino mágicamente. No se trata de un juego, entendámoslo bien; nos vemos obligados a ello y nos lanzamos hacia esa nueva actitud con toda la fuerza de que disponemos»²². De acuerdo con Sartre, «al ser imposible la aprehensión de un objeto o al engendrar una tensión insoportable, la conciencia lo aprehende o trata de aprehenderlo de otro modo; o sea, se transforma precisamente para transformar el objeto»²³. Así, en el origen de las emociones está cómo la realidad humana existe en un excedente con respecto al cual el mundo se manifiesta por momentos insuficiente o insoportable²⁴.

De este modo, «la imposibilidad de hallar una solución al problema, aprehendido objetivamente como una cualidad del mundo, sirve de motivación a la nueva conciencia irreflexiva que aprehende ahora el mundo de otro modo y bajo un nuevo aspecto, que impone una nueva conducta –a través de la cual es aprehendido este aspecto– y que sirve de *hylé* a la nueva intención»²⁵. Ciertamente, y de acuerdo con lo que llamará Husserl el carácter no objetivante de los actos

²⁰ Uno de los momentos donde se puede apreciar mayor afinidad entre el pensamiento de Husserl y el de Sartre a este respecto, son los ensayos de Husserl conocidos como *Renovación de hombre y la cultura*, preparados entre 1922 y 1924 para la revista *Kaizo*, en Japón. Estos trabajos no fueron conocidos en Europa hasta después de la muerte de Husserl, y su edición completa es de 1989, en el volumen XXVII de la colección de obras completas de Husserl, varios años después de la muerte de Sartre.

²¹ SARTRE, J.P.: *Esquisse d'un théorie des emotions*. Hermann, París, 1995, p. 79; *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza, Madrid, 1973, p. 85.

²² *Ibíd.*

²³ SARTRE, J.P.: *Esquisse d'un théorie des emotions*. Hermann, París, 1995, p. 79; *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza, Madrid, 1973, p. 86.

²⁴ Cf. SOLOMON, R.C.: *Dark Feelings, Grim Thoughts: Experience and Reflection in Camus and Sartre*. Oxford University Press, Oxford / Nueva York, 2006, p. 104. En este punto hay afinidad con el pensamiento fenomenológico de Helmut Plessner, para quien los fenómenos de la risa y el llanto son expresiones de situaciones límite de la condición humana. Cf. PLESSNER, H.: *La risa y el llanto: investigación sobre los límites del comportamiento humano*. Traducción de Lluís Duch. Trotta, Madrid, 2007, p. 66.

²⁵ Cf. SARTRE, J.P.: *Esquisse d'un théorie des emotions*. Hermann, París, 1995, p. 80; *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza, Madrid, 1973, p. 87.

emotivos, como dice Sartre, la emoción no actúa directamente sobre el objeto, sino que «trata de conferir por sí misma al objeto, y sin modificarlo en su estructura real, otra cualidad: una menor existencia, o una menos presencia (o una mayor existencia, etc.). En una palabra, en la emoción el cuerpo, dirigido por la conciencia, transforma sus relaciones con el mundo para que el mundo cambie sus cualidades. Si la emoción es un juego, es un juego en el que creemos»²⁶.

Por ejemplo, ante una fiera siento miedo, y este miedo se manifiesta en la forma de evasión. La urgencia del peligro, dice Sartre, es el motivo para una «intención aniquiladora que ha impuesto una conducta mágica» en la cual, por ejemplo, al taparme los ojos, trato de dejar de ver a la fiera. La huida en el miedo consiste en «negar el objeto peligroso con todo nuestro cuerpo, trastocando la estructura vectorial del espacio en el que vivimos y creando de repente una dirección potencial por *el otro lado*. Es una forma de olvidar, de negar el objeto. Así actúan los boxeadores novatos cuando al abalanzarse sobre el adversario, cierran los ojos: quieren suprimir la existencia de sus puños, se niegan a percibirlos»²⁷.

Por tanto, las emociones revelan la facticidad de la existencia humana en situación²⁸; sin embargo, lo decisivo de la conducta emocional y que tiene en común con las formas de la imaginación, es la acción de desarticulación, así sea a la manera imaginaria y momentánea o en las formas mágicas que proyecta la emoción, de la estructura efectiva del mundo en una circunstancia dada. Las emociones, por tanto, exhiben a un tiempo el entramado de significatividad originaria en el que nos relacionamos de forma pre-reflexiva con el mundo que nos rodea, así como la posibilidad de replantear, a través de comportamientos concretos de huida o transformación mágica, la forma en la que se presenta la situación, siempre y en cada caso desde condiciones fácticas dadas. Por otra parte, siempre es posible reflexionar y volvernos sobre estas actitudes, hacerlas temáticas; sin embargo, el punto que quiere enfatizar Sartre es que antes de ejecutar los actos reflexivos, el venir a presencia del mundo ya tenía lugar en una conciencia no tética de sí como conciencia de mundo, y ésta ya se relacionaba con su entorno de una manera no-objetivante compren-

²⁶ Cf. SARTRE, J.P.: *Esquisse d'une théorie des émotions*. Hermann, París, 1995, p. 81; *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza, Madrid, 1973, p. 88.

²⁷ Cf. SARTRE, J.P.: *Esquisse d'une théorie des émotions*. Hermann, París, 1995, p. 84; *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza, Madrid, 1973, p. 91.

²⁸ Cf. SARTRE, J.P.: *Esquisse d'une théorie des émotions*. Hermann, París, 1995, p. 124; *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza, Madrid, 1973, p. 132.

diendo la situación en términos de un campo práctico. Ahora bien, las emociones no sólo revelan la facticidad de la realidad humana, sino también la irrupción de un margen de indeterminación que tiene su origen en la conciencia y que da sentido a su libertad.

3. Mala fe, odio, vulnerabilidad: dimensiones de la realidad humana desde la ontología fenomenológica de Sartre

Aunque Sartre no insiste demasiado en una tematización explícita de la vulnerabilidad, en su obra encontramos algunas pautas importantes que permiten relanzar sus propios análisis sobre las emociones hacia la centralidad de la condición de ser vulnerable, como aquello de lo que rehúye quien, por así decir, sucumbe a las pasiones del odio y el rencor como fundamento de sus conductas. Lo común al odio y el rencor es una forma de miedo que podríamos afirmar sin reservas que se trata de un miedo ante uno mismo como ente vulnerable y, en consecuencia, como miedo a la libertad.

Para Sartre, lo propio de la conciencia es estar dirigida más allá de sí misma, lo cual, por un lado, no hace que las cosas se disuelvan simplemente en la conciencia²⁹, ni nos entrega las cosas como un absoluto independiente de nuestra experiencia. Por el contrario, «conciencia y mundo se dan al mismo tiempo: exterior por esencia a la conciencia, el mundo es por esencia relativo a ella»³⁰. Sin embargo, la correlación entre conciencia y mundo es caracterizada por Sartre en términos de una tensión: «Conocer es “estallar hacia”, arrancarse de la húmeda intimidad gástrica para largarse, allá abajo, más allá de uno mismo, hacia lo que no es uno mismo, allá abajo, cerca del árbol y no obstante fuera de él, pues se me escapa y me rechaza, no puedo perderme en él más que lo que él puede diluirse en mí fuera de él, fuera de mí»³¹.

Además, en esta caracterización primitiva de su aproximación de la fenomenología, enfatiza la dimensión afectiva de la correlación tensional con el mundo:

«para Husserl y los fenomenólogos, la conciencia que adquirimos de las cosas no se limita a su conocimiento. El conocimiento o

²⁹ Cf. SARTRE, J.P.: *El ser y la nada*. Traducción de Juan Balmar. Losada, Buenos Aires, 1998, p. 25.

³⁰ SARTRE, J.P.: *El hombre y las cosas (Las situaciones D)*. Traducción de Luis Echávarri. Losada, Buenos Aires, 1965, p. 26.

³¹ *Ibíd.*

pura “representación” no es sino una de las formas posibles de mi conciencia “de” este árbol; puedo también amarlo, temerlo y odiarlo, y ese excederse de la conciencia a sí misma, a la que se llama “intencionalidad”, se vuelve a encontrar en el temor, el odio y el amor. Odiar a otro es una manera más de estallar hacia él, es encontrarse de pronto frente a un desconocido del que se ve y se sufre ante todo la cualidad objetiva de “aborrecible” [...] son las cosas las que se nos revelan de pronto como aborrecibles, simpáticas, horribles o amables»³².

La conciencia, por otra parte, no sólo exhibe el mundo en tanto instancia de la manifestación de todo lo que se muestra como fenómeno, sino que es ella misma el origen de la negatividad en el mundo. Además, no sólo puede negar o representarse en suspenso las condiciones del mundo, sino que también puede actuar de forma negativa hacia sí misma, negando, de acuerdo con Sartre, sus propias posibilidades de proyectarse más allá de lo meramente dado: el horizonte de su trascendencia. La confusión entre lo circunstancialmente dado, la facticidad y las posibilidades abiertas por el proyecto que en cada caso somos, la trascendencia, es lo que llama en *El ser y la nada* la conducta de la mala fe³³. La mala fe es un esfuerzo de mentirse a sí mismo con respecto a la apertura de posibles en que consiste la existencia humana. Como afirma Claudio Tognonato, «la mala fe es la elección de no superar la facticidad, de anular toda posible trascendencia, de bloquear al ser en una función suya»³⁴.

Básicamente, gracias al recurso de la mala fe huimos de nuestros posibles intentando convertirnos en meros hechos, condenados a seguir siendo lo que hemos sido. Quienes afirman con resignación que así son las cosas ocultan una voluntad que se afirma en que sean de tal forma, pero sin comprometerse a quererlo realmente. En realidad, cualquier circunstancia, en la medida en que es constituida para una conciencia que es no sólo conciencia de algo sino anticipación de sus posibles en el proyecto de su propia existencia, admite un margen de contingencia. Así, la exhibición cruda de la contingencia abierta de toda situación en general tiene su contraparte intencional en la apertura de la existencia como radicalmente vulnerable.

³² *Ibíd.*, p. 27.

³³ Cf. SARTRE, J.P.: *El ser y la nada*, op. cit., p. 91.

³⁴ TOGNONATO, C.: «¿Estamos condenados a la mala fe?», en TOGNONATO, Claudio et.al.: *Sartre contra Sartre*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001, p. 73.

Una de las conductas negativas de la conciencia intencional es precisamente la emoción del odio. El odio, dice Sartre en *El ser y la nada*, no es sólo odio contra uno sino contra todos los otros, pues lo que quiero alcanzar al perseguir su aniquilación en realidad es la aniquilación entera de los demás, de su sola posibilidad. La mirada del otro, que me obliga a comparecer como objeto revelado por una conciencia que no es la mía y, en consecuencia, asumido en relación con proyectos que no son los míos, me lleva a odiar a quien me mira, y odiar la situación de ser mirado. Así «en el odio se da una comprensión de que mi dimensión de ser-alienado es un sometimiento *real* que me viene por los otros. Lo proyectado es la supresión de ese sometimiento»³⁵. El odio, en consecuencia, es la expresión de una exigencia de liberación del yugo de ser sometido a formar parte del proyecto de alguien más y, así, un esfuerzo de recuperación de una forma de libertad que por lo demás es enteramente abstracto y, así, inevitablemente fracasa³⁶. Así, en el odio no sólo odio al otro sino a mi propio pasado determinado por él; le guardo rencor, y su muerte es también la clausura de una figura de mí mismo que fue gracias a él y quedó sellada después de su muerte. «El odio no permite salir del círculo. Representa, simplemente, la última tentativa, la tentativa de la desesperación»³⁷.

Por tanto, la realidad humana se entrega al juego emocional que le permite, en ese vínculo mágico o irreal, confundirse con la facticidad y dejarse afectar de tal manera por la pasión que la situación se nos entregue como un destino irrevocable. Para Sartre, en la medida en que la emoción es en sentido estricto una forma de conciencia, es uno mismo quien pre-reflexivamente elige entregarse a la pasión, dando sentido al mundo bajo el tamiz que la conciencia afectiva proyecta, sin reconocer este vínculo o asumirlo como tal. Así, por ejemplo, la conducta de la mujer que no quiere afrontar la responsabilidad en la situación y deja la mano para que la tome el pretendiente, como si la mano ya estuviera ahí, se desprende «mágicamente», por así decir, de su propia mano, para no asumir que ella también desea esa situación, pero no se compromete con su propia actividad de conferir sentido al mundo, y a su propia existencia. Así, lo interesante de la teoría de Sartre es que las emociones establecen un vínculo intencional con determinados objetos, o de forma menos explícita

³⁵ SARTRE, J.P.: *El ser y la nada*, op. cit., p. 510.

³⁶ *Ibíd.*, p. 511.

³⁷ *Ibíd.*

con la situación, que por ser de carácter no temático y pre-reflexivo puede ocultar parcialmente a la conciencia su propia actividad de conferir sentido.

4. *El antisemitismo como pasión*

La obra *Reflexiones sobre la cuestión judía*, de 1954, corresponde al periodo de progresiva incorporación del tema de lo social y la historia dentro del programa filosófico de Sartre³⁸. Como señala Axel Honneth³⁹, a partir de *Reflexiones sobre la cuestión judía* Sartre reorienta los análisis existenciales a favor de la descripción de la dinámica de grupos sociales en relaciones asimétricas y contextos históricos específicos. Sin embargo, este giro hacia lo social mantiene una importante orientación fenomenológica y las emociones siguen siendo un tópico importante en los análisis.

Para Sartre, el antisemitismo «es ante todo una *pasión*»⁴⁰. Así, dice Sartre, los antisemitas moderados dirán que no detestan a los judíos, intentarán presentar sus razones por las que preferirían que se redujera su actividad en el país, pero apenas han ganado un poco de confianza o mínima simpatía recurren sin más a las expresiones de desagrado, incluso físico: «Hay una repugnancia hacia el judío como hay una repugnancia hacia el chino o el negro en ciertas colectividades. Y esta repulsión no nace del cuerpo, ya que puede uno amar muy bien a una judía si ignora su raza; se comunica al cuerpo por el espíritu. Es un compromiso del alma, pero tan profundo y total que se extiende a lo fisiológico, como en el caso de la histeria»⁴¹. Este punto es importante: el antisemita toma posición respecto de los judíos, pero no lo asume, sino que más bien lo padecen formas afectivas de la forma de la repulsión o el asco. Sin embargo, en ambos casos y de acuerdo con la teoría de las emociones de Sartre, este asco en realidad es una conducta de huida que permite proyectar sobre el cuerpo del judío una incomodidad, más íntima, consigo mismo.

³⁸ Algunas de las tesis centrales de Sartre en torno al tema del antisemitismo aparecen esbozadas, en forma literaria, en el relato *La infancia de un jefe*, de 1939. Agradezco a mi colega Ernesto Guadarrama Navarro, que me recordara este importante antecedente.

³⁹ Cf. HONNETH, A.: *La lucha por el reconocimiento, por una gramática de los conflictos sociales*. Traducción de Manuel Ballesteros. Crítica, Madrid, 1997, p. 190.

⁴⁰ SARTRE, J.P.: *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Traducción de José Bianco. Debolsillo, Buenos Aires, 2004, p. 9.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 10.

«Todos han comprendido que es una afección de odio o de cólera. Mas, por lo común, el odio y la cólera son *solicitados*: odio a quien me hace sufrir, a quien me desdeña o me insulta. Acabamos de ver que la pasión antisemita no podría tener ese carácter: se adelanta a los hechos que debería hacerla nacer, va en su búsqueda para alimentarse de ellos, hasta debe interpretarlos a su manera para que se vuelvan realmente ofensivos. Y sin embargo, si hablamos del judío al antisemita, éste da muestra de una viva irritación. Si recordamos, además, que debemos siempre *consentir* a la cólera para que pueda manifestarse y que, según la expresión tan justa, uno *monta* en cólera, habremos de convenir que en el antisemita ha *escogido* vivir en el tono apasionado»⁴².

Por otro lado, Sartre sugiere que difícilmente puede sostenerse que la posición del antisemita no ha sido provocada por la experiencia. Por el contrario, «el antisemitismo es una elección libre, total y espontánea, una actitud global que no sólo se adopta con respecto a los judíos sino con respecto al hombre en general, a la historia y a la sociedad, al mismo tiempo una pasión y una concepción del mundo»⁴³.

El antisemita, según Sartre, ha escogido el odio y ama ese tono apasionado⁴⁴, pero, de acuerdo con lo señalado antes, no se trata de una decisión explícita, sino que involucra la dinámica de las emociones donde la subjetividad comporta una huida con respecto de una situación en la que preferiría confundir facticidad con trascendencia.

«Hay personas que quieren ser macizos e impermeables, no quieren cambiar: ¿a dónde los llevaría el cambio? Se trata de un temor original de sí mismo y de un temor a la verdad. Y no los aterra el contenido de la verdad, que ni siquiera sospechan, sino la forma misma de lo verdadero, ese objeto de indefinida aproximación. Es como si su propia existencia estuviera perpetuamente en suspenso. Pero quieren existir enteramente y enseguida. No quieren opiniones adquiridas sino innatas; como temen al razonamiento, quieren adoptar un modo de vida en el que el razonamiento y la búsqueda tengan un papel subordinado, en que sólo se busque lo que se ha encontrado ya, en que sólo se vuelva uno lo que ya era. Y para ello no hay más que pasión, una fuerte prevención

⁴² *Ibíd.*, p. 16.

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ Cf. HINCHLIFFE, Geoffrey: «Sartre's analysis of anti-Semitism and its relevance for today», en *Educational Philosophy and Theory* 51/1 (2019), p. 2.

sentimental que puede dar una certeza fulgurante, sólo ella puede tener al razonamiento a raya, sólo ella puede permanecer impermeable a la experiencia y subsistir durante toda una vida»⁴⁵.

Por tanto, «el antisemita ha escogido el odio porque el odio es una fe; ha elegido originariamente desvalorizar las palabras y las razones»⁴⁶. Se trata todo el tiempo de una decisión y una huida que no se reconoce como tal: el antisemita elige odiar, pero su decisión no surge de un acto racional sino del miedo. Sin embargo, no hay que olvidar que, para Sartre, tanto la espontaneidad como la libre decisión son anteriores a la consideración reflexiva, y eventualmente racional de la decisión, el punto de su crítica es la confrontación reflexiva de decisiones que, por paradójico que resulte, no fueron asumidas como tales.

En ese sentido, es preciso que el sujeto se confronte con su propia libertad antes de establecer cualquier justificación que terminaría explicando su comportamiento entre los entes del mundo. Podemos estar en desacuerdo o incluso sostener algunos reparos contra la noción de autenticidad y compromiso con uno mismo que Sartre sugiere, pero las potencias críticas de su enfoque saltan a la vista: cualquier contextualización de una conducta supone un riesgo de justificación, lo cual, especialmente en el contexto moral resulta peligroso. El antisemita, de acuerdo con Sartre, cree que no tiene nada que explicar y, de hecho, no puede recurrir a argumento alguno que sostenga o explique su posición. Pero, de acuerdo con Sartre, esto es precisamente lo que su conducta quiere ocultar: su odio se trata de un compromiso que no puede sostener como tal y sólo le queda vivirlo como una pasión, es decir, como si no tuviera más remedio que odiar a los judíos, como si fuera entregado a ello por circunstancias que lo exceden, pero también lo justifican. El antisemita sostiene su odio a través del rencor, y proyecta su identidad en torno a ese rencor, mas no desde sí mismo: quiere ser pura exterioridad, confundirse con lo que otros ven de él, pero al mismo tiempo controlar el sentido de esa mirada.

«No se teme a sí mismo, pero lee en los ojos de los otros una imagen inquietante que es la suya y conforma sus palabras y sus gestos a tal imagen. Este modelo exterior lo dispensa de buscar dentro de sí su personalidad; ha elegido ser puramente exterior,

⁴⁵ SARTRE, J.P.: *Reflexiones sobre la cuestión judía*, op. cit., p. 18.

⁴⁶ *Ibíd.*

no volver nunca sobre sí, no ser nada sino el temor que inspira a otros. Más aún que de la razón, huye de la conciencia íntima que tiene de sí mismo»⁴⁷.

La mirada del otro revela mi propia condición con respecto a una mirada, una subjetividad que no soy yo mismo.

«La mirada que manifiestan los *ojos* de cualquier naturaleza que sean, es pura remisión a mí mismo. Lo que capto inmediatamente cuando oigo crujir las ramas tras de mí no es que *hay alguien*, sino que soy vulnerable, que tengo un cuerpo capaz de ser herido, que ocupo un lugar y que no puedo en ningún caso evadirme del espacio en el que estoy sin defensa; en suma, que soy visto»⁴⁸.

El antisemita precisamente quiere anular por todos los medios esa posibilidad, esa vulnerabilidad. El desprecio sostenido hacia el otro lo oculta de su propia condición, proyecta sobre el judío el origen de todos sus males, incluso le atribuye una mala voluntad en sus acciones, pero todo lo hace sobre el fondo mágico de huida emocional sobre la situación concreta. Así, resulta interesante, si tomamos en consideración esta posibilidad de Sartre, que la cosificación de la que es objeto el judío no lo entrega en la dialéctica de la mirada⁴⁹. El antisemita, incluso cuando se presenta como víctima, no accede a su propia vulnerabilidad, ni siquiera en los términos que sugiere Sartre, como susceptible al daño. Al contrario, al anticipar todas las posibilidades del enemigo más bien se sirve de una vulnerabilidad presunta, no asumida, para justificar acciones que no son libres sino inevitables: vive todas sus acciones como si fueran trazadas por un destino, el destino de un pueblo afirmándose en su superioridad por encima de otro. La dialéctica de la mirada que sugiere Sartre atribuye precisamente el carácter de libertad al otro con respecto al cual soy uno más, vulnerable y susceptible al daño. El antisemita busca anular tanto el sentido de su propia responsabilidad ante la situación, como la libertad del otro, al que conoce y puede anticipar en todos sus movimientos. El antisemita, en consecuencia, es alguien con miedo.

«No de los judíos, por cierto: de sí mismo, de su conciencia, de su libertad, de sus instintos, de sus responsabilidades, de la soledad, del cambio, de la sociedad y del mundo; de todo menos de los

⁴⁷ SARTRE, J.P.: *Reflexiones sobre la cuestión judía*, op. cit., p. 19.

⁴⁸ SARTRE, J.P.: *El ser y la nada*, op. cit., p. 335.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 328.

judíos. Es un cobarde que no quiere confesarse su cobardía; un asesino que reprime y censura su tendencia al homicidio sin poder refrenarla y que, sin embargo, no se atreve a matar sino en efigie o en el anonimato de una multitud; un descontento que no se atreve a rebelarse por temor a las consecuencias de su rebelión»⁵⁰.

La descripción sartreana del antisemitismo coincide, por un lado, con el comportamiento de huida del odio de acuerdo con las pautas de *Esbozo de una teoría de las emociones*, por otro, con lo que afirma en *El ser y la nada*. Sin embargo, se trata de una forma de odio cultivado en el miedo que permite afirmar la transformación mágica de la situación de vulnerabilidad ante la propia libertad en un escenario que permite vivir el odio como si se tratara de algo por lo que no tiene ninguna opción, una pasión. El antisemita se presenta como víctima de una amenaza tan intolerable como falsa, pues, en realidad, no teme al judío ni a nadie. Vive en la clara conciencia de que sólo hacen falta hombres de acción para regresar al pasado glorioso de una patria libre de la mancha de las razas inferiores, por las que no puede sino sentir asco, no miedo. Así, eligen su propio odio hacia los judíos, hacen de ese odio secretamente su propio proyecto, pero no lo asumen como tal, más bien lo asumen como un destino o como el resultado de circunstancias ajenas de las que, por lo demás, no tienen ninguna necesidad: actúan, de acuerdo con lo señalado antes, de mala fe. El judío en general les ofrece la coartada perfecta que les permite justificar sus decisiones como si vinieran de un destino trazado, y hace posible, por lo demás, la necesidad de líderes salvadores que guíen sus caminos hacia la realización de lo que ya eran antes de la condición de verse mezclados con razas inferiores. Muchas y variadas formas de supremacismo, con sus derivas políticas, parecen concordar con lo que hemos sugerido aquí a partir de las reflexiones de Sartre.

5. *¿Qué podemos aprender de Sartre para pensar la dimensión política de las emociones?*

Si Sartre tiene razón, las pasiones xenófobas que están en la base de muchos nacionalismos populistas, no vienen del rencor que en alguna medida podría justificarlas, pues muchas de las personas con estas opiniones no fueron víctimas de un daño objetivo, que en todo

⁵⁰ SARTRE, J.P.: *Reflexiones sobre la cuestión judía*, op. cit., p. 49.

caso reclamaría al ofensor concreto como aquel hacia quien está dirigido ese rencor. En lugar de ello, proyectan una vaga nota hacia todo el grupo, pero tal gesto explica su propio odio como algo justificado y como consecuencia de un rencor legítimo. El xenófobo no reconoce que es él quien ha decidido odiar: su odio no es consecuencia del rencor sino de su propia incapacidad para asumir su responsabilidad.

La libertad como condición de la democracia exige la crítica de estas conductas. El compromiso con la libertad exige reconocer la fragilidad de nuestros proyectos y en consecuencia es signo de nuestra constitutiva vulnerabilidad. En un sentido, este es un punto de convergencia entre la doctrina sartreana de las emociones y otros enfoques cognitivistas como el de Martha Nussbaum, quien sostiene que las emociones no sólo involucran juicios de valor, sino que en la medida en que exhiben las cosas que nos importan, la apertura a esa dimensión revela nuestra condición como vulnerables⁵¹. Se trata de un sentido positivo de vulnerabilidad como apertura y punto de partida de la articulación racional de la dimensión axiológica y que es preciso asumir como el precio de nuestra propia libertad; por otro lado, hay un sentido puramente negativo de vulnerabilidad, vinculado a las formas de la violencia alimentadas por el odio y el resentimiento. Las formas de cosificación del otro, del extraño, anulan el libre desarrollo de las personas y anulan el espectro de libertad de la sociedad por entero: nos compromete a todos⁵². Es preciso pensar la crítica del odio y el rencor a favor del desarrollo de virtudes éticas y la revalorización del perdón como acceso a la libertad, y la solidaridad en pleno reconocimiento de nuestra condición como humanidad vulnerable, como vías hacia la consolidación de las sociedades democráticas.

6. Referencias

AVERCHI, M.: «Husserl and Geiger on Feelings and Intentionality», en UBIALI, M. / WEHRLE, M. (eds.): *Feeling and Value, Willing and Action, Essays in the Context of a Phaenomenological Psychology*. Springer, Nueva York, 2005.

⁵¹ NUSSBAUM, M.: *Upbeavals of Thought, the intelligence of emotions*, op. cit., 2005, p. 63; MODZELEWSKI, Helena: *Emociones, educación y democracia: una proyección de la teoría de las emociones de Martha Nussbaum*. UNAM, México, 2017, p. 151.

⁵² Cf. SARTRE, J.P.: *Reflexiones sobre la cuestión judía*, op. cit., p. 142.

- BARNES, H.: «Sartre on the Emotions», en *Journal of the British Society for Phenomenology* (1984). 15:1, 3-15, DOI: 10.1080/00071773.1984.11007641
- CAMPBELL, Robert: *Jean Paul Sartre, o una literatura filosófica*. Traducción de F. Ruiz Llanos. Juan Pablos Editor, México, 1976.
- ELPIDOROU, A.: «Emotions in Early Sartre: The Primacy of Frustration», en *Midwest Stud Philos* 41 (2017), pp. 241-259. DOI: 10.1111/misp.12075
- FRIJDA, N.H.: «The Laws of Emotion», en *American Psychologist* 43/5 (1988), pp. 349-358.
- HINCHLIFFE, Geoffrey: «Sartre's analysis of anti-Semitism and its relevance for today», en *Educational Philosophy and Theory* 51/1 (2019), pp. 97-106. DOI: 10.1080/00131857.2018.1449639
- HONNETH, A.: *La lucha por el reconocimiento, por una gramática de los conflictos sociales*. Traducción de Manuel Ballesteros. Crítica, Madrid, 1997.
- HUSSERL, E.: *Renovación del hombre y la cultura, cinco ensayos*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona / México, 2002.
- LAZARUS, R. / FOLKMAN, S.: *Stress, appraisal and coping*. Springer, Nueva York, 1984.
- MODZELEWSKI, Helena: *Emociones, educación y democracia: una proyección de la teoría de las emociones de Martha Nussbaum*. UNAM, México, 2017.
- NUSSBAUM, M.: *Upheavals of Thought, the intelligence of emotions*. Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- PLESSNER, H.: *La risa y el llanto: investigación sobre los límites del comportamiento humano*. Traducción de Lluís Duch. Trotta, Madrid, 2007.
- PRINZ, J.: «Are Emotions Feelings?», en *Journal of Consciousness Studies* (2005), pp. 9-25.
- SARTRE, J.P.: *L'Existentialisme est un Humanisme*. Gallimard, París, 1946.
- *Reflexions sur la question juive*. Gallimard, París, 1954 [*Reflexiones sobre la cuestión judía*. Traducción de José Bianco. Debolsillo, Buenos Aires, 2004].
- *El hombre y las cosas (Las situaciones D)*. Traducción de Luis Echávarri. Losada, Buenos Aires, 1965.
- *Esquisse d'un théorie des émotions*, Hermann, París, 1995 [*Bosquejo de una teoría de las emociones*. Traducción de Mónica Acheroff. Alianza, Madrid, 1973].
- *El ser y la nada*. Traducción de Juan Balmar. Losada, Buenos Aires, 1998.

Odio, mala fe y vulnerabilidad: una aproximación a la dimensión política de las emociones en el pensamiento de Jean Paul Sartre

- SOLOMON, R.C.: «The philosophy of emotions», en LEWIS, Michael / HAVILAND-JONES, Jennette M. / BARRETT, Lisa Feldman: *Handbook of emotions*. Guilford Press, New York, 1993, pp. 5-13.
- *Dark Feelings, Grim Thoughts: Experience and Reflection in Camus and Sartre*. Oxford University Press, Oxford / Nueva York, 2006.
- *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us*. Oxford University Press, Oxford / Nueva York, 2007.
- TOGNONATO, C.: «¿Estamos condenados a la mala fe?», en TOGNONATO, Claudio et.al.: *Sartre contra Sartre*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001, pp.65-80.

Recibido el 13 de abril de 2020
Aceptado el 25 de mayo de 2020

Ignacio Quepons Ramírez
Universidad Veracruzana
iquepons@uv.mx