

1-1-2016

Sobre el derecho moral a odiar: una categoría en Emil Cioran

Derian Ricardo Abril Vargas
Universidad de La Salle, Bogotá

Follow this and additional works at: https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras

Citación recomendada

Abril Vargas, D. R. (2016). Sobre el derecho moral a odiar: una categoría en Emil Cioran. Retrieved from https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/74

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Departamento de Filosofía, Arte y Letras at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

SOBRE EL DERECHO MORAL A ODIAR: UNA CATEGORÍA EN EMIL CIORAN

**DERIAN RICARDO ABRIL VARGAS
CÓDIGO: 30101202**

**UNIVERSIDAD DE LA SALLE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
PROGRAMA EN FILOSOFÍA Y LETRAS
BOGOTÁ
2016**

Monografía para optar por el título de Profesional en filosofía y letras

Sobre el derecho moral a odiar: una categoría en Emil Cioran

Derian Ricardo Abril Vargas
Código: 30101202

Tutora
Dra. Lida Esperanza Villa

UNIVERSIDAD DE LA SALLE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
PROGRAMA EN FILOSOFÍA Y LETRAS
BOGOTÁ
2016

Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN	4
1. ¿SOBRE QUIÉN VOLCAR EL ODIO? PREGUNTA DEL ITINERARIO CIORANIANO	10
1.1. El odio: negrura de la desesperación.....	19
1.2. El odio: un sentimiento que se debe consumir.....	26
2. ODIO Y SOLIDARIDAD NEGATIVA.....	32
3. CONSUMACIÓN DEL ODIO: UN “DERECHO MORAL”	45
CONCLUSIÓN.....	51
Bibliografía.....	53

INTRODUCCIÓN

Emil Michel Cioran (1911-1995) es, quizá para algunos, un hombre extraño con nombre cautivador. Aquellos proclives al academicismo estricto –en cuanto a filosofía y literatura se refiere– podrán decir: fue un pensador rumano que escribió en francés la mayoría de sus libros aunque, más allá de eso, únicamente lo hayan visto rondando en una cita o en algunos ensayos donde se le nombra. Otros más pueden afirmar: fue un buen escritor, no catalogable como filósofo y sí como literato, con unos brillantes aforismos para ser leídos de vez en cuando como deleite en un ejercicio de lectura; por último, una parte de sus estudiosos se referirá a Cioran como uno de los mejores lectores e intérpretes de Friedrich Nietzsche y Samuel Beckett, haciendo aportes importantes al pensamiento orientador del nihilismo y pesimismo.

Por otro lado, también se pueden encontrar quienes, más afines, afectados o interesados en la labor del rumano, lo califiquen como uno de los pensadores políticos más influyentes en el siglo XX, tal como lo hizo la revista *Metapolítica* (Hernández, 2006), lo describan como “El maestro del masoquismo literario”, según el criterio del filósofo y periodista Hernán Caro (2010, s.p.) en la revista *Arcadia*, o se rotule como un pensador con “Weird mysticism, philosophical horror and the logic of negation”¹ según la disertación del doctor Brad Baumgartner (2015).

Sumado a lo anterior hay quienes, en una lectura profunda y concienzuda del rumano, acaban por sentir empatía a raíz de una conexión reflexiva entre lo que se es y la “«dura realidad de la vida», ejercicio propio de quienes no alcanzan –esto no suele llegar a decirse– las severas glorias de la matemática, el laboratorio y el Sistema” (Savater, 2014, p. 17). Una empatía que se encuentra, particularmente, cuando se confirma que lo que hace Cioran es “verdadera filosofía, con tanto derecho a ser llamada tal como lo tenía la de Diógenes frente a la de Platón” (p. 17) y

¹ Mística extraña, horror filosófico y lógica de la negación.

que vela por un acto reflexivo ante la existencia humana, alejado de las cuantificaciones, del método científico, de las normas sociales una vez precisa más cercanía con la denominada “vida cotidiana”.

Cabe señalar que cuando se reflexiona sobre el trabajo de Cioran no deja de resultar extraño que algunos sectores de la academia lo consideren más un literato que un filósofo. Ello es debido a la “rigurosidad en la estructura” del pensamiento que comúnmente se espera en un filósofo, es decir, a los esquemas con ambiciones omnímodas que exigen a éste no dejar escapar ningún detalle que delate grietas en su sistema filosófico. Quizá sea por ello que “el Sistema acusará a Cioran de contradicciones, de incoherencia, de escribir cada fragmento como si no hubiera escrito nada más” (Savater, 2014, p. 18). Pero hay que considerar que con el rumano no se puede hablar de sistemas o estructuras, en otras palabras, no se puede discutir el grado de academicismo que pudo presentar o no sino, mejor, buscar ese lineamiento reflexivo de lo que implica vivir y sentir la existencia tal y como está puesta en el mundo lo que, en última instancia, sería desentrañar los escritos del rumano.

Es una exhortación que Cioran afirme, en su ensayo *Adiós a la filosofía*, que “se apartó de la filosofía cuando se le hizo imposible descubrir en Kant y en general en los filósofos, ninguna debilidad humana, ningún acento de verdadera tristeza” (2009, p. 127), alegato que permite inferir que su inclinación en materia filosófica no debe ser tomada como común denominador pues si bien es cierto que en el proceso histórico de la filosofía se ha hecho una discusión del universo, no se ha observado que “el universo no se discute; se expresa” (p. 128). Se debe asimilar que, por encima de cualquier conceptualización o formalización de lo que significa el universo y lo contenido en él, se destaca que “El universo comienza y acaba con cada individuo, sea Shakespeare o Don Nadie” (Cioran, 2014a, p. 214). En suma, que el universo no se

“sistematiza” sino que se siente y se desea individualmente. Para Cioran los filósofos han dejado atrás ese “gusto por oír a alguien que cuente su vida, escuchar cosas de las que no se hable con nadie” (2010b, p. 32); es decir, han dejado de lado el atender la expresabilidad del hombre: no escuchan esos múltiples universos que tienen algo para contar.

Antes de seguir adelante consideremos que lo expuesto hasta aquí tiene un fundamento en el desarrollo de este escrito, una vez validar la existencia desde el punto de vista cioraniano implica hacer una reflexión personal de lo que significa vivir en un mundo que resulta extraño, dudoso y paradójico; más aún, ahondar en una pregunta fundamental: “¿hay algo aún sobre esta tierra que escape a la duda aparte de la muerte, –única cosa segura en este mundo–?” (Cioran, 1991, p. 30). O rebatir las palabras de Joseph de Maistre, citadas por Cioran en los *Ejercicios de Admiración y otros textos*: “Cuando la doble ley del hombre sea suprimida y esos dos centros fundidos, el ser humano será UNO: pues, no habiendo ya luchas en él, ¿dónde podría brotar la idea de dualidad?” (2007a, p. 38). Entonces, tal vez aceptar que “el entusiasta ignora la dualidad –ese veneno. Ordinariamente la vida permanece fecunda únicamente a costa de tensiones y de antinomias, de todo lo que tiene algo que ver con el combate” (Cioran, 1991, p. 62).

Es precisamente el recorrido de este trabajo poner en duda ese entusiasmo por lo “UNO” y entender que la doble ley moral no ha sido suprimida, para abalanzarnos sobre un ser que se traslada, constantemente, entre el bien y el mal, entre lo moral y lo inmoral, entre la virtud y el vicio.

Antes de proseguir es necesario aclarar qué es aquello que se pone en tela de juicio, sabiendo de antemano que para Cioran “continuar viviendo dudando de todo es una paradoja no demasiado trágica, dado que la duda es mucho menos intensa, mucho más soportable que la desesperación” (1991, p. 30). O como lo confirma Fernando Savater, “nada debe quedar a salvo de la crítica,

pues en caso contrario ésta se convertiría en velada apología de lo otro, lo no analizado” (2014, p. 13).

Si para Cioran la existencia es fecunda en sus contrariedades, es decir, si lo propio de un individuo en tanto existente es asumir, en su mismidad, la fuerza de contrarios que lo escinde y lo alienta a existir vehementemente, es porque el hombre se ha mostrado como un ser que no puede dejar de combatir continuamente con lo opuesto, es parte de su vida el enfrentamiento directo con lo correcto y lo incorrecto, con amar y odiar, luego la lucha posibilita plantear el siguiente interrogante: ¿es pertinente establecer el odio como un “derecho moral” y, por tanto, reivindicarlo frente a los discursos de tolerancia, amor y búsqueda de paz que abundan en la sociedad? Se trata de una pregunta susceptible de interpretarse a raíz de los preceptos morales-filantrópicos por los que aboga el orden social, antitéticos de los discursos de odio (*hate speech*) que irrumpen hoy en día. No obstante, este interrogante no busca formular una apología del odio: se encamina, al contrario, a analizar la postura de Cioran frente al mismo en tanto sentimiento que no mancilla al hombre por el hecho de sentirlo. En suma, que el odio al “ser dinámico” crea y sostiene la existencia. En este sentido, responde Cioran a Branka Bogavac Le Compte:

—*Usted ha escrito: “La belleza no crea, pues le falta la imaginación, mientras que el odio crea y sostiene. En él se encuentra el misterio de ese malestar y el inconveniente que llamamos la vida”. ¿Por qué es más creativo el odio que la belleza²?*

—Porque es más dinámico. Afecta a fondo. Además, crea acontecimientos interiores (Cioran, 2010b, p. 212).

Bien podría decirse que, en razón de la duda que fundamenta el ulterior desarrollo de este escrito, se necesita un dinamismo que cree acontecimientos interiores y que sea condescendiente con la existencia.

Sobre el derecho moral a odiar: una categoría en Emil Cioran, está dividido en tres capítulos: el primer capítulo tiene como propósito rastrear, de manera general, lo que significa el odio y cómo

² Todas las cursivas en citas pertenecen a los originales.

se manifiesta tomando como referencia el pensamiento de Aristóteles, Plutarco, Descartes, Hume, entre otros, para luego, en un segundo momento, contrastarlos con la posición moral de Cioran. A partir de aquí se abordará el cuestionamiento moral que Cioran se hace en su ensayo *Itinerario del odio*, a saber, ¿sobre quién volcar el odio?, precisando así cuál es el objeto o fuente del mismo en el ser humano.

En el segundo capítulo se establecerá por qué el pensamiento de Cioran es amplio en el estudio antropológico al punto que permite encontrar la siguiente paradoja: ver el odio como un vínculo solidario entre humanos. En consecuencia, se explorará cómo se construye dicha solidaridad a partir de una caracterización positiva del odio, para luego determinar cuáles son las consecuencias que trae ello en las relaciones del hombre tanto con sus semejantes como con las demás cosas del mundo. De igual manera, este capítulo servirá para meditar en torno a lo afirmado por Cioran en su itinerario: “Así es como en un mundo en el que todo es odioso, el odio llega a ser más vasto que el mundo y por haber superado su objeto, se anula” (2014a, p. 117). De lo dicho por el rumano se extraen dos referentes a tener en cuenta: el primero se orienta en el “objeto del odio” en el mundo, buscando esclarecer cómo es posible que el odio mismo supere su objeto; el segundo se dirige a indagar cuáles son las consideraciones que Cioran tiene para sentenciar que *el odio se anula*.

Por último, en el tercer capítulo, y una vez elucidados los interrogantes de los dos primeros capítulos, se tratará de englobar los resultados obtenidos para construir la reflexión en torno a si odiar debe considerarse como un *derecho moral* que todo hombre tiene y que por sentirlo o desearlo no se convierte en puente para la generación de actos violentos o discriminatorios.

El resultado final de este texto y su interpretación puede ser tan variada como se quiera; sin embargo, la empatía que se genera con el pensamiento del filósofo rumano es más sincera de lo

que puede parecer, pues si algo dejó Cioran en sus libros fue la máxima expresión de la existencia, motivo suficiente para llenar la desgarradura y desesperación que hay en la vida. Es posible que este escrito resultase una aberración para Cioran. Él mismo sentenció que toda tesis universitaria le parecía un peligro y la muerte del espíritu (Cioran, 2010b, p. 33). Pero también sabría dispensar esta arrogancia. De lo contrario, ¿cómo no ser escéptico? Apuntaba el rumano:

En la época en que, por inexperiencia, se le coge gusto a la filosofía, yo decidí, como todo el mundo, hacer una tesis. ¿Qué tema escoger? Quería uno manido e insólito a la vez. Cuando creí haberlo encontrado corrí a comunicárselo a mi profesor.

— ¿Qué le parece una *Teoría general del llanto*? Me siento capaz de desarrollar ese tema.

—Es posible, me dijo, pero le va a costar encontrar bibliografía.

—Si es por eso, no importa. La Historia entera me respaldará con su autoridad —le respondí con un tono de impertinencia y de triunfo.

Pero como, impaciente, me miraba con desdén, decidí en el acto liquidar al *discípulo* que había en mí” (Cioran, 2014c, p. 45).

1. ¿SOBRE QUIÉN VOLCAR EL ODIOS? PREGUNTA DEL ITINERARIO CIORANIANO

El problema de analizar y comprender cómo el hombre, en su cotidianidad y en el marco de un comportamiento ético y moralmente correcto, debe sobrellevar la vida, puede plantear un nuevo cuestionamiento; en rigor, el modo apropiado que el ser humano ha de trazar para conservarse como especie, no en el sentido de subsistencia individual o comunal sino, en general, en el de su preservación en sociedad y su relación con el entorno. Como resultado de la exploración ética y la consolidación de la moral occidental se ha dicho que el hombre debe hacer el bien para alcanzar la felicidad. En este sentido, el amor se descubre fundamento para cohesionar una estructura social, si bien no perfecta, por lo menos estable; es decir, que éste es un soporte que sostiene la sociedad y las buenas relaciones entre sus individuos.

Si se revisa, por ejemplo, a Aristóteles, este define el amor como “la voluntad de querer para alguien lo que se piensa que es bueno –por causa suya y no de uno mismo–, así como ponerlo en práctica hasta donde alcance la capacidad para ello” (1994, p. 327). Puede entenderse que el amor sería el deseo por aquello que resulta ser lo mejor para “alguien”, el deseo del bien y lo más favorable. Debe aclararse que ese “alguien” debe ser merecedor del bien que se le desea. Cristina Mira, en su estudio ético sobre el amor y la amistad en Aristóteles, indica que para el Estagirita el “hombre bueno es aquel que se descuida él mismo por el amigo” (2008, p. 103). Es preferible la unión por amistad entre individuos porque se está “dispuesto a sacrificarse de esa forma, y eso porque sus acciones están dirigidas a lo más noble, a la virtud” (p. 110). Por tanto, el elemento de unión que mejor se acomoda en ese “sacrificarse” es precisamente el amor, propio del hombre virtuoso.

Revisemos ahora a Descartes y su definición del amor, en *Las pasiones del alma* (art. 79): “El amor es una emoción del alma originada por el movimiento de los espíritus que la incita a unirse voluntariamente a los objetos que parecen serle apropiados” (2011, p. 495). Aquí, tal vez, no sea necesario detenernos a revisar lo que el filósofo entiende por “espíritus”, pues lo que verdaderamente interesa es constatar que el amor une y se acopla a determinados objetos que resultan pertinentes; en virtud de ello, no existe unión cuando el alma no se dispone voluntariamente a adherirse al objeto y, de la misma manera, tampoco existe unión si al alma no le resulta adecuado un objeto. Lo que se puede ver en la definición de Descartes es que el amor incita a la unión y no a la separación.

Podemos ahora abordar a Spinoza y su *Ética*. En el Libro III, Proposición XIII, Escolio, nos dice que “El amor no es nada más que la alegría acompañada por la idea de una causa externa” (2011, p. 117). Pero se hace necesario una previa revisión de lo que aduce por “alegría” cuya definición se encuentra en la Proposición XI, Escolio del mismo libro. Dice Spinoza: “por alegría entenderé, pues, en lo que sigue, la pasión por la cual pasa el alma a una mayor perfección” (p. 115).

De los dos Escolios mencionados se puede inferir que el amor es parte de una pasión que tiende procesualmente a alcanzar más perfección, y, si se permite considerarlo, sería alcanzar la virtud de Aristóteles por vía de unión y no de separación, como lo manifiesta Descartes. Frente a este punto quizá sea importante tener en cuenta lo expresado por Antonio Damasio respecto a la definición del amor en Spinoza: “separaba con gran claridad el proceso de sentir del proceso de tener una idea acerca de un objeto que puede causar una emoción. La alegría es una cosa; el objeto que causó la alegría es otra” (2009, p. 17). La pertinencia de Damasio está en la identificación de un objeto que es causa de una emoción que implica un proceso para sentirla o

experimentarla, lo que lleva a inferir que el amor, en tanto sentimiento, se independiza de una idea que pueda causarlo, pero “terminan por aparecer juntas en la mente” (p. 17) y al final su manifestación se produce por la intervención de los dos procesos.

De otro lado, Matía, en su ensayo *La filosofía política en Spinoza*, afirma que “los afectos de amor hacia el prójimo tienen que imponerse sobre los afectos de odio, imposibilitando los conflictos y luchas” (1999, p. 167). De acuerdo con Matía, en el *Tratado teológico-político* de Spinoza el “amor a la humanidad es útil para promover la tolerancia entre diferentes sectas en el interior de cada Estado” (p. 167). A partir de ello se puede decir que el amor sobrepasa siempre el odio una vez permite suscitar virtudes como la tolerancia dentro del orden social.

Avanzando en la historia, en el siglo XVIII encontramos a Hume afirmando: “El *Amor* o la *Amistad* es una complacencia ante algún otro, a causa de sus talentos o favores. El *Odio* es lo contrario” (1990, p. 87). Ello es, la complacencia o satisfacción que se siente es causada por las habilidades o beneficios de “algún otro”. Precizando a qué o a quién se refiere con ello, continua: “El objeto del amor y del odio es alguna otra persona. Las causas, de la misma manera, son o bien excelencias o bien defectos” (pp. 87,89). De lo que se deduce que las causas del amor son entendidas como aquellas que aportan a la superioridad o perfeccionamiento –en este caso del hombre– ya referido con Spinoza. Se entiende que el distanciamiento de pensamiento entre Hume y Spinoza es vasto; pero aquí existe la consideración que el amor, para ambos, está en el orden de ser un beneficio recíproco entre lo que se ama (el objeto) y el hombre.

Al llegar al siglo XIX encontramos al joven Hegel quien, en su texto *Historia de Jesús*, deja ver al Hijo de Dios como un hombre que se sacrificó por sus amigos como prueba de su amor y recuerda sus palabras: “Amaos los unos a los otros; amad a todos los hombres como yo os he amado; el que yo haya dado mi vida por el bien de mis amigos es la prueba de mi amor” (1981).

p. 84). Así, Jesús, desde la mirada hegeliana, es aquel que ha dejado para los hombres su verdad y virtud: “El bien que la razón había puesto en vuestro interior, así como el recuerdo de mi doctrina y de mi amor por vosotros conservará vivo en vuestro interior este espíritu de la verdad y de la virtud” (p. 83).

Para cerrar la recapitulación de los juicios filosóficos formulados frente al significado y valor del amor, es apropiado remitirnos a Nietzsche quien, en algunos aforismos que a continuación se analizarán, nos señala un sentido moral antitético de las posiciones precedentes. Nietzsche define el amor como “el estado en el cual, la mayoría de las veces, el hombre ve las cosas como *no* son” (2007a, p. 55). En este sentido, aporta dos aspectos relevantes: el primero, el amor es un “estado” que debe comprenderse como *momento*, como una situación determinada y definida para el hombre; el segundo, el amor resulta, en algunas ocasiones, no más que ilusión, un “estado ilusorio” con una importante caracterización: “en el amor se soportan más cosas que en cualquier otra situación, se tolera todo” (p. 55); en resumen, es permisible y, por supuesto, dentro de la permisibilidad, se desdibujan las cosas de lo que son en sí mismas.

En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche, en el aforismo 75 (Primera parte), se pregunta por aquello que significa el amor: “¿Qué es, pues, el amor sino comprender y alegrarse de que otro viva, obre y sienta de modo distinto y opuesto a como nosotros? Para que el amor lime los contrastes mediante el gozo, no es menester superarlos, negarlos” (2007b, p. 31). La pregunta misma es respuesta respecto al significado del amor, es decir, aquello que brota y resulta tras asimilar que existe la alteridad; mejor: identificando no la preponderancia de la igualdad sino de la desigualdad. De lo anterior se puede concluir que, para el filósofo alemán, el amor es el estado de aceptación de lo humano. O como bien lo sustenta María Zambrano refiriéndose al amor nietzscheano:

Su amor a lo humano le hizo saltar por encima del bien y del mal, barreras que contienen la viva realidad del hombre: “Todo lo que se hace por amor, se hace más allá del bien y del mal”. Y él no hizo otra cosa (2012, p. 90).

Ahora bien, en la permisividad y asimilación del amor nietzscheano se rescata que, en su contexto, el amor implica aceptar esa situación ilusoria de la vida del hombre, transportada entre el bien y el mal, y que, a diferencia de Aristóteles, Descartes, Hume y Hegel, el amor no es un sacrificio, no es una pasión que mueve a la unión, no es un beneficio o un asociarse con la verdad y la virtud, sino –y estando más cerca a Spinoza– que se constituye en un momento esclarecedor del hombre que se proyecta, impelido por una idea externa: superar lo paradójico de la existencia.

Una vez revisadas las anteriores posturas frente al amor, sin descartar otras que puedan estudiarse en lo que respecta al pensamiento filosófico, basta con ellas para el desarrollo temático de lo que se tratará a partir de este momento.

De alguna manera se ha visto que el amor es parte fundamental en la vida del ser humano: es un sentimiento portador de unión entre un determinado objeto y el hombre; como consecuencia de ello, se genera un beneficio siempre en función de alcanzar mayor perfección. Sin embargo, el amor no es el único sentimiento que hace parte de las relaciones del hombre con el mundo que lo rodea; en efecto, existen otras emociones que afectan la existencia humana. A saber: la angustia, la simpatía, el agradecimiento, el odio, etc.

La argumentación de este escrito, como se expuso en la introducción, busca revisar aquello que se considera opuesto al amor, ello es, el odio. El odio entendido, en primera instancia, como un sentimiento disociador que rechaza, que es repulsivo y portador de animadversión. En rigor, que es nocivo para la convivencia. No obstante, la filosofía no se ha ocupado únicamente del estudio del amor o de aquello que, moralmente, lleva a la construcción del hombre virtuoso aristotélico,

sino que ha llevado a algunos pensadores a no obviar aquello que constituye al hombre: “lo positivo y lo negativo que no solo están en el mundo, sino que forman parte de nosotros” (Thiebaut, 2007, p. 30); en este caso, a no olvidar las contraposiciones con las que el ser humano tropieza día a día.

Un acercamiento a la Biblia permite reconocer que en lo terrenal “Todo tiene un momento, y cada cosa / su tiempo bajo el cielo: / Su tiempo el nacer, / y su tiempo el morir; / [...]. Su tiempo el amar y su tiempo el odiar” (Cantar de Los Cantares 3: 1-8 Biblia de Jerusalén). Estas palabras están en total entonación con lo subrayado anteriormente: hay un tiempo para hablar de lo positivo en el mundo y otro para discutir lo negativo; un tiempo para disertar sobre el amor y uno para tratar el odio.

No pasar por alto sentimientos como el odio y sus implicaciones sociales –que más adelante se tratarán– es abocar a la reflexión filosófica; es revisar la moral sin descartar la inmoralidad; es ahondar en la construcción del hombre que se enfrenta a la existencia. En suma: es encontrarse con la naturaleza humana no como un modelo neutral sino como algo cambiante en permanente devenir. Sin duda, y frente a esta perspectiva, el estudio ético y moral de MacIntyre propone una visión más abierta en torno a la deliberación de la moral y la naturaleza humana:

Tampoco puedo considerar la naturaleza humana como un modelo neutral y preguntar qué forma de vida social y moral le dará su más adecuada expresión. Pues cada forma de vida lleva consigo su propia imagen de la naturaleza humana, y la elección de una forma de vida y la elección de una visión de la naturaleza humana van de la mano (1991, p. 258).

Esta posición resulta conveniente porque la relación que se establece entre la elección de una forma de vida individual y la visión de la naturaleza humana permitirá la transformación de la moral, en el sentido de la comprensión del comportamiento del hombre. Por ello Glucksmann afirma: “más tarde o más temprano, de grado o por fuerza, nuestras categorías mentales y

morales acabarán siendo vencidas” (2005, p. 16). Tal vez este desmoronamiento ya se ha consumado en la medida que el estudio del hombre y su relación con los otros y con las demás cosas que conforman el mundo no se aborda ya, exclusivamente, en la búsqueda de la perfección humana, en la consecución de la virtud, o en la unión y fortalecimiento de los lazos de amistad, sino que se empieza a velar por la revisión de una renovación moral que incluya aspectos que se han rezagado, considerándose los factores aviesos que disminuyen la sociabilidad del ser humano (como es el caso del odio). Hoy no es posible no percatarse que el alejamiento de dichos factores incurre en el distanciamiento de la constitución de lo humano.

Una vez efectuado el comentario de los puntos de vista anteriores, se prosigue a realizar un análisis de lo que representa individual y socialmente el odio relegando la connotación de sentimiento disociador que puede evitarse o suprimirse de la vida cotidiana y que, por el contrario, debe consumirse individual y socialmente con repercusiones favorables en cualquiera de los dos casos.

Para alcanzar el objetivo trazado es fundamental hacer un recorrido por el pensamiento de Emil Cioran, cuya obra cuenta con innumerables ensayos y aforismos que presentan una marca unívoca en el acercamiento a la vida humana, en la búsqueda de un significado de la existencia y el reconocimiento de la caída del hombre en el tiempo.

Al respecto, Cioran ve la necesidad de abandonar la moral³ que ha sido “negada por su historia” (2010b, p. 51). Porque –sin pretender un pesimismo absoluto– la historia de la humanidad se

³Se entiende por el estudio de la moral: “Las ciencias morales o, como tradicionalmente se las llama, ciencias morales y políticas, comprenden entonces los mismos temas y objetos que las ciencias del espíritu, sobre todo cuando éstas se entienden como ciencias del espíritu objetivo y de su relación con el subjetivo, excluyéndose con frecuencia ese saber del espíritu subjetivo o psicología, que es considerado como otro tipo de ciencia. En ocasiones se opone también lo moral a lo intelectual para significar aquello que corresponde al sentimiento y no a la inteligencia o al intelecto. Y, finalmente, lo moral se opone comúnmente a lo inmoral y a lo amoral en cuanto lo que se halla insertado en el orbe ético se opone a lo que se enfrenta con este orbe o permanece indiferente ante él. Lo moral es en tal caso lo que se somete a un valor, en tanto que lo inmoral y lo amoral son, respectivamente, lo que se opone a todo valor y lo que es indiferente al valor” (Ferrater, 1994, p. 2460).

delata, en pos de la promulgación y consecución de sus valores apodícticos, como un palimpsesto en el que la moral se convierte en impedimento para mostrar la verdadera naturaleza del hombre:

Ahora bien, quien no ha superado la moral no ha sabido profundizar sus experiencias, ni transfigurar sus hundimientos. La existencia verdadera comienza donde acaba la moral, pues únicamente a partir de ahí puede intentarlo todo, y arriesgarlo todo, incluso si hay obstáculos que se oponen a las realizaciones reales (Cioran, 1991, p. 98).

Las palabras de Cioran pueden resultar crudas si se tiene en cuenta que la humanidad se ha formado –y seguramente continuará de este modo–, bajo los establecimientos de los valores morales que, generalmente, tienen como fin limitar la experiencia humana una vez se encumbran los beneficios que la búsqueda de la felicidad puede traer. Aristóteles, en la *Ética Nicomáquea*, dice:

La vida feliz, por otra parte, se considera que es la vida conforme a la virtud, y esta vida tiene lugar en el esfuerzo, no en la diversión. Y decimos que son mejores las cosas serias que las que provocan risa y son divertidas, y más seria la actividad de la parte mejor del hombre y del mejor hombre, y la actividad del mejor es siempre superior y hace a uno más feliz (1993, p. 395).

El Estagirita se refiere a una vida feliz, aquella que se aparta de la diversión o de las cosas poco serias: la “vida feliz será la del que actúe de acuerdo con la virtud” (1993, p. 405); es decir, la felicidad, para Aristóteles, se alcanza en la medida en que la actividad del hombre sea virtuosa. De esta manera, seguramente si un hombre se divierte –lo que es parte de la experiencia humana–, no podría ser virtuoso. Luego, en términos más actuales, no dista de ser inmoral.

A diferencia de Aristóteles, Cioran entiende que aspirar a una vida feliz es un error: querer la felicidad puede ser más dolorosa que la misma desgracia:

Si pudiéramos darnos cuenta en cada instante de que todo depende de las imágenes que se reflejan en nuestra conciencia, de ampliaciones subjetivas y de la acuidad de nuestra sensibilidad, lograríamos alcanzar ese estado de lucidez en el que la realidad recobra sus verdaderas proporciones. No aspiramos con ello a la felicidad, sino simplemente a sufrir menos.

Es un signo de resistencia el hecho de permanecer desesperado, como lo es de debilidad dejarse invadir por la imbecilidad tras una desgracia prolongada. Para disminuir la intensidad de las desgracias se necesita haber recibido una verdadera educación y realizar un esfuerzo interior constante. Sin embargo, ambos están condenados al fracaso a partir del momento en que se intenta alcanzar la felicidad. Se haga lo que se haga, es imposible llegar a ser feliz si se ha tomado el camino que conduce a la desgracia. Se puede pasar de la dicha a la desdicha, pero ese camino es un camino sin retorno. Lo cual significa que la felicidad puede causar sorpresas más dolorosas que las de la desgracia (Cioran, 1991, p. 96)

El rumano se contrapone a la virtud y vida feliz aristotélicas porque los valores morales son obstrucciones para que un hombre arriesgue e intente todo en la vida: es un fracaso alcanzar la felicidad en un mundo condenado a las desgracias. Ante todo porque el intento de la moral, a la hora de alcanzar la felicidad, ha significado el rechazo de las experiencias humanas allí donde no solamente se expresan sentimientos de amor, sino aquellos que se le oponen, como el odio. Con esto no se quiere decir que la felicidad sea susceptible de alcanzarse con un sentimiento como éste, sino que el no escudriñar en la “existencia verdadera” es incurrir en un error que la moral ha señalado como *verdad*, como lo más adecuado, es decir, ser feliz.

Esta negativa a la moral es la diferencia en el pensamiento de Cioran, resultado de una concepción del mundo vista desde un pesimismo razonable. Tal y como Fernando Savater lo comenta en una entrevista recogida en *Cioran, el pesimista seductor*:

En esencia, el pesimista piensa cosas muy razonables, como que la felicidad, la justicia, la solidaridad, la libertad y otros grandes ideales son relativamente alcanzables, y que, incluso, con frecuencia pueden resultar incompatibles entre sí. El pesimista piensa que los hombres no están en el centro del universo, y que en el mundo predominan de forma abrumadora el hambre, las guerras y los desastres (Cañeque y Grau, 2007, p. 22).

Es el pesimismo por el que aboga Savater el que hace de Cioran, precisamente, un pensador opuesto a la moral, que apoya las experiencias y realidades humanas y no acoge las ficciones históricas con las que se ha escatimado la existencia. En este sentido sentencia Cioran: “con ficciones no hay forma de instituir una moral” (1986, p. 57). Por ello vaticina que es necesario “reinstalar al bien y al mal en sus derechos, de salvarlos y de salvarnos” (p. 57).

A raíz de ello, se propaga la necesidad de explorar la existencia sin ficciones; indagar sobre aquello que se opone a lo moralmente correcto, específicamente, lo relacionado con el odio y sus manifestaciones en el marco social. A continuación, y como primera necesidad, se asimila lo que Cioran entiende por odio y así poder abarcar el análisis a la pregunta ¿sobre quién volcar el odio?, interrogante fundamental planteado por el filósofo en su ensayo *Itinerario del odio*.

1.1. El odio: negrura de la desesperación

El estudio y las reflexiones anteriores eran necesarios para empezar a profundizar en la temática principal de este escrito. Se ha planteado al comienzo de este capítulo que hablar del amor, por lo general, supone un sentimiento que robustece favorablemente las relaciones individuales y colectivas del ser humano; en todo caso, el amor favorece al hombre porque genera unión, virtud, altruismo y permite un acercamiento procesual a un estado moral ideal, como es el caso de la obtención de una vida feliz. En líneas generales, se resume que, en cualquier caso, sentir o experimentar amor trae consecuencias siempre favorables tanto para quien ama como a quien se ama.

Ahora, es importante profundizar en la discusión de un sentimiento que se opone al amor, ello es el odio. El acto de expresar o exteriorizar públicamente odio está concebido, en la mayoría de ocasiones, como la negativa que el hombre pone de manifiesto para rechazar algo que no le gusta o contra lo que se opone, de una manera irascible, degenerando a quien lo siente. Así lo recuerda Serrano Villafañe tras su análisis del libro *El odio en el mundo actual* (1973) y la correspondiente entrevista al teólogo Franz König:

Me parece que el odio es un fenómeno degenerativo, una forma negativa del amor; corresponde al campo de las pasiones; no es, pues, cosa de la razón, sino que tiene sus raíces en la esfera de la irascibilidad (1973, p. 86).

De otro lado, el odio también puede ser asociado a manifestaciones de discriminación como la misoginia, la misandria, el antisemitismo, la xenofobia, entre otras; de aquí la desconfianza al momento de hacer público un sentimiento que genera rechazo. Al respecto, Martha Nussbaum ve que emociones como el asco y la vergüenza están fuertemente vinculadas al sentimiento de odio, pues se “busca la destrucción absoluta del objeto que se tiene por amenazante” (2008, p. 339), y aún más, que el asco puede verse representado en odios grupales que llevan al rechazo público:

He sugerido que el asco es una motivación particularmente incierta y sospechosa en la vida pública, al estar relacionada con el deseo humano de no ser un animal. Tiene que ver con la misoginia, el antisemitismo y otras especies de odios grupales que se han dado en el transcurso de la historia, lo cual nos da una razón adicional para mirar con recelo su papel público (2008, p. 469).

En un análisis diferente del odio, Nussbaum, en *Emociones políticas*, comenta que el odio grupal es un elemento importante en el desarrollo de una sociedad porque está inmerso y subyace a las relaciones cotidianas. En este sentido analiza Nussbaum:

El odio y la aversión grupales son un elemento muy importante de aquello a lo que nuestras naciones están de acuerdo en oponerse. Ni siquiera en la sociedad bien ordenada de Rawls, donde tal discriminación está ausente, puede garantizarse que no vayan a surgir esos sentimientos, pues la realidad de la psicología humana no lo descarta; en cualquier caso, las sociedades a las que atañe nuestro proyecto son aspiracionales antes que completamente bien ordenadas, por lo que tienen que lidiar con problemas de exclusión reales (2014, p. 201).

De lo apuntado por Nussbaum vale la pena indicar que si bien identifica que el asco tiene una relación con los “odios grupales” no deslegitima que la historia del hombre señala el sentimiento de odio; en otras palabras, no es ajeno sentirlo o experimentarlo independientemente si se rechaza o no públicamente. De otro lado, es relevante el planteamiento frente a la aspiración de dejar de sentir odio una vez la misma realidad humanal la contraria. La historia de la humanidad lleva a sentenciar que no existe posibilidad alguna de eliminar un sentimiento natural como el odio.

A partir de aquí se puede dar apertura al diálogo con Cioran y su perspectiva frente al odio. Para ello, como primer eje, es fundamental formalizar lo que éste entiende por odio. Por ende, el primer rastreo remite a sus *Cuadernos (1957–1972)* recopilados por Simone Boué. Aquí encontramos una primera definición:

Acabo de escribir una apología del odio. Pero en el fondo lo que entiendo por odio es un arranque de desesperación, es la *negrura* de la desesperación, estado puramente subjetivo que nada tiene que ver con la voluntad de hacer daño, con el encono contra los demás (Cioran, 2013, p. 69).

El aforismo tiene tres puntos importantes para analizar. Primero, Cioran define el odio como “un arranque de desesperación subjetivo”, asociándolo a la individualidad del hombre. Se infiere que la postura del rumano es develar que el odio es producto de un momento preciso, determinado, donde no interfiere un “otro”, donde no se produce un rencor o animadversión por los demás; segundo, es pertinente entender el por qué Cioran se refiere a la “desesperación” para definir el odio. Para ello se acudirá a sus *Silogismos de la amargura* donde define la desesperación como “el descaro de la desgracia, una forma de provocación, una filosofía para épocas indiscretas” (2014c, p. 58), en suma, es disimular la desgracia del hombre, pero también es la alternativa para épocas donde se vive bajo ficciones o mentiras. El impulso o “arranque de desesperación” pretende ser el soporte para la desgracia del hombre, en cuyo caso únicamente es soportable individualmente.

El tercer punto fundamental del aforismo señala que la desesperación “nada tiene que ver con la voluntad de hacer daño”. Es una afirmación importante en la medida que el odio no tiene una intención o determinación de causar perjuicio a los demás, esto a diferencia de la filosofía de Spinoza quien afirma que “El que tiene odio a alguien se esforzará en hacerle mal, a no ser que

tema que de ello nazca para él un mal mayor”⁴ (2011, p. 136), o en oposición al juicio moral del profesor Paul Guggenheim quien, en la entrevista recopilada por Serrano, señala: “El odio es una pasión cuyo objeto es el daño premeditado de otros. Está relacionado con ciertas nociones fundamentales de la sociología como la revancha” (1973, p. 79); o bien podría acudir a Ortiz-Millán quien recuerda que:

Por lo general se ha criticado al odio desde las perspectivas de la moralidad y de la civilidad por sus efectos nocivos: el odio no es moralmente bueno porque tiene la finalidad de hacer daño y destruir a la persona odiada, y eso no puede ser bueno. El odio genera hostilidad, conflictos, enemistades, crímenes, peleas, venganzas, terrorismo, guerras y destrucción, entre otras muchas desgracias que, sin duda, las más de las veces conllevan una conducta irracional e inhumana. El odio también produce rasgos de carácter no virtuosos, o moralmente viciosos, en los agentes que odian: agresividad y violencia, entre otros (2004, p. 52).

Apréciense el contraste con Cioran que no ve en el odio un estado donde se quiera hacer daño a los demás, o una conducta irracional puesto que “Odiamos a cualquiera que se apegue a nosotros, que cuenta con nosotros o espera alguna cosa de nosotros. La única concesión que podemos hacerle a los otros es decepcionarlos” (Cioran, 1986, p. 83). Es decir que, más que un mal, se estaría haciendo un favor al odiar sabiendo que aquellos a quienes se odia se decepcionarán de lo que pueden encontrar: se estaría haciendo un bien al comprobar el engaño de unas falsas expectativas. Ese “arranque de desesperación”, anunciado por Cioran, sería el estado previo para no hacer daño. Al respecto, el Dr. Richard Galdston está en concordancia con lo dicho al considerar que “[...] el odio es un proceso psíquico que ofrece un ajuste homeostático para limpiar el cuerpo de intentos destructivos, [...] el odio es el primer escalón de una secuencia que puede culminar en perdonar y olvidar la necesidad de venganza” (1985, p. 831).

De otra parte, Cioran no está siendo ajeno a la discusión kantiana de la propensión al mal del hombre, abarcada en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, donde el filósofo afirma:

⁴ Cfr. *Ética*, IV, XXXIX. De igual manera se puede revisar la *Demostración de la Proposición XLV*, libro IV de la *Ética* (Spinoza, 2011, p. 215).

“El hombre es malo *por naturaleza*” [...], no puede ser juzgado de otro modo, o bien: ello puede suponerse como subjetivamente necesario en todo hombre, incluso en el mejor. [...]: podremos, pues, llamar a esta propensión una propensión natural al mal, y, puesto que, sin embargo, ha de ser siempre de suyo culpable, podremos llamarla a ella misma un *mal radical* innato (pero no por ello menos contraído por nosotros mismos) en la naturaleza humana (1981, pp. 41-42).

Kant determina que el hombre tiene una inclinación al mal y que el “*mal radical*” es innato en la naturaleza del hombre. Pero, adicionalmente afirma que “la perversidad del corazón puede darse junto con una voluntad buena en general y procede de la fragilidad de la naturaleza humana –no ser esta naturaleza lo bastante fuerte para seguir los principios que ha adoptado” (1981, p. 47). En este sentido, la perversidad, volviendo a la “voluntad” referida por Cioran, no necesariamente es maligna, sino que es el resultado de la inclinación al mal dada por la fragilidad de la misma naturaleza humana. Rodríguez Duplá, respondiendo a la posición kantiana del porqué del mal innato al ser humano, y frente a la fragilidad del mismo, reconoce lo siguiente:

El egoísmo más o menos larvado, el odio inapagable e incluso la crueldad más gratuita dominan la convivencia humana. Hasta los sentimientos más nobles parecen estar contaminados: “en la desdicha de nuestros mejores amigos hay algo que no nos desagrada del todo” (2007, p. 70).

Cioran, en su análisis de la experiencia humana, afirma: “el hombre es un animal que yerra” (2005, p. 130). Si bien el ser humano falla o comete faltas, en ningún caso el odio corrompería las máximas del hombre porque no está en su voluntad hacer daño sino liberarse de una situación que es subjetiva y que debe consumirse sin acudir a la violencia. El odio ha sido visto como un principio que degenera al hombre, pero frente a ello cabe preguntar: ¿qué ocurre si no es así? Mejor, ¿qué implicaciones trae el hecho de resolver aceptar en el odio un acto liberador ante la existencia turbulenta y agitada? Malishev, en su estudio del escepticismo y la lucidez cioranianos, frente al interrogante planteado responde:

Para la mayoría de nosotros el odio es una emoción vergonzosa, es una especie de antivirtud que nos arroja al mal. Pero ¿siempre es así? ¿Qué hubiera sucedido con nuestra conducta moral si hubiera desaparecido este sentimiento a primera vista tan execrable? Lo que pasa es que los actos morales no se reducen sólo a móviles racionales, sino que incluyen emociones

irreflexivas que condenan o aprueban personas o acontecimientos antes de que nuestra razón práctica culmine su sentencia. A veces el odio instantáneo (por ejemplo, el odio a nuestro verdugo o al bandido que humilla, tortura o mata una víctima inocente), que anticipa a la capacidad calculadora de nuestra razón e incluso, adelanta la voz del instinto de autoconservación, constituye el último baluarte de nuestra osadía o hazaña (2001, p. 133).

La reflexión de Malishev es igualmente abordada por el profesor Thiebaut, recurriendo a la frase de Montaigne: “odio cruelmente la crueldad” (2007, p. 35). La respuesta del catedrático es que al parecer el odio expresado por Montaigne “no muestra la torcida humanidad, sino, por el contrario, se constituye en una muestra excelsa de lo que en ella mejor hubiera” (p. 35). A decir verdad, si se leen varios de los ensayos de Montaigne bien se pensaría que el escritor odiaba en gran medida muchos antivalores: el engaño, la injusticia, la avaricia, el vicio. Así, Montaigne escribe: “Es indispensable inculcar en la naturaleza de la niñez el odio al vicio” (1912, p. 72). Ahora, si se recuerdan las consideraciones comunes que se tienen del odio en cuanto a fuerza disociadora, sería pertinente indicar que en efecto lo es: contrastado con lo dicho por Montaigne, al niño que se le inculca odiar el vicio se le enseña a distanciarse de aquello que le perjudica; es decir que la connotación negativa del odio se invierte por no considerarse que causa un mal, sino un bien.

Si un hombre odia la guerra, la violencia, la mentira, la corrupción, la codicia, la crueldad, la hipocresía, no pone su voluntad en dirección de cometerlas sino que se trata de un estado puramente subjetivo que debe ser explorado precisamente porque está dado naturalmente. De la misma forma ocurre a la hora de amar la paz, el respeto, la verdad, la honradez, la generosidad, la bondad, la autenticidad y, así, poder obtener sus beneficios. Adicionalmente a lo anterior Plutarco, en el capítulo “Sobre el odio y la envidia” de *Obras morales y de costumbres*, dice:

En cambio, muchos son odiados con razón, como a aquellos que llamamos “dignos de odio”, de manera que incluso censuramos a los demás si no esquivan a tales personas y no sienten por ellas aversión y disgusto. Y hay una prueba importante de esto: mientras algunos reconocen odiar a muchos, niegan en cambio envidiar a alguien. Y por cierto, el odio a la maldad esta entre los sentimientos que se alaban (1996, p. 73).

La afirmación de Plutarco, al igual que la reflexión de Montaigne, son, en esencia, la aceptación de que el odio puede estar dirigido incluso contra aquellos sentimientos o emociones que son considerados como destructivos en el ser humano y que, si bien es cierto –por lo menos en la mayoría de casos– el odio es un antivalor, paradójicamente se mostraría, en cierto grado, como un valor vital que rechaza o repulsa los antivalores.

Dentro de este marco, Cioran comenta que “quien no puede odiar no conoce ninguno de los secretos terapéuticos. Todo restablecimiento empieza por una obra de destrucción. La pureza se gana por la aniquilación” (2010c, p. 261). Así, al niño que se le enseña odiar el vicio aniquilará el deseo de caer en él. La terapia de odiar destruirá el deseo de acercarse al vicio.

Ahora bien, el tratamiento terapéutico que reconoce Cioran en el odio le permite percibir su incapacidad de desear la muerte, por ejemplo, de un enemigo ya que le comprendía desde sus odios mismos; así, sus odios fueron fuente de sus alegrías (2012b, pp. 22-23): fue allí donde, encontrándose con el odio, se le abrió espacio para enfrentar la existencia en un acto curativo.

Una última observación de lo que significa el odio para Cioran queda señalada en *Conversaciones* cuando Fritz Raddatz le pregunta: “¿Hay odio en usted hacia sí mismo?”

Responde el rumano:

Naturalmente. Está claro que con todo lo que he escrito se combina más o menos, pero siempre, ese sentimiento de odio. No sé de donde procede. Puede haber muchos motivos, incluido el de que yo no haya sacado las últimas consecuencias de él, es muy posible (2010b, p. 133).

La escritura de Cioran se combina con el odio que siente. Motivos para odiar puede haber muchos y, claramente, las consecuencias de ello no han sido alcanzadas por el rumano. Es interesante observar que aun cuando anota que “no sé de donde procede” –refiriéndose al sentimiento de odio por él mismo– no quiere decir que no existe algo o alguien que en él lo haya

inducido, sino que el sentimiento de odio hace parte de la vida. Para aclarar la procedencia del odio quizás sea oportuno acudir a la *Tentación de Existir* donde explica cuál sería su origen:

El amor propio es cosa fácil: como brota del instinto de conservación, incluso los animales los conocerían si estuviesen un poquitín pervertidos. Lo que ya es más difícil, y en lo cual sólo sobresale el hombre, es en odiarse a sí mismo. Tras haber causado su expulsión del paraíso, hizo lo que pudo para aumentar la separación que le distancia del mundo, para mantenerse despierto entre los instantes, en el vacío que se intercala entre ellos. La conciencia emerge de él y en él hay que buscar el punto de partida del fenómeno humano. Me odio: soy un hombre; me odio absolutamente: soy absolutamente hombre. Ser consciente es estar dividido uno mismo y odiarse. Este odio zapa nuestras mismas raíces, al mismo tiempo que proporciona savia al Árbol de la Ciencia (1984, p. 173).

Esta importante aclaración de Cioran da pie para revisar dos aspectos primordiales: primero, el origen o procedencia del odio está enraizado en la concientización y aceptación del mundo. La expulsión del paraíso es una metáfora para comprender que el hombre se ha hecho consciente de su condición, allí donde se ha encontrado a sí mismo como un ser que odia; segundo, el odio —en este caso a sí mismo— permite una tarea de introspección, de revisión de aquello que constituye al hombre, un ser que se moviliza entre el bien y el mal, entre la virtud y el defecto: es la cavilación ante la conducta humana. “nos odiamos porque no podemos olvidarnos, porque no podemos pensar en otra cosa” (2012a, p. 109). Porque estamos, continuamente, reconociendo y explorando la existencia.

1.2. El odio: un sentimiento que se debe consumir

Se ha planteado al comienzo de este capítulo que hablar del amor es, por lo común, considerarlo como un sentimiento que aporta favorablemente en las relaciones individuales y colectivas del ser humano. En todo caso, el amor favorece al hombre al generar unión, virtud y permitir una aproximación procesual a un estado moral ideal como es el caso de la obtención de una vida afable. En líneas generales, recordamos que, en cualquier caso, sentir o experimentar amor deriva en resultados propicios tanto para quien ama como para quien se ama.

En relación a ello, salta un interrogante que vale la pena analizar entorno a la cuestión ¿a quién se ama? Mansilla Sepúlveda, en su acercamiento a Max Scheler, plantea que el amor siempre está dirigido a un objeto individual y no a objetos o realidades indeterminadas:

El movimiento del amor se dirige siempre a un objeto individual en cuanto portador de valores, no hay amor a entidades abstractas o ideales. No existe un amor a los valores puros; como tampoco existe un amor al bien. El amor no se dirige a realidades individuales en su específica objetividad, sino, como se dijo, en tanto individuos portadores de valores. Esto quiere decir que la función del amor no es crear los valores mismos o idealizar a individuos portadores de valores. La función del amor es descubridora: es el acto que desvela los valores que en un individuo permanecen ocultos antes de la mirada del amor (2008, p. 77).

El planteamiento de Mansilla frente a quién se ama podría responderse bajo el argumento que se ama aquello que es valioso y no el valor en sí mismo. Por ejemplo, se ama a un hombre en tanto revele sus valores, más no se ama el valor de la humildad de dicho hombre. Para sustentar lo dicho, Max Scheler afirma: “no se ‘ama’ un valor, sino siempre algo que es valioso” (1957, p. 203).

Para el cartesianismo tanto el amor como el odio se expresan sin importar si lo que los causa es algo bueno o malo. Lo importante es cómo Descartes observa que se ama cuando el objeto se muestra como algo bueno y adecuado y no como algo nocivo: “[...] cuando una cosa se nos presenta como buena para nosotros, o sea, como algo que nos conviene, esto nos hace sentir amor por ella; y, cuando se nos presenta como mala o nociva, nos hace sentir odio” (Descartes, 2011, p. 488).

Hume, en el *Tratado de la naturaleza humana*, se ocupará de aquello que se puede amar, diciendo que todos los objetos que se diferencian por sus cualidades, tanto internas como externas, pueden producir amor:

Las mismas pasiones surgen de dotes corporales como la hermosura, fuerza, ligereza, destreza, y de sus contrarios; como también de las ventajas y desventajas externas de familia,

posesiones, vestidos, nación y clima. Todos estos objetos son los que, por sus diferentes cualidades, pueden producir amor y estima u odio y desprecio (2012, p. 321).

No se trata, de acuerdo con Hume, de identificar un objeto que produzca amor porque no es el objeto mismo la causa del sentimiento, sino que son aquellas cualidades que tiene dicho objeto (la hermosura, la destreza, las posesiones, el clima, etc.), las que excitan al amor. Lo dicho se puede contrastar cuando el mismo Hume afirma que “Sin embargo, aunque el objeto del amor y el odio sea siempre alguna otra persona, es claro que el objeto no constituye, hablando propiamente, la causa de esta pasión ni es suficiente por sí solo para excitarla” (2012, pp. 320-321).

Hasta aquí también sería válido preguntar: ¿a quién se odia? Y, en reflexiones cioranianas, mejor sería meditar ¿sobre quién volcar el odio?, interrogante que Cioran se plantea en su itinerario, mostrando un enfrentamiento directo y sin ficciones con la existencia, permitiendo ver al hombre tal y como es: un ser que se mueve entre lo positivo y lo negativo, entre las antinomias del bien y el mal. Respecto a la primera pregunta, ¿a quién se odia?, Cioran responde:

Que se me señale en este mundo una sola cosa que comenzase bien y que no haya acabado mal. [...]. Cada “ideal” alimentado, en los comienzos, con sangre de sus sectarios se aja y se desvanece cuando lo adopta la masa. [...]. En estas condiciones, ¿sobre quién volcar el odio? Nadie es responsable de ser lo que es. Aquejado de existencia, cada uno sufre como un animal las consecuencias que de ello se derivan. Así es como en un mundo en el que todo es odioso, el odio llega a ser más vasto que el mundo y por haber superado su objeto, se anula (2014a, pp.116-117).

El argumento del rumano es revelador: todo en el mundo es susceptible de ser odiado, incluso el odio puede superar al mismo mundo. Todo lo que existe en el mundo es odioso, el hombre así lo ha vivenciado a través de la historia y Cioran conduce su argumento justificando la no responsabilidad del hombre frente a su existencia: “Nadie es responsable de ser lo que es”. Claramente, el hombre no tiene culpa alguna de existir, pero debe sobrellevar una vida que le es

ajena. Ahora, dentro de las múltiples experiencias a las que puede estar sometido está el odiar. Y ello, porque “el odio siempre nos acompañará” (Thiebaut, 2007, p. 49).

El odio es capaz de abarcar toda la instancia natural e incluso pasa al plano metafísico porque le interesa todo. Héctor Subirats, en su ensayo *Odiar es un placer*, dice en este sentido:

Además, nos hemos encontrado con la colaboración inapreciable y al parecer indiscutible de la Ciencia (así, con mayúscula), que ha demostrado que el supuesto enemigo del odio, a saber, el amor, es ciego, en cambio el odio lo ve todo, o sea, la única parte que le interesa (2008, p. 33).

Subirats concuerda con Cioran en que el odio lo abarca todo porque es capaz de visualizar nuevos horizontes que revelan la naturaleza del hombre:

Un pueblo conoce la fama en épocas de aventureros, de vagabundos, de desarraigado nostálgicos, cuando el odio, la venganza y el honor abren los corazones a otros horizontes y para quienes las conquistas son el supremo aliciente de su existencia (Cioran, 2010a, p. 66).

Así, el hombre cioraniano odia porque quiere apropiarse de su existencia y el deseo de los pueblos está en consumir su odio para alcanzar la fama. Cada hombre se hace partícipe del odio porque ha de consumirlo: “en cada uno [de los hombres] hay una cantidad de odio que [se debe] consumir” (Cioran, 2007b, p. 169), pues la “sangre solo circula con el odio” (p. 171). Luego, un hombre sin odio será un “muerto en vida”:

Se está acabado, se es un muerto en vida, no cuando se deja de amar, sino de odiar. El odio conserva: en él, en su química, reside el “misterio” de la vida. Por algo es el mejor tónico nunca encontrado, tolerado además por cualquier organismo, por débil que sea (Cioran, 1982, p. 99).

Para Cioran el odio hace parte de la cotidianidad, es el sentimiento que estimula la vida. Si se vuelve a retomar lo dicho líneas arriba en cuanto a que todo lo que existe en el mundo y fuera de él puede ser odiado, entonces la existencia de las cosas se mantendría porque los objetos que se odian –sin tener culpa de su existencia– son propicios para odiarlos. Aquí no se trata de formular que el odio sea una fuente o principio de vida, una clase de fuente que hace preservarla, sino más bien de aceptar que “Tal vez [el hombre] pueda vivir sin amor, pero necesita el odio para sentirse

vivo” (De España, 2000, p. 12), precisamente porque se constituye en el medio para soportar el mundo de ficciones del que anteriormente se habló; sobre todo porque al odiar cualquier objeto del mundo no se tiene la intención de acabarlo o destruirlo, al contrario, se conserva en la medida en que exista y pueda ser odiado.

Se añade a ello que cualquier objeto u organismo –como lo llama Cioran– soporta el ser odiado. Para ilustrar lo que refiere Cioran uno de sus aforismos dice: “Cuando odias a alguien, basta con que escribas cien veces: ‘Odio a este tipo’, y, al cabo de media hora, estás liberado” (2010b, p. 131). En este caso, la escritura sirve para liberar el odio que se tiene por un “tipo”. Se ha consumido el odio y no por ello al denominado “tipo” se le ha hecho algún daño, además de haber soportado bien que se le odie. Veamos otro ejemplo que Martha Nussbaum, desde una perspectiva más actual, analiza en *Emociones Políticas*:

Si A, una estudiante de secundaria, ve que B saca buenas notas, y A esta motivada por la emulación, normalmente se dirá a si misma: “Si me esfuerzo, yo también podré conseguir eso mismo”. La envidia es diferente porque, como muchos psicólogos han concluido al respecto, entraña una sensación de desesperanza e impotencia. De ahí que la estudiante de secundaria envidiosa diga: “Esas chicas son ‘populares’. Las odio. Jamás podre ser como ellas”. (Nótese que he cambiado el ejemplo y he sustituido el propósito de sacar buenas notas, –algo que, a menudo, puede conseguirse mediante el esfuerzo– por el de la popularidad –que, por lo general, es inalcanzable de ese mismo modo). Así pues, mientras que la emulación es compatible con el hecho de no desear mal alguno para el competidor, la envidia implica resentimiento y hostilidad. La envidia no tiene por qué entrañar un deseo hostil determinado (2014a, p. 411).

Aunque el ejemplo de Nussbaum está enfocado en revisar un sentimiento como la envidia, lo que interesa de éste es que la “estudiante envidiosa”, al odiar a las “chicas populares”, está consumiendo su odio al manifestar “Esas chicas son ‘populares’. Las odio. Jamás podre ser como ellas” y no se está causando daño al objeto odiado. Adicionalmente, aun cuando se hable de envidia, se está relacionando el odio con otro sentimiento pero, en este caso, solamente como una

expresión y no como una acción. Una cosa sería expresar o enunciar algo como “Las odio” y otra muy distinta cometer un acto violento, por ejemplo, golpear a las “chicas populares”⁵.

Cerrando este primer capítulo, se observa que en la historia de la humanidad el amor y el odio son sentimientos contrarios pero indispensables para el hombre. Por un lado, el amor permite la unión, mientras que el odio avanza hacia la separación. Aun cuando el odio sea considerado un sentimiento negativo moralmente también es importante aceptar que “El odio existe, todos nos hemos encontrado con él” (Glucksmann, 2005, p. 11): todo ser humano se ha enfrentado con él en algún punto de su existencia. Un eco significativo a las observaciones precedentes puede leerse en el *Leviatán* donde Hobbes se pregunta por qué la humanidad –como respuesta a la unión y convivencia– no puede buscar el beneficio común tal y como lo hacen las abejas o las hormigas. Su respuesta es argumentada bajo seis razones que bien podrían resumirse así:

La primera razón es que el hombre siempre busca el honor y la dignidad, donde surge el odio o la envidia que le permiten alcanzar individualmente lo que quiere. Segunda, porque el hombre gusta de compararse con los demás hombres y por tanto disfruta cuando sobresale. Una tercera razón está en que el hombre en su condición, cree que es el más adecuado para gobernar y su opinión sería siempre la más válida. Cuarta, el hombre tiene la capacidad de utilizar su lenguaje para persuadir a los demás, mientras que las abejas y hormigas no persuaden, sino actúan en beneficio común. Como quinta razón está que el hombre como ser racional distingue lo que le hace daño y lo que no, mientras que las abejas y hormigas siempre se encuentran a gusto y no sentirán ofensa de sus semejantes. La última razón es que para las abejas y hormigas la buena convivencia es natural a ellas, mientras que lo natural del hombre es vivir en pacto, es decir, que su convivencia es artificial (Hobbes, 2005b, pp. 139-140).

De la última razón que da Hobbes, ello es, ser natural en los seres vivos no racionales vivir en buena convivencia, el hombre, al ser racional, obedece a lo que es natural en él: soportar su existencia. Frente a ello, el hombre vive bajo circunstancias que son propias de su naturaleza. Vivir en unión por el amor y la filantropía sería una de ellas, pero no se puede desestimar ni

⁵ Esta diferencia será discutida en el segundo capítulo.

desmentir que también el odio es propio del hombre. Por tanto, pretender desconocerlo es oponerse al comportamiento humano que, como se ha referido, obedece al vínculo de dos sentimientos antitéticos que integran el continuo desenvolvimiento existencial del ser humano.

Una síntesis de lo mencionado hasta este punto se puede tomar de la conversación entre Cioran y Léo Gillet: “La energía para el amor y la energía para el odio son una y la misma. Si eres incapaz de odiar, eres incapaz de amar” (Cioran, 2010b, p. 54). Sin duda, es imposible hablar de amor imposibilitando un sentimiento como el odio y viceversa.

2. ODIO Y SOLIDARIDAD NEGATIVA

En el primer capítulo se abordó el odio como un sentimiento subjetivo e individual que debe ser agotado sin que se busque causar algún daño. Pero ¿se puede hablar de un odio colectivo o en comunidad? Y, de ser así, ¿cuáles serían las consecuencias que trae una organización social del odio? Estas serán las preguntas rectoras de este capítulo que, frente a casos comunes como la xenofobia, misantropía y racismo en la sociedad actual, encuentran, como se observará, un panorama moralmente distinto al acostumbrado y donde se descubre el odio como principal causa de incitación de estos fenómenos culturales.

A propósito de lo dicho frente a una “colectividad del odio”, García Canclini observa que “el odio no es sólo un sentimiento individual. Como otros sentimientos, el odio está socialmente organizado” (2007, p. 19). Tiene razón si se observa en el odio un sentimiento que, al igual que

el amor, conduce a proliferarse en un marco cultural. Si bien es cierto que el amor colectivo o grupal suscita un mayor bienestar en un grupo determinando de individuos, ello es porque su organización se funda en un perspectivismo eudemónico del existir, es decir, la vida afable y feliz basada en la virtud aristotélica. Sin embargo, el odio actúa de la misma manera si se observa que un odio comunal también busca bienestar dentro de la sociedad.

Para ejemplificar lo anterior, considérese un número de individuos que odian el secuestro. La sumatoria de odios individuales llevaría a un rechazo de este acto delictivo que, en cualquier sociedad, es visto como trasgresión contra lo establecido en los Artículos 5 y 9 de la *Declaración Universal de Derechos Humanos*⁶. El odio organizado como actitud renuente al secuestro conlleva a actos colectivos como las marchas por la liberación de los raptados, una manifestación que no tiene como fin causar daño sino promover el desacuerdo frente a la acción de secuestrar.

Otro ejemplo de odio en pro del bien comunal puede apreciarse al hablar de un “odio antirracista”, como lo percibe Serrano en el planteamiento del poeta y expresidente senegalés Sédar Senghor.

El odio antirracista –dice Senghor– se justifica en la medida en que combate por la libertad, por la dignidad del hombre, el odio que quiere transformar una situación injusta e inhumana, que va a la busca de valores humanos. Sin embargo, “no debe constituir una postura definitiva; es sólo un paso en el camino hacia la liberación del hombre” (Serrano, 1973, p. 99).

De la declaración de Senghor analiza Serrano:

El odio colectivo “es una postura irracional que tiene su base en el miedo al otro y en la negativa a entablar con él una relación. Si una comunidad se enfrenta a otra, entonces el odio es total”. El odio injustificado es parte del ser animal que sobrevive en la naturaleza humana; es miedo inconsciente y, por ello, deseo de aniquilar al otro. Los orígenes del odio colectivo se encuentran, según Senghor, en la acumulación de represiones y prejuicios; uno se niega a observar algo objetivamente y, de esa manera, a evaluar un problema humano de otro grupo humano.

⁶ Para mayor información acerca de ésta consultar: <http://www.un.org/es/documents/udhr/>.

Aun admitiendo un odio justificado, afirma Senghor que el odio “no se debe emplear como instrumento propiamente político; así se agudizan los conflictos. Una política justa ha de saber despertar el odio a lo malo y el amor a lo bueno, el odio a la guerra y el amor a la paz, ya que el odio es destructivo. Por ello no debe dirigirse contra las personas. Sólo el amor es capaz de crear su objeto” (p. 99).

Las palabras de Senghor y el análisis de Serano presentan dos puntos a revisar: lo primero es que el odio se clasificaría en un odio justificado y otro injustificado. Un odio justificado sería aquel que busca “transformar una situación injusta e inhumana”. En este sentido, un odio antirracista sería justificado al pretender acabar con la discriminación frente al nepotismo racial del blanco. Ahora, un odio injustificado se establece cuando hay miedo en el hombre. Es claro que, el hombre vive constantemente con miedo a la violencia, al secuestro, etc., -el odio a lo malo- por lo que en cualquier caso sería un odio justificado y no injustificado de acuerdo con el planteamiento de Senghor porque se “combate por la libertad, por la dignidad del hombre”.

En segunda instancia, al hacer referencia a que el odio no “debe dirigirse contra las personas” por ser destructivo, es evidente que se odia colectivamente los actos como la violación, la tortura, el antirracismo, pero también es cierto que, se odia colectivamente a aquella persona que ha actuado mal. Ante esta perspectiva Cioran contrapone el pensamiento “Si eres incapaz de odiar, eres incapaz de amar” (2010b, p. 54). De la misma forma que las leyes de la naturaleza son universales, y, a partir de ellas, se rige la naturaleza de las cosas, también dentro de esas leyes y reglas universales está que el hombre dirija su amor o su odio en un mismo grado de intensidad. En este sentido, Spinoza advierte en el prefacio a la parte tercera de su *Ética*:

Pero mi razonamiento es éste: nada sucede en la Naturaleza que pueda atribuirse a un vicio suyo; es, en efecto, la Naturaleza siempre la misma, y en todas partes una y la misma su virtud y potencia de obrar; esto es, las leyes y reglas de la Naturaleza, según las cuales suceden las cosas y mudan de unas formas en otras, son siempre y en todas partes las mismas; y, por tanto, uno y el mismo debe ser también el método para entender la naturaleza

de las cosas, cualesquiera que sean, a saber, por medio de las leyes y reglas universales de la Naturaleza. Así, pues, los afectos del odio, de la ira, de la envidia, etc., considerados en sí mismos, se siguen de la misma necesidad y virtud de la Naturaleza que las demás cosas singulares; y, por ende, reconocen ciertas causas por medio de las cuales se entiende y tienen ciertas propiedades tan dignas de nuestro conocimiento como las propiedades de cualquier otra cosa con cuya sola contemplación nos deleitamos (2011, p. 104).

Si uno de los deleites del hombre es amar, también lo será odiar en cuanto se descubren en su mismidad causas y propiedades que brotan en virtud de las leyes y *necesidad* de la naturaleza. En rigor: sus causas son tan dignas como las del amor. Luego, pretender no dirigir odio hacia las personas es desvirtuar la existencia genuina del hombre. Por ello Cioran cita de Buda en uno de sus aforismos: “La verdad permanece oculta para aquel que está lleno de deseo y de odio’... Es decir, para todo ser *viviente*” (2014b, p. 86). En conclusión, todo ser viviente experimenta el deseo y el odio. No es una cuestión de aceptación y si de resignación. El hombre se resigna a la convivencia con el amor y el odio; este último es, como afirma Spinoza, parte integral de la naturaleza. Más aún: el odio es “el que se dirige a los hombres”⁷ (Spinoza, 2011, p. 216).

Uno de los problemas morales que se desencadena al hablar de “odios colectivos” está representado en los efectos que éstos pueden acarrear una vez se fortalecen socialmente. En la actualidad es común la referencia a los *hate crimes and hate speech*⁸, movimientos colectivos que se consideran intolerantes por estar en desacuerdo con la raza, el sexo, la religión, entre otros. Moralmente, no están justificados porque atentan contra la integridad de los demás llevando a actos como el terrorismo o la guerra. Ortiz-Millán escribe lo siguiente:

Conviene hacer una aclaración antes de entrar en materia: hablar de los posibles efectos racionales del odio no significa justificar moralmente las acciones que éste puede generar. La persona que odia es capaz de cometer las más increíbles crueldades y vilezas con tal de satisfacer su odio. Los crímenes de odio o el lenguaje de odio (lo que en inglés se conoce

⁷ Cfr. Ética, IV, XLV, Escolio I.

⁸ Crímenes de odio y Discursos de odio.

como *hate crimes* y *hate speech*) contra minorías raciales o contra gente de diferente orientación sexual son moralmente injustificables; lo mismo sucede con otro tipo de crímenes, venganzas, *vendettas*, terrorismo o guerras en que la justificación racional de las acciones a las que el odio da lugar no coincide con su justificación moral –aunque muchas veces el que sean moralmente injustificables hace, precisamente, que sean racionalmente injustificables– (2004, p. 37).

Se ha dicho que los “odios colectivos” son producto de la intolerancia. Si se hace un alto y se revisa, por ejemplo, el odio racial, uno de los bandos se opone radicalmente al color de piel de un grupo de individuos que no tienen la culpa, recordando a Cioran, de ser lo que son (2014a, p.116). Y, sin embargo, no hay garantía de que, entre aquellos a los que se odia, no exista por lo menos uno libre de albergar el mismo sentimiento. En consecuencia, que el odiar puede resultar en una reciprocidad sin fin.

La misantropía no se justifica porque en la humanidad debe prevalecer el amor por el prójimo. Basta revisar la historia universal y encontrar en ella que “el hombre es un metomentodo indiscreto, ese es su principio demoniaco y, si no se acepta ese principio, no se comprende la historia” (Cioran, 2010b, p. 125). En síntesis, la intromisión del hombre es comprender su historia que está colmada de odio. Esta tesis se fortalece al considerar la reflexión del escritor suizo Max Frisch:

Existen causas que justifican el odio en el pasado y en el presente: El odio de los oprimidos en el pasado, el presente y el futuro está justificado, es necesario, porque el odio es, en determinadas circunstancias, la única respuesta posible, es una fuerza impulsora de la Historia. La apelación al amor, y no digamos a la Humanidad, no ha derrocado ninguna tiranía. El odio colectivo es para muchos una especie de redención (Serrano, 1973, p. 78).

Es claro que el odio colectivo que observa Frisch deriva en consecuencias favorables. El odio a hombres autócratas que han ostentado el poder es una clase de misantropía: ha devenido como detonante para acabar con las tiranías, oligarquías o cualquier sistema de gobierno que se considere adverso a un Estado democrático. Sin la intromisión y misantropía de algunos individuos no sería posible conocer la historia de la humanidad. Si se analiza la caída del

apartheid (sistema de segregación racial) y los discursos a favor del odio de Nelson Mandela, se descubre en éstos el principio motor para la libertad de Sudáfrica. En uno de sus discursos exclama Mandela:

I hate the practice of race discrimination, and in my hatred I am sustained by the fact that the overwhelming majority of mankind hate it equally. I hate the systematic inculcation of children with colour prejudice and I am sustained in that hatred by the fact that the overwhelming majority of mankind, here and abroad, are with me in that. I hate the racial arrogance which decrees that the good things of life shall be retained as the exclusive right of a minority of the population, and which reduces the majority of the population to a position of subservience and inferiority, and maintains them as voteless chattels to work where they are told and behave as they are told by the ruling minority. I am sustained in that hatred by the fact that the overwhelming majority of mankind both in this country and abroad are with me⁹ (Mandela, 1962, s.p.).

El odio de Mandela es una misantropía por el hombre blanco sudafricano. Aquí no se trata de racismo: es un odio que llegó a ser colectivo y de carácter misantrópico. El odio a la “discriminación racial” señalada por Mandela no puede ser considerada como algo ajeno a la repulsa en tanto el odio estaba dirigido al hombre blanco; al hombre que se había tomado el poder para configurar su propio mundo y establecer sus propias leyes y normas.

Emil Cioran no está alejado de esta realidad humana, al contrario, ahonda en ella: le interesa analizar la mediocridad en la que yace subsumida:

En cualquier gran ciudad donde el azar me lleva, me sorprende que no se desaten levantamientos diarios, masacres, una carnicería sin nombre, un desorden de fin de mundo. ¿Cómo, en un espacio tan reducido, pueden coexistir tantos hombres sin destruirse, sin odiarse mortalmente? A decir verdad se odian, pero no están a la altura de su odio. Esta mediocridad, esta impotencia, salva a la sociedad, asegura su duración y su estabilidad.

[...] Pero todavía me sorprende más que, siendo la sociedad lo que es, algunos se hayan esforzado en concebir otra, diferente. ¿De dónde puede provenir tanta ingenuidad o tanta locura? (2012b, p. 117).

⁹ “Odio la práctica de la discriminación racial, y en mi odio me siento apoyado por el hecho de que la inmensa mayoría de la humanidad lo odia de la misma manera. Odio que se inculque sistemáticamente a los niños el prejuicio basado en el color y me siento apoyado en ese odio por el hecho de que la inmensa mayoría de la humanidad, aquí y en el exterior, coinciden con mi manera de pensar. Odio la arrogancia racial que decreta que las cosas buenas de la vida deben seguir siendo derecho exclusivo de una minoría de la población y que reduce a la mayoría de la población a una condición de servilismo e inferioridad y la mantiene como rebaño desprovisto que trabaja donde le mandan y se comportan como le dice que debe hacerlo la minoría gobernante. Me siento apoyado en ese odio por el hecho de que la inmensa mayoría de la humanidad, tanto en este país como en el exterior, comparte mi manera de pensar”.

Esta cita sirve para identificar que la sociedad se descubre como pretensión. Las ficciones sociales han procurado obliterar la verdadera naturaleza humana. Se pretende no hablar de odio, erradicarlo del hombre y de la sociedad sin considerar que es connatural del comportamiento humano. Los “odios colectivos” pueden verse como movimientos forjados por las circunstancias en que el mundo se desenvuelve. En la historia de la humanidad no hay, recuerda Cioran, “una sola cosa que comenzase bien y no haya acabado mal” (2014a, p. 116). Si el odio es la raíz causal para que el mundo haya acabado mal, el amor tampoco se sustrae a dicho dictamen histórico. Expresa Nussbaum:

Y no hay que mirar muy lejos para ver que el amor patriótico ha sido utilizado para muy diversas causas desaconsejables: guerras estúpidas y/o injustas, odios raciales o étnicos, exclusión religiosa, normas distorsionadas de la masculinidad que contribuyen al sometimiento de las mujeres, xenofobia y odio a otras naciones, etcétera. Es precisamente en esos casos en los que suelen centrarse los críticos cuando manifiestan el horror que les produce la idea misma del amor patriótico (2014, p. 256).

Respaldar el amor a la patria no dista de apoyar un movimiento que siembra caos en la sociedad. El nazismo fue un desborde de amor patriótico y chovinismo exacerbado que exterminó a los judíos. Se puede objetar que Hitler actuó bajo un odio infernal. Pero el Nacional Socialismo fue, también, producto de una filautía patriótica frenética en pos de la consolidación de una Alemania libre de judíos.

Ahora bien, el odio de los judíos hacia Occidente también es amor, pero, en este caso, amor por la religión y la creencia; amor trocado en odio el cual lleva a pensar a Cioran que “Las religiones cuentan en su balance más crímenes de los que tienen en su activo las más sangrientas tiranías” (2014a, pp. 115-116). No es contradictorio que el amor religioso de los judíos pueda ser transformado en odio. El psicoanálisis freudiano puede ayudar en la comprensión de este dilema:

Más extrañeza nos causa el otro conflicto, entre amor y odio. Sabemos que un enamoramiento incipiente es percibido con frecuencia como odio, que un amor al que se deniega satisfacción se traspone fácilmente en parte en odio, y por los poetas nos enteramos

de que en estadios tormentosos del enamoramiento ambos sentimientos opuestos pueden existir uno junto al otro durante un tiempo, como en competencia. Pero una coexistencia crónica de amor y odio hacia la misma persona, ambos sentimientos en su intensidad máxima, nos causa asombro. Habríamos esperado que desde mucho tiempo atrás el gran amor venciera al odio, o fuera consumido por este. [...] El amor no ha podido extinguir al odio, sino sólo esforzarse a lo inconsciente; y en lo inconsciente, protegido del influjo de la conciencia que pudiera cancelarlo, es capaz de conservarse y aun de crecer (Freud, 1992, p. 186).

Es evidente que el amor puede coexistir con el odio. El islamismo y su colectivo pueden amar sus creencias religiosas, pero aquellos que se oponen a tales creencias ven un odio aterrador que atenta de forma flagrante contra occidente. Coexisten porque se observan desde perspectivas distintas y, sin embargo, también es cierto que se puede amar u odiar el mismo objeto. John Bowlby, en su libro *La separación afectiva* (1993), dice: “Por consiguiente, el amor, la ansiedad, la ira y a veces el odio suelen ser provocados por la misma persona. Como resultado, son inevitables los conflictos penosos” (p. 277). Ciertamente, el amor y el odio pueden manifestarse con la misma intensidad y hacia el mismo objeto o individuo. Por ello los resultados de cualquiera de estos sentimientos serán ineludibles en situaciones que provoquen alguna pena.

Es imposible, moralmente, no estar de acuerdo en cuanto a que el odio –sea individual o colectivo– es un sentimiento que se rechaza en cualquier sociedad por considerarse un antivalue que interfiere en el buen funcionamiento de una nación y en la construcción social de sendas de paz, amor y tolerancia. Pero también recuerda Nussbaum que las aspiraciones de los proyectos actuales en la conformación de una “sociedad bien ordenada” (2014, p. 201) están lejos de ser verosímiles frente a la realidad. Es posible entender que en tanto el hombre sea portador de sentimientos contrarios de los cuales no se puede disentir, cualquier nación se somete a las reacciones imprevistas y en cadena que pueden advenir tanto de amor como de odio. Quizás Cioran tenga razón al pronunciar:

Para concebir una *verdadera* utopía, para esbozar, con convicción, el panorama de la sociedad ideal, hace falta una cierta dosis de ingenuidad, hasta de tontería, que, demasiado aparente, termina por exasperar al lector. Las únicas utopías legibles son las falsas, las que, escritas por juego, diversión o misantropía, prefiguran o evocan los *Viajes de Gulliver*, biblia del hombre desengañado, quintaesencia de visiones no quiméricas, utopía *sin esperanza*. Merced a sus sarcasmos, Swift desestupidizó un género hasta casi anularlo (2012b, p. 121).

La ingenuidad ha construido sociedades que no tienen ninguna relación con la “experiencia humana” y es evidente que “la historia es la negación de la moral. Si se profundiza en la historia, si se reflexiona sobre ella, resulta estrictamente imposible no ser pesimista” (2010b, p. 51). La historia de la humanidad no es una tontería sino una realidad, realidad donde no hay nada más serio que el odio, una emoción que inunda la sociedad mas no como portadora de aniquilación de lo que es odioso sino como reacción al “hombre moral [que] exige la suspensión del tiempo” (Améry, 2001, p. 153), que olvida, con el paso de las décadas, que “El odio no disminuye con los años: más bien aumenta” (Cioran, 2014b, p. 74).

Ahora, para Cioran la emanación de una posible “solidaridad” producida por el odio surge del padecimiento físico de una vitalidad que se desgasta. No es posible, dice Cioran, solidarizarse sino ante lo que se quiere hacer desaparecer y no merece existir:

Cuando, súbitamente, uno es presa de compasión sin saber por quién, es que una laxitud de los órganos presagia un deslizamiento peligroso; y cuando esta compasión vaga y universal se vuelve hacia uno mismo, se está en la condición del último de los hombres. Es de esa inmensa debilidad física de la que emana esta solidaridad negativa que, en el odio o en la piedad, nos une a las cosas (2014a, p. 117)

La “solidaridad negativa” de la que habla Cioran es producto de la vitalidad del hombre que se consolida en una existencia sufrida y que al estar sometido a dicho sufrimiento se desgasta, pues, “dóciles a la maldición, no existimos más que en tanto que sufrimos” (Cioran, 2014a, p. 57). Y es aquí, precisamente, donde se encuentra el motivo para que el odio se manifieste y busque la forma de desaparecer aquello que le es odioso. Es claro que para el rumano lo que permite la unión entre el hombre y las cosas es la “solidaridad negativa” promulgada en el rencor y el odio

en cuanto “proporciona la motivación para que el hombre se proyecte, es decir, dé vía libre al flujo de donde se desprende toda su creación” (Abad, 2014, p. 230). En *Silogismos de Amargura* un aforismo de Cioran reza: “Asisto aterrado a la disminución de mi odio por los hombres, a la pérdida del último vínculo que me unía a ellos” (2014c, p. 138). Identifica aquí, de este modo, que el factor del odio ya no es disociador sino que asocia a un hombre que ha visto cómo su vitalidad desgastada lo une al resto de sus semejantes. De aquí que entre más odio tenga mayor es el acercamiento al objeto que le resulta detestable.

El odio se solidariza en tanto un “odio colectivo” rechaza lo que le resulta odioso: la guerra, la violencia, la corrupción, el racismo. En parte tiene razón Serrano cuando dice: “Por eso, la acción no violenta, la lucha no violenta contra la mentira, la injusticia, la opresión y la explotación es una alternativa verdadera, que no tiene nada de fracasada, contra la historia vivida hasta el presente, que ha sido una historia de odio y de violencia” (Serrano, 1973, p.76). Pero pese a ser una “historia de odio”, una de las acciones no violentas de lucha contra la mentira, la injusticia y la opresión ha sido una organización solidaria de odio que rechaza lo que es odioso.

En este mundo, donde todo puede ser odiado, parece haber, en cierto modo, un vínculo mayor del hombre a su humanidad en cuanto se respaldan unos a otros ya para amar u odiar. Cuando se convoca a un grupo de personas para celebrar un hecho importante (un alumbramiento, la vida, la paz), en ocasiones se encuentra apatía y rechazo porque resulta ser algo común en tanto se consideran como hechos moralmente aceptados. Pero cuando se organiza el odio y se rechazan fenómenos sociales como el secuestro, la xenofobia, la discriminación, el hurto, parece que su manifestación es mucho más favorable. Así se conglomeran más individuos entorno a “odios colectivos” que posiblemente les son más dignos para permanecer unidos.

Es de notar que para Cioran el amor no devela la naturaleza humana. Al contrario, es el odio el que desnuda la existencia y el sufrimiento del hombre porque “se explica totalmente así mismo desde dentro” (Thiebaut, 2007, p. 45). Entonces, por un lado, el odio parte de su vitalidad y de su encuentro con el mundo. El hombre odia porque naturalmente tiende al mal, pero más allá de ello está su necesidad natural de separarse y repeler aquello que le es adverso; por el otro, el odio solidario y colectivo también se explica desde dentro pues, al expandirse y multiplicarse, deja ver la historia de la humanidad que es la “demostración de la inhumanidad del hombre” (Cioran, 2010b, p. 212). Sin optar por una conclusión pesimista, la realidad humana delata, en gran medida, que la solidaridad del odio (por ejemplo, un “No a la guerra”), brota del rechazo por la inhumanidad e iniquidad de la misma humanidad.

Al final, como lo notó Hobbes, en alto grado toda sociedad debe establecerse en un “pacto”. Cioran, no ajeno a ello, pronuncia: “Estamos unidos los unos a los otros por un pacto tácito de aguantar hasta el último aliento: este pacto que cimienta nuestra solidaridad, no por eso nos condena menos; toda nuestra raza está marcada de infamia” (Cioran, 2014a, p. 235).

Queda por añadir que existe un interés en Cioran por revisar un posible acabamiento del odio una vez se ha superado su objeto. Ya se ha examinado, desde el pensamiento cioraniano, que todo lo que existe es susceptible de ser odiado. Repetimos: “así es como en un mundo en el que todo es odioso, el odio llega a ser más vasto que el mundo y por haber superado su objeto, se anula” (Cioran, 2014a, p. 117). Dicha condición de nulidad es posible si el objeto odiado es rebasado no existiendo ya algo más que pueda odiarse, es decir, que el traspasar lo que es odiado lleva a un resultado de invalidez a través de una consumación total del odio. Para comprender la *anulación* a la que se refiere Cioran es necesario revisar algunos planteamientos preliminares para, ulteriormente, esclarecer la intención del rumano.

En una de sus correspondencias con amigos cercanos uno de estos cuestiona a Cioran su “apetito de destrucción” (Cioran, 1984, p. 94). A lo que el filósofo de Rășinari responde: “Sepa usted que yo no destruyo nada: yo anoto, anoto lo inminente, la sed de un mundo que se anula y que sobre la ruina de sus evidencias corre hacia lo insólito y lo inconmensurable, hacia un estilo espasmódico” (pp. 94-95). La respuesta de Cioran está orientada a exponer la decadencia del mundo teniendo como principio el sentimiento de odio que devela lo compulsivo y agitado de la existencia: el hombre de Cioran no puede perdurar una vez resultan ser mayores sus padecimientos que sus dichas.

Si revisamos nuevamente lo manifestado por Cioran en cuanto que “en un mundo en el que todo es odioso, el odio llega a ser más vasto que el mundo y por haber superado su objeto, se anula” (2014a, p. 117), se debe considerar que el odio puede anularse solo cuando se superen las cosas del mundo.

Se puede odiar las rocas, las plantas, los hombres. Pero también odiar la guerra, el bien, el mal y demás entidades metafísicas: es más lo que se odia que los objetos físicos del mundo. Cioran sabe que la existencia del hombre está en continuo movimiento y que, en tanto el odio actúe en él, debe enfrentarse a su existencia. Por ello pregunta: “¿Cómo curarse de la obsesión de la absoluta ‘normalidad’, cómo hacer para ser un salvador o un caído cualquiera? La nulidad, la abyección, lo que sea antes que esa perfección maléfica” (Cioran, 1986, p. 99).

Lo específico del hombre cioraniano no es aspirar a la “normalidad” sino saber que “el odio puede ser abyecto; extirparlo es, sin embargo, más peligroso que abusar de él” (Cioran, 2014c, p. 103). Si se diera una anulación del odio, sería acabando con la humanidad. De aquí que resulte más “conveniente dosificarlo” (De España, 2000, p. 14) o ver el odio como una ventaja para soportar lo que no se desea: “La ventaja no desdeñable de haber odiado mucho a los hombres es

la de llegar finalmente a soportarlos por agotamiento de ese mismo odio” (Cioran, 2014b, p. 156). En conclusión: al hablar de agotamiento puntualmente Cioran se refiere a la consumación paulatina y no a una extirpación, a la dosificación del odio cuyo resultado es soportar lo que es odioso.

El odio, visto moralmente, resultar vil y despreciable; mas no permitir su consumación sería ir en contra natura. No se trata de “defender la legitimidad moral del odio, [...], pues bastante se legitima por su cuenta y fácticamente a sí mismo, en nuestra vida personal” (Gómez, 2002, p. 100) sino de aceptarlo como parte de la humanidad.

En definitiva, hay solidaridad en la consumación de los “odios colectivos” porque permiten soportar lo que es odioso. Acabar con el odio sería no permitir encontrar salida a problemas que diariamente proliferan en la sociedad. Seguramente la moral no estará de acuerdo con amar la violencia, la guerra, o solidarizarse con el crimen. Luego, si no existe un sentimiento como el odio, entonces ¿cómo hacer para solidarizarnos en contra de lo que se quiere rechazar? ¿Cómo unirse en favor de lo que moralmente no es adecuado?

Quizá, algunos promulguen que la justicia puede ser una alternativa. Pero, como expresara Hobbes:

Tal ocurre con los nombres de las virtudes y de los vicios; porque un hombre llama *sabiduría* a lo que otro llama *temor*; y uno *crueledad* a lo que otro *justicia*; uno *prodigalidad* a lo que otro *magnanimidad*, y uno *gravedad* a lo que otro *estupidez*, etc. (2005b, p. 31)

O bien, como lo expone Walzer en *Guerras justas e injustas*: “Mienten con el fin de justificarse y, por consiguiente, exponen ante nuestros ojos los rasgos fundamentales de la justicia. Siempre que topamos con la hipocresía, topamos también con el conocimiento moral” (2001, p. 49).

En esta perspectiva sería pertinente preguntarse ¿por qué no consumir el odio? ¿por qué no considerar el odio como un derecho moral? Esta será la orientación que permitan el desarrollo del tercer capítulo.

3. CONSUMACIÓN DEL ODIO: UN “DERECHO MORAL”

Ya se ha revisado, desde el pensamiento filosófico de Emil Cioran, que el odio es un sentimiento que debe consumirse y que no tiene la intención de ser inicuo. De igual manera, se exploró por qué el odio es solidario en tanto permite la unión de individuos que rechazan lo que les resulta odioso. A continuación, en este tercer capítulo, se busca fundamentar el odio como un “derecho moral” del hombre y que, en virtud de ello, no puede ser juzgado en ámbitos legales.

En relación a ello, uno de los primeros problemas que surge es comprender lo que se entiende por “derecho moral”, pues resulta difícil su interpretación al estar relacionado con asuntos de carácter jurídico y legítimo. Considérese que incluso la palabra “derecho” presenta fuertes

implicaciones en términos sociales por sus variadas acepciones; no obstante, se revisarán dos de ellas que están más cercanas al pensamiento de Cioran.

La primera acepción es de Thomas Hobbes quien, en su texto *Elementos de derecho natural y político*, define el derecho como “la libertad no culpable de usar nuestro poder y habilidad naturales” (2005a, p. 172). Seguidamente sugiere: “cada hombre tiene el derecho natural a juzgar por sí mismo sobre la necesidad de los medios y la gravedad del peligro”.

De acuerdo con la definición de “derecho” del inglés, se puede decir que todo hombre tiene la capacidad de exteriorizar las habilidades que naturalmente se le han dado sin que la elección que tome sea un elemento para culparlo por querer conservar su vida, pues el hombre debe “servirse de todos los medios para perseguir un fin” (2005a, p. 172). Luego, a partir del pensamiento de Hobbes y en consonancia con Cioran, puede decirse que todo hombre debe consumir su odio una vez le permite perseguir su fin, que se constituye en soportar su existencia, midiendo la gravedad que ello implique: “aquejado de existencia, cada [hombre] sufre como un animal las consecuencias que de ello se derivan” (2014a, pp. 116-117). El hombre del que habla Cioran sufre, es consciente de las consecuencias que trae vivir y revisa los peligros a los que se enfrenta: la misma existencia. La segunda acepción de “derecho” es de Kant. Reza así:

Una acción es *conforme a derecho (recht)* cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal.

Por tanto, si mi acción, o en general mi estado, puede coexistir con la libertad de cada uno, según una ley universal, me agravia el que me lo obstaculiza; porque ese obstáculo (esa resistencia) no puede coexistir con la libertad, según leyes universales.

De aquí se desprende también que no puede exigirse que este principio de todas las máximas sea a su vez mi máxima, es decir, que lo convierta *en máxima* de mi acción; porque cada uno puede ser libre, aunque su libertad me resulte totalmente indiferente o desee cordialmente dañarla, con tal de que no le perjudique con mi *acción externa* (2008, p. 39).

La cita de Kant es apropiada por dos razones: la primera porque si el odio es para Cioran “un arranque de desesperación subjetivo” bien se puede argumentar que coexistiría con las libertades de otros que también deciden odiar y, por tanto, no se constituye en un agravio que obstaculice la libertad de los demás. En conclusión, se tendría derecho a odiar. La segunda razón tiene que ver con las “máximas” que cada hombre tiene. Si un hombre odia y es libre su “máxima”, dispuesta como el rechazo al objeto que le resulta odioso, sería indiferente para los otros por su misma libertad de odiar. Sin embargo, puede objetarse que al odiar el resultado o la “acción externa” puede llevar a la violencia o cualquier acto agresivo. Por ello se ha aclarado que el sentimiento de odio no tiene la intención de causar daño. La perspectiva del “derecho” y la moral en Kant bien podría considerarse como “objetivamente válida y no depende de ninguna organización convencional social. Difiere también de normas prudenciales o de reglas de eficiencia que pueden ser no institucionales” (Cruz, 2001, p. 58), que vendría siendo una teoría del “derecho moral” como se verá en líneas más adelante.

En este sentido vale preguntar: ¿escribir cien veces “Odio a este tipo” es perjudicial para quien resulta odioso?, o ¿manifestar el odio por la guerra y la violencia resulta dañino para un estado? Evidentemente no, pues al ser el odio un sentimiento y no una acción no habría perjuicio y, además, porque “La libertad es el derecho a la *diferencia*; siendo pluralidad, postula la dispersión de lo absoluto, su solventación en un polvo de verdades, igualmente justificadas y provisionales” (Cioran, 1982, p. 34). Ser libre es, en rigor, constatar que todos los hombres son diferentes.

Retomando las dificultades que implica hablar de “derecho moral” no se ahondará más de lo debido en las discusiones que puedan existir. Por ello, centramos la atención en la siguiente cita:

Derechos morales son derechos subjetivos a los que corresponde una determinada obligación y una determinada sanción, en caso de que se incumpla con el deber constituido, pero que no gozan necesariamente de apoyo por parte del aparato institucional, trátase del Estado u otros entes con funciones similares que existen, por ejemplo, en la esfera internacional. Dicho de otra manera, [...] existen y su respeto es exigible desde el ángulo de la moral, aunque ni los

Estados ni la comunidad internacional los reconozcan como derechos legales. [...]. No se está hablando de cualquier moral, sino de la moral ilustrada; la moral que prescinde de elementos y entes no humanos para su constitución y realización (Dávila, 2014, p. 499).

Entiéndase que los “derechos morales” primero, son subjetivos, segundo, no deben tomarse como derechos legales o enmarcarlos dentro de lo jurídico. Si los “derechos morales” son subjetivos luego son propios de cada sujeto. Así, el odio, al ser un sentimiento subjetivo, estaría considerado como un “derecho moral”. Si un individuo odia nadar o madrugar seguramente el Estado o las esferas internacionales no rendirían acatamiento a ello por considerarlo trivial. Si, por ejemplo, alguien odia la discriminación o el racismo posiblemente tampoco sería causa de alarma en la medida en que no se procedería a realizar un juicio para revisar si sus intenciones son buenas o malas. En este sentido: ¿cómo ha de juzgarse a Jean Améry por “adecentar [su] odio a toda reconciliación presentándolo a la luz favorable de la moral y de la moralidad”? (Améry, 2001, p. 153). Améry sabía que estaba “en posesión de la verdad moral de los golpes que aun hoy resuenan en el cráneo”. Por ello, ante el genocidio del Nacional Socialismo “[se sentía] más legitimado a juzgar, no solo respecto a los ejecutores, sino también a la sociedad que solo piensa en su supervivencia” (p. 151). En resumen, no se puede juzgar o penalizar un sentimiento como el odio. Lo que se juzga y penaliza son actos como matar, violar, robar, asaltar y extorsionar que distan de ser sentimientos inermes.

Parece entonces que los “derechos morales” son propios únicamente de individuos concretos y no de colectivos. Aquí es oportuno hablar de ello una vez Habermas, en *Facticidad y validez*, se contrapone a las “*cuestiones morales*” que son autónomas (como lo son los derechos morales), ello es, por pensar erróneamente que no son parte de la normatividad de un Estado. En este

sentido, parece subestimar que entre los “derechos del hombre” están contenidos los “derechos morales” y, por tanto, son parte del “derecho positivo”¹⁰. Dice Habermas:

En las *cuestiones morales* el punto de vista teleológico desde el que hacemos frente a problemas mediante una cooperación enderezada a la consecución de un determinado fin, pasa por entero a segundo plano frente al punto de vista normativo desde el que examinamos cómo queremos regular nuestra convivencia en interés de todos por igual. Una norma sólo es justa si todos pueden querer que, en situaciones comparables, sea seguida por todos. [...]

[...] Los derechos del hombre pueden venir fundamentados a título de derechos *morales* tan bien como se quiera; pero en cuanto se conciben como ingredientes del derecho positivo, salta a la vista que no le pueden ser encasquetados al legislador soberano, por así decir, en términos paternalistas. Pues los destinatarios del derecho no podrían entenderse simultáneamente a sí mismos como autores de él si el legislador se limitara a encontrar ahí los derechos del hombre como hechos morales, respecto a los que no pudiera hacer otra cosa que positivarlos. (2005, p. 229, 653).

A despecho de Habermas, puede acudir a Dávila quien sostiene que los “derechos morales” no solamente pueden verse representados en la individualidad, sino también en la colectividad:

La moral y los derechos morales representan algo más que la voluntad individual, y no podrían existir si la vida social no jugara ningún papel. A través de los derechos morales no se busca solamente el bienestar individual, sino también el de la sociedad, el del grupo, el del colectivo (2014, p. 502).

Conviene subrayar que los “derechos morales” son subjetivos o propios de cada individuo, pero, igualmente, ha de resaltarse que los “odios colectivos” son “derechos morales” por las razones que acusa Dávila: “no podrían existir si la vida social no jugara ningún papel”. La sociedad representa el mundo en el que se desenvuelve el hombre, más aún, el hombre de Cioran. Parte de la existencia es la convivencia con los otros: no se puede soslayar que los “odio colectivos” pueden instaurarse *fuera* del circuito estatal o en cualquier aparato institucional.

Los “derechos morales” están instituidos bajo la misma existencia del ser humano. Que no se los considere como parte fundamental de la existencia del hombre por estar al margen de la legislación estatal, sea; que sean negados es marginar la existencia humana: concebir que el

¹⁰ Hans Kelsen en la *Teoría pura del derecho*, establece que el *derecho positivo* obedece a que el “comportamiento puede consistir en una acción positiva, o en una omisión negativa. Pero, en la medida en que el orden jurídico es un sistema social, sólo regula positivamente la conducta de un hombre en tanto y en cuanto se refiere, inmediata o mediatamente, a otro hombre” (1982, p.46)

hombre no es propenso al mal y no puede semejarse con un sentimiento como el odio. En líneas generales se considera que los “derechos morales” no provienen de una invención del hombre y si “son aquellos cuya existencia no se deriva de ningún acto de promulgación y no son susceptibles de ser alterados por la voluntad humana, son aquellos que son reconocidos más que inventados o creados” (Cruz, 2001, p. 64).

Se mencionó con anterioridad que “en cada uno [de los hombres] hay una cantidad de odio que [se debe] consumir” (Cioran, 2007b, p. 169). Y ¿cómo no hacerlo si en cada uno de ellos está latente este sentimiento? Ningún ser humano es indiferente a la realidad que tiene enfrente, aquella que lo confronta y donde sus sentimientos, diariamente, están recordándole que “[se] es hombre en la intolerancia” (Cioran, 2010a, p. 64); que “es posible vivir sin matar, sin acostarse con su madre y sin hacerle sacrificios al becerro de oro, [pero] ¿mediante qué subterfugio se puede pasar de un día a otro sin odiar al prójimo y sin odiarse a sí mismo en él?” (Cioran, 2005, p. 154).

El hombre es, para Cioran, aquel que vive en la intolerancia, en el no soportar al otro. Este juicio no es controversial. Si todo lo que existe puede ser odiado, entonces ¿qué impediría la intolerancia? La naturaleza del hombre es soportar y soportarse; es una continua mirada discreta al otro que se ve como un obstáculo. Es en ese choque existencial por soportarse y soportar al otro que precisamente el odio se constituye en un tónico que puede ser tolerado por los demás. Se es intolerante para soportar lo que es tolerable: el odio. Rebatir el sentimiento de odio es, en cierto modo, odiar el odio; en consecuencia, se convierte en un encadenamiento sin fin. Un alguien odia a alguien y ese alguien odiará a alguien más. Un infinito odio del cual evadirse es difícil. Evitarlo es privar una parte de la naturaleza, esto es, negar que en ella existen las cosas que se atraen y las que se rechazan.

A modo de conclusión: la razón no puede juzgar el odio como inmoral. Es, al contrario, un “derecho moral”. La razón hará que mi odio no se convierta en violencia, pero la razón no puede hacer que deje de sentirlo. Así es como el odio se constituye en un derecho y en una categoría en Emil Cioran en tanto conforma una noción con la que el hombre accede a su existencia. Si el hombre no es partícipe de su derecho moral a odiar es porque su sangre ha dejado de oxigenarlo, ha dejado de existir: ha dejado de soportar su existencia.

CONCLUSIÓN

Pretender hablar de Cioran en una monografía puede resultar un tanto ingenuo en la medida que hay demasiado por decir. En este sentido, limitar su pensamiento a unas pocas páginas es difícil. Sin embargo, se ha arriesgado, en la escritura, pese a la brevedad de este estudio y en la medida de lo posible, un acercamiento íntegro a su obra una vez se ha identificado en ella uno de los influjos capitales en el pensamiento del siglo XX. Puede decirse que la anuencia de su obra en este siglo responde, en un alto grado, a su acertada visión del hombre contemporáneo y su

existencia. Al respecto, manifiesto que en la lectura personal de sus ensayos y aforismos he corroborado dicho juicio, además de encontrar un impulso estimulante fundado, por lo demás, en un sentimiento de admiración emparejado a aquel manifiesto por Jules de Supervielle, primer lector de Cioran, tras la lectura del *Breviario de Podredumbre*: “Es increíble lo mucho que me ha estimulado su libro” (Cioran, 2010b, p. 20).

El estímulo de Cioran favoreció mi impaciencia por indagar sobre cuál camino optar, la posición a trazar frente a un mundo donde el odio y el amor se conjugan en la vida cotidiana. El odio hace parte de ésta e impugnarlo es exhumar parte fundamental de la vida. Los hombres, en alguna medida, se ven afectados por el odio pero le evaden por las consideraciones morales que se tienen, a saber: odiar es malo, produce violencia. Luego ¿por qué odiar?, ¿para qué? El mundo necesita, al contrario, amor y muchas otras apologías que nos apartan de la realidad. No obstante, toda justificación para no odiar tendría validez, en primer lugar, si se piensa en un mundo donde únicamente el amor constituye la vida. En tal caso, el odio no existiría. En segundo lugar, si odiar lleva en efecto a un detrimento de la humanidad podría comprobarse, por lo menos en alguna medida, que los hombres siempre han odiado y que precisamente debido a ello el resultado es una humanidad tal y como se muestra a la fecha. Ahora, si odiar la guerra, el secuestro, el asesinato, el homicidio, la corrupción, la pobreza, no está permitido por la misma connotación del odio, ello equivaldría a sentenciar que ninguna de las acciones nombradas existe. Existen. Entonces, ¿por qué no odiarlas si paradójicamente se está consintiendo la moral tradicional que juzga lo que es malo y lo que es bueno? Tal vez ha de aceptarse que la moral ha sido socavada por la historia tal y como Cioran lo refiere. Quizás es tiempo de consentir que el hombre tiene un derecho moral a la aversión porque, naturalmente, el odio está bajo su influencia y extirparlo es más contraproducente que consumirlo.

Se profundizó e indagó en el pensamiento del rumano no olvidando que, en el decurso de la historia, el odio ha estado presente en cada momento: ha hecho que la sangre circule. Tras este itinerario, y de la mano de Cioran, se ha fortalecido la hipótesis acerca de una renovación del odio partiendo de su naturaleza, si se puede decir arraigada en el ser humano y concluyendo, a partir de aquí, en la aceptación del mismo como derecho moral por ser parte de la existencia.

Bibliografía

Abad, A. (2014). “Cioran, Dostoievski y el subsuelo”. En L. Herrera y A. Abad. (Ed.), *En torno a Cioran: Nuevos ensayos y perspectivas* (pp. 225-235). Pereira: Editorial UTP.

Améry, J. (2001). *Más allá de la culpa y la expiación*. Valencia: Pre-Textos.

Aristóteles. (1993). *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.

— (1994). *Retórica*. Madrid: Gredos.

- Baumgartner, B. (2015). *Weird Mysticism: Philosophical Horror and the Logic of Negation in Thomas Ligotti, Georges Bataille, and E. M. Cioran* (tesis doctoral). Indiana University of Pennsylvania. Recuperado de [<http://knowledge.library.iup.edu/etd/1305>].
- Bowlby, J. (1993). *La separación afectiva*. Barcelona: Paidós.
- Cañeque, C. y Grau, M. (2007). *Cioran: el pesimista seductor*. Barcelona: Sirpus.
- Caro, H. (14 de marzo, 2010). *El maestro del masoquismo*. *Arcadia*. Recuperado el 4 de diciembre de 2016, de <http://www.revistaarcadia.com/libros/articulo/el-maestro-del-masoquismo-literario/21196>
- Cioran, E. (1982). *El aciago demiurgo*. Madrid: Taurus.
- (1984). *La tentación de existir*. Madrid: Taurus.
- (1986). *La caída en el tiempo*. Barcelona: Planeta De Agostini.
- (1991). *En las cimas de la desesperación*. España: Tusquets.
- (2005). *Desgarradura*. Buenos Aires: Tusquets.
- (2007a). *Ejercicios de admiración y otros textos*. Barcelona: Tusquets.
- (2007b). *Ejercicios negativos*. Madrid: Taurus.
- (2009). *Adiós a la filosofía y otros textos*. Madrid: Alianza.
- (2010a). *Breviario de los vencidos*. Barcelona: Tusquets.
- (2010b). *Conversaciones*. Barcelona: Tusquets.
- (2010c). *El ocaso del pensamiento*. Barcelona: Tusquets.

— (2012a). *Ese maldito yo*. Buenos Aires: Tusquets.

— (2012b). *Historia y Utopía*. México: Tusquets.

— (2013). *Cuadernos (1957-1972)*. Barcelona: Tusquets.

— (2014a). *Breviario de podredumbre*. Madrid: Taurus.

— (2014b). *Del inconveniente de haber nacido*. Madrid: Taurus.

— (2014c). *Silogismos de Amargura*. Barcelona: Tusquets.

Cruz, J. (2001). Derechos morales: concepto y relevancia. *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, 15, pp. 55-79. Recuperado el 10 de diciembre de 2016, de <http://www.cervantesvirtual.com/obra/derechos-morales-concepto-y-relevancia-0/>

Damasio, A. (2009). *En busca de Spinoza: Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Crítica.

Dávila, J. (2014). Derechos humanos en tanto derechos morales: dos concepciones. *Revista Ius et Praxis*, 20(2), pp. 495-524. Recuperado el 4 de septiembre de 2016, de <http://www.scielo.cl/pdf/iusetp/v20n2/art15.pdf>

De España, R. (2000). *El odio: fuente de vida y motor del mundo*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.

Descartes, R. (2011). *Las pasiones del alma*. Biblioteca de grandes pensadores. Madrid: Gredos.

Ferrater, M. (1994). *Diccionario de Filosofía, Tomo 3*. Barcelona: Ariel S.A.

Freud, S. (1992). *Obras completas, Tomo X*. Buenos Aires: Amorrortu.

- García Canelini, N. (2007). “Odios globalizados”. En M. Cruz (Coord.), *Odio, Violencia, Emancipación* (pp. 19-28). Barcelona: Gedisa.
- Galdston, R. (1985). El placer más prolongado: Un estudio psicoanalítico del odio. *Revista de psicoanálisis*, 42(4), 829-846. Recuperado el 4 de septiembre de 2016, de <http://biblat.unam.mx/es/buscar/galdston>
- Glucksmann, A. (2005). *El discurso del odio*. España: Taurus.
- Gómez, C. (2002). “El odio y la ética”. En C. Castilla del Pino (Ed.), *El odio* (pp. 99-130). Barcelona: Tusquets.
- Habermas, J. (2005). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Hernández, C. (2006). *Emil Cioran, “50 pensadores políticos del siglo XX”*. *Metapolítica*, 10 (50), pp. 53-54.
- Hegel, G. (1981). *Historia de Jesús*. Madrid: Taurus.
- Hobbes, T. (2005a). *Elementos de derecho natural y político*. Madrid: Alianza.
- (2005b). *Leviatán*. México: Fondo de cultura económico.
- Hume, D. (1990). *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Edición Bilingüe. Barcelona: Anthropos.
- (2012). *Tratado de la naturaleza humana*. Biblioteca de grandes pensadores. Madrid: Gredos.
- Kant, E. (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.
- (2008). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kelsen, H. (1982). *Teoría pura del derecho*. México: UNAM.

- MacIntyre, A. (1991). *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós.
- Malishev, M. (2001). Emil Cioran: Un escéptico, apasionado por la lucidez. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 23, 123-136. Recuperado el 3 de septiembre de 2016, de <http://revistas.um.es/daimon/issue/view/951>
- Mandela, N. (1962). Nelson Mandela's First Court Statement –1962. The Nelson Mandela Foundation. Recuperado el 20 de octubre de 2016, de <https://www.nelsonmandela.org/omalley/index.php/site/q/03lv01538/04lv01600/05lv01624/06lv01625.htm>
- Mansilla, J. (2008). Ordo Amoris: fenomenología del amor en Max Scheler, orden y desorden del corazón humano. *Revista CUHSO*, 16(2), 73-90. Recuperado el 4 de septiembre de 2016, de <http://cuhso.cl/index.php/cuhso/article/view/281/254>
- Matía, G. (1999). La filosofía política en Spinoza. *Revista Analogía Filosófica*, 11(2), 165-175. Recuperado el 4 de septiembre de 2016, de <http://www.inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.XXXVII/No.%2092/La%20filosofia%20politica%20de%20Spinoza.pdf>
- Mira, P. C. (2008). Amarse a sí mismo según Aristóteles. Comentarios a *Ética a Nicómaco IX*. 8. *Revista Philosophica*, 33(1), 99-112. Recuperado el 4 de diciembre de 2016, de <http://www.philosophica.ucv.cl/Phil%2033%20-%20art%2007.pdf>
- Montaigne, M. (1912). *Ensayos de Montaigne I*. Paris: Casa Editorial Garnier Hermanos.
- Nietzsche, F. (2007a). *El anticristo*. Madrid: Alianza.
- (2007b). *Humano demasiado humano, Vol. II*. Madrid: Akal.

Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento*. Barcelona: Paidós.

— (2014). *Emociones políticas*. Barcelona: Paidós.

Ortiz-Millán, G. (2004). Los enemigos y los efectos racionales del odio. Variaciones sobre temas de Plutarco. *Diánoia*, 49(53), 33-56. Recuperado el 4 de diciembre de 2016, de http://dianoia.filosoficas.unam.mx/files/3613/6105/8941/DIA53_Ortiz.pdf

Plutarco. (1996). “Sobre la envidia y el odio”. En *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Vol. VIII. Madrid: Gredos.

Rodríguez-Duplá, L. (2007). ¿Por qué sostiene Kant que el hombre es malo? Pamplona: Universidad Pontificia de Salamanca. Recuperado el 4 de diciembre de 2016, de <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/2849/1/Rodr%C3%ADguez%20Dupl%C3%A1,%20L.pdf>

Scheler. M. (1957). *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Lozada.

Savater, F. (2014). “Sobre E. M. Cioran”. En E. Cioran, *Breviario de podredumbre* (pp. 11-19). Madrid: Taurus.

Serrano, E. (1973). La violencia y el odio y su papel en la política del mundo actual. *Revista de estudios políticos*, 192, 75-105. Recuperado el 4 de diciembre, de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1709866.pdf>

Spinoza, B. (2011). *Ética, Tratado teológico político, Tratado político*. Biblioteca de grandes pensadores. Madrid: Gredos.

Subirats, H. (30 de septiembre de 2008). Odiar es un placer. *Revista Letras libres*. Recuperado el 4 de diciembre de 2016, de <http://www.letraslibres.com/mexico-espana/odiar-es-un-placer>

Thiebaut, C. (2007). “Un odio que siempre nos acompañará”. En M. Cruz. (Coord.), *Odio, Violencia, Emancipación* (pp. 29-50). Barcelona: Gedisa.

Walzer, M. (2001). *Guerras justas e injustas*. Barcelona: Paidós.

Zambrano, M. (2012). Nietzsche y la soledad enamorada. *Revista Aurora*, Tomo 3 (16), 88-91. Recuperado el 4 de diciembre de 2016, de <http://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/viewFile/260749/347934>