

MENCIÓN HONORÍFICA

HACIA UNA COMPRENSIÓN
MATERIALISTA DEL ODIO,
EL POPULISMO Y LA INDIGNACIÓN

Esteban Rodríguez Sánchez

Introducción

El odio se ha convertido en parte esencial de los discursos políticos, de las acciones de ciertos grupos y movimientos políticos e incluso se ha incorporado en los sistemas penales bajo la forma de «crímenes de odio». El odio es un problema complejo porque parece tener múltiples orígenes. Para captar la complejidad de este problema no se debe anteponer abstractamente a su comprensión una metodología que determine *a priori* los elementos y características que harían parte de ese fenómeno. Tales presupuestos metodológicos tomarían en cuenta únicamente aquello que el investigador haya decidido que es útil a su investigación, pero su objeto se presentaría como algo inerte. La complejidad del odio solo se captaría si este por sí mismo nos enseña sus

determinaciones objetivas, sus diferenciaciones y los elementos que lo componen. En este sentido, anteponer una introducción a modo de una metodología tradicional puede resultar contraproducente.

Una objeción a este texto podrá señalar que adentrarse sin ese arsenal metodológico puede implicar caer en la subjetividad. Sin embargo, es precisamente esta decisión metodológica, realizada antes de tan siquiera adentrarse al objeto, la que tiene el carácter de subjetiva. De no ser consciente de esa mediación subjetiva, el investigador solo se encontrará con aquello que ya había decidido de antemano y los elementos que no se acomodan a esa metodología se los excluirá como contingentes o irracionales. Así surge un primer problema: por su propia naturaleza, el odio aparece como algo contingente e irracional. Por tanto, el investigador estaría excluyendo elementos que son esenciales al odio.

Ahora bien, este texto tampoco se adentrará ciegamente al problema del odio. Busca, en su lugar, determinar un punto de partida para un futuro análisis crítico del odio. Ese punto de partida debe, sin embargo, presuponer una serie de discusiones con otras formas de comprensión ya existentes. Así pues, este análisis se someterá, al menos en principio, a las reglas de algunas de esas teorías previas con el fin de que ellas mismas muestren sus propios límites. De esta forma, quedaría justificada la posibilidad de un acercamiento teórico distinto respecto de los análisis ya existentes. Acercamiento que, como quedará claro solo al final de este texto, deberá ser dialéctico-materialista.

Este texto partirá del análisis de dos fundamentos que han surgido en los últimos años del lado del liberalismo: de un lado el institucionalismo y, de otro, el naturalismo (1). Esto conducirá a la necesidad de comprender más de cerca la relación que existe entre populismo y odio, y esto se

realizará de la mano de Laclau y Ahmed (2). Finalmente, el texto se ocupará de la propuesta teórica que, desde el materialismo dialéctico se podría plantear en la comprensión crítica del problema del odio (3).

1. Los límites del liberalismo: instituciones y naturaleza

Las implicaciones de los fenómenos asociados al odio suelen juzgarse de acuerdo a los fines que diferentes instituciones consideran como racionales. Si «la razón pública» (Rawls, 1995) se considera como fundamento de una Constitución Política, cualquier acción que atente contra los fines de dicha institución será una acción irracional. Sin embargo, esta teoría se limitaría a señalar los presupuestos normativos que deben imponerse antes que esa acción motivada por el odio «irracional» tuviera lugar.

En esta misma vía, Nussbaum (2014) analiza el odio según las buenas leyes y buenas instituciones. Estas corresponderían con el interés general y, a su vez, el amor y la compasión lo garantizarían. Las buenas instituciones limitarían efectivamente emociones que conlleven violencia como la envidia, la vergüenza y el miedo¹, al mismo tiempo estarían fundamentadas en el amor y la compasión. De esa forma, se produce una efectiva racionalización de las emociones.

Esa racionalización depende de estrategias públicas que posibiliten el ambiente apropiado para formulación y efectiva aplicación de las buenas leyes y junto con la estabilidad y apoyo que estas cuenten, serían los criterios de medición y correspondencia con el interés general (Nussbaum, 2014,

1 De hecho, para Spinoza (1980) estas emociones serían emociones tristes, igual que el odio.

p. 381). Esto no significaría tanto deshacerse sin más de emociones como el miedo, que resultan tan útiles a la supervivencia humana, sino que sería controlarlas en justas proporciones.

Si bien Nussbaum analiza en profundidad cada emoción —envidia, miedo y vergüenza— a partir de estos fundamentos, lo que importa en este análisis es más su fundamentación que su argumentación. Un momento en el que esta fundamentación demuestra su insuficiencia es en el planteamiento del ambiente emocional adecuado para la formulación de buenas leyes. Este planteamiento ignora la brecha insalvable entre el ideal ético de justicia y su reformulación en el lenguaje jurídico. Nussbaum somete la comprensión de las emociones a un marco ético-legal que presupone fines morales con los que se debe corresponder la acción humana en una sociedad democrática. En efecto, los fines de una sociedad son esenciales, sin embargo, los ideales éticos de una ley no son idénticos a su aplicación; el fascismo alemán, por ejemplo, gobernó bajo el mandato de la constitución democrática de Weimar. Hay contradicciones inmanentes a las mismas instituciones democráticas que se deben analizar antes de confiar en que ellas efectivamente garantizarán un ambiente emocional ideal (Mouffe, 2000). Las buenas emociones deberían ser, al mismo tiempo, fundamento y producto de buenas leyes, pero los ideales éticos a los que dichas leyes y emociones son sometidas hacen, de hecho, insalvable dicha cuestión.

El concepto de individuo, cuyos intereses entran en conflicto con los de otro individuo, es parte del ideario ético liberal. Este conflicto hace necesario que la libertad no derive en mero libertinaje, requiere establecer ciertas restricciones sociales. Esto genera un antagonismo entre sociedad e individuo (Horkheimer, 1973, p. 31). Inconscientemente, sobre esta tensión está planteada la teoría de las emociones políti-

cas de Nussbaum. Por un lado, debe haber un margen de libertad individual, por el otro se debe garantizar la cohesión social. No obstante, tal garantía no debe realizarse sobre la base del terror fascista. En efecto, después de Auschwitz los ideales éticos se hicieron más exigentes en la expansión de derechos humanos, pero la única forma de introducirlos en un sistema político es recurriendo al lenguaje jurídico. Esa traducción se realiza cuando los derechos aparecen como los fines de un Estado en una Constitución Política. El margen de acción de una institución se correspondería con el margen de la libertad individual.

Sin embargo, una vez traducidos en fines normativos de un Estado, los derechos dejan de estar sujetos al flujo de la historia, para fetichizarse en la forma de un mecanismo jurídico. Lo que antes se consideraba una conquista de la lucha política, pasa a ser lo que produce la lucha política, y esta se convierte en algo secundario respecto al derecho. Así, los ideales éticos aparecen como preexistentes a la lucha política y su juridificación implica el entierro de ese fundamento político. No es que el ideal surja antes de la lucha como su motivación, sino que es la lucha la que condiciona la posibilidad de tan siquiera plantear un ideal. Al olvidar su verdadero fundamento, para someterse al sistema jurídico, el ideal ético es arrebatado de su «hábitat» para adaptarse a un lugar que habla un lenguaje diferente al suyo. De ahí la brecha² y que el «ambiente» emocional no sea otra cosa que la impotencia de un ideal ético en desarrollarse en el lenguaje jurídico de la ley.

2 Cabe aclarar que en ningún momento estoy afirmando que una sociedad que cambie constantemente de Constitución o que esté permanente en una Asamblea Nacional Constituyente sea mucho mejor. Eso sería quizá mucho más ingenuo. La crítica va dirigida a la *forma* misma de la Constitución.

Esta impotencia se deriva también de no reconocer como insalvable la tensión entre individuo y sociedad. El ideal ético responde a las necesidades subjetivas de autodeterminación de los individuos, la forma en la que el individuo afronta su realidad en un mundo política e históricamente determinado. Sin embargo, cuando esa historia queda cosificada en la norma jurídica, y la lucha política olvidada, la forma en la que el individuo confronta esa realidad lo hace de acuerdo a una estructura de las necesidades institucionalmente organizada. Ya no es posible su autodeterminación individual sino a través del rodeo que imponen abstractamente las instituciones (Marcuse, 2016, p. 44).³

La correspondencia entre individuo y sociedad cuando las instituciones presuponen abstractamente lo que necesita el individuo, es la imagen del individuo que hacen las instituciones, y las emociones que consideran como esenciales a su armonía son, igualmente, meras imágenes. Cualquier intento por reconciliar al individuo con instituciones será falso. De hecho, el interés general sería imposible de determinar con el nivel de apoyo a una «buena ley», pues si aquel está cimentado sobre meras imágenes entonces, ese interés general no tendría otra forma que la de una simple ilusión. Las emociones políticas cumplirían el rol de ilusoriamente cerrar la brecha entre el ideal ético y el lenguaje jurídico con el fin de sublimarse en favor de los fines institucionales. Por tanto, todo ideal ético, siempre que sea

3 Marcuse diferencia entre necesidades verdaderas y falsas precisamente bajo el criterio de decisión libre: si las necesidades vienen impuestas por una clase en particular o por instituciones represivas, esas necesidades serán falsas. De ahí que, a diferencia de Hannah Arendt (2005), no solo la satisfacción de necesidades permite la libertad, sino que es necesaria también la libertad para elegir sobre las verdaderas necesidades.

transfigurado en la forma jurídica, terminará siendo necesariamente traicionado.

Lo relevante del odio no es meramente sentirlo, sino manifestarlo. Solamente cuando el odio interviene en las relaciones intersubjetivas es cuando se convierte en problema. La comprensión del odio debe dirigirse, por tanto, a las causas que generan su manifestación. Si, por el contrario, el accionar de las instituciones se impone abstractamente antes de dicha comprensión, entonces las causas de la manifestación del odio permanecerán intocadas. Si socialmente no se tratan esas emociones ¿qué ocurre con ellas? ¿Hacia dónde se dirigen sus manifestaciones? ¿Qué ocurre cuando hay una falta de racionalización de esas emociones? Las instituciones pueden volverse vigilantes policiales que controlen esas emociones, pero al no encontrar su objeto adecuado, fácilmente pueden convertirse en el material de los populismos. En este orden de ideas, es razonable pensar que las democracias liberales occidentales guardan en sí el germen del populismo. Antes de adentrarnos en el problema del populismo, es necesario revisar otra fundamentación sobre esta cuestión que es igualmente problemática.

La falta de racionalización de este problema por parte de las instituciones puede suplirse con una fundamentación que parta de la relación que guarda nuestra naturaleza animal con las emociones como el odio. Es una comprensión de la naturaleza biológica del ser humano como forma de suplir eso que, en el fundamento institucionalista, permanecía intocado. Es conducir la incertidumbre de lo social hacia la legaliformidad de la naturaleza. Una tendencia que, durante los últimos años, ha tomado bastante fuerza.

Mauricio García Villegas (2020) se ha apropiado de estas nuevas formas explicativas de los fenómenos sociales. El concepto de «emociones tristes» de este autor delata el

fundamento filosófico spinozista que sostiene la estructura teórica de su texto. De hecho, el mismo García Villegas le dedica todo un apartado a Spinoza. Este, en su *Ética demostrada según el orden geométrico* (1980), a diferencia de otras filosofías racionalistas, afirma que las emociones no deben ser desechadas como algo meramente irracional. Si las emociones existen es porque ya la naturaleza así lo ha determinado. Para Spinoza esas emociones hacen parte de la naturaleza humana, y esta no es más que una porción de toda la naturaleza. Solo la comprensión de esta podría garantizar la capacidad humana de determinar su propio comportamiento. En ese sentido, las leyes de la naturaleza guardan en sí el secreto de la ética. García Villegas busca emprender este mismo intento spinozista, pero con nuevos elementos que ofrece la ciencia.

Según García Villegas, hay un núcleo ético-natural que, con el auge de las emociones negativas en la política, debe saberse controlar; pero la falta de control se debe esencialmente —y en esto hay una cercanía con la obra de Sigmund Freud— a que la civilización se ha acostumbrado a renegar de las emociones que circulan y funcionan a su interior. (García Villegas, 2020, p. 47). El proceso de homeostasis —el proceso de regulación interna del organismo— debe enfrentarse a los avances culturales. Esos avances implican un cambio en la conciencia humana que lleva a transformar drásticamente los elementos que componen a la cultura y al individuo. Se genera un olvido de los orígenes naturales y, como consecuencia, esos impulsos y emociones permanecen reprimidos hasta que estallan de formas incluso violentas. Esto no significa que debamos someternos enteramente a las pasiones. García Villegas, al igual que Spinoza, sigue siendo defensor de la razón. Si bien en algunos momentos afirman que las emociones pueden anteponerse a la razón

—no creo que en esto se equivoquen—, eso no implica que García Villegas no apunte hacia el control racional de esas pasiones, hacia mecanismos normativos de sublimación. Un ejemplo de esto es que considera a la justicia racional moderna como superior a la justicia arcaica basada en la venganza (2020, p. 92)

A partir de una comprensión de la naturaleza de las emociones, es posible plantear un funcionamiento adecuado de unas instituciones que logren mitigar los efectos negativos de emociones como el odio (García, 2020, p. 94). A primera vista parece que las instituciones cumplen el viejo rol de la religión de controlar las pasiones a través del ascetismo, como si correspondieran con el principio «sin Dios todo estaría permitido».⁴ Lo cierto es que la religión ejercía ese control sobre la base de desdeñar las pasiones como algo en sí mismo pecaminoso. En cambio, las instituciones que se imagina García Villegas responderían más a la comprensión racionalista de la naturaleza humana que a presupuestos moralistas.

Según el argumento de Spinoza en su *Tratado político* (1986), incluso si la acción humana va en contra de la naturaleza —acción que podría catalogarse como «artificial» respecto del accionar legaliforme de la naturaleza—, incluso esta es ya producto de la naturaleza y, por tanto, una parte de ella. No contradice a la naturaleza porque esta es absoluta. No obstante, a su vez, la introducción de la cultura implica libertad e incertidumbre. El proceso de socialización implica que las leyes mismas de la naturaleza sean sometidas a la incertidumbre del ser humano, y hace que la relación se invierta: ya no es que el ser humano sea una porción de la naturaleza, sino que la naturaleza se ha convertido en una

4 Frase que García Villegas cita de Dostoievski.

porción del ser humano. Si con esta inversión volvemos a la frase de Dostoievski, no es la existencia de Dios lo que nos prohíbe —si se supone con Spinoza que Dios sea idéntico a la naturaleza—, sino que es precisamente Dios quien nos autoriza a todo. Es el control «civilizatorio» sobre la naturaleza la que ofrece los medios de la libertad. Los fundamentalismos religiosos son la muestra de esa inversión. La creencia en Dios autoriza a odiar y hasta asesinar a los «herejes».

Mientras que las leyes del comportamiento de la naturaleza permitirían la predicción de su comportamiento, cuando la naturaleza se ve sometida casi en su totalidad a la capacidad del mundo administrado del ser humano, ella misma se vuelve impredecible. La desaparición de las especies, el cambio climático, diferentes desastres naturales, etc., todos ellos tienen la huella del ser humano. Todos esos fenómenos siguen un ritmo distinto al de las leyes de la naturaleza.

En este punto nos encontramos con un problema fundamental que ya Freud había planteado en el *Malestar de la cultura* (2010). El proceso de civilización se paga con la barbarie, ese es su precio. García Villegas parece tener en cuenta, como buen liberal, que el margen de intervención de las instituciones se corresponde con la libertad individual. Este derecho a la libertad encuentra su límite en el otro: mi libertad llega hasta donde empieza la del otro. Emociones negativas como el odio, que pueden conllevar violencia, irrumpirían abruptamente con esa libertad individual. Así, las instituciones deben sublimar las emociones, sin que esto implique atentar contra su libertad. Esto parece ofrecer un criterio para la distinción entre sublimación y represión.

Sin embargo, lo difícil de este tratamiento es la ambigüedad de ambos conceptos. Según este presupuesto, las instituciones subliman o desubliman pulsiones según causas justas; pero si esas causas son determinadas por las ins-

tituciones, no hay garantía de que la libertad provenga de la autodeterminación individual y, por tanto, no asegura que sublimación y represión sean efectivamente diferenciadas. Ahí recae el peso de la teoría freudiana, pues el «malestar» surge precisamente porque la civilización garantiza un mayor desarrollo de las capacidades humanas, al mismo tiempo que se cimienta sobre la represión de pulsiones primitivas. La sublimación siempre implica represión, la cultura siempre implica barbarie, y la culpa es el síntoma de esta contradicción constitutiva. Esa culpa se manifiesta de muchas formas, entre ellas la del odio, este tiene su origen en esa contradicción inherente a la cultura, y dicha emoción no es más que la forma en que la naturaleza se venga por su represión al introducir el impulso de muerte en la dinámica social misma (Marcuse, 2009, p. 193).

García Villegas parece ignorar esa ambigüedad entre represión y sublimación y recurre al control institucional como control de la barbarie, pero no distingue que esa institución es ya producto de la barbarie. Al ignorar tal ambigüedad, la propuesta de unas instituciones que sublimen impulsos podría fracasar en su intento de delimitarse claramente de la represión. Sin esa delimitación, aquello que queda reprimido, ese exceso que no ha sido satisfactoriamente sublimado, se desublimará irracionalmente y dará paso así al odio y a la violencia.

La solución es, desde el punto de vista liberal, mejores instituciones para controlar esas «imperfecciones», pero la promesa de un control pacífico de las instituciones se ve inmediatamente rota cuando es precisamente la barbarie la que las posibilita. Una consecuencia de esto es que la participación política, la posibilidad de autodeterminación de un pueblo, queda encerrada en el ciclo de venganza de la naturaleza y, para cumplir con esa supuesta efectiva liber-

tad, autoriza a hacer lo que sea, a matar incluso, siempre y cuando sea para defender la patria, la religión, etcétera.

Cuando se ha tomado conciencia de esa barbarie, pero se ha olvidado el objetivo de la emancipación humana, el hombre queda aparentemente liberado de sus ataduras culturales, legales e incluso morales y queda autorizado a hacer lo que sea siempre, a pesar de que sigue en un estado de barbarie y, por tanto, de represión. Esto es lo que en la teoría crítica se conoce como desublimación represiva.⁵ Esto explica, a la luz de los nuevos populismos, esa extraña combinación entre la libertad del pueblo junto con el racismo, los discursos de odio, el fundamentalismo religioso y el crecimiento de grupos neonazis en varios países.

En conclusión, imponer a los fenómenos criterios institucionales implica limitar el análisis de estos fenómenos a una mera descripción de las implicaciones para las instituciones, pero no del fenómeno en sí. Es como si las emociones fueran únicamente una excusa del accionar institucional. Por otro lado, un fundamento naturalista pierde de vista que no solo la naturaleza determina al hombre, sino que el hombre determina a la naturaleza hasta convertirla en órgano suyo. Como consecuencia de esto se pierde de vista que esa comprensión de la naturaleza está sometida a la ambigüedad que existe entre represión y sublimación. Somete la naturaleza a racionalización, pero no a la sociedad. Esta adquiere la forma de naturaleza estática.

5 La sublimación represiva implica la función mediadora y reflexiva del yo en la que obedece una ley interna. Con el paso de las sociedades burguesas tradicionales a la sociedad de masas, el yo solamente se identifica con la masa, pierde su fuerza mediadora y reflexiva para volverse automática respecto del mandato de la masa. De ahí que esté autorizado a seguir el goce, siempre que este sea idéntico a un mandato social externo, no a su propia autodeterminación. Para profundizar este tema, véase Žižek (2017).

2. La brecha: la falta y la pérdida en el populismo y el odio

Los argumentos de la sección anterior no deben llevar a equívocos. El problema no está centrado en que el mal funcionamiento de las instituciones desemboque en los odios. De hecho, es lo contrario: como la culpa es el pilar fundamental de la cultura, esta es al mismo tiempo productora y reproductora de barbarie. Es decir, lo «normal» se comprende mediante lo patológico y esto adquiere la forma de universal. Esto es importante porque el populismo no será entendido como una contingencia patológica del funcionamiento de las democracias liberales, sino que se buscará su germen en el normal funcionamiento de esas democracias.

Es importante analizar los fenómenos del populismo en relación con emociones como el odio. En gran medida el consenso liberal alrededor de las instituciones democráticas se ha visto roto (Crouch, 2004), o al menos ha adquirido esa apariencia, debido a que han proliferado los fenómenos del populismo, tanto de izquierda como de derecha. Los fenómenos de masa, que guardan el traumático recuerdo de los regímenes fascistas del siglo XX, vuelven a renacer mientras que impotentemente han proliferado posiciones de «centro» que buscan volver al estado al que ese consenso liberal nos había llevado. En la retórica que usan algunos líderes políticos se apela constantemente al «odio de clases», a «los odios y violencias de las marchas y protestas», la llegada de líderes y mandatarios políticos al poder abiertamente racistas u homofóbicos, los fenómenos relacionados con los fundamentalismos religiosos, etcétera. De ahí que desde la teoría política se hayan hecho análisis alrededor de las pasiones y las emociones como factores determinantes en la política: Nussbaum y García Villegas son ejemplos dados desde el liberalismo.

Sin embargo, autores como Ernesto Laclau se han servido de una comprensión de las pasiones humanas con base lacaniana para formular una teoría del populismo. No obstante, Laclau no termina por explorar específicamente el papel del odio en el populismo, por cómo funciona particularmente el odio. En lo que sigue, trataremos de explorar esa relación conceptual.

Según Laclau (2005), el populismo no debe comprenderse únicamente como un fenómeno excepcional dentro de las democracias occidentales, sino más bien como una lógica política (p. 150). El populismo, según Laclau, es la estructura trascendental de lo político y, por lo mismo, es neutra. El populismo no se define tanto por sus contenidos como por su forma. Hay dos conceptos esenciales que sirven para comprender esto: significado y significante. El primero se refiere a los diferentes contenidos concretos que circulan en medio de la estructura política. El segundo es un contenedor vacío de los primeros, el símbolo que puede alcanzar cierto grado de representatividad de las demandas sociales que confieren los significados. Lo que garantizaría la unidad de demandas sociales heterogéneas. El «pueblo» se constituye alrededor del significante vacío cuando se producen «cadenas de equivalencias» de los significados. Esos significados se entrelazan unos con otros para apoderarse del significante y, de esa forma, salir victoriosos en la lucha por la «hegemonía».

La búsqueda de la victoria hegemónica es el momento esencial del populismo. Así pues, los significantes, las demandas, se articulan, crean alianzas y en medio de la lucha política buscan crear cadenas de equivalencias con el significante amo, si este significante, por ejemplo, adquiere la forma de la «seguridad», la «lucha contra las drogas», la «inclusión de diversidades sexuales y de la mujer», etcé-

tera. Desde el punto de vista de Laclau, si asume esa forma no es más que producto de la contingencia que implica la lucha política, la articulación de demandas y significados, y el desarrollo de las luchas políticas.

La tradición posestructuralista y psicoanalítica en la que se inscribe Laclau le permiten articular elementos relacionados a las emociones y a la retórica en su teoría del populismo. De hecho, para Laclau la retórica en política es un elemento esencial debido a que ella permite la articulación de cadenas equivalenciales. Eso quiere decir que el vacío del significante es producido y no tienen una carga que *a priori* señale su contenido. La producción del vacío del pueblo está sometido a la contingencia. Ahí es cuando aparece el elemento emocional. Las cadenas equivalenciales cambian constantemente de acuerdo a la situación histórica concreta en la que se encuentra. Eso significa que ningún significante tiene una carga emocional dada de antemano. En este orden de ideas, lo que posibilitaría equivalencias de significados es precisamente la carga emocional con las que estos son planteados y que, además, los sustentan.

Esa carga emocional, además, está permanentemente sujeta a la creación de un «enemigo» —desde el punto de vista de Laclau— político. El enemigo puede ser más explícito en unas situaciones o más vago en otras. Por ejemplo, el enemigo puede ser identificado con un candidato en particular, con un partido político específico, pero también puede ser un problema en general. La articulación de cadenas equivalentes debe lograr diferenciarse cualitativamente de algo externo que, al mismo tiempo, les otorga su identidad. Así, el grupo «hegemónico» alcanza una identidad que en su conciencia es anterior a la existencia del enemigo, y este aparece como un factor que distorsiona la normalidad del orden. El populista por excelencia no culpa

como tal a la totalidad social, sino a la existencia singular del enemigo.⁶

Sara Ahmed (2004) propone entender del odio como circulación de objetos. Para la autora, ningún objeto está positivamente cargado con el odio. Este depende, fundamentalmente, de una circulación particular de los objetos que genera tanto afectos sobre esos objetos como efectos sobre la subjetividad tanto del que odia como del que es odiado. Esa circulación específica de los objetos se genera, en particular, cuando un objeto es considerado como un potencial daño. El odio surge como defensa en contra de ese daño (Ahmed, 2004, p. 42) y tiene como consecuencia la clara delineación del «nosotros» y del «ellos».

En esto es muy similar al populismo. El presupuesto de que el «nosotros» sea previo a la creación del «ellos», del enemigo, implica al mismo tiempo un atentado contra un objeto amado que aparece únicamente, una vez formado el odio, bajo la forma de la pérdida (Ahmed, 2004, p. 44). Esa pérdida correspondería con el hecho de que es la existencia positiva del objeto la que distorsiona el orden social. Un ejemplo de esto es cuando la xenofobia busca justificarse a partir de que los inmigrantes les hagan perder su trabajo, o el hecho de que la izquierda sea atacada por la derecha bajo el pretexto de que si un dirigente de izquierda llegara a gobernar todos serían expropiados de sus riquezas.⁷

6 Esto le permite a Žižek (2019) hacer una crítica a Laclau en particular y a la izquierda en general por, en primer lugar, no comprender que el populismo implica una suspensión de la crítica social en un punto específico. Y en segundo lugar porque esa falta de crítica lleva a abandonar el factor racionalista que implica la organización de la sociedad, es decir, la rigurosa preparación teórica que implica toda transformación social.

7 Esto es particularmente muy evidente en Colombia, donde la derecha uribista ha atacado a ciertos sectores de la izquierda, especialmente en épocas electorales, bajo el argumento de que la izquierda solo expropiará la riqueza de los demás.

Sin embargo, es esta pérdida lo que hace precisamente tan complicado localizar exactamente dónde se encuentra el centro del odio. El error está en querer localizarlo. El odio implica una disposición de los objetos que no necesariamente se corresponde con el objeto particular que lo encarnó. Ahmed caracteriza al odio como un fantasma que circula permanentemente en busca del próximo objeto que le encarnará.

Es difícil no establecer paralelismos entre la teoría de Laclau y la de Ahmed. No solo porque realmente el populismo se vale de movimientos racistas, xenófobos, homofóbicos, etcétera; sino también porque los objetos del odio, al igual que el significante, son vacíos y se articulan de acuerdo al movimiento contingente dado en la historia. No obstante, el problema de ambos autores es el mismo. Los objetos del mundo que pueden ser adoptados por el odio, o los significados que circulan, no son cualquier significado, no son cualquier objeto, son significados y objetos producidos en esta época histórica. Ambos entienden la determinación contingente de la circulación de odios y significados como la historia misma, pero no comprenden el elemento universal que hace de la historia precisamente aquello determinante.

Ahmed, por ejemplo, afirma que el odio no explica a la historia, sino que el odio es afectado por la historia (2004, p. 43). La contingencia de los objetos del odio funciona de acuerdo con los objetos disponibles, y esa disponibilidad está sujeta, a su vez, a las determinaciones de la historia. Incluso la misma Ahmed es consciente de esto, pero no parece derivar todas las consecuencias de esta implicación: «La transformación de esto o aquello otro en un objeto de odio está sobredeterminado» (2004, p. 54). No todo cuerpo se vuelve objeto de odio, no todo grupo social y no en cualquier momento, pero a su vez debe explicar los objetos como objetos neutros respecto al odio, sin carga positiva.

Algo similar ocurre con Laclau. El momento hegemónico depende de la sobredeterminación de significados que lo componen y que intentan crear la unidad a partir de una heterogeneidad irreductible; pero la lógica política populista, en virtud de su neutralidad, parece estar por encima de la historia. Si el sujeto realiza una demanda social, que por lo demás es democrática según la teoría de Laclau, el significado que surge de esa demanda debe presuponer toda una puesta de escena pública, históricamente determinada, la cual permite considerar a aquel sujeto como idóneo en la construcción de cadenas equivalenciales. Difícilmente puede uno pensar que la mujer en los siglos XVIII y XIX cumpliera con estas características. Sin embargo, los avances en derechos de la mujer son avances políticos. En otras palabras, hay transformaciones políticas radicales que, aun así, no parecen cumplir completamente con la estructura de la lógica populista.

Otro elemento deficitario tiene que ver con la confusión entre pérdida y falta. En efecto, la circulación del odio implica una inversión de la relación que se tenga con los objetos del odio. Ese objeto, que es simplemente el rastro que esa circulación deja atrás, se convierte, en apariencia, en la causa del odio. De ahí que tanto la existencia del amigo como del enemigo adquieran fuerza positiva, es decir, la sensación de pérdida viene únicamente en la forma aparente, fenoménica o inmediata del odio.

Volvamos a los ejemplos: en Colombia la derecha suele decir que, si la izquierda llegara a gobernar, esta expropiaría las riquezas de todos. En efecto, ese discurso puede apelar muy bien a unas cuantas élites económicas que pueden sentir amenazada su posición social, pero este es un discurso que se reproduce al mismo tiempo en las capas bajas y medias, de las cuales la derecha colombiana suele adquirir

su mayor caudal electoral. La pregunta es ¿cómo pueden perder esas capas sociales algo que nunca tuvieron?

Ahmed parece no tomarse lo suficientemente en serio cuando afirma que el odio no puede existir sin la sensación de decepción, pero ¿de qué están decepcionados? ¿Qué se prometió que no se logró cumplir? Son las condiciones sociales específicas las que llevan, por un lado, a que el vacío del significante y, por otro, de los objetos, estén ya positivamente cargados. Es como si la ausencia de la que valen tanto los objetos del odio como el populismo estén ya cargados con algo de, para usar una analogía, la materia oscura, de fuerzas gravitacionales que hacen girar todo en una dirección y velocidad específica, pero a la que no llega a la luz del conocimiento y que, por tanto, es imposible percibir. Así pues, eso que se experimenta como pérdida es, realmente, algo que nunca existió y que, sin embargo, su ausencia parece indicar algo.

3. Hacia una perspectiva materialista del odio

Slavoj Žižek en *Contra la tentación populista* (2019), explora más de cerca la relación entre pérdida y falta. Tanto el odio y el populismo son circulación de objetos, pero ambos creen estar en posesión de su objeto una vez se ha invertido la relación de pérdida y se establece esa pérdida casi como un derecho primordial. Es como si solamente la sensación de pérdida autorizara posesión sobre su objeto (p. 66).

Sin embargo, ocurre una de las diferencias esenciales entre el odio y el populismo. La relación de odio es, por lo general, una relación violenta e incluso de aniquilación con el objeto del odio. El populismo, en cambio, busca reconstituir ese objeto mediante la conquista por la hegemo-

nía política. La primera relación es destructiva; la segunda, constructiva. Si bien se puede complementar, por ejemplo, con un candidato que afirme que va a exterminar ese problema, ese objeto que nos ha arrebatado aquello que originariamente nos pertenecía, el énfasis es, por lo general, en la superioridad originaria. De ahí la marginalización.

En esto uno puede efectivamente detectar una cercanía entre el fascismo y el populismo (sin que se reduzcan uno al otro). En cualquier caso, ambos dependen, inmanentemente, de una falta constitutiva. El populismo reconstruye la promesa de algo, ya sea bajo la forma conservadora de su recuperación o bajo la forma progresista de su efectivo cumplimiento. Por otro lado, el odio permite dar la perspectiva del medio a través del cual esa falta logrará ser llenada: la destrucción o, más modestamente, la victoria sobre aquellos que nos arrebataron eso tan preciado, que aún no sabemos qué es.

Es difícil no establecer una relación entre el populismo y el odio con los conceptos de impulsos tanáticos y eróticos en Freud. El primero es un impulso que busca su retorno a un origen inorgánico de la existencia. La segunda, en cambio, es definida como la constructora de bloques de vida que permiten precisamente el desarrollo de la civilización (Freud, 2010). Según Freud, el impulso tanático es imperceptible, solo puede llegar a captarse cuando aparece junto al impulso erótico al diferenciarse cualitativamente de este.

¿No ocurre lo mismo con el populismo y el odio? Si el odio aparece en su forma pura, pareciese imposible de ser explicado por la vía racional-dialéctica, aparece como mero crimen de odio. Sin embargo, el caso es distinto cuando aparece en la base, por un lado, de la performatividad de las masas que odian y, por otro, cuando esos odios son articulados por un movimiento populista. En estos casos, el odio

aparece como justificado por la promesa de un orden estable, es decir, sobre la base de un fin, al menos en apariencia, racional. El odio se vuelve performatividad, el teatro mismo con el que se debe cumplir para la efectiva identificación tanto con el líder populista, como con la masa.

Sin embargo, el error tanto del odio como del populismo es la identificación inmediata de su problema como algo externo a la estructura social misma, la identificación de un problema con su enemigo inmediato. Ese es el error de la personalización política (tan característica en el populismo).⁸ Esa identificación lleva a la sensación de pérdida. Los objetos del odio se convierten en imágenes que deben llenar los contornos de la falta para que esta se experimente como pérdida. Es la grieta que existe entre una promesa y la pseudoconcretud del enemigo que no permite la efectiva realización de esa promesa (Žižek, 2019, p. 27). Esto genera un elemento mistificador en el odio que lo hace parecer casi una fuerza de la pura divinidad, algo que no es analizable racionalmente. Las imágenes de las instituciones y la naturaleza no son otra cosa que los intentos de confrontar ese momento mistificador.

La consecuencia es que las demandas y reivindicaciones sociales, al someterse al esquema populista terminan por reconocerse como frustradas. Desde el punto de vista liberal son tachadas como «utópicas» o «poco realistas». No obstante, dicha acusación es también falsa en la medida en

8 Sin embargo, debe hacerse la distinción entre el líder populista y el líder revolucionario. Mientras la personalización en el populismo implica la encarnación de la salvación o el problema, el líder revolucionario es más bien un elemento secundario, un mero medio para que la revolución se lleve a cabo incluso si eso implica su muerte. Para ver más a profundidad esta diferencia, véase *Badiou y Engelman en Philosophy and the idea of communism* (2015).

que la reivindicación tiene en sí misma un origen social, es decir, surge de la objetividad social misma. La personalización política es un error, en primer lugar, porque concentra los problemas sociales en algo por fuera de lo social; así pues, el líder termina encarnando la salvación del problema o, por el contrario, el líder enemigo termina por encarnar el mal absoluto, sin embargo, no reconoce sus elementos sociales, su experiencia en el propio líder (Negt y Kluge, 2016). La frustración que genera las condiciones sociales conduce a reconocer el problema en algo externo a ella. La trampa es, por tanto, la incapacidad real de transformación social. De ahí que un movimiento revolucionario de masas no sea lo mismo que un movimiento populista de masas.

Si el odio aparece como la venganza de la naturaleza es, precisamente, porque ese control de la naturaleza, que prometía ser armonía con la naturaleza, se ha convertido en alienación humana. Esa alienación se manifiesta políticamente en esa incapacidad de cambiar el mundo que nosotros mismos producimos y reproducimos diariamente. Se genera, por lo tanto, una brecha entre la necesidad de comprender el mundo para poder transformarlo, y la acción inmediata (casi irreflexiva en muchas ocasiones) de cambiarlo. Esta última, por la falta del pensamiento, podría terminar comprometiéndose con la impotencia que representa el populismo y los odios no racionalizados. La consecuencia es más frustración.

Paradójicamente, esa acción del pensar, que excluye por esa brecha lo particularizante de la acción, es la que termina por particularizarse. Como afirma Adorno al inicio de *Dialéctica negativa* (2005), la acción transformadora que otrora se consideró como aquella que debía realizar a la filosofía, se convirtió en la acción meramente técnica de administración del mundo. No es casualidad que el auge de

los populismos vino acompañado, al mismo tiempo, de la necesidad de líderes gerenciales técnicamente capacitados para «administrar» un país. Mientras tanto, la acción política cae en desuso y la utilidad del pensar queda condicionada al mundo de la administración, y la crítica es vista como inútil e irracional.

Ahora bien, significa que eso que antes se consideraba como universal, el pensar mismo, debe enfrentarse a la universalidad objetiva del mundo administrado. Sin embargo, para evitar ese enfrentamiento, el populismo y los odios se convierten en sobredeterminaciones del mundo. Esta es la consecuencia que Sara Ahmed no termina por vislumbrar en su teoría del odio. Los objetos son sobredeterminados pero, al mismo tiempo, vacíos; la circulación de los objetos los carga, solo en esa circulación, de algún contenido. La explicación de esto es la misma que ofrece Žižek a lo largo de *Less Than Nothing* (2013). Eso objetos son vacíos, pero son vacíos cargados positivamente. Es como si la ausencia de los odios en sí mismo ya indicara la existencia de algo. Lo mismo ocurre con la sobredeterminación del enemigo en el populismo. Al enemigo debe cargárselo de un contenido extra, de algo diferente, pues la mera mención de ese vacío implicaría ya una transformación de la sociedad. Ese vacío sería, según Žižek, la lucha de clases.

Hablar de «odio de clases»,⁹ de la destrucción de la familia por parte de grupos LGBTI, el problema alrededor de la xenofobia, no es otra cosa que esa sobredeterminación que implica hablar de lo verdaderamente problemático. El populismo no es otra forma que la represión agresiva que imposibilita que en la esfera pública se hable de lo verdadera-

9 Como comúnmente lo hace la derecha en Colombia.

mente importante. Esto es en lo que se traduce la brecha del populismo, es el enfrentamiento entre dos universalidades que no pueden ser articuladas lingüísticamente sin que ello implica ya la transformación de fondo. Es más, frente al supuesto reduccionismo economicista que normalmente se le atribuye al concepto de lucha de clases, habría que decir que todos los movimientos identitarios, feministas, LGBTI, negros, indígenas, etcétera, no son otra cosa que la reacción frente a un reduccionismo que no realiza abstractamente la teoría marxista, sino un reduccionismo absolutamente real que impone la universalidad del capitalismo y del mundo administrado. Es la búsqueda de algo que nos diferencie cualitativamente de la posición económica y que haga visible elementos verdaderamente humanos y no alienados (Negt y Kluge, 2016);¹⁰ pero al mantenerse impotentes frente a ese centro de gravedad al que no le llega la luz de la acción política, las transformaciones son sometidas o al reformismo, o a las acciones técnicas del mundo administrado, o a los movimientos populistas.

La sobredeterminación del odio no es otra cosa que las promesas frustradas de la sociedad capitalista contemporánea. La creación permanente de deseos y la incapacidad constante de satisfacerlos. En ese sentido, incluso la acción agresiva que pueda surgir del odio, en la medida en que imposibilita articular política y lingüísticamente el problema alrededor de la lucha de clases, se convierte en un elemento funcional del orden social, político y económico (Marcuse, 2009, p. 193). La sociedad, por muy alienada que se encuen-

10 Esto, sin embargo, en relación con la formación de la experiencia de los niños. Sin embargo, es posible usar este mismo argumento respecto de otros movimientos y búsquedas de identidades que nos distinguen cualitativamente de la reducción economicista que implica las relaciones mercantiles y jurídicas de intercambio de mercancías.

tre, continua siendo humana. Las energías que se ponen en juego son encaminadas hacia la promesa de una vida mejor ofrecida por esta sociedad; pero cuando la supervivencia se ve encerrada en mecanismos inhumanos de satisfacción de las necesidades, la falta de tranquilidad de ciudades llenas de autores y tráfico, así como políticas injustas que crean y profundizan la desigualdad. Todos esos elementos convierten al odio en un elemento inherente a su reproducción.

Conclusión: la indignación como posibilidad de racionalización del odio

La conciencia dialéctica del odio puede conducir, al menos, a dos resultados: el primero es la consideración del odio como algo necesariamente irracional y su búsqueda en las condiciones sociales objetivas queda anulada. La otra es que el odio efectivamente se llegue a experimentar socialmente, pero no bajo las condiciones que lo provocaron, sino bajo la proyección ilusoria de ese origen en algo externo a las condiciones. Se debería poder encontrar una tercera vía a estas alternativas.

Sin embargo, esta tercera vía no pasaría por algo así como un justo medio. Esta vía consistiría más bien en un uso racionalizado del odio. El odio, bajo las condiciones de una sociedad como la actual, es un producto necesario de la historia. No necesario en un sentido normativo, sino que el mundo, tal y como está organizado, produce las consecuencias o los efectos necesarios a esas causas. Es un mundo que por su propia naturaleza crea acciones autodestructivas que van desde la destrucción de la naturaleza hasta el aniquilamiento humano. Las armas de destrucción masiva, las armas ofensivas que ostentan los Estados muchas veces en

contra de la población civil son formas de racionalizar esas fuerzas irracionales.

No obstante, el odio y la violencia se convierten allí en formas de mantener la sociedad tal y como está, es decir, la sociedad que produce y reproduce odios. Si el odio se llegase a reconocer a sí mismo como producto necesario de una sociedad, entonces el odio se lograría articular racionalmente en la transformación de esta. Sería algo así como un odio que no se soporta a sí mismo, un odio que no soporta odiar, pero que reconoce que la única forma de anularse a sí mismo no es en la destrucción de su aparente objeto (el cual no existe, pues consecuencia de la proyección que genera la circulación del mundo objetivo), sino de las reales causas que lo generaron. La indignación puede convertirse en esa forma de racionalizar el odio.

En efecto, recurrir al odio en sí mismo no es un mecanismo políticamente efectivo, pero en tanto el odio no es mero sentimiento, sino que es manifestación, un odio racionalizado puede convertir en manifestación de la necesidad objetiva por la transformación cualitativa de una sociedad que encierra a sus miembros a odiar y, además, saca utilidad de ello. Un odio absolutamente irracional genera temor precisamente porque la utilidad no es clara, pero la indignación como forma de odio racional va más allá de la mera manifestación irracional.

Boaventura de Sousa Santos señala, por ejemplo, que, a diferencia de otras formas de manifestación del odio, la indignación tiene un grado mayor debido a que ella surge como un odio hacia una injusticia producida (2018, p. 250) y si la causa es clara, mayor se hace. Tampoco debemos llevarnos a engaños, la misma indignación puede convertirse en presa del discurso populista y hacer ver lo injusto como justo y lo justo como injusto. Así, la indignación puede con-

vertirse en víctima de su inversión si, por ejemplo, no hay un concepto claro de justicia. Sin embargo, la existencia misma de la indignación, especialmente en épocas de crisis económicas y políticas como la actual, es síntoma de un orden que es en sí mismo injusto. Así pues, los criterios de racionalización de la indignación vendrían precisamente de esa crítica radical a la sociedad en la que el fin de transformar una sociedad surge objetivamente como la necesidad objetiva de cumplir efectivamente con la promesa de una vida mejor. Es reconocer que en esta sociedad tal promesa siempre será frustrada.

REFERENCIAS

- Adorno, Theodor W. (2005). *Dialéctica negativa*. La jerga de la autenticidad. Madrid: Akal .
- Ahmed, Sara (2004). *The cultural politics of emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Arendt, Hannah (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós Surcos .
- Badiou, Alain y Engelmann, Peter (2015). *Philosophy and the idea of communism*. Cambridge: Polity Press.
- Crouch, Colin (2004). *Post-Democracy*. Cambridge: Polity .
- Freud, Sigmund (2010). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- García Villegas, Mauricio (2020). *El país de las emociones tristes. Una explicación de los pesares de Colombia desde las emociones, las furias y los odios*. Bogotá: Planeta .
- Horkheimer, Max (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Madrid: Fondo de Cultura Económica .
- Marcuse, Herbert (2009). *Negation. Essays in Critical Theory*. Londres: MayFlyBooks.
- (2016). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Austral.
- Mouffe, Chantal (2000). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa .
- Negt, Oskar y Kluge, Alexander (2016). *Public sphere and experience. Analysis of the bourgeois and proletarian public sphere*. Londres: Verso.

- Nussbaum, Martha (2014). *Emociones políticas ¿por qué el amor es importante para la justicia?* Bogotá: Planeta .
- Rawls, John (1995). *Teoría de la justicia*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica .
- Sousa Santos, Boaventura de (2018). *Las bifurcaciones del orden. Revolución, ciudad, campo e indignación*. Bogotá: ILSA.
- Spinoza, Baruch (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.
- (1986). *Tratado político*. Madrid: Orbis
- Žižek, Slavoj (2013). *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Londres: Verso.
- (2017). *Porque no saben lo que hacen*. Madrid: Akal.
- (2019). *Contra la tentación populista*. Bogotá: Godot.

