



LOS POPULISMOS DE DERECHA RADICAL Y LOS DISCURSOS DE ODIO. UN ANÁLISIS AFECTIVO

Radical right-wing populisms and hate speech. An affective analysis

AUTOR

Gonzalo Ricci Cernadas

IIGG-UBA-CONICET

Cómo citar este artículo:

Ricci Cernadas, G. (2024). Los populismos de derecha radical y los discursos de odio. Un análisis afectivo. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 19, 107-132.

Artículo

Recibido: 13/11/2024

Aprobado: 16/12/2024

RESUMEN

Este trabajo buscará estudiar el afecto del odio y cómo el mismo puede ser articulado en una dimensión discursiva teniendo en cuenta las consecuencias que comporta para la convivencia democrática. Para ello, intentaremos, por un lado, mostrar las ambivalencias presentes en el marco del giro afectivo como así también explicitar la potencialidad de los populismos de derecha para promover discursos de odio.

PALABRAS CLAVE: POPULISMO DE DERECHA; AFECTO; ODIO; DISCURSO DE ODIO.

ABSTRACT

This paper will seek to study the affection of hate and how it can be articulated in a discursive dimension, taking into account the consequences it entails for democratic coexistence. To do so, we will try, on the one hand, to show the ambivalences present in the framework of the affective turn and, on the other, to make explicit the potential of right-wing populisms to promote discourses of hate.

KEYWORDS: RIGHT-WING POPULISM; AFFECT; HATE; HATE SPEECH.

“No se puede contar todo lo que ocurre dentro del corazón de la violencia, las cosas que le pasan al cuerpo están más allá de las palabras, se instalan de otra manera: es como contar la putrefacción”
(Ampuero, 2024, p. 69).

INTRODUCCIÓN

Aunque no existe una definición unívoca sobre lo que constituyen los discursos de odio (Kennedy et al., 2020), diversos organismos internacionales, como así también instituciones nacionales como el disuelto Instituto Nacional contra la Discriminación, Xenofobia y el Racismo (2023) o la Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual (2023) convergen en sus caracterizaciones centrales. Por ello, tomaremos como base la acepción propuesta por la Organización de las Naciones Unidas, la cual entiende que son tipos de discursos por los cuales

(...) cualquier tipo de comunicación ya sea oral o escrita —o también comportamiento—, que ataca o utiliza un lenguaje peyorativo o discriminatorio en referencia a una persona o grupo en función de lo que son, en otras palabras, basándose en su religión, etnia, nacionalidad, raza, color, ascendencia, género u otras formas de identidad (Organización de las Naciones Unidas, 2024).

Esta forma de entender los discursos de odio habilita a una calificación laxa que contempla tres características: 1. se extiende a cualquier tipo de comunicación sin distinción de la manera en que sea realizada como así también el medio (incluido, desde ya, el digital), 2. enfatiza y sobredimensiona un conjunto de rasgos aleatorios (ya sea religiosos, étnicos, políticos, ideológicos, de género, etc.) presentes en un grupo social específico y 3. que implican una descalificación del individuo o grupo contra el que se dirige, ya que comporta elementos centrales peyorativos y discriminatorios¹. Y, si bien, como dijimos recién, no hay un consenso monolítico referente a la definición de los discursos de odio (Torres & Taricco, 2019), sí es posible advertir que al menos en el último lustro estos se han multiplicado exponencialmente, con una porción para nada desdeñable en la esfera virtual (Cuesta & Parodi, 2024; Ipar, 2024c; Kessler, Vommaro & Paladino, 2022; Lewkowicz, 2024; Parodi, 2024; Rodríguez Rial & Morán, 2023; Saferstein, 2024), los cuales no sólo tienen consecuencias en la vida cotidiana de aquellas personas hacia los cuales se encuentran dirigidos, sino que también propician un enrarecimiento o deterioro de la calidad de la vida pública democrática (Ipar, 2022, p. 29; Ipar, E., V. Pablo, C. Micaela & Wegelin, L., 2022). Esto constituye un índice que

¹ En este sentido, nos apartamos de dos criterios que, de acuerdo a Bhikhu Parekh (2021, pp. 40-41), hacen a la definición de los discursos de odio: que el destinatario del discurso de odio sea un grupo minoritario o en una posición de desventaja social como así también el supuesto de que la gravedad de un discurso de odio depende del contexto cultural en el cual se despliega. A nuestro entender, el discurso de odio en absoluto se define por el destinatario, sino por el contenido estigmatizante y violento que implica. De manera similar, estos valores ínsitos a los discursos de odio de ninguna manera pueden volverse relativos en función de un criterio espaciotemporal.

cuestiona ciertos valores de la sociedad democrática en pro de la diversidad cultural, una resolución dialógica y racional de los asuntos comunes y el respeto de ciertos derechos humanos básicos de acuerdo a un incremento paulatino y sostenido en actitudes y comportamientos autoritarios por parte de los gobernantes y de la propia ciudadanía (Norris & Inglehart, 2019).

Los discursos de odio han sido un tópico que ha suscitado interés por parte del ámbito jurídico (Benesh, 2008; Díaz Soto, 2015) como así también sociológico (Ipar & Wegelin, 2023; Ipar, Cuesta, Wegelin, 2023a; Ipar, Cuesta, Wegelin, 2023b, 2024). En este trabajo, abordamos la problemática de los discursos de odio desde una óptica teórico-política.

1. ¿PASIONES, EMOCIONES, SENTIMIENTOS O AFECTOS?

Estudiar los discursos de odio desde una óptica afectiva implica ineludiblemente referirse a un marco teórico consolidado en la segunda mitad de la primera década de este milenio y denominado como giro afectivo, el cual adquirió este nombre en una publicación homónima editada por Patricia Ticineto Clough y Jean Halley: *The Affective Turn. Theorizing the Social* (2007). Sin embargo, y a pesar de la centralidad del término “afecto” de dicho giro, antes de avanzar cabe detenerse en un conjunto de términos que no deben ser tomados como sinónimos o conceptos fungibles tales como “pasión”, “emoción” o “sentimiento”. Realicemos entonces un breve análisis histórico que recupere la distinción de cada uno de ellos.

Prima facie, tomar a los afectos, pasiones, emociones o sentimientos como análogos sería un paso apresurado que no contempla la dimensión tanto histórica como conceptual que hace a la especificidad de cada uno. Por ende, es menester considerar si los términos aludidos encierran una diferencia específica o si es posible identificar un solapamiento conceptual de acuerdo a su utilización a lo largo de la historia. Así, sin desmerecer el papel que las emociones tuvieron en otras culturas, como por ejemplo la india (Firth-Godbehere, 2022, pp. 37-57), en la Antigua Grecia Platón (2007a, 2007b, 2007c) refería a la *pathē*, esto es, un sufrimiento que alteraba la tranquilidad del alma, mientras que el estagirita (2007a, 2007b, 2007c) indicaba que las emociones afectaban solamente a una parte del alma y que, en lugar de reprimirlas, debían ser controladas para ser utilizadas en la práctica de la retórica, es decir, en el arte de la persuasión². A pesar de ello, es dable a destacar que en los tiempos coetáneos de Platón, otros términos que compartían la misma raíz, como el verbo *pathein*, “no conllevaba por sí mismo ninguna naturaleza afortunada o desafortunada de algo que había ‘tenido lugar’”

² Es imposible obviar el significado puntual que los términos mencionados recién y que aparecerán a lo largo de las siguientes páginas tenían para cada cultura y su incapacidad de traducirlos para nuestra lengua española o al inglés. Es esta una cuestión a considerar y un límite a reconocer pero que, como bien indica Kosntan, no impide que análisis comparativos en torno a lo que culturas extintas entendían por ciertas palabras pueda ser llevado a cabo con implicaciones contemporáneas (2006, pp. IX-XIII).

(Gould, 1990, p. 64). Ahora bien, dicha neutralidad no evitaba que otros términos próximos, como *pathos*, pudieran aludir tanto a acontecimientos relacionados con sufrimientos o padecimientos, esto es, con una fuerte carga valorativa peyorativa (como el actual término de uso en la lengua española “patología”), como así también a experiencias más ambiguas, esto es, eventos que, a pesar de ser tenidos como pasivos sobre un paciente, no por ello necesariamente inherían una desdicha o infelicidad (como el sustantivo “simpatía”) (Gould, 1990, p. 64). De allí que no sea ilícito extender una encadenamiento entre términos como *pathē*, *pathein*, *pathos* o *pathēmata*. Con esta misma lógica, se abre una manera de vincular este conjunto de términos de la Grecia Antigua a aquellos latinos, más próximos a nuestras actuales lenguas romances e incluso a la inglesa. Así, una forma intuitiva y aproblemática de traducir *pathein* al latín *passio* permitiría derivar la actual “pasión” de la lengua española. Pero las traducciones y afinidades no obedecen a una racionalidad específica, sino que son producto de acciones inciertas y azarosas. Así, un estudio atento demuestra que la traducción latina de estos términos griegos operada por los romanos derivó en “*patior*”, “*pati*” y “*passus*”, con la connotación de sufrir o perseverar durante una condición, o que otro realice algo sobre uno. El latín “*passio*”, en cambio, no se utilizó como una traducción directa del griego “*pathein*” y su frecuencia de uso era extremadamente excepcional en la Roma Clásica, empezando a generalizarse su utilización en los siglos inmediatamente posteriores a la muerte de Cristo gracias a su publicación en latín, esto es, la Vulgata, de la Biblia. Es de allí que proviene el actual término español “pasión”, el cual alude a que el agente ocupa un rol de paciente que sufre una acción.

Es de la Antigua Roma, en cambio, de donde procede el actual concepto de “emoción”. Dos hipótesis son las que predominan en este aspecto. Una señala que la traducción latina del “*pathos*” griego podía aludir al sufrimiento o a la desgracia o, y aquí se encontraría la novedad, la reacción frente a una experiencia, lo cual dimana en el entendimiento común y contemporáneo de lo que se denomina como “emoción” (Konstan, 2006, p. 4; LaCourse Munteanu, 2012, p. 50). Otra hipótesis, no excluyente de la anterior, pondera que el término “emoción” se encuentra ligado al latín “*ēmovēre*”, el cual indica un movimiento, sacudida o alteración. En este sentido, la emoción era considerada, en este periodo histórico, como aquello que agitaba o perturbaba, aunque sea intermitentemente, un estado de equilibrio (Štrbáková, 2019, p. 59).

De acuerdo a Kaster, esta forma de entender a las emociones habría permanecido sin alteraciones sustanciales hasta la expansión del cristianismo en el Imperio romano y su aceptación y tolerancia como un credo a través del Edicto de Milán en el siglo IV (Kaster, 2005, p. 22). Precisamente, el cristianismo, al menos en lo que puede extraerse de las enseñanzas de Pablo de Tarso de la Biblia, implicó una concepción sincrética de las emociones a partir de sus fuentes hebreas y estoicas, en donde la primera enfatizaba la importancia de evitar el pecado para así no provocar la ira de Dios, mientras que la segunda, además de buscar la imperturbabilidad del alma (*ataraxia*), aspiraba a alcanzar la virtud fundada en la fe en Cristo y su capacidad para

perdonar los pecados cometidos por las personas (Firth-Godbehere, 2022, p. 82). Esta manera de entender las emociones continuará durante toda la Edad Media, en particular en el pensamiento de San Agustín de Hipona y de Santo Tomás de Aquino. El primero, reservaba el término “*passio*” para referirse a las emociones, pero no de una forma despectiva, sino positiva al habilitar que la culpa, el miedo y el duelo pudieran entenderse como pasiones que “tenemos por la debilidad de la condición humana” (2010, p. 366). Por su parte, para Santo Tomás de Aquino las pasiones designaban un tipo de percepción pasiva por la cual el alma (y también el cuerpo, en cierta medida) realizaba un tránsito hacia lo peor, motivo por el cual propugnaba una solución de corte aristotélica al postular que las pasiones moderadas pueden llegar a ser calificadas como buenas, mientras que las excesivas no (Aquino, 1997).

Hacia el siglo XVIII, se habría consolidado una división neta entre dos grandes campos: los apetitos (del orden de lo sensible y lo conflictivo) y las afecciones (del orden de lo intelectual y comunitario) (Charleton, 1701; DeJean, 1997; Dixon, 2003; Hirschman, 1997; Hutcheson, 1742). En el siglo XIX, los términos “apetitos”, “pasiones” y “afecciones” colapsaron todos en la categoría de “emociones”, según lo atestigua la obra de Thomas Brown: las emociones serían “sentimientos vívidos, que surgen inmediatamente de la consideración de los objetos, percibidos, o recordados, o imaginados, o de otras emociones anteriores” (2010, p. 161). Es en este siglo, como bien lo detalla Simons (2017), que el concepto de la emoción se difunde enormemente a lo largo de la Modernidad, siempre aludiendo a una situación de cambio, agitación o perturbación de un aspecto psíquico sin desdeñar sus consecuencias físicas. En la Modernidad tardía, por su parte, diversas teorías de las emociones se desplegarán a lo largo de décadas: la Teoría James-Lange (Dewey, 1894), que postulaban que la disposición física condicionaba las emociones; la Teoría Cannon-Bard (Cannon, 1927), que entendía que los cambios fisiológicos siguen a las emociones; y la Teoría Bifactorial de la Emoción (Schachter & Singer, 1962), que propone que las emociones provienen de la interpretación de la fisiología del propio organismo y del estado cognitivo a la vez.

En paralelo a estas exploraciones de índole fisiológicas, se populariza el término “sentimiento”, de raíz latina, “*sentire*” en caso del español y de origen alemán (“*Gefühl*”) en el de su homólogo inglés (“*feeling*”) y que se encuentra asociado al movimiento romántico por el cual alude a estados disímiles como “pensar, opinar o darse cuenta de algo” (Álvarez Rodríguez, 2002, p. 2) como así también a una condición “subjetivo difuso, que tiene siempre una tonalidad positiva o negativa” (Rojas, 1994, p. 59). Aquí es de importancia capital ceñirnos a los desarrollos lingüísticos ocurridos en la lengua inglesa, ya que el mentado giro afectivo surgió en territorios de habla anglosajona. Por eso es necesario mencionar que quien distinguió “*feeling*” de “*emotion*” fue Wilhelm Wundt en 1889 en *Grundriss der Psychologie* (1920), traducida como *Outline of Psychology* (2010) por Charles Hubbard Judd, psicólogo especializado en educación y doctorado en la Universidad de Leipzig, con la cooperación del propio Wundt, según lo indica la tercera edición revisada del libro en inglés. La relevancia para los temas que

aquí se tratan es que en el original alemán, como ya fue aclarado, el término “*Gefühl*”, si bien fue traducido fielmente como “*feeling*”, el vocablo correspondiente para la “*emotion*” inglesa era el teutón “*Affekte*”, lo cual llama la atención ya que la lengua germánica guarda otros términos más afines para “*emotion*”, tales como “*Rührung*”, “*Emotion*”, “*Aufregung*” o “*Erregung*”. Cabe aclarar, entonces, que esto no sólo es notable por la difundición en la lengua inglesa una palabra como “*emotion*” que se derivaba de un original alemán distinto (“*Affekt*”, más propincuo al “*afecto*” español o al “*affect*” inglés), sino por la diferencia que Wundt establece entre el *Gefühl/feeling* y los *Affekt/emotion*: si el primer par refiere a un fenómeno psíquico de carácter intermitente o que alude a procesos lentos en que tienen lugar de manera regular y sistemática sin traspasar un umbral de intensidad media, el segundo binomio, además de también otorgar unidad a una sucesión de *Gefühle/feelings*, se caracteriza por tener una duración efímera pero a su vez por revestir una mayor intensidad (Wundt, 1907, pp. 169-170). Esto parece consolidar una diferencia olvidada y no tenida en cuenta por los historiadores de las emociones, por la cual el sentimiento se relaciona a sensaciones regulares, si bien no por eso permanentes o constantes, y, por oposición, la emoción lo hace a aquello que agita el ánimo de manera brusca y enérgica.

Pasiones, emociones y sentimientos han sido conceptos clave para el marco teórico en la primera década de este milenio que ha recibido el nombre de “giro afectivo”. En este breve *racconto*, hemos visto una variedad de dificultades y de complejidades que estos términos encierran. Dificultades relacionadas a lo temporal: mientras que algunos se remontan a la Antigüedad de Occidente (la pasión y la emoción), otros son de aparición más reciente (el sentimiento). Dificultades relacionadas a la geografía y la lengua: la pasión es un vocablo del griego antiguo, la emoción, latino y el sentimiento, alemán. Dificultades relacionadas a la traducción: la pasión se ha trasladado de la Antigua Grecia a la Antigua Roma y, desde allí, a las lenguas romances, mientras que el sentimiento, si bien en español comparte también una raíz latina, su equivalente en inglés, “*feeling*”, tiene su proveniencia del protogermánico “*Foljanan*”. Dificultad etimológica, en relación con el binomio *sentimiento/feeling*: aquella que debe ser considerada entre los términos anglosajones que utilizan la mayoría de las publicaciones que tratan sobre el giro afectivo y aquellas escritas en otras lenguas derivadas del latín, cada uno de las cuales (los anglosajones y las románicas) implican conceptos que, si bien son traducidos con un significado equivalente, tienen proveniencias lingüísticas que aluden a conceptos disímiles. Dificultad, por último, semasiológica: consecuencia del hecho de que las valoraciones o maneras de comprender la pasión, la emoción y el sentimiento en ocasiones se han solapado diacrónicamente.

Pero es necesario hacer notar que actualmente diversos autores caen en dos situaciones antagónicas: o bien no marcan ninguna distinción entre los términos mencionados (Ahmed, 2015, pp. 31-38; Blackman & Cromby, 2007; Bodicce, 2018a, 2018b; Broomhall, 2017, p. XXXVI; Leys, 2011; Plamper, 2015; Scheer, 2010;

Rosenwein, 2016; Rosenwein & Cristiani, 2018), o bien las distinciones resultan azarasas y subjetivamente variables sin mayor argumentación (Basch, 1988; Mouffe, 2016, p. 21, 2023, p. 52; Nathanson, 1992; Tomkins, 2008).

Ante esta ausencia de una suficiente precisión terminológica de los conceptos recién aludidos es que podemos rescatar la valía del afecto. El efecto como tal puede derivar de dos conceptos latinos muy próximos pero analíticamente diferenciables: *afección* (*affectio*) y *afecto* (*affectus*). Como bien indica Ferrater Mora (1969, p. 54), *affectio* tiene una fuerte impronta de la filosofía escolástica, la cual distinguía entre afecciones internas (provenientes de causas interiores) y afecciones externas (provenientes de causas exteriores). La afección enfatizaba el aspecto de la impresión, huella o vestigio que una influencia cualquiera producía sobre la mente y, por ende, alteraba la sensibilidad del entendimiento. Por su parte, *affectus* remarca el aspecto corporal producto de cualquier tipo de interacción entre objetos extensos (Lordon, 2013, p. 141; Misrahi, 2005, pp. 29-35; Ramond, 2007, pp. 16-20).

De cualquier manera, el término afecto sobresale por la atención sistemática y coherente que, según Gregg y Seigworth (2010) y Stenner (2011), ha recibido a partir de 1995 con la publicación de dos artículos: uno de Sedgwick y Frank (1995) y otro de Massumi (1995). Por razones de economía textual, mencionaremos brevemente lo que el filósofo canadiense entiende por afecto, reconociendo explícitamente sus deudas tanto con Spinoza como con Deleuze para precisar este término: el afecto es una categoría intensiva y, sobre todo, a pesar de encontrarse íntimamente vinculado por el cuerpo, posee una autonomía tal por la cual “escapa al confinamiento en el cuerpo particular” (Massumi, 1995, p. 96) y se vuelve un fenómeno que no puede ser percibido y que es pre-consciente y pre-individual. Continuada por distintos autores, como ser MacCormack (2004) y Thrift (2004, 2008), esta manera de entender al afecto tiene por característica esencial no sólo la recién mencionada, sino también su articulación contrapuesta a la emoción: la emoción se encuentra carente de significación, es una intensidad no consciente, anómala, indeterminada, impredecible, disruptiva de los significados convencionales, enraizada en lo corporal, en una palabra: autónoma, pero principalmente opuesta a la emoción entendida como una acción intencional y cognitiva que busca razones, creencias y significados para revestir a dichos afectos.

Así, el nacimiento de los afectos como objeto de estudio privilegiado es concomitante a la separación de estos respecto de las emociones, una distinción o brecha imposible de ser salvada, la cual no sólo es cuestionada por ser difícil de sostener por Brinkema (2014, pp. 270-271) y Wetherell (2012, pp. 65-67), sino que conlleva otro corolario destacado por Leys y que, a nuestro entender, tiene consecuencias más relevantes, las cuales se advertirán a lo largo del presente manuscrito por su impacto a la hora de entender los discursos de odio. Así, la principal problemática que trae aparejada la división entre afectos y emociones, para Leys, consiste en “que la acción y el comportamiento están determinados por disposiciones

afectivas independientes de la conciencia y del control de la mente” (Leys, 2011, p. 443), lo cual habilita a comprender que los afectos pueden ser influenciados y manipulados en un nivel por debajo del umbral del significado y la ideología a través de distintos recursos (sean retóricos, audiovisuales, publicitarios, literarios, etc.) de manera deliberada (Leys, 2011, p. 451).

2. EL ODO Y SU ARTICULACIÓN DISCURSIVA

Entendido como un tipo de juicio definido por su oposición al amor y por concernir al género de un conjunto de objetos (en lugar de involucrar solamente a casos individuales) según Aristóteles (2007c, p. 1382a), como una cosa que parece perjudicial o mala de acuerdo a Descartes (1997, p. 135), como algo presente que causa aversión definido por Hobbes (2002, p. 54) o como una disminución del poder acompañada por la idea de su causa exterior en el entender de Spinoza (2000, p. 171), el odio parecería caracterizarse por involucrar necesariamente a dos objetos o más entre los cuales aparezca un tipo de malestar, repulsión o rechazo por uno de ellos que, además, debe encontrarse presente y no ausente. Además, teniendo en cuenta la aversión que provoca dicho objeto, no carecería de fundamento afirmar que busca ser destruido.

Si seguimos la propuesta de Ramas San Miguel, el odio implica que

(...) el otro se concibe como algo inmundo, insultante, desagradable, prescindible, repugnante. El odio, así, parecería un acto de afirmación y supremacía de uno mismo, que aparece (...) como lo limpio, frente al otro, contra el que se ejerce desprecio, rechazo o violencia, que hay que ignorar, ridiculizar, humillar o, en última instancia, eliminar (Ramas San Miguel, 2024, p. 355).

El odio, según estas consideraciones puede tender no solamente a buscar menoscabar el estatuto del otro o a ubicarlo en un umbral inferior al propio, sino también obrar como la condición de posibilidad para destruir o eliminar a ese otro que es, justamente, la causa del malestar propio, tanto a través de acciones físicas de violencia como así también por medio de actitudes de rechazo, desprecio³. No obstante estas connotaciones negativas, es dable a destacar también que el odio involucra al amor que uno experimenta por aquella cosa que concibe como amenazada por lo odiado (Ahmed, 2015, p. 91)

Esto nos permite analizar con mayor detenimiento lo que el odio como afecto implica, ya que dicho odio no solamente necesita de otro para existir como tal, es decir, un objeto hacia el cual ser volcado, sino que también da cuenta de una operación menos evidente pero igualmente importante por la cual dentro del propio sujeto tiene lugar una exclusión y escisión (Hassoun, 1999, p. 11). Que la propia identidad del actor

³ En referencia a la violencia física que los discursos de odio comportan, coincidimos con los señalamientos de Cuesta y Wegelin (2024, pp. 55-56) y Marciel Pariente (2022, p. 3) en cuanto a que dicha violencia no se deriva en forma necesaria de esos discursos, esto es, que no todo discurso de odio termina por provocar actos de agresión física en todos los casos, lo cual no obsta a que la incite o la promueva.

que odia dependa del otro grupo sobre el cual se ejerce el odio lleva a una lógica sin salida, ya que, con la destrucción del grupo odiado, la identidad del agente que odia desaparecería ipso facto en ese mismo acto de eliminación. Destruir a quien o quienes se odia llevaría, así, a la propia destrucción de quien o quienes odian. Esta es la conclusión inevitable a la cual necesariamente debe arribar el comportamiento de aquel grupo incapaz de convivir con lo ajeno: la alteridad se le aparece siempre como una amenaza, más que latente, efectiva. Es por ello que la hipótesis planteada por Étienne Balibar por la cual el odio como afecto constitutivo del lazo social, al menos en su estudio sobre el régimen afectivo de Spinoza (2011, p. 101), no puede más que fracasar ya que es incapaz de dar lugar a la heterogeneidad de la sociedad.

Es por ello que es interesante detenerse, aunque sea muy brevemente, en la tesis de Jacques Hassoun, por la cual se postula que este odio que atraviesa *tout court* a toda la sociedad también conlleva un punto de fractura del sujeto mismo. Efectivamente, para Hassoun,

(...) el odio parece el punto ciego con el cual choca el sujeto. De modo que el odio hacia el significante mismo de la diferencia se situará en el contexto de un discurso que, en nombre de la pureza, no puede pensar al otro más que en términos de duplicación, de desdoblamiento hasta el infinito de una imagen narcisista de la cual el sujeto es presa (Hassoun, 1999, p. 12).

El odio expulsa a la vez que destruye aquello que desprecia: execra y, al mismo tiempo, elimina eso que considera como contaminante. Pero quizás valga interrogarse si la propia afirmación de uno mismo como un sujeto limpio y sin faltas genera la formación de un residuo impuro que debe ser depurado. Es por ello que el acto mismo de odiar supone

(...) retirarse del lazo social (...) para suprimir mejor la diferencia, el contraste, el juego, para intentar ocupar exactamente el lugar del otro, en nombre de una cierta forma de igualdad desesperada que remite a la pura y simple especularidad: tensión para pasar a ser exactamente lo mismo que el otro (Hassoun, 1999, pp. 29-30).

Aquí se manifiesta implícita la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo (Hegel, 2010, pp. 257-271) que el propio Jacques Lacan retoma cuando sostiene que el amo se afirma en el esclavo y que, precisamente por ese motivo, “[s]i el esclavo muere, no hay nada” (Lacan, 2018, p. 349). El resultado, al fin y al cabo, es el mismo: el odio, en lugar de constituir al otro, lo que hace es conformar a uno mismo y, de la misma manera en que, al destruir al otro, uno se destruía a uno mismo, lo que en realidad está realizando es “permanentemente negar la división del sujeto, su propia división, en nombre de este Otro todopoderoso, endiosado, cuyo lugar trata de una manera irrisoria de tomar” (Hassoun, 1999, p. 31). En una forma similar se expresa Butler cuando dice que el yo emerge únicamente al negar su propia formación a partir de la dependencia y posibilidad, lo cual es un acto paradójico porque si el yo busca devenir autosuficiente lo

hace a costas de subordinar al otro (Butler, 2010, pp. 21, 23). El sujeto, el yo, en ese sentido, rechaza a aquello que odia y se vuelve hacia adentro, esto es, se blindo, se hace a sí mismo opaco y, por eso mismo, un enigma.

En este encierro propio, el sujeto no sólo se vuelve sobre sí mismo, sino que también vuelve “contra sí mismo las exigencias interiorizadas del entorno y su reparto de identidades disponibles, que no funcionan sin esa vuelta” (Ramas San Miguel, 2024, p. 361). Esto es lo que le permite a Clara Ramas San Miguel precisar otra manera de entender al odio, ya no como aborrecimiento o cualquier otra calificación peyorativa, sino como una suerte de deseo impotente, lo cual conlleva la conclusión de que “al odio lo antecede una renuncia que, para evitar que devenga decepción con uno mismo, se transmuta en rechazo de aquello que queda fuera de nosotros” (Ramas San Miguel, 2024, p. 361). Así, el odio aparecería en clave de una resignación preventiva que evita una desazón posterior.

Cabe ahora explicar cómo este afecto puede declinar en un aspecto comunicativo. Esto implica afirmar que el afecto del odio puede articularse de una manera discursiva como un acto de habla que, además, tiene repercusiones directas en el ámbito político cuando se desarrolla en la esfera pública. Con este último concepto, aludimos tanto a las teorizaciones realizadas por Hannah Arendt como Jürgen Habermas: para la primera como una esfera pública plural de aparición producto de la reunión de acciones y de discursos (Arendt, 2011, pp. 59-67), mientras que para el segundo “puede captarse ante todo como la esfera en la que las personas privadas se reúnen en calidad de público” (Habermas, 2009, p. 65) y en donde se desarrolla “un tipo específico de interacción discursiva” racional orientada a un consenso sobre el bien común (Fraser, 1999, p. 143). Siguiendo la evolución de este concepto, resulta clave no obviar la configuración de esta esfera pública en el terreno de lo digital en donde la circulación de discursos se produce con una intensidad y alcance inusitado (Parodi, Cuesta & Wegelin, 2022, p. 4)⁴.

A estos efectos, resulta necesario considerar las características del discurso de odio que detalla Ezequiel Ipar:

Esquemáticamente, se puede caracterizar esta modalidad de los actos de habla a partir de cinco condiciones: a) el masivo sometimiento de las funciones del lenguaje a un uso estratégico o puramente declarativo; b) la ausencia del juego y el trabajo de los desplazamientos metafóricos; c) el vaciamiento de la apertura hacia las respuestas de los otros en su dimensión ilocucionaria; d) la ritualización paródica de las pretensiones de validez típicas del discurso argumentativo; y, e) la intencionalidad de recurrir a las palabras que hieren a otros, particularmente por su situación de debilidad social (Ipar, 2024b, p. 24).

Ipar se detiene a resumir en cinco aspectos en qué consisten los discursos de odio no sólo en una faz netamente lingüística sino que también en lo que concierne a la

⁴ Nuevo aspecto de la esfera pública sobre el cual el propio Habermas ha reflexionado recientemente (2023).

vida comunitaria y política en un marco de convivencia democrática y, por supuesto, a los efectos nocivos que este tipo de discursos acarrearán. Así, según el entendimiento de Ipar, los discursos de odio no son un tipo de retórica que busca la persuasión del público, como así tampoco contemplan al lenguaje como una forma de describir aspectos del mundo comúnmente pasados por alto y menos aún tienen una función expresiva que intencionalmente busca debilitar acuerdos culturales o reglas formales o informales de la vida en común, sino que

(...) estos discursos se realizan cuando logran volcar unilateralmente el lenguaje sobre la función de identificar, calificar (asignando atributos valorados negativamente) y llamar al castigo, funciones que transforman la lengua en una estructura bélica de movilización de prejuicios sociales. Los discursos de odio son esencialmente discursos identificadores: unifican, subsumen, clasifican y reconocen a sus destinatarios (Ipar, 2024b, p. 25).

En ocasiones, el odio es considerado como “una relación humana originaria” (Tatián, 2021, p. 13. Cfr. Glucksmann, 2005), es decir, como un afecto intrínseco a cualquier vínculo humano. En relación a esta suposición se encuentra sumamente propinqua la presuposición de que el odio es parte de la naturaleza de las personas. Esta falacia de generalización o naturalización debe ser expuesta cabalmente ya que, si bien el odio es un afecto que cualquier individuo puede experimentar durante parte de su vida, no todos reproducen discursos de odio e, incluso entre quienes lo hacen, la disposición a hacerlo se encuentra desigualmente distribuida (Cuesta & Wegelin, 2024, p. 57). Así, comportamientos asociados con los discursos de odio tales como la intolerancia, el racismo o la xenofobia no son intrínsecamente humanos y, por ello mismo, la responsabilidad de su manifestación no se encuentra distribuida ecuánimemente a la largo de la sociedad, como así tampoco es parte de los comportamientos políticos ordinarios (Ipar, 2024, pp. 41-43). De esta manera, si el odio y su expresión discursiva no forma parte de la historia del ser humano como así tampoco de su vida diaria, es necesario descartar aquella otra hipótesis que lo considera como un producto que surge cuando los vínculos políticos conflictivos aumentan en intensidad. Bajo esta falacia, el discurso sería un derivado de la política cuando, en verdad, el conflicto político y los discursos de odio son sencillamente elementos separados que inclusive, en lugar de proceder del antagonismo político, lo que generan es el resultado opuesto, esto es, impiden el conflicto político democrático (Cuesta & Wegelin, 2024, p. 56).

Esta naturalización y omnipresencia del odio y de los discursos que lo promueven es una de las condiciones que permiten que la democracia se enrarezca y se configure de otra manera, más intolerante, más prejuiciosa, más excluyente, que Ipar denomina como democracia cruel (2024, pp. 40-49). Nos gustaría desarrollar las implicancias de este concepto en el siguiente apartado.

3. POPULISMOS: DE AFECTOS Y DE DERECHA

En este apartado quisiéramos proceder en dos tiempos. En primer lugar, precisar la forma en que entendemos al populismo y cómo se entronca con este la dimensión afectiva para, en segundo lugar, explicar nuestra concepción de un populismo de derecha.

En nuestro entender, no resulta errada la propuesta laclausiana de entender al populismo como una forma de construcción política, esto es, como una lógica política determinada en donde se articulan un conjunto de demandas disímiles de forma equivalencial, lo cual implica una división de la sociedad en dos grandes sectores (Laclau, 2015a). En este sentido, las tres características de los populismos indicadas por Casullo son acertadas: (1) en cualquier fenómeno populista confluye la figura de un líder de fuerte personalismo y centralidad, (2) el cual suscita el apoyo de un colectivo movilizado, (3) todo ello sostenido por un discurso antagónico y típicamente mítico que fragmenta en dos al campo político entre un “nosotros” (el pueblo) y un “ellos” (la élite) (2020, p. 40).

En este momento es donde es necesario reparar en un aspecto que aparece de manera novedosa en *La razón populista*, ya que se encontraba ausente en los trabajos anteriores de Laclau: los afectos. Allí, Laclau advertirá que los afectos se encuentran íntimamente emparentados con la investidura libidinal que forma parte del lazo social, lo cual implica acudir de forma necesaria a la disciplina del psicoanálisis (2015a, p. 10). Esta ligazón entre lo libidinal y lo social por medio del afecto habría sido advertida ya por Freud en su trabajo *Psicología de las masas y el análisis del yo*, el cual el mismo Laclau recupera con el objeto de reconocer que, a diferencia de pensadores como Gustave Le Bon o Gabriel Tarde, Freud había logrado advertir la dimensión afectiva del vínculo social. No obstante, ello no habría impedido que el padre del psicoanálisis haya comprendido que el líder es un componente que permite cementar la identidad del grupo social en tanto aparece como el objeto sobreinvertido por el ideal del yo de los miembros de la sociedad (Freud, 1992, pp. 109-110). Y es aquí el motivo por el cual Laclau había adelantado ya en *La razón populista* que el “ejercicio ‘freudiano’” (Laclau, 2015a, 88) no podía bastarle para explicar el populismo ya que, como señala Laleff Ilieff atinadamente, esta explicación por parte de Freud habilitaría una concepción excesivamente autónoma del líder frente al grupo, lo cual no sólo implicaría una relación entre el líder y el grupo social carente de historia, cultura, sino que, sobre todo, “sujeta al autoritarismo y a la manipulación” (Laleff Ilieff, 2024, p. 36). Es por ello que Laclau habría tenido que proceder a conceptualizar el vínculo político a partir de otra perspectiva, una a la cual Glynos y Stavrakakis (2008) Laclau le habían recomendado explorar con mayor profundidad en un artículo anterior a *La razón populista*: el pensamiento de Jacques Lacan. Como bien afirma Laleff Ilieff (2024, p. 40), acudir a Lacan le permitiría a Laclau escapar a la consecuencia manipuladora del vínculo del líder con la multitud que se insinúa en la concepción freudiana al contemplar la operación de

nominación como un acto performativo que es concomitante a la constitución de la cadena equivalencial. Si hasta aquí la dimensión de los afectos no ha emergido, esto se debe a que, para Laclau, el afecto es inescindible del lenguaje, esto es, no existe por sí solo: “El afecto no es algo que exista por sí solo, independientemente del lenguaje, sino que sólo se constituye a través de la catexia diferencial de una cadena de significación” (Laclau, 2015a, p. 143). Esto significa que el afecto es inescindible del lenguaje y, aún más, nada son salvo por la intervención de la nominación lingüística, lo cual significa que, en la jerga lacaniana, lo real es subordinado a lo simbólico en una supeditación que, como explica Laleff Ilieff (2024, p. 45), sencillamente es incompatible con la filosofía lacaniana y que obtura la propia tentativa de Laclau por encontrar un horizonte que le proporcione una salida a esta amenaza manipulatoria. El riesgo de la manipulación retorna si lo real depende de lo discursivo, esto es, si los afectos se encuentran siempre a disposición de un discurso político ya que, de otra manera, esos afectos no existirían.

Ahora procedamos con la segunda cuestión concerniente al populismo articulado dentro del espectro político de derecha. En ese sentido, es digno de mencionar que la definición de Laclau del populismo muestra su punto más flaco allí donde logra su mayor virtud, puesto que, al no presuponer una determinada ideología como la esencia del populismo, lo expone a un déficit normativo que lo dejaría incapaz de poder trazar una diferenciación entre populismos de derecha o populismos de izquierda (Critchley, 2008; Ruiz Sanjuán, 2018, pp. 524-525). Sin embargo, ello no obsta para que cierto contenido pueda tener lugar en dicha articulación hegemónica que da lugar al populismo. Aunque el distingo entre clases dominadas y clases dominantes de un temprano escrito de Laclau no constituya un insumo suficiente para distinguir a los populismos de izquierda de los populismos de derecha (Laclau, 2015b, pp. 201-205), sí podemos caracterizar a este último por presentar una orientación política particular: énfasis en la identidad nacional, importancia del patriotismo, alta estima por los intereses nacionales, la creencia de que el marxismo todavía presenta graves amenazas en sus derivas culturales y la asunción de que el Estado solamente debe realizar tareas meramente administrativas (Spanakos, 2023, pp. 42-43). Pereira entiende que el populismo de derecha es un subtipo de política de masas con cierto contenido moralizante que lo distingue de otras variantes (Pereira, 2023, p. 2). También Mouffe diferencia entre los populismos de derecha y los de izquierda, atribuyéndoles a los primeros valores tales como una defensa de la soberanía nacional para proteger a un sector de la población que es identificado como una “ciudadanía nacional” que excluye a diferentes minorías y una tendencia a enfrentar a los adversarios del pueblo que no incluye un necesario rechazo al neoliberalismo, mientras que los segundos propugnan la construcción de una voluntad popular para erigir un “pueblo” contrapuesto a la “oligarquía” con el objetivo de afianzar la democracia, la libertad y la igualdad (2019, pp. 38-39). De acuerdo a las caracterizaciones recién citadas, entendemos que los populismos de derecha se definen por una combinación decisiva de miedo y resentimiento que, como destaca Souroujon (2022), permite que una

polarización afectiva tenga lugar en donde el enemigo del pueblo es identificado con las minorías sociales, una élite cultural, intelectual y política. En suma, el populismo en su vertiente de derecha se hace cargo de las demandas de desigualdad y exclusión de cierto sector de la población e incluso las promueve.

Con estas explicaciones vertidas a cuentas del populismo, querríamos dar un paso más y estudiar si existe una relación, sea necesaria, sea contingente, entre el populismo y los discursos de odio. Si seguimos las explicaciones de Marcial Pariente, pueden advertirse tres formas discursivas que se encuentran emparentadas con la lógica populista: un discurso agonista, un discurso solidario y un discurso movilizador. El primer tipo de discurso se caracteriza por un conjunto de expresiones que coadyuvan a delinear una frontera en la sociedad que hace enfrentar adversarialmente, mas no antagónicamente, a un “nosotros” identificado con el pueblo frente a un “ellos” encarnado en la élite. Así, en el discurso agonista, la identidad del pueblo se constituye por todos aquellos rasgos o cualidades que no comparten con la élite. En el segundo tipo de discurso, esta frontera interna se construye no de acuerdo a aquellos rasgos que el pueblo no comparte con la élite, sino por aquellas cualidades que identifican a los miembros del pueblo. El último tipo de discurso, el movilizador, mantiene al pueblo activo políticamente con el objeto de contribuir al apoyo de sus líderes y de enfrentarse a la élite. Estos tres tipos de discursos, aunque pueden distinguirse analíticamente, no son necesariamente excluyentes en la práctica, motivo por el cual Marciel Pariente puede afirmar lo siguiente: “Si el discurso agonista crea la frontera interna, y si el discurso solidario crea pueblo, el discurso movilizador es el que pone al pueblo en movimiento” (2022, p. 7).

En nuestro entender, suscribimos a la tesis de Marciel Pariente que sostiene que los conceptos de populismo y de discursos de odio no se encuentran contenidos entre sí, esto es, que no existe una relación de necesidad entre ambos, ni de que el discurso de odio derive en populismo ni de que, especialmente, el populismo dimanen en discurso de odio. Pero asimismo es interesante destacar que el discurso agonista, generalizado dentro de los populismos, puede decantar o indirectamente promover ciertos discursos que tiendan a alimentar esa manera de comunicarse que en el presente trabajo denominamos como discursos de odio (Marciel Pariente, 2022, pp. 7-9). Ahora bien, creemos que es necesario agregar que la aparición y el favorecimiento del desarrollo de discursos de odio encuentra un suelo más propicio dentro de aquellos populismos de derecha que de los de izquierda dados los contenidos normativos que los primeros implican. A pesar de la particularidad de cada caso, los populismos de derecha comparten un grupo de valores comunes signados por el nativismo y el nacionalismo, imaginarios políticos que identifican como oponentes a minorías étnicas, religiosas, lingüísticas, entre otras y buscan elaborar una agenda de temáticas excluyente (Fejós & Zentai, 2021, p. 6). Así, si bien no acordamos con aquellas interpretaciones que afirman que los populismos de derecha aspiran a fundar una etnocracia, esto es, un Estado en el que la ciudadanía tenga por esencia una única

etnia (Mudde, 2021), sí encontramos que estos favorecen e incitan ciertos valores en pro de la identidad, la exclusión, el nacionalismo, el negacionismo y el patriarcalismo (Mudde, 2000, pp. 169-176; Wodak, 2015, 2020), lo cual ha dado y da lugar a que se generen discursos de odio que circulen irrestrictamente dentro de la sociedad (Bavili, 2022; González-Aguilar, Segado-Boj & Makhortykh, 2023; Hernández Calderón, 2024; Hogan & Haltinner, 2015; Matsunaga, 2024; Pradel, 2024).

Todas estas características de los populismos de derecha, entonces, confluyen a que la formación de discursos de odio discurra sin mayores óbices y conlleven un deterioro de la vida democrática, algo que, como adelantamos hacia el final del apartado anterior, Ipar ha llamado como democracia cruel. Este noble concepto no ha sido formulado ex nihilo, sino que el propio investigador (Ipar, 2024a, pp. 233-239) ha realizado un repaso por un conjunto de conceptos que también buscan dar cuenta del debilitamiento de la vida y del sistema democrático: la posdemocracia (Crouch, 2004), la democracia iliberal (Sajó, Uitz & Holmes, 2022) o las reglas implícitas del juego democrático (Levitsky & Ziblatt, 2023)⁵. Todos estos conceptos aluden a una declinación del régimen político democrático en el cual una serie de rasgos se normalizan en la vida política: un asedio autoritario que se plasma en discursos de odio que justifican la violencia y que son considerados como banales y carecen de importancia para las instituciones estatales, una naturalización de las pasiones por las cuales se justifican los afectos y comportamientos discriminatorios de los individuos, una monopolización del discurso público por parte de gobiernos de corte autoritario motorizados por el odio y la crítica sustancial al principio de igualdad formal para presentar en su lugar un principio de desigualdad que representaría el verdadero interés de la ciudadanía (Ipar, 2024b, pp. 40-45). Pero es también necesario insistir en otra faceta que no sea únicamente la destructiva de cultura y la institucionalidad democrática, sino que tenga algo que decir en un sentido propositivo. Ahí es donde, precisamente, entra en juego la democracia cruel como herramienta heurística para aproximarnos a estos acontecimientos políticos y que Ipar sistematiza en cuatro rasgos básicos:

a) redireccionamiento discriminatorio de las políticas públicas; b) deterioro de los derechos individuales orientado por motivaciones ideológicas; c) transformación en el modelo de ciudadanía, que comienza a alentar —directa o indirectamente— la idealización de prácticas y discursos crueles; d) desgaste de la cultura política democrática asediada por la polarización excluyente y la oficialización de los discursos de odio (Ipar, 2024, pp. 246-247).

Eso afirmativo, es decir, aquello que se promueve son, entonces, los comportamientos de intolerancia y de odio que minan la base misma de una convivencia democrática.

⁵ Podríamos sumar también otros conceptos acuñados por diversos especialistas para explicar estos fenómenos políticos recientes: el fin de la democracia de los partidos (Mair, 2015), la democracia representativa desfigurada (Urbinati, 2020) o el fin de la democracia (Runciman, 2019).

CONCLUSIÓN

Repasemos, pues, lo que hemos vertido en el presente manuscrito para luego, brevemente, postular una manera más adecuada del tratamiento de los afectos a nuestro criterio.

En el primer apartado nos hemos detenido en las distintas terminologías a las que los estudios que se encuadran dentro del giro afectivo refieren, en ocasiones de manera indistinta o haciendo una distinción sumamente discrecional entre ellos. Así, es como las emociones, los sentimientos, las pasiones y los afectos aparecen entremezclados en la mayoría de ese corpus, en donde cada concepto tiene una sedimentación sumamente densa en función de su devenir histórico y que incluso trasciende a nuestro propio idioma, ya que el giro afectivo tiene sus coordenadas geográficas y lingüísticas en los países anglófonos, lo cual supone una dimensión de dificultad todavía mayor. Frente a esta densa trama, nos hemos decantado por referirnos a los afectos únicamente, no sin obviar el aporte pionero realizado por Massumi en su diferenciación entre emociones y afectos.

En un segundo apartado nos hemos abocado a analizar el afecto del odio, cómo se despliega en un sentido subjetivo y social, para proceder a esquematizar cómo puede articularse en una lógica discursiva. Así es como nos referimos a los discursos de odio, recuperando distintos estudios sobre el mismo en clave de actos del habla y señalando las consecuencias que el mismo comporta en términos de discriminación e intolerancia.

Finalmente, en última instancia, hemos querido trazar una relación, aunque no de carácter necesario, sí altamente potencial entre los mentados discursos de odio y aquello que hemos desarrollado en esa tercera sección final referida a los populismos de derecha. Estos populismos de derecha, como se ha estudiado oportunamente, tienen un vínculo extremadamente estrecho e íntimo con los discursos de odio a la hora de articular su lógica política, principalmente en la configuración de un campo social que la divide en un “nosotros” separado de un “ellos” en donde este último término, en lugar de aludir a las élites, designa a distintas minorías sociales.

Lo que este trabajo ha querido demostrar es que tanto la concepción del afecto como un campo autónomo (Massumi) como así también algo mediado por y subordinado a lo discursivo (Laclau) decantan en un mismo sentido: en la capacidad en que los afectos puedan ser manipulados subliminalmente o por la investidura libidinal y nominal en un líder. Autonomía y subordinación, aquellos dos polos que parecieran ser diametralmente opuestos, chocan con un mismo escollo manipulatorio y que se presta a su instrumentalización.

En este sentido, una manera más sólida de entender a los afectos podría llevarse a cabo a partir de la noción de lo transindividual, la cual Balibar recupera de Spinoza y de Simondon (Balibar, 2009, 2021, 2023). Esta transindividualidad afectiva permitiría

concebir a los afectos no como algo que pueda ser pasible de ser manejado o influenciado o, al menos, no únicamente en ese registro, ya que la transindividualidad, sin dejar de enfatizar el momento jerárquico o hegemónico en los que los afectos pueden configurarse dentro de una sociedad, no deja de soslayar su carácter inherentemente relacional. Esto es, contemplar a los afectos no solamente como algo que tiene lugar en la relación entre dos individuos o más, sino también conceptualizarlos como un “entre”, como algo que se despliega en esos intersticios siempre dinámicos y fluidos que caracterizan a la sociedad y a los individuos que la integran.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín, S. (2010). *La ciudad de Dios*. Tecnos.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Álvarez Rodríguez, J. (2002). Análisis descriptivo de los valores sentimiento y emoción en la formación de profesores de la Universidad de Granada. *Profesorado, revista de currículum y formación del profesorado*, 6(1-2), 1-13.
- Ampuero, M. F. (2024). *Visceral*. Páginas de Espuma.
- Aquino, S. T. de (1997). *Suma de teología. II. Parte I-II*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Arendt, H. (2011). *La condición humana*. Paidós.
- Aristóteles (2007a). Acerca del alma. En *Ética* (pp. 331-451). Gredos.
- Aristóteles (2007b). *Metafísica*. Gredos.
- Aristóteles (2007c). *Retórica*. Gredos.
- Balibar, É. (2009). *Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad*. Brujas.
- Balibar, É. (2011). Spinoza y la política. Prometeo.
- Balibar, É. (2021). Filosofías de lo transindividual: Spinoza, Marx, Freud. En *Spinoza político. Lo transindividual* (pp. 103-155). Gedisa.
- Balibar, É. (2023). Sobre la política freudiana: la masa como formación inconsciente transindividual. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, (23), 209-223.
- Basch, M. F. (1988). *Understanding Psychotherapy: The Science Behind the Art*. Basic Books.
- Bavili, N. (2022). Hate Speech Acts in Populist Rhetoric. *European Journal of Humanities and Social Sciences*, 2(2), 92-96.
- Benesh, S. (2008). Vile Crime or Inalienable Right: Defining Incitement to Genocide. *Virginia Journal of International Law*, 48(3), 485-528.
- Blackman, L. & Cromby, J. (2007). Affect and Feeling. *International Journal of Critical Psychology*, (21), 5-22.
- Bodicce, R. & Smith, M. (2020). *Emotion, Sense, Experience*. Cambridge University Press.
- Bodicce, R. (2018a). *A History of Feelings*. Reaktion Books.
- Bodicce, R. (2018b). *The History of Emotions*. Manchester University Press.
- Brinkema, E. (2014). *The Forms of the Affects*. Duke University Press.
- Broomhall, S. (2017). Introduction. En S. Broomhall (ed.), *Early Modern Emotions. An Introduction* (pp. XXXVI-XXXVIII). Routledge.
- Butler, J. (2010). Mecanismos psíquicos del poder. Cátedra.
- Caletti, S. (2019). Ariadna. Para una teoría de la comunicación. UNQUI.
- Cannon, W. B. (1927). The James-Lange Theory of Emotions: A Critical Examination

and an Alternative Theory. *The American Journal of Psychology*, 39(1/4), 106-124.

Charleton, W. (1701). *A Natural History of the Passions*. R. Wellington.

Critchley, S. (2008). ¿Hay un déficit normativo en la teoría de la hegemonía? En S. Critchley & O. Marchart (comps.), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (pp. 145-155). Fondo de Cultura Económica.

Crouch, C. (2004). *Posdemocracia*. Taurus.

Cuesta, M. & Parodi, R. (2024). Intoxicados: ¿qué hacer ante los discursos de odio? En E. Ipar, M. Cuesta & L. Wegelin (eds.), *Discursos de odio. Una alarma para la vida democrática* (pp. 109-116). UNSam Editá.

Cuesta, M. & Wegelin, L. (2024). Las condiciones de la crítica en la conversación pública hoy. En E. Ipar, M. Cuesta & L. Wegelin (eds.), *Discursos de odio. Una alarma para la vida democrática* (pp. 51-60). UNSam Editá.

Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual. (2023). *El rol de los medios en la prevención de los discursos de odio*. Defensoría del Público.

DeJean, J. (1997). *Ancients against Moderns: Culture Wars and the Making of a fin de siècle*. University of Chicago Press.

Descartes, R. (1997). Las pasiones del alma. Tecnos.

Dewey, J. (1894). The Theory of Emotion: I: Emotional Attitudes. *Psychological Review*, 1(6), 553-569.

Díaz Soto, J. M. (2015). Una aproximación al concepto de discurso del odio. *Revista Derecho del Estado*, (34), 77-101.

Dixon, T. (2003). *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge University Press.

Dixon, T. (2012). "Emotion": The History of a Keyword in Crisis. *Emotion Review*, 4(4), 338-344.

Fejós, A. & Zentai, V. (eds.) (2021). Anti-Gender Hate Speech in Populist Right-Wing Social Media Communication. GENHA project.

Ferrater Mora, J. (1969). *Diccionario de filosofía. Tomo I. A-K*. Editorial Sudamericana.

Firth-Godbehere, R. (2022). Homo emoticus. *La historia de la Humanidad contada a través de las emociones*. Salamanca.

Fraser, N. (1999). Repensando la esfera pública: Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente. *Ecuador Debate*, (46), 139-173.

Freud, S. (1992). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Volumen 18 (1920-22). Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras* (pp. 63-136). Amorrortu.

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

Glynos, J. & Stavrakakis, Y. (2008). Encuentros del tipo real. Indagando los límites de la adopción de Lacan por parte de Laclau. En S. Critchley & O. Marchart (comps.), *Laclau*.

Aproximaciones críticas a su obra (pp. 249-267). Fondo de Cultura Económica.

González-Aguilar, J. M., Segado-Boj, F. & Makhortykh, M. (2023). Populist Right Parties on TikTok: Spectacularization, Personalization, and Hate Speech. *Media and Communication*, 11(2), 232-240.

Gould, T. (1990). *The Ancient Quarrel between Poetry and Philosophy*. Princeton University Press.

Gregg, M. & Seigworth, G. (2010). *The Affect Theory Reader*. Duke University Press.

Habermas, J. & Rawls, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós.

Habermas, J. (2009). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Gustavo Gili.

Habermas, J. (2023). *A New Structural Transformation of the Public Sphere and Deliberative Politics*. Polity.

Hassoun, J. (1999). *El objeto oscuro del odio*. Catálogos.

Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Abada.

Hernández Calderón, G. (2024). Trans rights targeted during the rise of right-wing populism in Argentina. Queerness in check: Right-wing populism undermines LGBTQIA+ rights. *Opeb Global Rights*, <https://www.openglobalrights.org/trans-rights-targeted-rise-right-wing-populism-argentina/>.

Hirschman, A. (1997). *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*. Princeton University Press.

Hobbes, T. (2002). *Leviatán*. Alianza.

Hogan, J. & Haltinner, K. (2015). Floods, Invaders, and Parasites: Immigration Threat Narratives and Right-Wing Populism in the USA, UK and Australia. *Journal of Intercultural Studies*, 36(5), 520-543.

Hutcheson, F. (1742). *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*. Ward.

Instituto Nacional contra la Discriminación, Xenofobia y el Racismo. (2023). *Una aproximación a los discursos de odio: antecedentes de investigación y debates teóricos*. S.n.

Ipar, E. & Wegelin, L. (2023). ¿Crisis de la democracia o crisis del capitalismo? *Jacobin América Latina*. <https://jacobinlat.com/2023/05/crisis-de-la-democracia-crisis-del-capitalismo/>

Ipar, E. (2022). Los DDO y los prejuicios sociales en la Argentina contemporánea. En E. Ipar, M. Cuesta & L. Wegelin (comps.), *Desafíos de la democracia argentina en la pospandemia. Discursos de odio, prejuicios sociales y problemas de legitimación democrática* (pp. 28-32). UNSam edita.

Ipar, E. (2024a). Las derechas radicales y las políticas de la crueldad. En A. Grimson (coord.), *Desquiciados. Los vertiginosos cambios que impulsa la extrema derecha* (pp. 233-252). Siglo XXI.

- Ipar, E. (2024b). Los nudos ideológicos de la democracia y el diagnóstico de la época. En E. Ipar, M. Cuesta & L. Wegelin (eds.), *Discursos de odio. Una alarma para la vida democrática* (pp. 23-49). UNSam Edit.
- Ipar, E. (2024c). Política y redes: hate news. En E. Ipar, M. Cuesta & L. Wegelin (eds.), *Discursos de odio. Una alarma para la vida democrática* (pp. 101-108). UNSam Edit.
- Ipar, E., Cuesta, M. & Wegelin, L. (2023a). Introducción. En E. Ipar, M. Cuesta & L. Wegelin (eds.), *Democracia. Dilemas y desafíos* (pp. 3-8). Secretaría de Derechos Humanos del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación.
- Ipar, E., Cuesta, M. & Wegelin, L. (2023b). Sufrimiento y normatividad: para una teoría crítica de los discursos de odio contemporáneos. En E. Ipar, M. Cuesta & L. Wegelin (eds.), *Democracia. Dilemas y desafíos* (pp. 39-48). Secretaría de Derechos Humanos del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación.
- Ipar, E., Cuesta, M. & Wegelin, L. (2024). *Discursos de odio. Una alarma para la vida democrática*. UNSam Edit.
- Ipar, E., Villarreal, P., Cuesta, M. & Wegelin, L. (2022). Dilemas de la esfera pública digital: discursos de odio y articulaciones político-ideológicas en Argentina. *América Latina Hoy*, 91(8), 93-114.
- Kaster, R. A. (2005). *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*. Oxford University Press.
- Kennedy, C. J., Bacon, G., Sahn, A. & von Vacano, C. (2020). Constructing interval variables via faceted Rasch measurement and multitask deep learning: a hate speech application. *ArXiv*, <https://doi.org/10.48550/arXiv.2009.10277>.
- Kessler, G., Vommaro, G. & Paladino, M. (2022). Antipopulistas reaccionarios en el espacio público digital. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, 40(120), 651-692.
- Konstan, D. (2006). *The emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and classical literature*. University of Toronto Press.
- Lacan, J. (2018). *Seminario 16 – De otro al otro*. Paidós.
- Laclau, E. (2015a). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2015b). *Hacia una teoría del populismo. En Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo* (pp. 165-233). Siglo XXI.
- LaCourse Munteanu, D. (2012). *Tragic Pathos. Pity and Fear in Greek Philosophy and Tragedy*. Cambridge University Press.
- Laleff Ilieff, R. (2024). La teoría del afecto de Ernesto Laclau. En G. Ferrás & R. Laleff Ilieff (comps.), *Yrigoyen, entre la democracia y el populismo. Interpretaciones de una experiencia política* (pp. 27-55). Eudeba.
- Levitsky, S. & Ziblatt, D. (2023). *Cómo mueren las democracias. Lo que la historia revela sobre nuestro futuro*. Planeta.
- Lewkowicz, L. (2024). La cosmovisión de los sujetos digitales. En E. Ipar, M. Cuesta & L.

- Wegelin (eds.), *Discursos de odio. Una alarma para la vida democrática* (pp. 199-216). UNSam Edita.
- Leys, R. (2011). The Turn to Affect: A Critique. *Critical Inquiry*, (37), 434-472.
- London, F. (2013). *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*. Éditions du Seuil.
- MacCormack, P. (2004). Parabolic Philosophies Analogue and Affect. *Theory, Culture & Society*, 21(6), 179-187.
- Mair, P. (2015). *Gobernando el vacío. La banalización de la democracia occidental*. Alianza.
- Marciel Pariente, R. (2022). Populismo y discursos del odio: un matrimonio evitable (en teoría). *ISEGORÍA. Revista de Filosofía moral y política*, (67), 1-11.
- Massumi, B. (1995). The Autonomy of Affect. *Cultural Critique*, (31), 83-109.
- Matsunaga, M. (2024). Are right-wing populists more likely to justify political violence? *European Journal of Political Research*, 1-15.
- Misrahi, R. (2005). *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*. Les empêcheurs de penser en rond.
- Mouffe, C. (2016). *Política y pasiones: el papel de los afectos en la política agonista*. Editorial de la Universidad de Valparaíso.
- Mouffe, C. (2019). *Por un populismo de izquierda*. Siglo XXI.
- Mouffe, C. (2023). *El poder de los afectos en la política. Hacia una revolución democrática y verde*. Siglo XXI.
- Mudde, C. (2000). *The ideology of the extreme right*. Manchester University Press.
- Mudde, C. (2021). *La ultraderecha hoy*. Paidós.
- Nathanson, D. L. (1992). *Shame and Pride: Affect, Sex, and the Birth of the Self*. Norton.
- Norris, P. & Inglehart, R. (2019). *Cultural Backlash. Trump, Brexit, and Authoritarian populism*. Cambridge University Press.
- Organización de las Naciones Unidas. (2024). ¿Qué es el discurso de odio? <https://www.un.org/es/hate-speech/understanding-hate-speech/what-is-hate-speech>
- Parekh, B. (2012). Is There a Case for Banning Hate Speech? En Michael Herz & Peter Molnar (eds), *The Content and Context of Hate Speech: Rethinking Regulation and Responses* (pp. 37-56). Cambridge University Press.
- Parodi, R. (2024). ¿De qué está hecha una bala? Redes sociales y discursos de odio. En E. Ipar, M. Cuesta & L. Wegelin (eds.), *Discursos de odio. Una alarma para la vida democrática* (pp. 265-173). UNSam Edita.
- Parodi, R., Cuesta, M. & Wegelin, L. (2022). Problematicar los discursos de odio: democracia, redes sociales y esfera pública. *Tram[p]as de la Comunicación y la Cultura*, (87), 1-31.
- Pereira, A. W. (2023). Introduction. En A. W. Pereira (ed.), *Right-Wing Populism in Latin*

- America and Beyond* (pp. 1-12). Routledge.
- Plamper, J. (2012). *The History of Emotions. An Introduction*. Oxford University Press.
- Platón (2007a). Fedro. En *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (pp. 287-409). Gredos.
- Platón (2007b). Fedón. En *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (pp. 7-141). Gredos.
- Platón (2007c). República. En *Diálogos IV*. Gredos.
- Pradel, F. (2024). Influence of hate speech about refugees in search algorithms on political attitudes: An online experiment. *New Media & Society*, 1-26.
- Ramas San Miguel, C. (2024). Odio. En A. Gómez Ramos y G. Velasco Arias (eds.), *Atlas político de emociones* (pp. 353-362). Trotta.
- Ramond, C. (2007). Dictionnaire Spinoza. Ellipses.
- Rodríguez Rial, G. & Morán, S. (2023). La libertad en el ciberespacio: querellas políticas e intelectuales en el contexto del covid-19. *Cuadernos del Sur*, (51), 13-40.
- Rojas, E. (1994). *La conquista de la voluntad*. Temas de Hoy.
- Rosenwein, B. H. & Cristiani, R. (2018). *What is the History of Emotions?* Polity.
- Rosenwein, B. H. (2016). *Generations of Feeling. A History of Emotions, 600-1700*. Cambridge University Press.
- Ruiz Sanjuán, C. (2018). Socialismo y liberalismo en la teoría del populismo de Laclau. En J. L. Villacañas Berlanga & C. Ruiz Sanjuán (eds.), *Populismo versus republicanismo. Genealogía, historia, crítica* (pp. 521-539). Biblioteca Nueva.
- Runcimnan, D. (2019). *Así termina la democracia*. Paidós.
- Saferstein, E. (2024). Entre libros y redes: la “batalla cultural” de la derecha radicalizada. En P. Senán (coord.), *Están entre nosotros. ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* (pp. 123-162). Siglo XXI.
- Sajó, A., Uitz, R. & Holmes, S. (2022). *Routledge Handbook of Illiberalism*. Routledge.
- Schachter, S. & Singer, J. (1962). Cognitive, Social, and Physiological Determinants of Emotional State. *Psychological Review*, 69(5), 379-399.
- Scheer, M. (2010). Are emotions a kind of practice (and is that what makes them have a history)? A Bourdieuan approach to understanding emotion. *History and Theory*, 51(2), 193-220.
- Sedgwick, E. & Frank, A. (1995). Shame in the cybernetic fold: Reading Silvan Tomkins. *Critical Inquiry*, 21(2), 496-522.
- Souroujon, G. (2022). La venganza de los incorrectos. La derecha radical populista y la política del resentimiento. *Revista Stultifera*, 5(2), 101-123.
- Spanakos, A. (2023). Popular sovereignty, institutionality, and the dilemmas of democratizing democracy. En A. W. Pereira (ed.), *Right-Wing Populism in Latin America and Beyond* (pp. 34-49). Routledge.
- Spinoza, B. (2000). *Ética*. Trotta.
- Stenner, P. (2011). *Reflections on the so called “affective turn”*. Conferencia presentada

en el V Congreso Internacional de Psicología Social. Puebla.

Štrbáková, R. (2019). Historia de la palabra emoción en perspectiva comparada (español, francés, italiano, inglés). *Philologia*, XXIX(1, 22), 55-80.

Tatián, D. (2021). *El odio*. Universidad Nacional de General Sarmiento.

Thrift, N. (2004). *Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect*. Geografiska Annaler: Series B, Human Geography, 86(1), 57-78.

Thrift, N. (2008). *Non-representational theory: space, politics, affect*. Routledge.

Tomkins, S. S. (2008). *Affect Imagery Consciousness: The Complete Edition*. Book One: Volume I & Volume II. Springer Publishing Company.

Torres, N. & Taricco, V. (2019). *Los discursos de odio como amenaza a los derechos humanos*. Centro de Estudios en Libertad de Expresión y Acceso a la Información, Universidad de Palermo, 1-24.

Trigg, S. (2017). Affect theory. En S. Broomhall (ed.), *Early Modern Emotions. An Introduction* (pp. 10-13). Routledge.

Urbinati, N. (2020). *Yo, el pueblo. Cómo el populismo transforma la democracia*. Grano de Sal.

Wetherell, M. (2012). *Affect and Emotion. A New Social Science Understanding*. SAGE Publications.

Wodak, R. (2015). *The Politics of Fear. What Right-Wing Populist Discourses Mean*. SAGE Publications.

Wodak, R. (2020). *The Politics of Fear: The Shameless Normalization of Far-Right Discourse*. SAGE Publications.

Wundt, W. (1907). *Outline of Psychology*. Engelmann.

Wundt, W. (1920). *Grundriss der Psychologie*. Engelmann.

SOBRE EL AUTOR

Gonzalo Ricci Cernadas

goncernadas@gmail.com

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becario Postdoctoral del CONICET. Jefe de Trabajos Prácticos y Ayudante de Primera en la Carrera de Ciencia Política de la UBA. Sus investigaciones giran en torno a la actualidad de la relación entre el miedo, la superstición y la política desde Baruch Spinoza y Thomas Hobbes, con una mirada centrada en la teoría política. Es autor del libro *La multitud en Spinoza* (2022) y *La República de Spinoza. Ciudadanía, instituciones y libertad* (2023).

