

DOSSIER

El odio

Luis Tudanca

TIEMPO DE LECTURA: 17 MINUTOS

El hombre del resentimiento

Resentimiento es reacción, no acción, “reactivo [...] solo puede ser interpretado como tal en relación con lo activo, a partir de lo activo”.^[1]

Por ello Nietzsche afirma que es la característica de “aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción”.^[2]

La acción implica afirmación de la diferencia. La reacción se refugia en la negación; “niega la parte activa”.^[3]

El hombre del resentimiento es incapaz de actuar y, al mismo tiempo, lo es de reaccionar. El resentimiento proviene del odio, él: “... deviene efecto de un odio insaciado”.^[4] ¿Qué es un odio insaciado?

Sin poder definirlo del todo, sí podemos agregar que es un odio independiente de cualquier amor. Deleuze trata de explicar este odio como: “... un odio extraordinario, odio contra la vida, odio contra todo lo que es activo y afirmativo en la vida”.^[5]

El odio insaciado es un odio que no discrimina, es un odio contra los demás. Es difícil determinar si el odio funda el resentimiento o es una propiedad de este. Deleuze parece elegir lo segundo. Planteemos la perspectiva primera a ver adónde nos conduce.

Pero todavía un elemento más: el resentimiento conduce al espíritu de venganza. Si eso se concreta, ese odio contra los demás pasa al acto vía la reacción, es el triunfo de las fuerzas reactivas. Parece una acción, pero es una reacción.

El hombre del resentimiento no solo no se sostiene en la acción, sino que en principio no reac-

ciona. Al no reaccionar: "... le echa la culpa a su objeto sea cual sea, como a un objeto del que hay que vengarse".[6] Necesita imperiosamente inventarse un Otro malvado a quien odiar. Por eso Nietzsche habla del "insensato furor del resentimiento".[7]

El odio insaciado y el odioamoramiento

Dos afirmaciones de Freud nos dan una pista para profundizar en lo que Nietzsche nombró "odio insaciado".

La primera, cuando explica que el amor y el odio "no han surgido de la escisión de algo común originario, sino que tienen orígenes diversos".[8] La segunda cuando señala que "el odio es [...] más antiguo que el amor".[9]

Eso nos indica que, si hablamos del odio, nos vemos llevados a establecer una diferencia desde el vamos entre este y el par amor-odio. Es que el odio marca el camino a lo que Freud llama pulsión de destrucción. Si esta es dirigida hacia afuera, muestra "la inclinación innata del ser humano al 'mal', a la agresión, la destrucción y, con ellas, también a la crueldad".[10]

El par amor-odio, en cambio, designa lo que Freud llamó ambivalencia y Lacan *odioamoramiento*. Lacan presenta a este último como algo que se deduce de la práctica. Lo dice así: "... el análisis nos incita a recordar que no se conoce amor sin odio".[11]

Pero sobre el final del capítulo, Lacan deja abierta la posibilidad de otra perspectiva. Allí habla de un odio consistente que se dirige al ser, al ser del otro. Y deja la cuestión sin desarrollar.

Ese odio consistente ¿será el que se sacia en-con el semejante?

El odio ¿es real?

Forzaré una diferencia para avanzar en la cuestión: hay un odio que es la otra cara del amor y hay un odio que no se confunde con el amor y apunta a anular la existencia de ese otro.

El primero no traspasa las coordenadas de la agresividad, inclusive extrema. El segundo apunta a la destrucción de un modo de existencia encarnado.

Solo el segundo podría responder parcialmente a la pregunta de si el odio es real.

Dicho odio lo encontramos especialmente en el racismo. El hombre del resentimiento es racista y, si se dan las condiciones, avanza sobre la existencia de los demás diferentes.

Recordemos la fórmula del racismo que propone Miller: odio al goce del Otro; “se odia especialmente la manera particular en que el Otro goza”.^[12] Pero ojo, porque vemos en el Otro algo más que cómo goza, vemos lo que es de uno, ese Otro es Otro dentro de mí mismo. La raíz del racismo, desde esta perspectiva, es el odio al propio goce. Nos odiamos a nosotros mismos en el Otro, odiando a ese Otro, y queremos destruir algo propio en el Otro.

Como dice Eric Laurent: “No es que tú tienes un pecado original [...]. La mala noticia es que no tienes una buena relación con tu goce, y lo odias”.^[13]

Primer paso: no tolero, no soporto la manera de gozar del Otro. Segundo paso: pero en ese proceso hay algo mucho más opaco, algo propio que detesto de mi propio goce.

Podemos llamar a eso opaco lo impropio. Lo impropio no es lo contrario de lo propio. Lo impropio es algo de uno pero que es extraño a uno mismo y que lo propio obtura. En tanto singular no puede constituirse la clase de los impropios. Entonces: ¿cómo, desde lo impropio de cada uno, estamos con otros?

Algo más sobre el odio: Spinoza y Lacan

Anaëlle Lebovits-Quenehen describe el odio como un “afecto inmundado”.^[14] Si me detengo en esta definición es porque ella concentra dos orientaciones con relación al tema: delimita algo de la teoría spinozista de los afectos y las pasiones, y le agrega una perspectiva que abre Lacan.

Del lado de Spinoza, lo fundamental en este tema es que los afectos y las pasiones implican “todo lo que se encadena a partir del encuentro con un cuerpo”.^[15]

Ese es el punto al que nos lleva Lacan. Los encuentros de los cuerpos se producen desde el *sinthoma*, son encuentros *sinthomaticos*. Es desde el *sinthoma* como acontecimiento de cuerpo que podemos leer todos los desarrollos anteriores. Afectos y pasiones en el encuentro con otros afectos y pasiones pueden producir *odioamoramiento* u odio real, y eso incluye el lazo social que siempre es *sinthomatico*.

El odio se revela así más corporal que intelectual. Siempre se trata de odio a cuerpos que gozan. Después, en un segundo tiempo, se legitima discursivamente esa estructura.

Me detengo ahora en lo inmundado del afecto pasión. Lacan afirma que: “... no carecemos de pruebas de que el mundo –por más que la unidad de nuestro cuerpo nos obligue a pensarlo como universo– [...], por cierto, [es] *in-mundo*”.^[16] Y Lacan precisa que el cuerpo contribuye al malestar en la civilización que lee como malestar en el inmundado.

La etimología esta vez ayuda. “Inmundo” proviene del latín *inmundus*. *In* es un prefijo que significa no o sin. *Mundus* indica: limpio, aseado, elegante, puro. Inmundo entonces implica lo impuro, lo sucio.

Si tomamos esa perspectiva, ¿dónde se ubica el psicoanálisis? Del lado de las impurezas que cada analizante trata de captar que rigen su vida, pero también del lado del deseo del analista que es ¡un deseo impuro!

Ninguna pureza en el asunto. Cada vez que se empieza a mencionar, demandar, exigir “pureza” empiezan las desgracias singulares-sociales y el odio hace su aparición.

Spinoza lo captó bien y quizás por ello fue mencionado como el más odiado de los filósofos. Diego Tatián plantea que el filósofo siempre trató de precaverse del odio, “de las condiciones que favorecen su irrupción o de las circunstancias en las que se ha desencadenado”.^[17]

¿No fue Lacan el más odiado de los psicoanalistas... de la IPA? Y se puede detectar que ambos dieron una respuesta sin angustia ante la emergencia del odio visceral que signó un momento crucial de sus existencias. Habría que agregar al propio Freud cuando emigra a Inglaterra.

Cabe recordar que Lacan nos dice que la angustia es “el sentimiento que surge de esa sospecha que nos asalta de que nos reducimos a nuestro cuerpo”.^[18]

Si podemos describir el odio, el que vimos con Freud como anterior al amor, como insaciado, consistente, inmundo, visceral, racista, impropio, es que nada del sistema simbólico-imaginario consigue dar cuenta del todo de él, quedando como resto de cualquier aproximación que se quiera hacer, resto real. ¿Pero qué real? El real del goce. Por eso el racismo es el ejemplo más contundente para ubicar el odio, que apunta a anular la existencia... de otros cuerpos.

Masa y multitud: una política de los cuerpos

La biopolítica es una política de los cuerpos. El psicoanálisis ¿no es también una política de los cuerpos? Si es así, será necesario establecer las diferencias.

Para Foucault se trata del reemplazo del derecho de “hacer morir o dejar vivir”, característico del amo antiguo, por “el poder de hacer vivir y dejar morir”.^[19]

Lo más importante: nos dicen cómo vivir apuntando a la pureza de los cuerpos en un intento por regular las impurezas, producto de la manera en que los mismos gozan. Es por esta pendiente que la biopolítica es una política de los cuerpos.

Laurent advierte: “Para Lacan un cuerpo debe ser considerado en un sentido próximo al de Spinoza. Se trata tanto del cuerpo del sujeto como del cuerpo político. Un cuerpo no es biológico y es por este motivo que puede estar vivo como muerto. Un cuerpo es el lugar en el que se experimentan afectos y pasiones, tanto el cuerpo político como el cuerpo individual”. [20]

Insisto: los afectos y pasiones se experimentan en un cuerpo singular que luego se incluye en lo social y se relaciona con otros cuerpos que también experimentan afectos y pasiones. ¿Qué pasa en ese encuentro posible de cuerpos?

¿Qué pasa con esos cuerpos, cuerpos hablantes, cuando confluyen en una masa?

Recordemos lo que plantea Freud: “En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo”. [21]

Masa en alemán es *Massen* que Lacan mismo propone traducir como ¡grupo! En el grupo-*massen*, “el fundamento del lazo social se define por el rasgo identificadorio al padre de la horda”. [22]

Lacan nos transmite que: “*Massenpsychologie* se tradujo (en francés) por *Psychologie collective* (Psicología colectiva-Psicología de las masas en castellano), a pesar de que Freud partió de lo que Gustave Le Bon llamó la psicología de las multitudes”. [23] ¿Por qué aparece el término multitud en Lacan a esa altura de su enseñanza? Seguramente nunca lo sabremos, pero podemos intentar una hipótesis.

Y bien: masa no es multitud. Si en la masa se disuelven las singularidades, en la multitud podrían conservarse. La masa masifica, esto es, anula, degrada y aplasta cualquier singularidad y permanece atada a un líder. La multitud se balancea entre un aspecto destructor y violento de la vida social y otro que mancomuna singularidades. Habría que poder diferenciar lo masivo de lo colectivo.

Spinoza lo dice así: “Entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada, y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos ellos

sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una cosa singular”.[24]

La clave: una multitud que no se transforme en masa. Lo que Spinoza llama “existencia limitada” bien puede pensarse como acción sostenida en una intervención puntual, circunstancial, sin programa, espontánea, dirigida a eso, solamente eso y nada más que eso, evanescente, sin aspiraciones al poder, tanto que implica su disolución inmediata.

Para eso no se necesita líder y lo partidario queda en suspenso porque la multitud lo sobrepasa. Imposible que una multitud caiga en el odio. Los que se oponen masifican los discursos del odio que, en el fondo, siempre se sostienen en un tono religioso-moral.

El lector sabrá encontrar los ejemplos.

NOTAS

1. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Buenos Aires, Anagrama, 2023, p. 64.
2. Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, España, Alianza editores S.A., 1986, pp. 42-43.
3. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 90.
4. Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 46.
5. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 176.
6. *Ibid.*, p. 167.
7. Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 86.
8. Freud, S., (1915) “Pulsiones y destinos de pulsión”, *Obras completas*, vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 1993, pp. 132.
9. *Ibid.*, p. 133.
10. Freud, S., (1930) “El malestar en la cultura”, *Obras completas*, vol. XXI, op. cit., p. 116.
11. Lacan, J., (1972-1973) *El Seminario, Libro 20, Aún*, Buenos Aires, Paidós, 1981, p. 110.
12. Miller, J.-A., (1985-1986) *Extimidad*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 53.
13. Laurent, E., “Coloquio sobre la extimidad”, en AA. VV., *Coloquio sobre la extimidad. En referencia al libro Extimidad de Jacques-Alain Miller*, Buenos Aires, Grama, 2011, p. 66.
14. Lebovits-Quenehen, A., *Actualidad del odio. Una perspectiva psicoanalítica*, Buenos Aires, Grama, 2024, p. 19.
15. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2019, p. 320.
16. Lacan, J., (1974) “La tercera”, *Revista Lacaniana de psicoanálisis*, n.º 18, Buenos Aires, Grama, 2015, p. 27.
17. Tatián, D., *El odio. Consideraciones espinosistas*, Buenos Aires, Ediciones UNGS, 2021, p. 34.
18. Lacan, J., (1974) “La tercera”, *Revista Lacaniana de psicoanálisis*, n.º 18, op. cit., p. 27.
19. Foucault, M., *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2010, p. 223.
20. Laurent, E., “El goce y el cuerpo social”, Conferencia pronunciada en el X Congreso de la AMP “El cuerpo hablante. Sobre el inconsciente en el SXXI”, Río de Janeiro, *AMPBlog*, 22 de abril de 2016[en línea], <https://amp-blog2006.blogspot.com/2016/07/el-goce-y-el-cuerpo-social-por-eric.html>

21. Freud, S., (1921) "Psicología de las masas y análisis del yo", *Obras completas*, vol. XVIII, *op. cit.*, p. 67.
22. Laurent, E., "El goce y el cuerpo social", *op. cit.*
23. Lacan, J., (1976-1977) clase del 16 de noviembre de 1976, "El seminario, libro 24 *L'insu que sait de l'une-bèveue s'aile à mourre*", *Revista Lacaniana de psicoanálisis*, n.º 29, Buenos Aires, Grama, 2021, p. 12.
24. Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, España, Orbis, 1980.