

DIEZ RESPUESTAS PARA LOS/AS NUEVE REPLICANTES DEL *ODIO Y LA IRA. FURIAS DESATADAS* EN LA *DEMOCRACIA ACTUAL*¹

**TEN ANSWERS TO THE NINE REPLICANTS OF THE *HATRED AND ANGER.*
*UNLEASHED FURIES IN THE CONTEMPORARY DEMOCRACY***

Recibido: 13/11/2025 Aceptado: 10/12/2025

Guillermo Lariguet²



<https://orcid.org/0000-0002-3737-5688>

CONICET–Universidad Blas Pascal (Argentina)

gclariguet@gmail.com

1 Agradezco al Dr. Fernando Lizárraga sus comentarios a versiones previas de este trabajo.

2 Doctor en Derecho y Ciencias Sociales (summa cum laude) por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Investigador Independiente de Conicet. Premio Konex al mérito en ética 2016. Fue Vice Director del IDEJUS, CONICET, en el período 2018–2022, así como Profesor Asociado de Ética en la carrera de filosofía del departamento de filosofía y humanidades de la Universidad Nacional del Litoral en el período 2018–2025. Autor de más 100 artículos publicados en revistas arbitradas, así como de 19 libros que lo tienen como autor, compilador o coautor.

Ha sido en 2006 becario de la Fundación Carolina en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, en 2008–2009 becario posdoctoral del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México y en 2018 del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid. En 2017–2018, fue Profesor Visitante en el departamento de filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante. Sus áreas de trabajo son la filosofía moral, filosofía política y del derecho. Ha dirigido numerosos/as tesis de maestría y doctorado, así como becarios/as doctorales y posdoctorales.

Resumen

En este trabajo ofrezco 10 clases de respuestas a los comentarios críticos sobre mi libro *El odio y la ira* efectuados por nueve réplicas. Con este propósito, divido mi respuesta en diversos aspectos problemáticos para poder así determinar mi posición y de qué manera se diferencia de las críticas que he recibido. Así, entre otros asuntos, me ocupo de establecer cuáles son mis compromisos normativos e ideológicos, por qué caracterizo los casos de odio e ira en determinado sentido y cómo defino estas emociones. A grandes rasgos, mi postura intenta mostrar que las diferencias conceptuales entre el odio y la ira, tienen que poder explicar diferencias prácticas a nivel de la discusión política, moral o jurídica.

Palabras clave: Odio; Ira; Compromisos normativos; Compromisos ideológicos; Definiciones de casos; Emociones de odio e ira.

Abstract

In this paper, I offer 10 kinds of responses to the critical comments on my book, *Hatred and Anger*, made by nine respondents. To this end, I divide my response into various problematic aspects in order to determine my position and how it differs from the criticisms I have received. Thus, among other things, I address my normative and ideological commitments, why I characterize cases of hatred and anger in a certain way, and how I define these emotions. Broadly speaking, my position attempts to show that the conceptual differences between hatred and anger must be able to explain practical differences at the level of political, moral, or legal discussion.

Keywords: Hate; Anger; Normative commitments, Ideological commitments; Definitions of cases; emotions of hatred and anger.

Sumario

1. A modo de introducción: sobre cómo y por qué motivo adopté el género del ensayo y que implica para mí
2. Sobre cuestiones metodológicas 1: lo empírico y lo normativo
3. Sobre cuestiones metodológicas 2: experimentos mentales y el alcance de mi análisis filosófico
4. Sobre mis compromisos normativos
5. Sobre mis compromisos ideológicos
6. Sobre mi tratamiento de los casos y sus caracterizaciones
7. Sobre el estatus y papel de las emociones del odio y la ira y de las contra emociones, como el amor
8. Sobre mi metaética y la relación con mi filosofía política
9. Sobre el papel del Derecho en los casos de odio
10. Sobre el diálogo en tiempos postfascistas
11. A modo de cierre
12. Bibliografía

1. A modo de introducción: sobre cómo y por qué motivo adopté el género del ensayo y que implica para mí

Escribir *El odio y la ira. Furias desatadas en la democracia actual*, fue un trabajo que no solamente me demandó cuatro años y medio entre escritura, correcciones y discusiones llevadas a cabo en diversos ámbitos. Más allá del “placer gozoso” de escribir que suele tematizarse en la literatura, la escritura conllevó una tarea áspera, dolorosa, como señala en su artículo Roberto Parra, atravesada, entre otras cosas importantes, por momentos complejos como la pandemia, más problemas de salud personales. Por fortuna, estos aspectos dolorosos se han cristalizado y están atrás.

Me enfrenté a dos grandes dificultades al momento de escribir el libro. La primera, el tema, complejo por razones fenoménicas (como las que se vinculan con discernir elementos contingentes de la experiencia política y social de ciertas emociones como el odio y la ira); complejo, también, por motivos conceptuales

(cómo los que se conectan con intentar obtener distinciones, así como relaciones, estables y limpias, entre conceptos).

La segunda dificultad tuvo que ver con mi decisión de escribir un ensayo y no simplemente un “paper”. Un ensayo comporta un *estilo filosófico* que no se propone ahogar a su público (que no es, por definición, sólo académico) con distinciones analíticas trazadas *ad nauseam*, ni con pruebas lógicas de todos los argumentos vertidos. Un estilo como éste le impone al escritor su forma; y esta forma tiene como vocación tender puentes activos con diversos públicos, provocando una reflexión intelectual, que tiene implicaciones prácticas.

El odio y la ira ha sido confrontado por mis colegas Cecilia Abdo Ferez, Facundo García Valverde y Juan Cruz Feijóo, Graciela Vidiella, María Laura Manrique, Roberto Parra, Juan Iosa, Marina Trakas, Jaime Rodríguez Alba y Cecilia Macón.

Antes de proseguir, considero que es necesario decirlo más enfáticamente, para demarcar qué lecturas de mi obra pueden ser juzgadas por un lector, como internas o externas. El *horizonte hermenéutico* en *El odio y la ira*, siempre estuvo fijado en el postfascismo.

La consecuencia fundamental de fijar el horizonte mencionado es que el mismo nos da una visión más aguda sobre la presunta “vigencia” del liberalismo político, cuya sustancia está en crisis hace muchos años. Crisis que se puede datar temporalmente en fechas diversas, según la teoría filosófica que se adopte para afrontar la naturaleza de esa crisis. Por lo pronto, da la impresión de que Juan Iosa, Facundo García Valverde y Juan Cruz Feijóo articulan otra mirada diferente a la mía cuando ponderan la capacidad del diálogo racional entre partes opuestas como mecanismo, remedio, solución, o lo que fuera, para una democracia liberal en los escombros. Hasta Graciela Vidiella se pregunta si estamos a tiempo de que las Euménides triunfen sobre las Erinias. Una pregunta, con algo de retórica, pues al final de su trabajo, Graciela sostiene en una frase que tiene ecos de la película de Ingmar Bergman sobre el nazismo, que “el huevo de la serpiente ya ha eclosionado”.

En mi libro planteo que la dimensión de lo político puede estar atravesada por temporalidades (que, por definición, entrañan contingencia), diversas: que van hacia el pasado o presuponen buscar la apertura de futuros alternativos. Ambos movimientos no son puramente cognitivos siempre, en el sentido de que

no se busca, todo el tiempo, descubrir qué pasó o predecir qué pasará; sino que hay una mezcla con otras intervenciones políticas que buscan posicionar una postura. Por esto, Juan Iosa da el ejemplo de las “memorias completas”, propia del discurso de las derechas extremas o poniendo bajo la lupa de la sospecha la frase “fueron 30000”³, posturas que Iosa cree están abiertas a la escucha y al diálogo. También Graciela Vidiella presta cierta atención a la temporalidad cuando se pregunta si “estamos a tiempo”, para luego decirnos que el huevo de la serpiente *ya ha* eclosionado. Y en su artículo, Cecilia Macón, también acicateada por temas de temporalidad, pero al revés que Vidiella, mantiene más esperanza en que la ira justa sea una forma de activismo político (puntualmente para el caso del ecologismo político) que *interrumpa el tiempo*, de modo imprevisible, para generar *a futuro* cambios radicales.

Una profunda dificultad que mi obra remarca es que hay una tensión entre cierta ambición de la filosofía política y lo político como objeto de estudio. La filosofía busca necesidad conceptual, mientras también procura respaldo empírico. Sobre todo, la filosofía política busca asir en conceptos claros, distintos y relacionados, un objeto que, como lo político, está atravesado inevitablemente por la temporalidad, esto es, por lo que Rorty llamó la “contingencia”. Pedir que la misma filosofía que está volcada a lo contingente esté escrita en una piedra que ya nadie deba retocar con un martillo y un cincel, es, tal vez, pedir un imposible.

Como debería ser obvio, no podré aislar cada detalle sonoro de cada una de las voces vertidas en este dossier. Las he escuchado con atención para seleccionar algunas (no todas y cada una) de las perspectivas crítico-reflexivas aportadas. He decidido dividir las en 10 puntos, el primero de los cuales acabo de abordar a modo de introducción. Finalmente, en la sección 11 cierro con un brevísimo balance y con palabras de agradecimiento más específicas.

3 Para un estudio histórico serio, Crenzel, Emilio. *Pensar los 30.000. Qué sabemos sobre los desaparecidos durante la dictadura y qué ignoramos todavía*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, p. 247.

2. Sobre cuestiones metodológicas 1: lo empírico y lo normativo

En mi investigación filosófica sobre el odio y la ira se suscita una cuestión metodológica, cual es la de precisar qué papel le otorgo a elementos empíricos y normativos que pueden asociarse, de diversas maneras, con el tratamiento de las mencionadas emociones. Dado que en el punto 4 abordaré el tema de mis “compromisos normativos” con un poco de mayor detalle, aquí prestaré más atención al tema empírico y menos atención al tema normativo. Por ejemplo, M. L. Manrique y M. Trakas plantean que, por ejemplo, para ciertas atribuciones mentales, sería mejor contar con respaldos provenientes de investigaciones empíricas. Una sugerencia que encuentra sus propios límites cuando la propia Manrique admite que, sobre el odio, hay relativamente pocas indagaciones empíricas. Coincido con cierto relumbre de las observaciones de Manrique y Trakas a este respecto, pero mi coincidencia tiene sus propias asunciones restrictivas.

Primero que nada, concuerdo, en términos generales, que no sólo la ríspida cuestión de filosofía de la mente de qué significa atribuir estados mentales a otros/as, o a uno mismo, sino casi cualquier cuestión filosófica interesante, necesita de la consideración de ciertos elementos empíricos. De hecho, mi obra hace un balance que incluye en repetidas ocasiones, alusiones de talante empírico con respaldo en trabajos de psicología cognitiva y neurociencias que pueden rastrearse rápidamente recogiendo las diversas referencias que hago a trabajos como los de Robert y Karin Sternberg, Jonathan Haidt o George Lakoff, para solamente citar unos pocos nombres. Aclarado en términos generales el punto de coincidencia, aporto a continuación matices y precisiones.

Para mí no resulta claro qué cuenta como empírico en las ciencias sociales, particularmente, en las humanidades y, especialmente, en la filosofía como un nombre que conjuga diversas disciplinas, no sólo filosofía de la mente. No es casual que Wittgenstein tuviese sus reparos con el uso indiscriminado de la palabra⁴. “Empírico” es una palabra sobrecargada de distintos sentidos, cada uno susceptible de problematización filosófica.

En primer lugar, lo empírico a secas, entendido como un conjunto de

4 Lovibond, Sabina. *Realism and imagination in ethics*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1983, p. 212.

datos de la experiencia crudos, sin carga teórica alguna, abre un blanco fácil de ataque conocido como el “mito de lo dado”. Autores como Quine, McDowell, Sellars, Brandom, Davidson, Rorty, han discutido largamente sobre este mito. Lo que se sigue de esta discusión, es que lo empírico a secas no es suficiente para desplegar nuestro análisis conceptual. Ya antes lo sabía Husserl cuando distinguía una “actitud natural” (lo empírico a secas) de una posición fenomenológica o, en mi caso, crítica respecto de fenómenos sociales anclados a datos empíricos, como los que asociamos con el odio o la ira. Los datos empíricos pueden ser útiles, qué duda cabe; sin embargo, su contribución teórica debe ser cuidadosamente ponderada cuando hacemos filosofía política. Amén de que con cualquier disciplina filosófica buscamos comprender cómo es de hecho o descriptivamente el mundo, la filosofía política también posee una innegable vocación práctica que no se reduce a lo dado como tal. Esta vocación práctica a la que laxamente aluden Trakas, Manrique, pero también Valverde–Feijóo cuando elogian, o critican, el alcance de mis compromisos normativos, puede también ser abordada desde diversas perspectivas⁵. Solo baste decir que lo empírico no es condición ni necesaria, ni suficiente, para toda investigación filosófica. Cuando afrontamos temas poliédricos, como, por ejemplo, el de las emociones del odio y la ira, necesitamos otros elementos con los que establecer relaciones de equilibrio reflexivo ampliado, si es que se puede tal cosa. Estos otros elementos pueden llamarse, *toto genere*, “compromisos normativos” (véase más abajo sección 4). Esto es, compromisos que, así como en filosofía de la ciencia suponen que hay carga teórica de algunos términos observacionales, cargan –evaluativamente– nuestra mirada de los fenómenos políticos del mundo y nos fuerzan a un trabajo de valoración, a la vez que de reajuste factual, con elementos empíricos. Lo empírico a secas, reitero, es condición en todo caso necesaria, pero no suficiente en términos de comprensión filosófica.

De lo anterior quiero desprender otro punto del que hablaré más adelante: lo empírico, apunta también a experimentación. Pero no toda experimentación es empírica; hay experimentos mentales que utilizamos para testear la validez de nuestras intuiciones filosóficas.

5 Lariguet, Guillermo. “Filosofía práctica impura y normativa”, *Co-herencia*, Vol. 11, N. 20, Medellín: EAFIT, 2014, pp. 187–213. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.11.20.10>

En efecto, lo empírico puede a la filosofía experimental, la cual supone una revivificación de tendencias baconianas dentro de la filosofía⁶. Como he defendido en otros lugares⁷, mi disposición filosófica ha madurado al punto de intentar conciliar, hasta donde puedo, elementos empíricos y normativos que asocio en mis pesquisas teóricas.

Para decirlo de modo muy general, considero que una buena filosofía práctica no puede darle toda la espalda al mundo empírico, a riesgo de violar principios como la parsimonia que adopto como otro nombre de la navaja de Ockham, o de anclaje a datos comprobables; pero tampoco se puede erosionar el ámbito de la evaluación normativa, a riesgo de perder vocación de guía práctica en la solución de problemas prácticos complejos. Un naturalismo fuerte sería una habilitación a vulnerar la ambición de evaluación normativa; un normativismo fuerte, sería la invitación a dejar en la espalda elementos empíricos. En otros trabajos, de los que mi obra examinada en este dossier se desprende como una capilarización, he pretendido defender la posición que acabo de definir sinópticamente⁸. Asimismo, una falta de prevención del sentido que estamos manejando del término empírico, puede cegarnos respecto del papel que queremos razonablemente defender para el trabajo filosófico:

6 Suárez, Joaquín y Calvente, Sofía. "Filosofía experimental ayer y hoy: revisión de una tradición filosófica en proceso de (re) consolidación." *Artefactos. Revista de estudios de la ciencia y la tecnología*, Vol. 11, N. 2, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2022, pp. 163-190.

7 Por ejemplo, Lariguét, Guillermo. "Ética, giro experimentalista y naturalismo débil", *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, Vol. 16, N. 2. Mendoza: INCIHUSA, 2014, pp. 85-98. Metafilosóficamente el papel de lo experimental en la filosofía es mucho más arduo y requiere de mayores distinciones de las que estoy conminado a enunciar aquí. Para una defensa de una filosofía experimental que naturalice de modo más radical el análisis conceptual, véase Machery Edouard. *Philosophy within its proper bounds*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

8 Por ejemplo, en Lariguét, Guillermo y Suárez, Joaquín. "Neor aristotelismo contemporáneo, realismo moral y ética evolutiva", *Cuadernos filosóficos*, N. 20, Rosario: Universidad Nacional de Rosario, 2023, pp. 1-24; Suárez, Joaquín y Lariguét, Guillermo. "Normatividad en ética como grúa: construyendo a partir de la metaética evolutiva ruseana", *Metatheoria*. Vol. 13, N. 2. Universidad Nacional de tres de febrero, 2023, pp. 93-108; Lariguét, Guillermo y Suárez, Joaquín. "Las tribus de Greene y la indistinción entre lo moral y lo político", *Comprender. Revista catalana de filosofía*, Vol. 27, N. 1. Barcelona: Herder, 2025, pp. 99-121.

llámese análisis conceptual, abordaje hermenéutico, perspectiva dialéctica, o lo que fuere.

Cuando decimos que debemos hacer investigación experimental sobre el odio, necesitamos más precisiones. Michael Ruse, por ejemplo, hizo una investigación empírica⁹ con la consabida pregunta “por qué” odiamos. Pero una investigación así, en clave naturalista, no implica que haya detrás estudios empíricos afinados y confiables; puede haber, como ha dicho Philip Kitcher, “storytelling”¹⁰ o, como ha señalado otra empirista, Patricia Churchland, “fraude científico”¹¹. Establecer con confianza epistémica relaciones causales, conceptuales, normativas, es un desafío mayúsculo del que los filósofos debemos ser conscientes.

Hay otros sentidos de lo “empírico” en *El odio y la ira*, que no tienen que ver con la dimensión positivista experimental ingenua que cree que puede establecer mediciones objetivas de temas que por su naturaleza tienen una brecha con lo conceptual que no se puede saltar de una sola vez en forma olímpica. Creer, por ejemplo, que simplemente escaneando un cerebro podemos brincar peregrinamente a postular, con inferencias relajadas, regiones utilitaristas o kantianas del cerebro, no es un fraude, pero puede resultar cándido desde un punto de vista filosófico más fino.

Los otros sentidos a los que refiero tienen que ver, si se quiere, con otras tradiciones filosóficas, como la fenomenología y la hermenéutica, tradiciones en las que, además de la analítica, y otras perspectivas adicionales, abreva mi obra¹². Soy un tipo de filósofo que cree más en el valor de las preguntas, que en el de las tradiciones o el de disciplinas cultivadas de forma autofágica.

Mi idea de que los filósofos no solamente debemos aprender a leer papers sino al mundo me compromete a una teoría sobre qué significa prestar atención

9 Ruse, Michael. *Why we hate. Understanding the roots of human conflict*. Oxford: Oxford University Press, 2022; pp. 54, 56, 74.

10 Kitcher, Philip. *The Ethical Project*, Harvard, Massachusetts: Harvard University Press, 2011, p. 10.

11 Churchland, Patricia y Suhlter, Christopher. “Agencia y control: el rol subcortical en las buenas decisiones”, *Revista de Humanidades de Valparaíso*, N.20. Valparaíso: Universidad de Valparaíso. Traducción de Joaquín Suárez y Martín Daguere, 2022, p. 238.

12 Véase D’Oro, Giuseppina y Overgaard, Søren. *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

a aspectos mundanos. Un antecedente de esto es el trabajo que publiqué con J. Rodríguez Alba sobre el “duelo”¹³; una clase de perspectiva que tiene pregnancia en mi obra *El odio y la ira*, cuando apelo a la experiencia moral concreta, como un remedio eventual, no el único, ni exclusivo para convertir odiadores en otro tipo de sujetos, tal como recuerda críticamente M. L. Manrique.

Hay un último sentido de empírico, en tanto que tener la experiencia de algo, que es elevada por una crítica de Juan Iosa que no me convence. Parfraseándolo, él dice que nadie puede hablar del odio como emoción si “no ha tenido la experiencia de sufrir el odio, o de haber odiado”. Esta formulación es extraña en cuanto a una teoría inteligible del conocimiento porque ¿cómo puedo tener un concepto a partir de una experiencia a secas? La formulación de Iosa, más que extraña, parece circular y enfrentaría una objeción análoga a la que Frank Jackson elaboró en su experimento mental “Lo que María no sabía” para cuestionar al fisicalismo. María solo ve en blanco y negro, como Iosa que no ve odio, ni en sus experiencias interpersonales del amigo, la colega o la pareja traicionera, como sí parece verlo Manrique en sus ejemplos del odio de un hijo hacia un padre o una madre. María es física teórica, como Iosa es filósofo; ella tiene una teoría general de los colores; como Iosa parece tener una teoría general del odio y la ira, casi totalmente opuesta a la mía, al punto que genuinamente me pregunto si, al leer mi libro no fue trazando el esbozo de otro libro completamente opuesto escrito por él, lo cual sería válido, si no fuera porque mezcla su reconstrucción de mi obra con ideas relativamente externas a la misma. Pero el punto de Jackson, y el mío, es cómo María, cuando se le muestra el rojo, o el verde, o el azul, puede tener la experiencia del color. Está claro que no puede. No basta con la experiencia; no basta con los conceptos. Como diría Kant, los conceptos sin intuiciones (la experiencia) son vacíos; las intuiciones, sin conceptos, son ciegas. Como María es ciega con los colores, ¿lo será Iosa con el odio, al punto que afirma que no existe?

13 Lariguét, Guillermo y Rodríguez Alba, Jaime. “A propósito de “after life”: una reflexión filosófica sobre la experiencia moral del duelo”. *Ética y cine journal*, Vol. 12, N. 1, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2022, pp. 31-45.

3. Sobre cuestiones metodológicas 2: experimentos mentales y el alcance de mi análisis filosófico

Otra clase de cuestiones metodológicas que afronté al escribir *El odio y la ira* son las que tienen que ver con el uso de experimentos mentales y con determinar qué rango le otorgaba al empleo del análisis conceptual. Las dos cuestiones no son baladíes, dado que ambas tienen consecuencias directas en dos aspectos, a saber: si capto aspectos salientes de las emociones del odio y la ira y afecta, además, mi tratamiento de casos en el libro. Empezando por los experimentos mentales, García Valverde–Feijóo, destacan, a medias, mi valentía de proponer casos reales mundanos y mi abandono de los experimentos mentales. Esta supuesta decisión metodológica nublaría mi visión (al parecer también difusa y con una cámara de fotos obturada ¿u obturadora?) sobre los casos de ira como formas defendibles de activismo político en democracia, lo cual, para ellos, aunque citan con cierto aprecio a Srinivasan, es por lo menos discutible¹⁴. Enunciado de un modo demasiado general, ellos sostienen que la ira tiene un blanco difuso, dado que es ciega a la complejidad del mundo político y pueden ser guías inestables para luchar contra las injusticias sociales, obturando diálogos, me imagino, con aquellos que no consideran que la justicia social sea un tipo de valor, sino, apenas un *flatus vocis* (Milei enuncia la idea de modo más tosco). Al parecer, el trato no del todo plausible que hago de la ira estaría lastrado por el hecho de que deploro el uso de experimentos mentales, los cuales me guiarían de un modo más confiable al puerto de las mejores distinciones analíticas. Es cierto que, como ellos dicen, hago una apuesta más difícil para mí por casos mundanos, que por experimentos mentales¹⁵. Pero

14 Al contrario que G. Valverde–Feijóo, C. Macón emplea decididamente el modelo de ira defendido por Srinivasan y considera que la perspectiva de los antes mencionados, sería una forma de despotenciación de la lucha política contra las injusticias sociales. No hay solamente desacuerdos conmigo, sino entre los/as propios/as colaboradores/as del dossier.

15 Hace tiempo que los filósofos políticos advierten los límites de los experimentos mentales y juegan tentativamente con experimentos *narrativos* que incorporan elementos sociales, históricos, culturales, mundanos. Véase Lariguet, Guillermo: “El estatus conceptual de los principios de justicia, experimentos mentales y el rol de la narrativa histórica en la obra de Santiago Truccone”, *Diánoia*. Vol. 70, N. 95.

no es del todo correcto sostener que no me valgo de experimentos mentales.

La apuesta por casos mundanos es más difícil porque estos casos están identificados claramente con la contingencia de lo político. Y, como he dicho, los filósofos somos retados a ver cómo conjugar nuestro análisis conceptual, que tiende a la fijeza, a partir de objetos que se mueven históricamente, como ocurre con todo lo que entra dentro del concepto de lo político. Los experimentos mentales, en cambio, al ser test de validez de intuiciones contrafácticos, no están aquejados por el desafío de la contingencia. Antes que nada, es preciso señalar que, en divergencia con estos autores, G. Vidiella, pondera mi variado uso de fuentes literarias y cinematográficas (R. Parra en sentido similar), lo cual hace que, por ejemplo, películas como las de *Jojo Rabbitt*, o *The mission*, o las obras literarias *Por quién doblan las campanas*, o *Los justos*, sirvan como formas de experimento mental. El ejemplo de Parresíades, del filósofo persa Luciano de Samósata, que empleo en mi libro y que los autores usan para criticarme por la falta de experimentación mental, tiene, irónicamente, la forma de experimento mental en su trabajo.

Tienen razón G. Valverde–Feijóo, sin embargo, en que el análisis conceptual se vuelve más tortuoso si se parte de casos mundanos. Pero de aquí no se sigue que no valga la pena enfrentar el riesgo de cierta inestabilidad en el manejo de los conceptos de estas emociones. Al contrario, discuro que hay mayor capacidad de honestidad filosófica si se tematiza la tensión entre lo conceptual (o lo óntico, como dicen autores en otras tradiciones teóricas) y lo empírico (o fenoménico, como dicen autores en otras tradiciones teóricas). Si buscamos conceptos limpiamente distinguidos siempre, con acuerdos conceptuales al ciento por ciento; si buscamos, además, casos no controversiales, creo que estamos buscando *El dorado*. Como filósofo trato de ser obediente a la contingencia, a la vez, que intento hacer pie en algunas distinciones prototípicas que valgan para una mayoría de casos. No utilizo en mi obra un cuantificador clásico como el

México DF: UNAM, 2025, pp. 1–11. Una crítica a la validez mundana de los experimentos mentales la ofrece el estudio de Weinberg, Jonathan M., Shaun Nichols, and Stephen Stich. 2001. "Normativity and epistemic intuitions". *Philosophical Topics* 29 (1–2), pp. 429–460. Una respuesta crítica a este estudio la suministra Deutsch, Max. *The Myth of the Intuitive. Experimental philosophy and philosophical method*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2015.

“para todo x”, sino uno heterodoxo como el de “para la mayoría de casos x...”. Esto tal vez parezca insuficiente, sin embargo, no tengo la jactancia de ofrecer lo que no ofrezco.

Para mí el análisis filosófico nos propone algunas distinciones, pero esto no elimina la contingencia del mundo, el lodo de lo político, la complejidad fenoménica de casos, emociones y situaciones de tipo político. Como acabo de indicar, en *El odio y la ira*, utilizo (no meramente menciono) una cuantificación heterodoxa, a la par que empleo condiciones prototípicas para rodear a mis conceptos, y no apelo a versiones clásicas sobre el estatus de los conceptos filosóficos, esto es, en términos de condiciones necesarias y suficientes. Es por esto que solamente estoy recordando de mi obra, que me resulta muy curioso que M. Trakas señale que mi investigación es demasiado “reduccionista” y que no considero una “heterogeneidad” de casos de odio, algunos de los cuales sí serían fortalecedores de la democracia liberal. Esto no se sigue de mi propuesta, por lo que acabo de explicar.

De modo paralelo, M. L. Manrique refiere a otra heterogeneidad, no de índole conceptual, que no estaría del todo presente en mi obra respecto del odio. En desacuerdo parcial con Manrique considero que la heterogeneidad de la que habla no es, como en Trakas conceptual, sino jurídica y se vincula con su expertise en delitos de odio, un tema que yo menciono, pero en el que por razones que expongo en la obra, no me enfoco. Regresaré al punto de Manrique en la sección 9 cuando hable del Derecho y el papel que le asigno en el tema del odio especialmente.

4. Sobre mis compromisos normativos

En *El odio y la ira* mantengo compromisos normativos. Mi filosofía política no es puramente descriptiva. Retiene un afán ampliamente comprensivo de un horizonte postfascista, por lo tanto, intento equilibrar, hasta donde puedo, elementos empíricos y elementos normativos. No me interesa solamente reportar una época, con los límites epistémicos de los que soy consciente, al ser parte de la misma. Sino también evaluarla¹⁶. Estos compromisos son valorados positiva-

16 Desde el punto de vista de los compromisos normativos, un filósofo construye y evalúa conceptos; es un

mente en el trabajo de G. Valverde–Feijóo, pero censurados acentuadamente por Trakas y matizados por Manrique.

En cualquier caso, se impone una precisión urgente. Aunque el horizonte de indagación hermenéutica es el postfascismo, el modo de vida afectado que reconstruyo es el de una democracia *liberal*. Uno, ya veremos que no el único, de mis compromisos normativos inevitablemente se enlaza con preocuparme por el estado ruinoso que esta clase de democracia tiene. Abdo Ferez, en contrapunto con Vidiella que enjuicia positivamente mi respuesta, sostiene que no termino de contestar una pregunta que me formula en el apéndice crítico del libro Hernán Bouvier. Debo aclarar que estas críticas podrían haber quedado silenciadas en la noche de seminario en que las recibí y, sin embargo, las llevé al libro como gratitud y obligación de respuesta.

Abdo me pregunta si las clases de odio postfascista que reconstruyo son *efecto* del liberalismo o si es el mismo liberalismo es la *causa*. Añade también, algo de lo que estoy convencido como una obviedad hace mucho, de que en Latinoamérica¹⁷ una cosa es el liberalismo en sentido filosófico, y otra en sentido político. Una doctrina filosófica no se convierte *ipso facto* en una doctrina política. El hecho es que *sí* hay una respuesta en mi libro y es que el “neoliberalismo”, un nombre que uso para dar cuenta de una de las modulaciones actualizadas del liberalismo económico, puede tener una relación compleja explicativa con cierto tipo de odio. Aunque no es la única razón excluyente, hay varias otras causas, el “malestar” con la democracia ha surgido entre ciertas clases sociales a raíz de redistribuciones de riqueza, por cierto, insuficientes. Justamente la prueba de la existencia de esta respuesta es certificada por Vidiella en su artículo. Aquí apenas tengo espacio para dar con una contestación exhaustiva. Solamente diré que el liberalismo en su dimensión política, especialmente de índole rawlsiano, tiene aspectos fantasmáticos pues ha sido sustituido en muchos países por una facticidad compleja no precisamente liberal. Las explicaciones son muchas y

linaje variado ideológicamente: Ronald Dworkin, John Finnis, Leo Strauss, Friedrich Nietzsche, etc. Véase mi “Filosofía práctica impura y normativa”, *ibidem*; o Queloz, Mattieu. *Nietzsche’s conceptual ethics. Inquiry*. Vol. 66, N. 7. Routledge, 2023, pp. 1335–1364.

¹⁷ Lafuente, Javier y Budasoff, Eliezer Editores. *Rabia. Crónicas sobre el cinismo en América Latina*. Barcelona: Anagrama, p. 267.

pueden diferir en cuanto al porqué. En mi opinión, la principal dificultad estriba en que el liberalismo como doctrina siempre tuvo una pujanza interna por cuál dimensión debía tener primacía: si la política, en su elenco de libertades (e igualdad de oportunidades en el caso rawlsiano) o si la económica (con la idea de mercado). Tanto una, como otra, son dimensiones complejas susceptibles de distintas interpretaciones, más o menos libertarias, más o menos igualitarias. Lo mismo ocurre con la noción de mercado, aunada a capitalismo, respecto de la cual se ha suscitado la idea de que *capitalismo es igual a mercado*, cuando históricamente esto sólo es verdadero para algunos casos. Muchos capitalisms propician espacios anti-mercado¹⁸.

En definitiva, qué capacidad de exorcismo de lo económico tenga el liberalismo político, es un tema no zanjado. Si la dinámica económica instrumental condena necesariamente al liberalismo político a volverse fascista, como pensaban Adorno o Horkheimer, o si el liberalismo político ha sido azotado por schmittianos de toda laya hacia la derecha, o por gramscianos hacia la izquierda, es algo que vale la pena rumiar.

Como resumen de mis compromisos normativos, agregó dos notas. La primera es que, en contra de visiones positivistas, no creo, en sintonía con el argumento del “desplome de la dicotomía hecho–valor” Hilary Putnam, que, pese a que podamos distinguir enunciados fácticos y valorativos, se pueda hacer una distancia ontológica abismal entre hechos y valores¹⁹.

La segunda es que mis compromisos normativos más densos se arraigan, como dice mi colega mexicana Ángeles Eraña, con un “mundo que hila

18 Galliano, Alejandro. *La máquina ingobernable. Historia de cuatro capitalisms*. Buenos Aires: El gato y la caja, p. 73.

19 Es por esta razón, que no creo que Giorgi y Kiffer que cito en mi obra, tengan una visión axiológicamente neutral del odio, como apunta Abdo. La idea de circulación del odio que ella destaca como positiva, es abordada en mi obra cuando resalto los problemas de circulación de ideas falsas para mover las pasiones políticas. Giorgi y Kiffer, por otro lado, no son los únicos en sostener esta tesis cargada de valoración tácita cuando “describen” la circulación social del odio. Véase García, Luis. “Políticas de la lengua en el frente antifascista”, en *La Babel del odio*, Selección e Introducción de Luis García. Buenos Aires, Cuadernos de lenguas vivas, Biblioteca Nacional, 2021, pp. 13–112.

personas”²⁰. Mis compromisos normativos *ideales* son con un mundo con robustas libertades e igualdades en lo político y económico, un mundo donde individuo y comunidad no son entidades necesariamente dicotómicas. Qué combinación precisa de lo mejor de la tradición política del liberalismo y del socialismo hay en mi pensamiento –todavía en movimiento– requiere de detalles que aquí no podré establecer con exhaustividad, pero que espero poder profundizar en futuros trabajos.

5. Sobre mis compromisos ideológicos

Aunque lo político y lo filosófico constituyen ámbitos que suelen estar en tensión, su transcripción “ideológica” está presente en mi obra como un posicionamiento en contra de la opresión social, económica, racial, sexual. Cuando digo “ideológica” quiero decir que mis compromisos normativos pretenden jugar en el espacio de una defensa activa de la justicia o, negativamente, en una denuncia de las injusticias sociales. Es por este motivo que el comentario de J. Rodríguez Alba en cuanto a que no distingo inequívocamente derecha, respecto de izquierda, me parece que no da del todo en el blanco. En mi obra asumo que Bobbio acierta cuando establece las complejas y móviles relaciones entre la derecha y la izquierda, lo cual no quiere decir, que no se puedan definir movimientos hacia la derecha, o hacia la izquierda²¹.

En *El odio y la ira*, nunca pretendí asumir un punto de vista arquimediano respecto de la época política que reconstruyo, poniendo atención en aspectos postfascistas. Aunque lo político esté circundado por compromisos morales que intenten al menos matizar un realismo político maquiaveliano, no quise ser un exiliado cósmico que hablase de lo político por fuera de su época, y de las prácticas sociales en las que también estoy inmerso. Mi libro es un esfuerzo híbrido de comprensión y activismo; no de militancia política en sentido lineal²².

20 Eraña, Ángeles. *De un mundo que hila personas. (O de la inexistencia de la paradoja individuo/sociedad)*. México, DF: UNAM, pp. 175.

21 Por ejemplo, un riguroso estudio crítico sobre la izquierda comunista es el de Falanga, Gianluca. *Los crímenes del comunismo. Paradojas, mitos y certezas*. Buenos Aires: Edhasa, 2023, pp. 11-25.

22 Véase Selci, Damián. *Teoría de la militancia. Organización y poder popular*. Buenos Aires: Las cuarenta

Mi caracterización de los casos, entonces, no es la tarea de un laboratorista que hace un cierre en el vacío. Tomar posición activa, sin embargo, puede ser compatible con la exigencia de ser honesto filosóficamente; honestidad que es compatible con errar, por supuesto.

La apelación que hago a una cuantificación heterodoxa de casos de ira justa y de odio sobre bases fabricadas, no surge unidimensionalmente de mi postura normativa e ideológica. Hay una cierta obediencia a los hechos como pide Simone Weil y por eso, pese a sus críticas en mi caracterización del odio y la ira, Trakas afirma sobre mi obra, al límite de caer en autocontradicción, que “existan ciertos casos de odio producidos por meras apariencias de injusticias es incontestable, como sucede con el movimiento antifeminista”, como también “es incontestable que existan casos de ira producidos por injusticias objetivas, verdaderas, reales”.

Lo que Trakas, o Iosa, no parecen divisar es que los significantes políticos suelen comportarse de modo flotante²³. Esto podría explicar, a veces, que tengamos desacuerdos sobre cómo entender un caso, si como ira justa, si como exceso vicioso de ira, si como odio básico, derivado, o como involucrando otras clases de odio.

Los conceptos políticos no deambulan en un lugar impoluto; son parte de disputas políticas por el significado. Sería un *non sequitur*, empero, endilgarme que mi caracterización es puramente partisana; yo no sólo ejerzo el activismo, también soy un teórico que busca comprender.

6. Sobre mi tratamiento de los casos y sus caracterizaciones

Mi obra hace el esfuerzo de hacer acrobacias reflexivas entre elementos empíricos y normativos, casos mundanos y compromisos normativos e ideológicos, filosofía conceptual de las emociones y psicología cognitiva, metaética y filosofía

y el Río sin orillas, 2018, p. 18.

23 Lariguét, Guillermo. “Un diálogo entre marxistas y liberales. En torno a Fernando Lizárraga: Marxistas y liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea. Prólogo de Ariel Petruccelli”, *Télos. Revista iberoamericana de estudios utilitaristas*, Vol. XXI, N. 1. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2017, pp. 75-94.

política. Trakas muestra desacuerdos fundamentales en mi caracterización, aunque no me pasa desapercibido que ve como incontestables mis dos definiciones recurrentes de ira justa y de odio básico. Iosa enuncia un desacuerdo más fundamental con mis conceptualizaciones, aunque en algunos momentos vacila en admitirlas a regañadientes puntuales. Manrique, de modo más matizado, manifiesta cierto desacuerdo parcial que yo no veo tan abisal.

Trakas me atribuye un reduccionismo conceptual (véase mi argumento en sección 3). Primero el caso de los veganos radicales que trato como justa ira y contingentemente como odio derivativo, ella lo acepta como tal con su cita de Le Du, pero luego lo relativiza, de modo similar a Iosa respecto de los “providas”, argumentando que podría haber exceso de ira, pero no odio, ya que en el caso de animales no humanos se trata de asuntos debatibles para los cuales diversos grupos pueden aportar justificación. Básicamente, este asunto podría verse así, como hacen algunos wittgensteinianos, enfocando estos casos como de conflicto entre “hinges”. No puedo abordar aquí los compromisos epistémicos y ético-políticos de esta perspectiva. No estaría del todo en desacuerdo con Trakas o Iosa; sin embargo, debo enfatizar en que mi punto con el odio derivativo es que, dado que la ira excesiva puede ser inestable, nada evita un resultado en términos de odio²⁴.

Recuérdese que he aceptado en mi obra que la caracterización de casos es un desafío filosófico, pues enfrentamos tensiones entre la contingencia y los conceptos, entre lo fáctico y los compromisos normativos. Pero cuando Trakas dice que hay un odio primitivo, constante en todas las culturas, dato para el cual no aporta evidencia antropológica o neurocientífica alguna, y que tal odio no es aparente, no entiendo a dónde quiere llegar. Primero porque, como ella, hablo reiteradamente, siguiendo a Greene, de la tribalización social que explica ciertas conductas de odio. Y porque Trakas no demuestra porqué estos odios, aun siendo transculturales y tribales, no puedan ser irracionales. Por otro lado, sus “otros” casos de odio que mi obra no contemplaría, requieren de matices y precisiones cuya cuenta completa no puedo hacer aquí. Tomemos el caso que

24 Es cierto que la sindicación de algunos activismos veganos como terroristas puede ser un modo de los grupos de poder hegemónicos desafiados (industrias de la carne, por ejemplo) para rebajar la nobleza de la lucha política. Estoy básicamente de acuerdo en este punto con Macón.

ella ilustra del odio de gente racializada hacia la policía dado que esta gente grita que quiere quemar con queroseno a los policías. No entiendo cómo ni porqué mi marco teórico no puede dar cuenta de este caso. Las posibilidades a discutir podrían ser ira justificada porque no se trata de quemar policías por pertenecer a esa clase o género, sino por la injusticia racial de la misma. Pero la definición del caso como tal no es puramente analítica, depende de evaluar elementos normativos y empíricos del caso en concreto para determinar si hay un exceso vicioso de ira, o es un caso derivativo de odio; o un caso de odio justificado que, a la postre, pudiese ser visto, como apunta Trakas, mejorando la vida democrática.

Que no sea todo explícito respecto de una variedad de casos extendida, no implica que no haya capacidad de respuesta de mi marco teórico. Como Leo Strauss, hay que “aprender a leer también entre líneas”. Podría ser debatible valorar la actitud de los racializados por la policía como odio a secas. Odio e ira son emociones de cierta vecindad, lo cual complica la tarea de clarificación conceptual.

7. Sobre el estatus y papel de las emociones del odio y la ira y de las contra emociones, como el amor

Algunos de los desacuerdos que mantengo con los/as replicantes no se encuentran solamente en cómo caracterizar los casos. La propia filosofía de las emociones, sea en la tradición analítica, o en la fenomenológica, reporta la existencia de ciertos desacuerdos teóricos en cómo catalogar el estatus de las emociones en general²⁵. Este debate se extiende sobre las emociones hostiles como el odio²⁶.

En parte de la tradición filosófica tiende a pensarse que las *emociones* (por ejemplo, asco, envidia, miedo) son transitorias, allí donde los *sentimientos* (odio, amor), no lo son. Empero, si el criterio de distinción entre emociones y

25 Vendrell Ferrán, Ingrid. “Teorías analíticas de las emociones: el debate actual y sus precedentes históricos”, *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, Vol. XIV Málaga: Universidad de Málaga, 2009, pp. 217–240.

26 Vendrell Ferrán, Ingrid. “Phenomenological approaches to hatred: Schler, Pfänder and Kolnai”, *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Vol 16, 2018, pp. 159–174.

sentimientos es la temporalidad, existen evidencias empíricas, y teóricas, que sugieren que este no es un criterio de corte diáfano porque puede haber emociones, no tan transitorias y sentimientos más fugaces. Es por esta clase de dificultad que suele postularse²⁷ que un criterio más firme está dado por la “estructura intencional” de estas disposiciones anímicas. En el caso del odio, *qua sentimento*, la disposición típica (no digo que universalizable a todos los tipos de odio que pueden ser tratados) es la de que la energía mental va del sujeto *hacia* el objeto odiado. En cambio, en la ira, eje también de mi obra, en tanto que emoción, se podría afirmar que la energía mental es captada por el sujeto *desde* el objeto. Este modo de reconstruir el asunto nos lleva a otra parte de la tradición filosófica que aloja la distinción entre emociones y sentimientos no en la temporalidad, sino en formas –diversas– de estructura lógica intencional²⁸.

Como acabo de indicar, el tópico no es baladí: las *direcciones de ajuste* en el caso de, por ejemplo, el odio, suelen típicamente ir del sujeto hacia el objeto, en cambio en la emoción de la “justa” ira, exactamente parece rotar al revés. Es por esto que la politóloga Marina Llao en su tesis doctoral referida al “odio al avatar de Cristina Kirchner”, que le prologué²⁹, liga al odio con un discurso no veraz, imaginario, fascinador, paranoide, etc. Esto es, no lo asocia con capacidades cognitivas de ajuste objeto–sujeto, sino de construcción fantasiosa del objeto odiado: del sujeto hacia el objeto. Esta construcción podría tener injertos cognitivos que Plutarco ya vio: el odio también podría envolver cierto ajuste cognitivo; por caso, identificar vulnerabilidades del “enemigo” para zaherirlo más eficazmente. Si es así, por la ventana ingresa una nueva complicación para el enfoque que para mentes en la dirección de ajuste sujeto hacia objeto en

27 Vendrell Ferrán, 2022, “Emotions and Sentiments: two distinct forms of affective intentionality”, *Phenomenology and mind*, N. 23, pp. 20–34.

28 El asunto es más complejo y no puedo abordarlo en toda extensión, pero también hay “estados de ánimo”, por ejemplo, hallarse “irritable” o encontrarse “melancólico”, que no necesariamente responden a un “objeto”, tal que se pueda decir que tienen rasgos lógicos intencionales. La literatura es profusa; véase sólo como muestra Pryce, Caroline. “Affect without object: moods and objectless emotions”, *European Journal of Analytical Philosophy*, 2, 1, pp. 49–68.

29 Lariguet, Guillermo. “Un tetraedro explosivo: odio, semblante, representación política y opinión pública”, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2025, (en prensa).

claves de elucidación de estructuras de la intención. Porque, aunque el sujeto en forma fascinante construya su objeto, irradiándolo, algo de ese objeto, tiene que ser capturado si este quiere herir, dañar, con asegurado éxito.

La segunda complejidad analítica es que el odio es una palabra que (se) dice de muchas maneras conceptualmente discernibles. Como apunta Ingrid Vendrell Ferrán³⁰, hay un odio “normativo”, otro “malicioso” y un odio “ideológico”, próximo al concepto de odio político. Pues bien, dejando a un lado el odio malicioso y al ideológico, el normativo suele verse como *reactivo* a un tipo de daño que se nos ha hecho y consideramos injusto, como consecuencia de lo cual queremos *vengarnos*, tal como ocurre en el caso del “mororí” que se venga de la destrucción de los “maoríes” matándolos, como acontece en el ejemplo de Iosa. Si esta clase de odio es reactiva, surge un problema como el puesto por Trakas: se pierde el carácter fascinador o paranoide del odio, pues lo que hace la gente es reaccionar a lo que considera un daño *externo*. No sería un caso puro de auto fascinación paranoide, sino una constatación que conlleva la fuerza factual de una reacción. Esto evidencia la verosimilitud de una de mis tesis, la vecindad entre odio e ira y las dificultades comprensibles en discernirlas limpiamente.

Suponiendo que no tengamos a nuestro alcance la ataraxia, hablemos ahora del amor. Manrique acepta que el amor puede ser un antídoto para el odio, pero no es el único, ni es exclusivo, ni tenemos medida su eficiencia. Estoy de acuerdo parcialmente con ella. Mi reconstrucción sigue un linaje extenso que pondera en la agencia humana no sólo los elementos racionales–argumentativos, sino también afectivos en la defensa o compensación de posturas negativas. Me parece, sí, que hay un problema abierto en cuanto a que reputamos como ‘cognitivo’ en la atribución de un estado emocional, dado que esta atribución puede entenderse a partir de sentidos diversos. Tales sentidos deben discernirse para evaluar la clase de eventuales remedios para el odio, que se entiendan como lógico–argumentales o afectivos. Todavía no estamos ciertos de cómo otros insumos racionales pueden conducir a cambios de creencias en odiadores pertinaces.

30 Vendrell Ferrán, Ingrid. “Hostile affective states and their self–deceptive styles. Envy and hate”, In Alba Montes Sánchez & Alessandro Salice (eds.), *Emotional Self–Knowledge*. New York, NY: Routledge, 2023, pp. 209–227; Vendrell Ferrán, Ingrid. “Hate: toward a four–type model”, *Review of philosophy and psychology*, Vol. 15, N. 2, 2024, pp. 441–459.

Además, hay un estorbo más al que mi obra alude: las conjunciones dualistas “odit et amo”³¹, ya entrevistas por Empédocles y otros presocráticos, sugieren que el amor se puede entender de muchos modos: unos, en que es condición previa, concomitante, o posterior, de cierta clase de odio; otra en que el amor es un eventual antídoto, mediado por cosas como la experiencia moral. El primer caso, por ejemplo, es el de que el amor a la honestidad, nos lleva al odio de la corrupción. Dejo al lector todas las variantes razonables y no razonables en lo político, que se siguen de esta afirmación. El amor como antídoto, en cambio, conlleva una noción vinculada al cuidado, a la compasión, a la no la beligerancia, al deseo de proteger. Esto es antitético con el deseo de destruir, propio del odio que abordé en mi obra. El deseo de destruir no requiere necesariamente del paso al acto, como dice Iosa³².

Entiéndase bien: no es que no podamos (re) pensar, ni debemos, formas de amor que nos permitan, si lo hacen, contrarrestar formas de odio. Ni que no debemos examinar si las lógicas del amor son traducibles o no, a las lógicas de los deseos. Poniendo entre paréntesis esta clase de rumiaciones, necesito ubicar un cierto acuerdo con Iosa y Trakas respecto de que el *factum* del pluralismo de creencias, de formas de vida, puede deslizarnos hacia el punto de que

31 En mi obra utilizo el concepto de “coligación” de emociones, similar a la metáfora de Elster de “alquimias” de la mente. Rodríguez Alba pone énfasis en el resentimiento en la versión de Scheler, mientras yo me baso más en Strawson, aunque mi obra es sensible a las contribuciones de la fenomenología. Cuando hablo de coligación, soy consciente de que las emociones suelen formar asociaciones; explicar conductas como odiantes es adoptar un complejo tramado de compromisos normativos y datos factuales para dar con una forma de explicación que resalte un rasgo de un caso mundano que lo vuelva más visible *políticamente*. Así, un caso puede coligar asco, envidia, resentimiento, emociones que podrían ser parte de *otras* explicaciones válidas, según qué clase de propósitos teóricos y prácticos tenga el investigador. Pero en el horizonte postfascista, darle prioridad explicativo-evaluativa al odio o la ira, tiene relevancia política, lo cual no impide otros juegos explicativos-evaluativos. Todo esto se opone a la idea según la cual mi obra es una habilitación a que el odio sea meramente proyectado sobre el mundo por un analista político ideologizado, como pretende Iosa.

32 Llaó, Marina: “El paso al acto del odio y la ira”, en *Las dimensiones éticas y políticas de las emociones*. Guillermo Lariguét, Sol Yuan y Joaquín Suárez Coordinadores, *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, Vol. 28, Mendoza: INCIHUSA, 2025, pp. 1-17.

podamos tener desacuerdos –incluso razonables– sobre qué cuenta como amor sano y como remedio, acaso eficiente, para lidiar con diferentes tipologías de odio. Cuestión sumamente importante que tendrá efecto conceptual en discutir cuáles son los modos, dentro de democracias fuertes, de enfrentar a las diversidades arborescentes del odio político y otras clases de odio. En definitiva, esta segunda complejidad analítica, nos sugiere humildad y paciencia conceptuales: no es tan fácil (siempre) encontrar distinciones limpias sobre el odio y otros sentimientos, cuando las mismas son en parte arrancadas del fango oscuro del mundo.

Qué clases de amor político podrían eficientemente, combatir al odio, como se preguntan de modo diverso autores neomarxistas como Antonio Negri³³ o liberales como Martha Nussbaum, es un tema abierto. Esta pregunta, que formula a su modo Manrique, no es menor y todavía falta mucha teoría que hacer en este terreno. Por lo pronto, no parece bastar con dar por terminada la definición de amor político, apuntando nada más al criterio psíquico de la sublimación; por caso, aquella que le (faltaría) al odiador y que le (sobraría) al progresista, que supuestamente no odia. Hablar, como se estila desde el progresismo o la izquierda, (expresiones que uso de modo lato) “con organizar la rabia o la ira”, o con odiar (por ejemplo, al macho) pero de *modo sublimado*, no constituyen escenarios carentes de problemas conceptuales y evaluativos. Esto porque todavía debemos meditar en cómo empardar la organización de la bronca o el odio sublimado con formas enérgicas de vida democrática.

8. Sobre mi metaética y la relación con mi filosofía política

Parra me hace una sugestión de talante distinto al resto de replicantes. Y es si, cuando apelo a una moralidad crítica, estoy comprometiéndome con alguna forma de realismo moral. En este aspecto, hay una coincidencia parcial con otra observación de Trakas, de que cuando establezco mi definición de justa ira, me comprometo con la noción de injusticia *real*, o *verdadera*. Me parece que ambas observaciones, sobre todo la de Parra, me reconducen a las bases metaéticas de mi libro. Tal como Parra admite, expresamente digo en la obra

33 Negri, Toni. “El odio como pasión”, en *Spinoza, ayer y hoy*, Buenos Aires: Cactus, serie Occursus, 2021, pp. 173–184.

que no me ocuparé de defender si mi noción de moralidad crítica es de tipo realista moral. Como es sabido, hace varios años me encuentro investigando las posibilidades conceptuales del realismo moral tanto para una metaética³⁴, como para una ética de primer orden³⁵.

Me parece que Trakas y Parra tienen un buen punto en preguntarme sobre las fuentes de justificación de la ira. Y, aunque no me ocupo de la metaética realista en mi libro, algo debo decir. Dado que el espacio de una réplica está acotado, señalaré tres aspectos que, a futuro, debieran ameritar una respuesta más completa para esta clase de inquietudes.

El primer aspecto es metodológico. Hace tiempo que vengo meditando en que un gran desafío teórico que tengo por delante, y que no sé si podré satisfacer, es el de ver si es posible, y cómo, coordinar mis reflexiones metaéticas con mis análisis de filosofía política y jurídica. Moral, política y Derecho constituyen ámbitos prácticos, cuyas relaciones son materia de discusión abierta.

El segundo aspecto es que, a modo de conjetura, tal vez resulte viable vincular alguna forma de metaética realista con reivindicaciones políticas por mayor justicia social, un lema que, sigo creyendo, debe ser retenido por movimientos de izquierda, no por movimientos de extrema derecha. Es cierto que hay autores como Rawls que mantienen metaéticas constructivistas morales. Pero no veo un impedimento lógico, a priori para intentar esa vinculación.

El tercer aspecto también es hipotético y tiene que ver con qué clase de realismo moral podría ser vinculable con una teoría compleja de la justificación de la ira política. Aquí, creo, no podría tratarse de un realismo moral fuerte que se base en hechos morales completamente independientes de los agentes de una lucha política por un mundo más justo. Tendría que ser un realismo moral un tanto deflacionario, en el que puedan convivir distintas perspectivas políticas

34 Lariguet, Guillermo. "Realismo moral", en *La metaética puesta a punto*. G. Lariguet, S. Yuan y N. Alles coordinadores. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, colección ciencia y tecnología, 2023, pp. 63-91.

35 Lariguet, Guillermo. "El realismo moral frente a la pobreza extrema. Una propuesta de conexión entre una doctrina metaética y argumentos morales de primer orden de Thomas Pogge, Peter Singer y Francisco García Gibson", *Argumentos. Estudios transdisciplinarios sobre culturas jurídicas y administración de justicia*, N. 12, 2021, pp. 1-20.

de resistencia a un mundo injusto³⁶. Y debería ser también un tipo de realismo en el que herramientas como la superveniencia de propiedades evaluativas de una base no evaluativa y susceptible de contraste empírico estuviese disponible.

Estos tres aspectos son tentativos e intentan mostrar una alternativa al agnosticismo metaético de Parra; que, según puedo mirar, está más próximo a una forma de escepticismo moral, que a una forma de cognitivism metaético. Parra cree estar a salvo del objetivismo puro propio de un realismo moral robusto, y de un anticognitivism propio de un antirrealismo moral. Sin embargo, su postura de irradiación psicológica de compromiso con valoraciones de la dignidad humana, aunque me parece prometedora, también me parece problemática. ¿Compromete a Parra con un cuasirrealismo moral no explicitado? Y, hasta qué punto, su abstinencia entre el realismo y el antirrealismo, no podrían tasarse como formas de escepticismo moral que, como tales, nos obturaran de justificar, por ejemplo, la lucha con motor en la ira (que en mi obra asume la transicionalidad con más matices que Nussbaum) en contra de la opresión social de un grupo supremacista blanco sobre los negros.

9. Sobre el papel del Derecho en los casos de odio

Que en *El odio y la ira* cuestione lo que denomino la “falacia jurídicista” no autoriza a pensar que el Derecho no me importa. De un modo similar a Manrique, Lucas Misseri³⁷ cree que mi apelación al amor es una salida spinoziana que me lleva a desdeñar al Derecho. No es exactamente el caso.

Coincido con Manrique en que el Derecho puede constituir un banco de insumos para pensar y solucionar eventualmente algunos casos. También es

36 Para una versión deflacionaria, véase Yuan, Sol y Lariguet, Guillermo. “Percepción de aspectos morales”, *Dáimon. Revista internacional de filosofía*, Publicaciones en avance, Murcia: Universidad de Murcia, 2025, pp. 1-25 (forthcoming).

37 Misseri, Lucas. “Odio, democracia y Derecho: reflexiones críticas inspiradas por *El Odio y la ira* de Guillermo Lariguet”, en *Las dimensiones éticas y políticas de las emociones*. Guillermo Lariguet, Sol Yuan y Joaquín Suárez coordinadores. *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, Vol. 28. Mendoza: INCIHUSA, 2025, pp. 1-18. Valga aclarar que las reflexiones no se inspiran en mi odio e ira, sino en el libro que lleva ese título.

correcto señalar que mis definiciones filosóficas del comportamiento del odio no dependieron de leer sentencias y leyes; supuestos motivacionales para delitos de odio como la euforia, la excitación al matar, defensas psíquicas compensatorias, que menciona Manrique a título de heterogeneidades jurídicas, desprendidas de leyes y sentencias, más que de conceptos filosóficos, hacen parte de características que los filósofos de las emociones les han otorgado a variedades complejas de odio. Y, claro está, el ejemplo del supremacista blanco entra dentro de mi marco teórico junto con mi postulación de la falta de sentimiento de culpa como un rasgo recurrente. Este es un rasgo menos contingente de lo que Manrique aventura, pidiendo evidencias empíricas. Tanto en la tradición analítica, como en la fenomenológica, existe una coincidencia en ese rasgo que en mi caso obtengo de un gran observador de la clínica psicoanalítica, por si hicieran falta más evidencias empíricas: Sigmund Freud.

Cuando Misseri refiere a dejar al odio en manos del Estado de Derecho, no es que se equivoque del todo; pero ve sólo parcialmente. En el horizonte postfascista, el Derecho está sumamente erosionado y rige mucho más un estado de excepción. Pero, aunque no hubiese un estado de excepción, tampoco es del todo sabio pensar, como Iosa, que dejemos al odio en manos del derecho penal y que sanseacabó. Se trata de otra autocontradicción de Iosa que se inspira en un abolicionista penal para negar que el odio exista. O sea, la preocupación de Iosa pareciera ser que el odio se vuelva perseguible penalmente, pero luego deja en manos del derecho penal el asunto. ¿En qué quedamos?

Estoy de acuerdo con Manrique en que los delitos de odio son un tema relevante, aun si por razones expresas no los traté en mi libro. No, porque no crea que el derecho penal no pueda eventualmente fungir como modo de expresar atribuciones significativas de responsabilidad para aquellos que compartimos una vida comunitaria. Un modo que debiera ser muy estudiado; incluso si es necesario hacerlo para descartar la punición y la cárcel, como nos pide Ángela Davis en su crítica abolicionista de las prisiones. Mis razones teóricas son que el carácter delictual del odio, no garantiza, hay sobradas muestras fácticas, que la gente deje de odiar y viva con alegría una vida democrática. Lo afirmado se atestigua con el caso que indico en el libro del periodista condenado por decir cosas odiosas sobre las feministas; también con las cautelas que Anselmo en *Por quién doblan las campanas* expone con

relación a la eficacia del castigo en la conversión de los odiadores. Y Tolstói se expresa de modo similar.

10. Sobre el diálogo en tiempos postfascistas

Pontificar como Iosa que el odio no existe, para terminar, admitiendo que es casi sólo un gesto de “provocación”, me parece una forma de compromiso normativo irresponsable. Si vamos a filosofar para solamente provocar, no podemos sostener la posición con gallardía. Hay sobradas muestras mundanas (o empíricas como quisieran decir Trakas y Manrique) de que el odio existe.

Tengo que repetirlo otra vez: el núcleo de mi libro está puesto en odios bajo horizontes postfascistas; pedir otras cosas, es hacer críticas externas, algo que, desde Carnap en adelante, aprendí a intentar no practicar.

Un horizonte postfascista compromete, de arranque, con una teoría *no ideal* de la justicia, no con una teoría *ideal*. Precisamente, creo, este es el error básico del artículo de G. Valverde-Feijóo; que hablan de democracias débiles, allí donde yo hablo de ejemplos como el franquismo. Si uso esos ejemplos es porque pienso que nuestra democracia es más parecida al postfascismo, que a una democracia débil. Y por esto la ira justa es una virtud política, *por defecto*, un “second best” que no sería necesario, si las condiciones fuesen ideales.

La gran batalla del mundo político debiera consistir en tratar de erradicar o de mitigar las condiciones no ideales. Cuando los africanos, o los cubanos, o los nicaragüenses, se dieron cuenta que el diálogo racional era una bobada que los dejaría en la esclavitud moral y política en forma duradera, tramaron revoluciones. “Revolución”, una palabra que la filosofía política por mor del liberalismo se encuentra de momento *frizada*; un liberalismo político más fantasmático o moribundo, que vigente³⁸. Es tan correcto este diagnóstico que

38 Es muy fina la crítica de Vidiella de que la doctrina del “doble efecto” no es fácilmente aplicable a las revoluciones, como intenté avanzar *En el odio y la ira*. No tengo una respuesta completa de momento. Por lo pronto, admito, que debo hacer más trabajo teórico respecto del empleo del concepto del doble efecto en un escenario complejo como el revolucionario. Sí, discrepo con Vidiella en que puestos a elegir entre el absolutismo moral de Del Barco, del que Vidiella y yo rehuimos, y la falta total de justificación de una revolución, no nos queda nada. Yo intentaría buscar un camino intermedio, al menos para evaluar algunas

hoy está de moda la teoría no ideal. Se parte de la injusticia social, epistémica, económica, más que de la justicia en sentido afirmativo³⁹. Ya no hablamos tanto de revoluciones. En cambio, nos conformamos con resistencia, protesta. Y en momentos de entusiasmo, solemos decir “emancipación”, pero de qué modo, con quiénes, cuándo, son temas a precisar.

Jamás he abjurado de buscar el diálogo racional con otros y de argumentar; pero hasta Habermas o Apel debieran reformular esta búsqueda cuando las condiciones no ideales de injusticia se sintetizan en una sola palabra: postfascismo. A medias, lo admiten G. Valverde–Feijóo y Iosa. Vidiella lo reconoce con amargura al final con la metáfora de que el huevo de la serpiente ha eclosionado. Con lo cual su pregunta sobre si las Euménides triunfarán sobre las Erinias supone un dejo pesimista.

No converjo con la intuición de Iosa, consistente en creer que posiciones morales o políticas de extrema derecha pueden ser susceptibles, en principio, de entrar a un diálogo racional. La tolerancia es un valor anacrónico en nuestra cultura, a tal punto que su estudio es de museo. No quiero sugerir que la tolerancia no *deba* cumplir cierto papel; pero, *de facto*, tiene dificultades para ser un valor operativo.

En efecto, decir que la derecha extrema no odia es una provocación que no se puede dejar pasar. Baste con el ejemplo de la reciente “Derecha fest” que se organizó en Córdoba, Argentina, donde el título de una de las ponencias era: “¿Por qué no odiamos lo suficiente a los periodistas?” Un tema que los filósofos debemos investigar es si, contingentemente, el odio no se está transformando en una suerte de *régimen de gobierno* de la política en pugna con otros regímenes, como por ejemplo el antiguo liberal de la tolerancia, que van perdiendo de momento la pulseada. Con el sintagma “régimen de gobierno” no quiero sugerir necesariamente un ejercicio formal del poder político estructurado en un partido,

revoluciones. Aunque no lo pensé para revoluciones, mi propuesta residual de *utilitarismo trágico*, podría explorarse para acomodar cierta justificación para estos supuestos. Véase Lariguet, Guillermo, “Números y casos trágicos. Un homenaje a Ernesto Garzón Valdés”, *Nomen Iuris*, 2020, pp. 69–81.

39 Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press, 2007; Medina, José. *The epistemology of the resistance. Gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 352.

o en la colonización coyuntural del estado por parte de un grupo de poder, sino, más bien, o, además, designar con la expresión un conjunto vago de fenómenos sociales que, al asociarse con el odio, hacen de éste una emoción crucial en la producción de percepciones, moldeo de afectos y toma de decisiones. Algo no muy diferente de cómo circulan *viralmente* mensajes (memes) o emociones, tal como Abdo Ferez y pensadores como Gabriel Giorgi, Ana Kiffer o Luis García parecen también sustentar con relación al odio.

Dialogar sí, pero no con aquellos que niegan las condiciones que hacen posible el diálogo. No podemos estar conminados a dialogar racionalmente con quien no quiera ejercitar genuinamente la razón. Desgraciadamente este es un escenario no ideal extremo de injusticia que choca con preferencias ideales de justicia dialógica. En contraste con este escenario, cuánto me gustaría repetir aquella sentencia que reza “morará el lobo con el cordero, y el leopardo con el cabrito se acostará; el becerro y el león y la bestia doméstica andarán juntos, y un niño los pastoreará. La vaca y la osa pacerán, sus crías se echarán juntas; y el león como el buey comerá paja. Y el niño de pecho jugará sobre la cueva del áspid, y el recién destetado extenderá su mano sobre la caverna de la víbora. No harán mal ni dañarán en todo mi santo monte; porque la tierra será llena del conocimiento de Jehová, como las aguas cubren el mar”⁴⁰.

El progresismo, por su parte, no la tiene fácil en una época así y me temo que está a la búsqueda de algo así como una “guía para perplejos”, sin terminar de hallar el tono epistémico-político de la autocrítica, ni convenir en salidas prácticas que nos pongan más lejos de las presentes atmósferas distópicas. Convivimos actualmente con un caos conceptual, emocional y epistemológico, tanto en lo que incumbe a un diagnóstico de lo que ocurre políticamente, como respecto de las estrategias políticas para afrontar los embistes del postfascismo. A tal punto, que ciertos sectores de la izquierda invitan a odiar instrumentalmente. La preocupación de Manrique de no volvernos monstruos, al perseguir monstruos, conforma un desafío mayúsculo que Nietzsche, antes que nosotros, advirtió.

40 Despret, Vinciane. *Cuando el lobo viva con el cordero*. Buenos Aires: Cactus, 2023.

11. A modo de cierre

En mi respuesta a las críticas he transitado diez estaciones conceptuales. Las mismas son un resumen organizativo del debate con los/as replicantes del *Odio y la ira. Furias desatadas en la democracia actual*. Desde luego, hay otros matices y precisiones que se podrían hacer en mi réplica, pero las mismas escapan a los límites que deben ser impuestos por una revista de la calidad de *República y Derecho*. Vaya mi expresión de gratitud para con María Laura Farfán, Cintia Bayardi y Fernando Bermúdez, miembros del staff de la revista. Asimismo, agradezco a Facundo García Valverde y Adriana Vercellone que generosamente dispusieron muchas horas, de sus vidas personales, en organizar junto a las mencionadas personas de la revista, este Dossier.

Mi mayor deuda intelectual, por supuesto, va dirigida a los/as pensadores/as que han escrito para este dossier sobre mi obra, tanto con generosidad como con agudeza, y que me han ayudado (y me siguen ayudando) a reflexionar sobre temas conceptual y existencialmente arduos como los del odio, la ira y sus nexos con la democracia. Solamente en una polifonía de voces, como en este caso, puede haber algo más cercano a un intento de comprensión y orientación en un mundo complejo como este. Muchas gracias a todos/as los/as intervinientes, una vez más.

12. Bibliografía

- Crenzel, Emilio. *Pensar los 30.000. Qué sabemos sobre los desaparecidos durante la dictadura y qué ignoramos todavía*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, pp. 247.
- Churchland, Patricia y Sulher, Christopher. "Agencia y control: el rol subcortical en las buenas decisiones", *Revista de Humanidades de Valparaíso*, N.20. Valparaíso: Universidad de Valparaíso. Traducción de Joaquín Suárez y Martín Daguerre, 2022, p. 238.
- Despret, Vinciane. *Cuando el lobo viva con el cordero*. Buenos Aires: Cactus, 2023.
- Deutsch, Max. *The Myth of the Intuitive. Experimental philosophy and philosophical method*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2015.
- D'Oro, Giuseppina y Overgaard, Søren. *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

- Eraña, Ángeles. *De un mundo que hila personas. (O de la inexistencia de la paradoja individuo/sociedad)*. México, DF: UNAM, pp. 175.
- Falanga, Gianluca. *Los crímenes del comunismo. Paradojas, mitos y certezas*. Buenos Aires: Edhasa, 2023, pp. 11-25.
- Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Galliano, Alejandro. *La máquina ingobernable. Historia de cuatro capitalismo*s. Buenos Aires: El gato y la caja, p. 73.
- García, Luis. "Políticas de la lengua en el frente antifascista", en *La Babel del odio*, Selección e Introducción de Luis García. Buenos Aires, Cuadernos de lenguas vivas, Biblioteca Nacional, 2021, pp13-112.
- Kitcher, Philip. *The Ethical Project*, Harvard, Massachusetts: Harvard University Press, 2011, p. 10.
- Lafuente, Javier y Budasoff, Eliezer Editores. *Rabia. Crónicas sobre el cinismo en América Latina*. Barcelona: Anagrama, pp. 267.
- Lariguét, Guillermo, "Números y casos trágicos. Un homenaje a Ernesto Garzón Valdés", *Nomen Iuris*, 2020, pp. 69-81.
- Lariguét, Guillermo y Rodríguez Alba, Jaime. "A propósito de "after life": una reflexión filosófica sobre la experiencia moral del duelo". *Ética y cine journal*, Vol. 12, N. 1, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2022, pp. 31-45.
- Lariguét, Guillermo y Suárez, Joaquín. "Las tribus de Greene y la indistinción entre lo moral y lo político", *Comprende. Revista catalana de filosofía*, Vol. 27, N. 1. Barcelona: Herder, 2025, pp. 99-121.
- Lariguét, Guillermo y Suárez, Joaquín. "Neoristolismo contemporáneo, realismo moral y ética evolutiva", *Cuadernos filosóficos*, N. 20, Rosario: Universidad Nacional de Rosario, 2023, pp. 1-24.
- Lariguét, Guillermo. "El realismo moral frente a la pobreza extrema. Una propuesta de conexión entre una doctrina metaética y argumentos morales de primer orden de Thomas Pogge, Peter Singer y Francisco García Gibson", *Argumentos. Estudios transdisciplinarios sobre culturas jurídicas y administración de justicia*, N. 12, 2021, pp. 1-20.
- Lariguét, Guillermo. "Ética, giro experimentalista y naturalismo débil", *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, Vol. 16, N. 2. Mendoza: INCIHUSA, 2014, pp. 85-98.
- Lariguét, Guillermo. "Filosofía práctica impura y normativa", *Co-herencia*, Vol. 11, N. 20, Medellín: EAFIT, 2014, pp. 187-211.
- Lariguét, Guillermo. "Realismo moral", en *La metaética puesta a punto*. G.Lariguét, S. Yuan y N. Alles coordinadores. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, colección ciencia y tecnología, 2023, pp. 63-91.

- Lariguét, Guillermo. "Un diálogo entre marxistas y liberales. En torno a Fernando Lizárraga: Marxistas y liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea. Prólogo de Ariel Petrucci", *Télos. Revista iberoamericana de estudios utilitaristas*, Vol. XXI, N. 1. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2017, pp. 75-94.
- Lariguét, Guillermo. "Un tetraedro explosivo: odio, semblante, representación política y opinión pública", Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2025, (en prensa).
- Lariguét, Guillermo: "El estatus conceptual de los principios de justicia, experimentos mentales y el rol de la narrativa histórica en la obra de Santiago Truccone", *Diánoia*. Vol. 70, N. 95. México DF: UNAM, 2025, pp. 1-11.
- Llao, Marina: "El paso al acto del odio y la ira", en *Las dimensiones éticas y políticas de las emociones*. Guillermo Lariguét, Sol Yuan y Joaquín Suárez Coordinadores, *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, Vol. 28, Mendoza: INCIHUSA, 2025, pp. 1-17.
- Lovibond, Sabina. *Realism and imagination in ethics*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1983, p. 212.
- Machery Edouard. *Philosophy within its proper bounds*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Medina, José. *The epistemology of the resistance. Gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*. Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 352.
- Misseri, Lucas. "Odio, democracia y Derecho: reflexiones críticas inspiradas por el Odio y la ira de Guillermo Lariguét", en *Las dimensiones éticas y políticas de las emociones*. Guillermo Lariguét, Sol Yuan y Joaquín Suárez coordinadores. *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, Vol. 28. Mendoza: INCIHUSA, 2025, pp. 1-18.
- Negri, Toni. "El odio como pasión", en *Spinoza, ayer y hoy*, Buenos Aires: Cactus, serie Occursus, 2021, pp. 173-184.
- Pryce, Caroline. "Affect without object: moods and objectless emotions", *European Journal of Analytical Philosophy*, 2, 1, pp. 49-68.
- Queloz, Mattieu. *Nietzsche's conceptual ethics. Inquiry*. Vol. 66, N.7. Routledge, 2023, pp. 1335-1364.
- Ruse, Michael. *Why we hate. Understanding the roots of human conflict*. Oxford: Oxford University Press, 2022; pp. 54, 56, 74.
- Selci, Damián. *Teoría de la militancia. Organización y poder popular*. Buenos Aires: Las cuarenta y el Río sin orillas, 2018, p. 18.
- Suárez, Joaquín y Calvente, Sofía. "Filosofía experimental ayer y hoy: revisión de una tradición filosófica en proceso de (re) consolidación. *Artefactos. Revista de estudios de la ciencia y la tecnología*, Vol. 11, N. 2, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2022, pp. 163-190.

- Suárez, Joaquín y Lariguét, Guillermo. "Normatividad en ética como grúa: construyendo a partir de la metaética evolutiva ruseana", *Metatheoria*. Vol. 13, N. 2. Universidad Nacional de tres de febrero, 2023, pp. 93–108.
- Vendrell Ferrán, 2022, "Emotions and Sentiments: two distinct forms of affective intentionality", *Phenomenology and mind*, N. 23, pp. 20–34.
- Vendrell Ferrán, Ingrid. "Hostile affective states and their self–deceptive styles. Envy and hate", In Alba Montes Sánchez & Alessandro Salice (eds.), *Emotional Self–Knowledge*. New York, NY: Routledge, 2023, pp. 209–227.
- Vendrell Ferrán, Ingrid. "Hate: toward a four–type model", *Review of philosophy and psychology*, Vol. 15, N. 2, 2024, pp. 441–459.
- Vendrell Ferrán, Ingrid. "Phenomenological approaches to hatred: Schler, Pfänder and Kolnai, *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Vol 16, 2018, pp. 159–174.
- Vendrell Ferrán, Ingrid. "Teorías analíticas de las emociones: el debate actual y sus precedentes históricos", *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, Vol. XIV Málaga: Universidad de Málaga, 2009, pp. 217–240.
- Weinberg, Jonathan M., Shaun Nichols, and Stephen Stich. 2001. "Normativity and epistemic intuitions. *Philosophical Topics* 29 (1–2), pp. 429–460.
- Yuan, Sol y Lariguét, Guillermo. "Percepción de aspectos morales", *Dáimon. Revista internacional de filosofía*, Publicaciones en avance, Murcia: Universidad de Murcia, 2025, pp. 1–25.