



Revista de Filosofía (La Plata), vol. 55, núm. 2, e129, Diciembre 2025-mayo 2026. ISSN 2953-3392
Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Centro de Investigaciones en Filosofía IDIHCS (UNLP - CONICET), Departamento de Filosofía y
Doctorado en Filosofía

Aporofobia: La dimensión afectiva de la pobreza y del sujeto político excluido

Aporophobia: The affective dimension of poverty and the excluded political subject

Gabriela Colmenares Torres

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad
Nacional Autónoma de México, México
gcolmenarestorres@gmail.com

Recepción: 24 octubre 2024
Aprobación: 28 abril 2025
Publicación: 01 diciembre 2025

DOI: <https://doi.org/10.24215/29533392e129>

Resumen: En este texto propongo un acercamiento filosófico centrado en la dimensión afectiva de la pobreza: aporofobia. Sostengo que al hablar del rechazo hacia las personas que viven en situación de pobreza y no solo de la pobreza como tal es posible visualizar un elemento importante para la dimensión ético-política de la misma; a saber, la condición de exclusión derivada de la pobreza. Desarrollo el análisis en el siguiente orden de exposición: presento cómo se caracterizan las manifestaciones de aporofobia y su relación con la conceptualización de la pobreza, posteriormente considero propuestas cognitivas y postcognitivist sobre afectividad compartida con el fin de destacar que la aporofobia puede leerse como una actitud compleja que incorpora experiencias, creencias, emociones y valores que sólo existen en la interacción social. Finalmente, a la luz de dicho señalamiento, ofrezco una línea de reflexión para pensar al pobre como sujeto político excluido: La exclusión implica desventajas económicas, carencias materiales y privaciones simbólicas; por lo que el pobre puede definirse como el sujeto político excluido, no sólo en términos materiales o de acceso a oportunidades; también como marginado de las evaluaciones afectivas compartidas.

Palabras clave: Aporofobia, Pobreza, Exclusión, Afectividad compartida.

Abstract: In this text, I propose a philosophical approach focused on the affective dimension of poverty: aporophobia. I argue that by speaking of the rejection of people living in poverty, and not just of poverty itself, it is possible to visualize an important element for its ethical-political dimension; namely, the condition of exclusion derived from poverty. I develop the analysis in the following order of exposition: I present how the manifestations of aporophobia are characterized and their relationship with the conceptualization of poverty, then I consider cognitive and postcognitivist proposals on shared affectivity in order to

highlight that aporophobia can be interpreted as a complex attitude that incorporates experiences, beliefs, emotions, and values that only exist in social interaction. Finally, considering this observation, I offer two lines of reflection for considering the poor as excluded political subject: 1) Exclusion implies economic disadvantages, material deprivation, and symbolic deprivation. 2) The poor can be defined as excluded political subjects, not only in terms of material needs or access to opportunities; they are also marginalized in shared emotional evaluations.

Keywords: Aporophobia, Poverty, Exclusion, Shared Affection.

1. Aporofobia y pobreza

La pobreza es un fenómeno extenso y complejo que ha sido abordado por múltiples áreas del conocimiento. Entender sus causas y dimensiones es un reto importante, con exigencias teóricas y prácticas. En lo que a este trabajo respecta, se busca analizar aspectos éticos y políticos propios de la exclusión que experimentan quienes viven en situación de pobreza.

Desafiando a la visión tradicionalista, diversas propuestas políticas y económicas han mostrado que la pobreza compromete la autonomía y la dignidad; por lo que no puede definirse únicamente en términos de ingreso insuficiente para acceder a bienes esenciales. También implica desigualdades importantes en el ejercicio de la voluntad, racionalidad, desarrollo de capacidades, etc.

Amartya Sen (2011) y Martha Nussbaum (2007) son representantes importantes de dichas indagaciones. Con el enfoque de las capacidades, los autores han mostrado que no basta el uso de parámetros como el ingreso para acercarse a la pobreza como problema de justicia, sino que es preciso cimentar criterios de diagnóstico social en la conformación del bienestar y desarrollo humano.

Desde otra línea argumentativa, el economista Julio Bolvinik (2020) propone una distinción interesante entre pobreza económica y pobreza humana. La primera corresponde al nivel de vida; es decir, a los elementos económicos para satisfacer necesidades y capacidades básicas. La segunda es mucho más amplia al comprender disposiciones como el amor y la creatividad, además de relaciones emocionales: autoestima, autorrealización y el desarrollo cognitivo. De acuerdo con el autor es necesario considerar un método integrado de medición, que refleje la idea de bienestar en un sentido amplio y no sólo como carencia de lo necesario para el sustento básico de la vida.

Organizaciones como las Naciones Unidas (ONU), el Banco Mundial Internacional o la Comisión Económica para la América Latina (CEPAL) han reconocido que implica diversas formas de carencias y privaciones que no se agotan en el bienestar material. Aspectos como la libertad política, el respeto a los derechos humanos, una vida larga, saludable, educación y la participación en la vida comunitaria se han incluido en el índice de rezago social. Sin embargo, dicha inclusión no agota la discusión sobre la idea de pobreza; por el contrario, la amplía. En *El pobre*, Georg Simmel pone al descubierto por lo menos dos coyunturas a considerar: el umbral de medición de la pobreza es relativo y el pobre es aquel que tiene una función social específica. No se trata de resaltar características

generales de la pobreza, sino que nos ofrece un enfoque social en el sentido amplio del término.

El autor señala dualidades interesantes entre el derecho a exigir del pobre y el deber de asistencia hacia los pobres. Por un lado, el Estado tiene la obligación de atender derechos sociales como el acceso a la salud o a la educación, asociados a las condiciones de pobreza. Sin embargo, tal demanda no tiene por objeto directo al pobre (como individuo) sino a la estructura social que debe mantener. Por otra parte, la beneficencia privada, las personas acomodadas son responsables de aliviar las dificultades individuales de los pobres (Simmel, 1927/2014). En otras palabras, el derecho y el deber tienen fines distintos. El del Estado es la pobreza y el de la asistencia privada, los pobres.

La asistencia mediada únicamente por la caridad o el deber termina por contribuir a la preservación del *status quo* preexistente. Los pobres se convierten en un objeto sin derecho real a exigir y un material a moldear, determinado por los criterios sociales subyacentes. Hay ya una estructura prefabricada que está del lado del donante quien decide qué dar y en qué términos. Mientras que el necesitado debe adecuarse a los criterios de merecimiento, por ejemplo, si es que trabaja o no, si está dispuesto a hacerlo o las razones de su estado de pobreza.

Parece entonces que tanto la acción de dar como la de recibir remiten al ámbito meramente individual. Así se forma la ficción de que tanto la reclamación como el cumplimiento referente a la pobreza “está dirigida solo a los individuos, su relación corresponde a circunstancias puramente individuales y su cumplimiento es simplemente a través de los individuos” (Simmel, 1927/ 2014, p. 430).

Una visión individualizada tiene consecuencias importantes en políticas públicas de combate a la pobreza. Tal es el caso de estrategias dirigidas a educar o controlar, para evitar efectos indeseables de la pobreza, en lugar de enfocarse en sus causas. Aún más relevantes son las prácticas sociales resultantes. Ejemplo de ellas es la securitización. Esta es entendida como una herramienta del distanciamiento social y moral en la que se busca “purificar al sujeto riesgoso” (Caprón, 2016) a través de exigencias particulares en ciertos contextos “como es el caso de las urbanizaciones cerradas: se exigen las identificaciones de las empleadas domésticas, cartas de recomendación, uso de uniformes, sanitarios propios, etc.” (p.58). Todo lo necesario para favorecer pautas de distinción entre grupos que encarnan lo aceptable y lo que no lo es.

Aunada a la paradoja entre el derecho de exigir y la obligación de dar individualizada, Simmel considera la naturaleza relativista del concepto de pobreza. “Cualquiera cuyos medios no coincidan con los objetivos es una persona pobre” (Simmel, 1927/2014, p. 436). Es

decir, “cada entorno general y cada estrato social en particular tiene necesidades peculiares, ser incapaz de satisfacerlos, significa pobreza” (p. 437).

Es fundamental aclarar que el relativismo que Simmel sostiene involucra cierta constelación social que indica la propensión a recibir apoyo, y no sólo distinciones entre capacidades o medios para satisfacer fines en contextos puntuales:

La persona pobre no se convierte en un tipo social a través de un cierto nivel de necesidad y privación, sino a través de recibir apoyo o debería recibirlo de acuerdo con las normas sociales. Por lo tanto, para esta forma de pensar, la pobreza en sí misma no debe definirse como una condición cuantitativa fija, sino solo en términos de una reacción social que aparece después de una determinada condición. (p. 439)

Es así como ser pobre, supone tener función social específica, para lo cual es necesario que la sociedad reaccione a su pobreza. Es decir, ser propenso a recibir apoyo, a necesitarlo de acuerdo con la normatividad y expectativas socialmente construidas, eso es a lo que llamaríamos pobreza.

Siguiendo el razonamiento de Simmel, la actitud colectiva es lo que define al pobre y a la pobreza. Recibir apoyo o ser propenso a recibirlo pone en evidencia el lugar que se ocupa en la configuración social: ser inferior. Otorgar el apoyo, por el contrario, resalta la superioridad dentro de la estructura social y no sólo de forma cuantitativa en la posesión de recursos.

La pobreza no sólo se reconoce como el lugar de quien no tiene los medios materiales adecuados; es esencialmente la actitud colectiva el factor que determina lo que se entiende por pobre y por pobreza. No es que exista una definición previa de pobreza a partir de la cual se señale la estructura social correspondiente; es que la misma actitud hacia el pobre, constituye y alimenta la disposición social que lo categoriza.

El debate sobre la medición y clasificación¹ de la pobreza, supera el alcance del presente artículo; no obstante, propuestas como las de dichos autores ponen al descubierto la importancia de reconocer múltiples aspectos en la distinción entre quien se considera pobre y quien no. Estos nos permiten pensar que la forma en la que evaluamos y conceptualizamos a la pobreza supone valoraciones asociadas; tal es el caso de lo redituable, útil, productivo, exitoso, etc. Esto reitera la necesidad de pensar a la pobreza a través de indicadores extensos, incluyendo al ámbito afectivo. Me refiero a: emotividad, intereses, actitudes, impresiones y sensaciones que la atraviesan.

Esto significa reconocer al ser humano de forma integral. Más allá del nivel de vida, entender el florecimiento con todas sus implicaciones. En este margen de reflexión se ubica la aporofobia,

término acuñado por Adela Cortina en la década de los 90 para describir la patología social que consiste en la repugnancia, rechazo o temor hacia los pobres (Cortina, 2017).

La pertinencia de la expresión radica en la necesidad por distinguirlo de otros fenómenos como la xenofobia o el racismo; con los que, aunque mantiene estrecha relación, no enfatizan en la exclusión social puntual derivada de las condiciones de pobreza.

Las manifestaciones de aporofobia responden a múltiples factores interconectados; sin embargo, es posible distinguir por lo menos cuatro elementos en los que se cimienta tal realidad de rechazo:

1. Base biológica: predisposición innata a la disociación o el cerebro aporóforo. Estudios neurológicos han arrojado que nacemos con una tendencia natural a rechazar lo que nos perturba, como parte de una función evolutiva para sobrevivir (Evers, 2010). Tal aversión puede traducirse en términos de agresión hacia lo extraño o hacia lo que estimamos peligroso.
2. Mecanismos sociológicos y psicológicos: la generalización apresurada y la mala conciencia. El primero de ellos, remite a inferencias con base en hechos aislados o en pocas evidencias. En el caso de la aporofobia, este razonamiento inválido se estructura desde algunos casos de delincuencia realizados por personas sin recursos económicos y se concluye que toda persona o grupo en situación de pobreza cometerá actos delictivos. Por su parte la mala conciencia alude al dispositivo por medio del cual se sugiere responsabilidad de la situación socioeconómica; culpando y despreciando a quienes viven en situación de pobreza de cualquier indicio de fracaso social.
3. Prejuicio extendido sobre la negligencia voluntaria: la creencia de que los pobres son culpables de la miseria que les aqueja. Esto, sin considerar circunstancias naturales, sociales y económicas, que atañen a todo individuo (Martínez, 2002).
4. Relaciones asimétricas: en las sociedades organizadas entorno a la idea de un contrato político, el pobre, no tiene nada que ofrecer a cambio (Cortina, 2017). Posicionamiento que a su vez está vinculado al paradigma de cooperación, en donde sujetos mutuamente necesitados deciden colaborar para establecer un acuerdo que pueda generar maximización de beneficios entre iguales. Bajo este modelo, la pobreza se reconoce como el lugar de quien no tiene los medios adecuados para formar parte real del intercambio recíproco (Ortega, 2019). No sólo en términos económicos de ingresos, en

general, los pobres son aquellos “sin poder” (Cortina, 2017, p. 43).

Asimismo, llama la atención la disimilitud entre la percepción de la pobreza y la percepción sobre quienes viven en situación de pobreza. Mientras que la pobreza se estima como una injusticia social que conlleva violaciones a derechos humanos, el pobre se relaciona con “características negativas con atribución de responsabilidad, es decir, alguien vago o vaga, dependiente del sistema de ayudas, parásito o delincuente, que está en tal situación porque ha hecho mal, y que es culpable y responsable de lo que le pasa” (Picado, et.al, 2023, p.3).

No se trata entonces del rechazo a la carencia de bienes necesarios, sino a las personas que sufren dicha privación. La aporofobia representa así un problema de discriminación éticamente relevante y relativo a la carencia, pero que suscita cuestionamientos distintos a los de la pobreza. En un inicio, rechazar a la pobreza podría considerarse éticamente encomiable; en tanto que la aversión hacia los pobres, no.

Se distingue de otras formas de discriminación porque no es un atributo identitario (Cortina, 2017), permanente o inmutable, como ocurre en el caso de la xenofobia, homofobia, misoginia o el racismo. Estos implican una cualidad no superable o intercambiable; no es posible dejar de ser alemán, mujer, homosexual, o tener ciertos rasgos fisionómicos. Mientras que sí es posible modificar el estatus social y económico; es decir, dejar de ser rico o pobre.

Esto tampoco quiere decir que ser pobre equivalga a una opción o preferencia. De hecho, la carencia de bienes necesarios que define al pobre se opone a la contingencia, el deseo y la elección. “Lo necesario para sustentar la vida no es superfluo, ni lo contingente, ni aquello que voluntaria o espontáneamente podemos querer o desear” (Boltvinik, 2020, p. 53). Probablemente esta distinción no identitaria con otras formas de discriminación sea la causa por la cual sea más difícil estimar a una persona pobre, como víctima de una situación social y no como culpable de la misma.

Asimismo, es necesario aclarar que una de las características de las conductas discriminatorias es que están orientadas a la pertenencia a un colectivo y no a individuos concretos (Cortina, 2017; Holroyd, et.al, 2017). El rechazo o desprecio se fundamenta no en los actos puntuales de una persona, sino en si forma o no parte de una agrupación. Es así que el objeto intencional al que se dirige el odio o desprecio es la comunidad (homosexuales, migrantes, indígenas, musulmanes, mujeres, pobres, etc.) y no los individuos diferenciados. En este sentido, se asume una aparente disolución del individuo en el colectivo. En efecto, la aporofobia no responde a elecciones propias de cada persona; sino a disposiciones y prejuicios sobre su grupo de pertenencia (los pobres).

Habiendo señalado algunas características de la aporofobia y su relación con la conceptualización de la pobreza, cabe preguntarse por su conexión con aspectos estructurales como son valoraciones y jerarquizaciones compartidas; así como por las emociones involucradas.

2. Emociones de la aporofobia: temor, aversión, asco y vergüenza

El término “fobia” alude a un trastorno psicológico que implica por lo menos dos emociones importantes: temor y aversión.² Aunque como hemos discutido la aporofobia no debe confundirse con una disposición personal (como ocurre con otras fobias), considero relevante esclarecer si se trata de temor o aversión, o ambas, hacia las personas pobres y cuáles serían las consecuencias de tales acepciones.

El temor deviene de aquellos objetos intencionales que consideramos peligrosos o amenazantes. El temor hacia las personas en situación de pobreza, podría explicarse a partir del mecanismo psicológico de la generalización apresurada. Con base en hechos aislados y evidencias escasas, se infiere que toda persona o grupo en situación de pobreza cometerá actos delictivos o violentos, justamente para conseguir los recursos de los que carece.

Sin embargo, esta lectura tendría dos objeciones posibles. Por un lado, los datos disponibles muestran que la mayor parte de la criminalidad y la más peligrosa procede de sectores con gran cantidad de recursos (Martínez, 2002). Por otro lado, supone que la pobreza sólo significa limitación de recursos materiales, sin considerar su distribución, desarrollo de capacidades, oportunidades, ni otros factores sociales y políticos.

Pese a que la aversión y el temor están relacionados, no son términos equivalentes. La aversión remite a la jerarquización o evaluación de personas, objetos o situaciones,³ mientras que el temor puede no contener tal apreciación. Es decir, podemos rechazar o sentir aversión por algo o alguien motivados por la sensación de peligro para prevenir consecuencias dañinas; pero la aversión puede mantenerse más allá de la amenaza posible. Por ejemplo, cuando sentimos aversión por el olor de algún alimento, aún sabiendo que es inocuo o benéfico para nuestra salud. También podemos sentir temor sin aversión. Por ejemplo, el pez globo, altamente tóxico y potencialmente letal si no se consume bajo estrictos estándares de preparación, se estima como un manjar y un platillo exclusivo.

En consecuencia, podemos decir que la aversión forma parte de la aporofobia cuando hay una evaluación sobre las personas en situación de pobreza, presumiblemente una desvalorización. El temor la

conforma, mientras se mantiene la creencia de amenaza y riesgo posible. Éste podría manifestarse de forma transitoria, en tanto que la aversión parece hacerlo permanentemente.

En el mismo orden de ideas, Martha Nussbaum señala que la aversión puede ser transferida de objetos que nos parecen repugnantes (heces, cadáveres, secreciones corporales) a personas que por la naturaleza de su trabajo o por sus circunstancias de vida están en contacto habitual con ellos (Nussbaum, 2006). Tal sería el caso de las personas en situación de calle, desaseadas, en contacto con alimentos en descomposición o con lugares sórdidos. El asco, como la expresión más radical de la aversión, puede ayudarnos a detallar con mayor precisión cómo se desarrolla la desvalorización que ocurre en la aporofobia.

Siguiendo a William Ian Miller (1998) y Norbert Elias (1987) el asco es una emoción esencial para comprender dinámicas sociales, que está íntimamente relacionada con otra emoción de carácter social: la vergüenza. Al haber interdependencia entre las configuraciones sociales y los procesos internos, Elias afirma que el movimiento de racionalización del comportamiento está acompañado por un avance en el umbral de la vergüenza. De acuerdo con él, la vergüenza puede describirse de dos formas: 1) como miedo a la degradación social y 2) como indefensión.

El sentimiento de vergüenza es una excitación específica, una especie de miedo que se manifiesta de modo automático y habitual en el individuo por razones concretas. Visto superficialmente es un miedo a la degradación social o, dicho en términos más generales, a los gestos de superioridad de los otros. Pero también es una forma de disgusto y de miedo que se produce y se manifiesta cuando el individuo que teme la supeditación no puede defenderse de este peligro mediante un ataque físico directo u otra forma de agresión (Elias, 1987, p. 499).

La vergüenza como miedo a la degradación social, puede vincularse a la humillación y a las relaciones asimétricas de poder notorias entre grupos sociales. Aquí la racionalización del comportamiento se hace evidente en la obediencia a coacciones externas y en el cálculo de posibles consecuencias en caso de incumplimiento. Sin embargo, la acepción de vergüenza como indefensión expresa un componente más introspectivo, de autocoacción, en el que está involucrada la expectativa sobre el comportamiento de otros y las autoevaluaciones sobre el lugar que se ocupa en las estructuras sociales.

La vergüenza alcanza su configuración específica en la unión de ambas acepciones. “No es solamente un conflicto del individuo con la opinión social predominante, sino un conflicto del comportamiento del individuo con aquella parte de su yo que representa a la opinión social” (Elias, 1987, p. 500). El avance en el umbral de la vergüenza,

no implica de forma exclusiva el refinamiento de prácticas; es sobre todo un cambio en la relación entre la coacción externa y la auto-coacción. Sin la necesidad de una referencia directa, por ejemplo de cohesión o castigo, la adecuación a ciertas reglas de relación social se interioriza, a través de la racionalización del comportamiento y del avance en el umbral de la vergüenza.

Como contrapartida inseparable de la vergüenza, Norbert Elias describe al desagrado o asco como “una excitación de disgusto o miedo que surge cuando otra persona quiebra o amenaza con quebrar la escala de prohibiciones de la sociedad representada por el super-yo” (Elias, 1987, p. 503).

Se asume una relación directamente proporcional entre ellas. Si aumenta el umbral de vergüenza, aumenta el desagrado y esto a su vez, provoca el incremento de la coacción del autocontrol. Es decir, mientras que, en el caso de la vergüenza el temor es hacia la humillación o la expectativa no satisfecha; al sumar el desagrado, aparece una amenaza extra: la diferenciación o estigmatización del grupo marginado. Ser fuente de disgusto frente a la mirada recíproca del otro aumenta la sensibilidad para identificar diferencias entre individuos y grupos. “Disminuye el miedo inmediato que el hombre causa al hombre y en cambio aumenta el miedo interior en relación con aquél, miedo producido por la mirada y por el super-yo” (Elias, 1987, p. 505).

La complementariedad entre la vergüenza y el desagrado reafirma la conjunción entre el mundo interior y el exterior, la racionalización del comportamiento se automatiza dando paso a lo que Elias llama el proceso de la civilización. Bajo esta lectura, la jerarquización o evaluación de personas que implica la aversión y/o temor hacia las personas en condición de pobreza, ocurre no sólo por parte del grupo en el poder, también opera desde el grupo desplazado, al reafirmar atribuciones sobre lo que significa ser pobre.

Cabe considerar entonces, que las emociones de la aporofobia son sistémicas. Esto quiere decir que funcionan de forma conjunta y no lineal. Se trata del temor y la aversión que experimenta el grupo que impone los criterios de validación económica, política y social; pero también del temor a la degradación (vergüenza) que sostiene el grupo estigmatizado. El interés por mantener cierta apariencia socioeconómica podría explicarse a partir de tal sistema emocional. El lugar que se ocupa en el grupo de poder depende del acceso a recursos, oportunidades y experiencias que influyen en el estilo de vida y no directamente de las posesiones materiales.

Por su parte, Miller reflexiona sobre el asco como una emoción vinculada a jerarquías morales y sociales. En su revisión del léxico en la Edad Media, el autor señala que el asco y la vergüenza forman un mismo “tándem”: “la vergüenza de haber sido coaccionado [y]

la vergüenza de verse obligado a hacer algo asqueroso” (Miller, 1998, p. 211). No obstante, Miller advierte que el asco desempeña un papel esencial en la expresión de los juicios morales en un amplio abanico de culturas; por lo que no sólo debe estimarse como contraparte o complemento de la vergüenza. Aunque en un primer momento, la vergüenza y el asco aparezcan unidos, éste último tiene una esfera autónoma; es también una emoción social y moral, que refuerza las normas que gobiernan el comportamiento correcto.

Al realizar este señalamiento, Miller trae a la discusión la organización social del asco, la cual incluye relaciones múltiples con otras emociones (desprecio, miedo, aversión, etc.) y con otras categorías y jerarquías sociales (sacro, profano, puro, impuro) independientes a la vergüenza. Siguiendo el desarrollo histórico del asco, separado de la vergüenza, Miller explica que antes de ser lo que ahora entendemos por *disgust*, su sentido era doble: el de la reacción y el del exceso. Es hasta el siglo XVII que su sentido se amplía al “gusto”, a la capacidad de “la capacidad de juzgar y reconocer los oropeles, lo vulgar y lo exagerado” (Miller, 1998, p. 239). Es entonces cuando el gusto se convierte en un criterio para señalar lo que debe ser rechazado (lo asqueroso) y por tanto en “esencial para el discurso moral y para la construcción de nuestra sensibilidad moral” (p. 252).

La dupla vergüenza- desagrado advierte otras peculiaridades de la aporofobia, las emociones involucradas en ella actúan como criterios sociales que delimitan y refuerzan jerarquías morales y sociales. Esto significa que operan en la interacción y no de manera aislada. El temor, la aversión, el asco y la vergüenza conforman una actitud colectiva hacia el pobre, que supone una experiencia compartida. Con el fin de esclarecer la forma en la que ocurre tal interrelación, en los siguientes apartados ofrezco un breve recorrido por algunos de los planteamientos sobre afectividad compartida⁴ y en cómo es que éstos podrían considerar al fenómeno.

3. Aporofobia: emociones recalcitrantes

Las teorías cognitivistas sobre las emociones⁵ reconocen el carácter intencional⁶ de las mismas, otorgándoles así relevancia no sólo para quien las percibe, también en sentido intersubjetivo al poner en evidencia referencias compartidas o comunes en la atribución de propiedades a un objeto particular, por ejemplo, lo que evaluamos como temible. A continuación, explico tal visión sobre la intencionalidad y cómo podría relacionarse con la afectividad compartida, que advertimos, conforma a la aporofobia.

La distinción entre el objeto material y el objeto formal al que se dirige una emoción puede ayudarnos a comprender el carácter

intencional de las emociones. Mientras que el primero de ellos se refiere a la entidad específica, puntual: cosa, situación, persona real o ficticia, al que se orienta la emoción; el segundo, comprende la atribución de ciertas propiedades al objeto particular: juzgar a una cosa, situación o persona, como desagradable, temible, vergonzosa, etc. (Scarantino & De Sousa, 2018). El objeto formal de una emoción representaría la forma en la que nos relacionamos con el mundo, al mostrarnos creencias y valoraciones sobre un objeto material particular.

Anthony Kenny aclara que el objeto formal delimita lo que se puede decir de X; por ejemplo, solo se puede quemar lo inflamable y tocar lo tangible. Es así que atribuir un objeto formal a una acción impone restricciones sobre el objeto (Kenny, 2003). Si pensamos en los objetos formales de las emociones, tendríamos que aceptar que cada emoción está vinculada a su objeto formal de manera única o esencial; así, el objeto formal del asco sólo puede ser lo asqueroso y del miedo lo temible.

La distinción entre objeto formal y material de los actos intencionales, lleva el razonamiento a un campo interesante, que conecta objetos formales con creencias. Kenny resalta que:

La descripción del objeto formal de una actitud mental, tal como una emoción, a diferencia del objeto formal de una acción no intencional, debe contener referencia a la creencia. Sólo lo que está mojado, de hecho, puede secarse; pero únicamente lo que se cree que es un insulto puede provocar ira (2003, p. 135).

El objeto formal de una emoción, como acto mental intencional, se define por la creencia que lo acompaña, aunque tengamos creencias erróneas acerca de un objeto material. Bajo esta lectura no es posible contradecir el vínculo o referencia entre la creencia y el objeto formal. Es inasequible, por ejemplo, sentir miedo por algo que se *cree* es inofensivo. Desde esta visión de intencionalidad, la creencia es un elemento esencial, irrenunciable y único para cada emoción. Los objetos materiales pueden ser múltiples, pero el objeto formal que en sí contiene la creencia correspondiente, delimita y es uno para cada emoción.

Hacer interdependientes las creencias y el objeto formal de una emoción también nos lleva a considerar que las creencias atadas al objeto al que se dirige nuestra emoción, pueden ser evaluadas con base en su objeto formal, y conforme a circunstancias puntuales. Como el caso de sentir miedo al ver aproximarse una mariposa; podría considerarse inadecuado, debido a que ésta no es una emoción que corresponda con el objeto al que se dirige. Mientras que sentir miedo al ver aproximarse un oso en medio del bosque, podría considerarse adecuado; puesto que el objeto de nuestra emoción de hecho sí puede causarnos daño en dicho contexto. Quizá no tendríamos la misma

reacción al ver un oso dentro del zoológico, bajo ciertas condiciones de seguridad.

En esa medida, se hace factible asignar a las emociones propiedades tales como: coherentes, incoherentes y adecuadas o inadecuadas, de acuerdo con el objeto formal que les corresponde y en concordancia con sistemas de creencias. La relación entre las emociones y su objeto formal es una de las principales aportaciones de la propuesta cognitivista a las discusiones sobre la afectividad, ya que reconoce a las emociones como fenómenos que involucran actitudes y disposiciones puntuales, que apelan a criterios intersubjetivos. Las distingue de reacciones que ocurren de forma pasiva.

De esta manera el temor y aversión que forman parte de la actitud aporófoba estarían enlazados necesariamente a su objeto formal; es decir a la creencia de que los pobres son peligrosos y por tanto habría que evitarlos. Además, se añade la posibilidad de evaluar la pertinencia de tales emociones. Sentir temor o aversión por personas en situación de pobreza, se explicaría sólo en caso de que tales personas realmente pudieran causar daño. A esto se agregan situaciones y contextos específicos.

Por otra parte, atendiendo al componente de intencionalidad de la visión cognitiva, las fobias responden a una discordancia entre el objeto intencional de la emoción y las evaluaciones que se manifiestan en conductas asociadas. Son reacciones desproporcionadas o inadecuadas porque, aunque se juzgue el objeto material de cierta forma, la acción intencional no corresponde con la evaluación expresada. Las fobias implican una tensión especial entre el componente cognitivo de la emoción (objeto formal) y las acciones intencionales de la misma.

Esta dualidad supone un reto para la propuesta cognitivista porque si un sujeto dirige su emoción a un objeto u a otro, de acuerdo con la evaluación cognitiva que realice tendríamos que aceptar por lo menos dos posibilidades: a) que, al modificar la creencia o la evaluación sobre un objeto también cambiará nuestra emoción (Deonna and Teroni, 2012); y b) tener determinada emoción, nos llevaría a actuar de acuerdo con la búsqueda o rechazo del objeto al que se dirige nuestra emoción.

Ninguna de las dos condiciones se lleva a cabo en el caso de las fobias,⁷ en donde sin importar la evidencia disponible y modificando las evaluaciones sobre el objeto intencional, se mantiene la conducta. Así, por ejemplo, alguien puede reconocer la seguridad de los elevadores, incluso recomendar su uso, y aún así negarse a utilizarlo (claustrofobia). Entonces ¿cómo explicar aquellas emociones que se mantienen, aunque se modifique el juicio con el que se identifican o que las causa?

Parece que la propuesta cognitivista, tiene recursos limitados para dar respuesta a tal cuestionamiento. Si asumimos que las fobias son contradicciones del tipo: X y no X; diríamos que una persona tiene dos juicios contrarios: los elevadores son peligrosos y los elevadores no son peligrosos. Pero entonces ¿cómo explicamos que la persona tenga disposiciones para actuar dirigidas sólo al temor hacia los elevadores? ¿Alguna de las dos afirmaciones es aparente? Y si es así ¿Cómo es que puede recomendarla para otros?

Regresando a los elementos: generalización apresurada, la mala conciencia y negligencia voluntaria en los que se cimienta la aporofobia, diríamos que responden a una estructura similar. Si pudiéramos modificar las evaluaciones asociadas a la pobreza, como la criminalidad, la responsabilidad o la negligencia, esto no supondría, de manera necesaria que también se rectificaría la conducta de desprecio.

Desde la propuesta cognitivista tendríamos que aceptar que una fobia social, como la aporofobia, se agota en los recursos de las fobias individuales, simplificando así el fenómeno y dejando fuera componentes importantes, como las valoraciones culturales y sociales vinculadas a la aporofobia. Esta se definiría como una emoción recalcitrante en la que varios individuos evalúan de manera similar a quienes viven en situación de pobreza (objeto particular de la emoción), pero sin que las evaluaciones en cuestión puedan ser clarificadas.

La pregunta por la interacción, que motivó la exploración sobre la afectividad compartida, sigue sin esclarecerse del todo. Con el propósito de ampliar la reflexión al respecto, en el siguiente apartado abordaré la propuesta postcognitivista⁸ de León, Szanto y Dan Zahavi (2017).

4. Aporofobia: experiencia emocional socialmente extendida

En *Emotional Sharing and the Extended Mind* León, Szanto y Zahavi, aclaran que se centran en el aspecto de la extensión experiencial o fenomenológica de las emociones compartidas (como el miedo, la ira o el duelo) y que entienden tal extensión como: “el carácter subjetivo de la experiencia emocional de un individuo puede extenderse e incorporar el carácter subjetivo de la experiencia emocional de otro individuo, de modo que ambos estén en una relación de integración constitutiva” (León, Szanto & Zahavi, 2017, p. 4850). Resaltan que las emociones extendidas son fenómenos dinámicos y relacionales que dependen de un tipo de integración

intersubjetiva. Esta implica dos condiciones: integración constitutiva y conciencia recíproca del otro (León, Szanto & Zahavi, 2017).

La integración constitutiva, implica experimentar la emoción como un “nosotros”. “La emoción compartida del individuo participante incorpora la emoción de los otros participantes y existe sólo en su relación con este último” (León, Szanto & Zahavi, 2017, p. 4862). Es una relación de interdependencia constitutiva con el carácter fenoménico de la experiencia emocional de otro u otros individuos.

Gracias a la integración constitutiva es que podemos distinguir emociones compartidas de acoplamientos causales típicos del contagio emocional, como el pánico colectivo o la euforia contagiosa, en donde nos vemos afectados por estados afectivos de otras personas sin que esto implique integración intersubjetiva. Szanto (2015) puntualiza que la integración constitutiva, condición de las emociones compartidas, no significa ni el resultado del contagio emocional, ni la suma de emociones individuales distintas; sino que éstas “tienen una estructura intencional y fenoménica distinta, un modo de ser y su propio sujeto plural” (Szanto, 2015, pp. 504-505). Este sujeto plural es parte de un flujo compartido de experiencias en el que los objetos intencionales de la emoción son compartidos por tener la misma importancia emocional para todos y no simplemente por ser reconocidos como objetos públicos (Szanto, 2015).

Para León, Szanto y Zahavi, la integración constitutiva es una condición necesaria pero no suficiente de las emociones compartidas; hace falta conciencia recíproca del otro. De acuerdo con ellos, éste es el reconocimiento, en primer lugar, de la diferenciación entre individuos involucrados, y en segundo lugar del hecho de que cada individuo está influyendo afectiva y experiencialmente en el otro. Al añadir esta condición, los autores buscan evitar la fusión entre experiencias individuales, lo cual, a su vez, según su visión, posibilita la identificación con el otro (integración constitutiva). Es así como es viable “experimentarse a sí mismo a través de los ojos del otro e incorporar la perspectiva del otro en uno mismo” (León, Szanto & Zahavi, 2017, p. 4861).

Szanto (2015) confirma la condición de la conciencia recíproca, al distinguir entre emociones compartidas (*shared*) y emociones colectivas (*collective*). Mientras que las primeras cumplen con las condiciones de integración constitutiva y conciencia recíproca, en las segundas, los individuos miembros de un grupo pueden no ser conscientes del intercambio emocional de forma directa como individuos; pero sí de la cultura emocional compartida, que puede manifestarse en patrones de evaluación compartidos o a través de tecnología o artefactos culturales. Para Szanto, a diferencia de las emociones compartidas, las emociones colectivas no requieren que los individuos compartan un dominio experimental espaciotemporal

convergente o sincrónico, pero esto no significa que no exista en absoluto conciencia recíproca, sólo que ésta cambia. Por ejemplo, nos sugiere el autor, podríamos entender dicha conciencia en el orden de lo “pre-reflexivo, como experiencia fenomenal” (Szanto, 2015, p. 507).

Retomando al análisis sobre la aporofobia, vemos que desde esta perspectiva se destaca que las emociones no tienen por qué estar ceñidas a la evaluación subjetiva. Además de que ésta no se entiende ya como un proceso interno y hermético que recibe estímulos del entorno, incluyendo a otras subjetividades, para después responder a ellos. Las experiencias particulares (en primera persona del singular) pueden estar constituidas por experiencias compartidas (en primera persona del plural). Así es que no suponemos que la generalización apresurada, el prejuicio extendido sobre la negligencia voluntaria y las relaciones asimétricas (como parte de elementos en los que se cimienta la aporofobia) constituyan evaluaciones independientes, no situadas y no experienciales; sino que hay implicaciones éticas y normatividad asociada a tal intercambio emocional que deben ser reconocidas.

Una perspectiva que remite a la relación de integración constitutiva entre experiencias puede responder de mejor forma a la escisión entre un “ellos” y un “nosotros” que parecen exhibir los crímenes de odio. La descripción de la aporofobia como una emoción recalitrante, en donde hay contradicción entre el objeto intencional de la emoción y las evaluaciones, pierde sentido. Diríamos que el objeto intencional de la emoción no son las personas que viven en situación de pobreza, sino la experiencia. Hablaríamos entonces de experiencias afectivas, de actitudes y no sólo de emociones.

En segundo lugar, cuestionar la condición de conciencia recíproca nos ayuda a notar que la aporofobia responde a dinámicas de interacción complejas que no se agotan en experiencias cara a cara o en las que se comparte tiempo y espacio. Es un análisis que también deberá responder a procesos históricamente extendidos. Por ejemplo, a los cambios en la idea de pobreza; así como en las predicciones y expectativas sobre tal situación.

La aporofobia podría estimarse como una actitud colectiva, en tanto que no es necesaria la conciencia recíproca, pero sobre todo en donde la intersubjetividad supone intencionalidad dirigida a una misma experiencia afectiva y no a un mismo objeto intencional.

Actitudes como la exclusión, discriminación y emociones vinculadas (miedo, aversión, vergüenza) tendrían diversos focos atencionales: los pobres, como objeto material de relevancia ética y política; y el trasfondo social en el que se sostienen.

6. Consideraciones finales

Después de exponer los elementos que se han identificado como base de las manifestaciones de aporofobia y su relación con la conceptualización de la pobreza puntualicé que ser pobre supone una función social específica; por lo que la idea de pobreza es relativa a la normatividad y expectativas socialmente construidas y no puede definirse exclusivamente en términos de posesión o acceso a recursos materiales. Posteriormente, discurrí sobre el temor, el asco y la vergüenza como tres de las emociones que forman parte de la aporofobia. Éstas funcionan de forma sistemática en la delimitación de jerarquías morales y sociales.

Con el fin de esclarecer la forma en la que ocurre tal interrelación, realicé un breve análisis sobre cómo es que la visión cognitivista de las emociones conceptualiza al fenómeno de la aporofobia. Destaqué que, para dicha propuesta la aporofobia se muestra como parte de las emociones recalcitrantes. Este planteamiento tiene problemas para responder a la relación entre las evaluaciones sobre el objeto intencional y las acciones asociadas; sin embargo, establece una plataforma de reflexión importante, al reconocer actitudes, disposiciones y criterios intersubjetivos como parte de las emociones. Posteriormente, consideré la propuesta de emociones extendidas de León, Szanto y Zahavi, arguyendo que su noción de integración constitutiva, permite pensar a la aporofobia como una experiencia emocional extendida, que incorpora vivencias de otros participantes y que existe sólo en la relación entre los mismos.

Ahora bien, reanudando la discusión sobre la actitud colectiva de la aporofobia, me parece que podemos esbozar líneas de reflexión sobre el tipo de exclusión⁹ que ésta representa.

La exclusión social es un fenómeno que cuestiona y amenaza los valores y a la cohesión social. Es algo que está más allá de lo económico y que afecta aspectos fundamentales de la persona; incluso aún más complejo que las barreras en la participación social. Exclusión implicaría desventajas económicas, carencias materiales y privaciones simbólicas.

Las privaciones simbólicas no implican criterios materiales, cuantitativos evidentes; sino que son las relaciones de poder asimétricas las que se manifiestan. En este sentido, podemos decir que los indicadores de exclusión no se agotan en los empleados para medir la pobreza, por lo menos no en los que se limitan a considerar carencia de ingresos o desigualdades económicas.

La disposición social y la función que se le asigna a los pobres está vinculada a prejuicios y estigmatizaciones que dependen a su vez de representaciones y símbolos del orden social y moral. Dicha

simbolización, puede tener un impacto mayor que los hechos observables. Este señalamiento puede ayudarnos a comprender por qué aún con evidencia disponible, se mantiene la generalización apresurada que toda persona o grupo en situación de pobreza cometerá actos delictivos o violentos, justamente para conseguir los recursos de los que carece.

En consecuencia, el pobre puede definirse como el sujeto político excluido, no sólo en términos materiales o de acceso a oportunidades; también marginado en las evaluaciones afectivas compartidas. Bajo esta premisa, es posible pensar que la pobreza no sólo es una condición para millones de personas en el mundo; además involucra actitudes específicas. Se trata de las dificultades que enfrentan quienes la padecen, la experiencia colectiva que supone, el problema social y la participación que todos tenemos en tal realidad, así como la responsabilidad ética en la conservación o erradicación de tales circunstancias.

Referencias

- Boltvinik, J. (2020). *Pobreza y florecimiento humano. Una perspectiva radical*. Universidad Autónoma de Zacatecas; Ítaca.
- Caprón, G. (2016). El otro como amenaza y la internalización de la diferencia en ámbitos residenciales cerrados suburbanos del Área Metropolitana de la Ciudad de México. *Sociologia*, 31(89), 45-68. <https://www.redalyc.org/pdf/3050/305046937002.pdf>
- Clark, A. & Toribio, J. (1994). Doing without Representing? *Synthese*, 101(3), 401–31.
- Comisión de las Comunidades Europeas (1993). *Informe de la Comisión sobre la Ciudadanía de la Unión, Bruselas: Oficina de Publicaciones Oficiales de las Comunidades Europeas*. Recuperado de <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/PDF/?uri=CELEX:51993DC0702&qid=1437174500767&from=ES>
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia*. Paidós.
- Deonna, J. & Teroni, F. (2012). *The emotions a philosophical introduction*. Routledge.
- Dieterlen, P. (2006). *La pobreza: un estudio filosófico*. UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas; Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1987). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica.
- Evers, K. (2010). *Neuroética. Cuando la materia se despierta*. Katz Editores.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2008). *The phenomenological mind*. Routledge.
- Holroyd, J., Scaife, R., & Stafford, T. (2017). What is implicit bias? *Philosophy Compass*, 12(10). <https://doi.org/10.1111/phc3.12437>
- Kenny, A. (2003). *Action, Emotion and Will*. Routledge.
- León, Szanto & Zahavi. (2017). Emotional Sharing and the Extended Mind. *Synthese*, 196, 4847–4867.
- Levy, S. (1991). La pobreza extrema en México: una propuesta de política. *Estudios Económicos*, 6(1), 69-73.
- Lyons. W. (1980). *Emotion*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/s0033291700053587>

- Martínez, E. (2002). Aporofobia. En J. Conill (coord.), *Glosario para una sociedad intercultural* (pp. 17-23). Bancaja.
- Miller, I. (1998). *Anatomía del Asco*. Taurus.
- Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Kats.
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia, consideraciones sobre la exclusión*. Paidós.
- Ortega, C. (2019). La aporofobia como desafío antropológico. De la lógica de la cooperación a la lógica del reconocimiento. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 77, 215–224.
- Picado, E., Yurrebaso, A. & Guzmán, R. (2023). Respuesta social ante la aporofobia: retos en la intervención social. IDP. *Revista de Internet, Derecho y Política*, 37. <https://doi.org/10.7238/idp.v0i37.400081>
- Real Academia Española (2014). *Diccionario de la lengua española* (23.^a ed.). [versión 23.8 en línea]. <https://dle.rae.es>
- Salmela, M. & Nagatsu, M. (2016). Collective Emotions and Joint Action: Beyond Received and Minimalist Approaches. *Journal of Social Ontology*, 2(1), 33-57.
- Scarantino, A. & De Sousa, R. (2018). *Emotions*. En *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta.
- Sen, A. (2011). *La idea de la justicia*. Taurus.
- Simmel, G. (1927/2014). *El pobre*. Fondo de Cultura Económica.
- Szanto, T. (2015). Collective Emotions, Normativity, and Empathy: A Steinian Account. *Human Studies*, 38(4), 503-527.

Notas

- 1 La distinción entre pobreza extrema y moderada, puede ser útil para la discusión aquí presentada; ya que los indicadores que determinan el grado de pobreza, deben basarse en elementos que van más allá del ingreso y la capacidad de consumo. Considerando la clasificación de S. Levy (1991), Paulette Dieterlen resalta indicadores para la pobreza extrema tales como: “la composición del hogar por sexo y la edad, la presencia de analfabetismo, la actividad económica y el ingreso de las familias, la presencia de minusválidos, el acceso a servicios básicos, a los bienes y a la propiedad de la tierra y animales” (2006, p. 28). Así como la pobreza tiene grados de estimación, la aporofobia tendría que suponer niveles de

- expresión; desde la indiferencia, insultos o acciones denigrantes, hasta crímenes de odio dirigidos a las personas que viven en situación de pobreza.
- 2 En inglés: dislike o disgusting. Este último puede involucrar reacciones físicas hacia estímulos desagradables o despreciables (asco, vómito). Aunque no son términos idénticos, por la naturaleza afectiva de la aporofobia, considero ambas acepciones.
 - 3 Ver Martha Nussbaum (2006), *El ocultamiento de lo humano*, pp. 100-103 En donde la filósofa expone las tesis principales de Kahan y Miller sobre la aversión o repugnancia como criterios para identificar lo moralmente reprochable; por ejemplo: el incesto, la zoofilia, pedofilia, etc.
 - 4 Me refiero a shared emotions; definidas por Salmela & Nagatsu (2016) como aquellas en donde dos o más individuos experimentan “una emoción del mismo tipo con similar (1) contenido evaluativo y (2) experiencia afectiva” (p.36)
 - 5 Las propuestas cognitivistas de las emociones enfatizan en el componente “cognitivo” o evaluativo que da origen a la emoción y a partir del cual es posible distinguirlas entre sí y de otros fenómenos afectivos. Desde esta perspectiva, la percepción y los procesos cognitivos que de ella se desprenden, son los que determinan a las sensaciones propias de cada emoción, y no en sentido contrario.
 - 6 Intencionalidad entendida como aquello que caracteriza a las actividades mentales que involucran contenido con información sobre algo más allá del contenido, así como una actitud particular hacia este contenido. Para ahondar en el tema ver (Lyons, 1980).
 - 7 En (Real Academia Española, 2014, definiciones 1 y 2) Fobia se describe de la siguiente forma: “Aversión exagerada a alguien o a algo o como “temor angustioso e incontrolable ante ciertos actos, ideas, objetos o situaciones, que se sabe absurdo y se aproxima a la obsesión”.
 - 8 Por propuesta postcognitivista entiendo planteamientos que sugieren un nuevo marco conceptual para re-pensar y poner en duda varios de los presupuestos cognitivistas, entre otros: la visión segmentada entre la mente y el cuerpo (Gallagher & Zahavi, 2008), la idea de la percepción sólo como recepción de información proveniente de los sentidos (Clark & Toribio, 1994) y de la cognición como proceso interno.
 - 9 La Comisión de las Comunidades Europeas (1993), define exclusión social de la siguiente forma: “[Se](a) sufren desventajas generalizadas en términos de educación, habilidades, empleo, vivienda, recursos financieros, etc.; (b)

sus oportunidades de obtener acceso a las principales instituciones que distribuyen esas oportunidades de vida son sustancialmente menores que las del resto de la población; (c) esas desventajas y accesos disminuidos persisten a lo largo del tiempo” (p. 7). Es interesante notar que bajo esta descripción, la exclusión social supone desventajas de participación social y de acceso a recursos; sin embargo, no considera factores como la disposición social.