52
Año XXVI
Julio-Diciembre 2025
ISSN-e 2395-9274

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Artículos

David Ramos Castro — Interpretación, crítica y antropología. Hacia una experiencia de extramodernidad

Arturo Aguirre Moreno y Ricardo Gersain Ramos Guerra — Afectos aporófobos como violencia activa. Hacia una filosofía crítica de los afectos ante el empobrecimiento neoliberal

Dossier

Pensamiento de la izquierda en México a finales del s. xx. Propuestas y tareas pendientes

Oliver Kozlarek — *What's Left?* La izquierda como "optimismo social"

David Pavón-Cuéllar — Del marxismo al neozapatismo: la incalculable diferencia entre lo ganado y lo perdido

Iver A. Beltrán García — Un concepto integrador de ideología. Discrepancias y convergencias entre Zea, Villoro y Sánchez Vázquez

Jorge Zúñiga Martínez — Ética política o política normativa. Un diálogo entre Luis Villoro y Enrique Dussel

Nota

Eduardo Pellejero — Urgencia de lentitud

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Afectos aporófobos como violencia activa. Hacia una filosofía crítica de los afectos ante el empobrecimiento neoliberal

Arturo Aguirre Moreno
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
arturo.aguirre@correo.buap.mx
Ricardo Gersain Ramos Guerra
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
smoothgersa@gmail.com

Resumen: El artículo examina la aporofobia como un fenómeno que articula dimensiones afectivas y socioestructurales en el neoliberalismo contemporáneo. A partir de la noción de rechazo hacia los pobres de Adela Cortina y del concepto de afectos feos de Sianne Ngai, se plantea una articulación estratégica que combina un registro normativo con otro estético-afectivo, lo cual permite analizar simultáneamente las lógicas de exclusión y los regímenes de sensibilidad que definen la indeseabilidad de ciertos cuerpos. La aporofobia se presenta como un concepto que revela una modulación afectiva capaz de reforzar formas de violencia activa, como la exclusión y la marginalización espacial, sobre quienes carecen de capital social, simbólico y político. Los afectos aporófobos, integrados en las estructuras sociales, legitiman las lógicas del poder del capital al generar distancias afectivas que consolidan la exclusión y segregación. El texto ofrece un análisis interdisciplinario del fenómeno y expone su papel en la reproducción de jerarquías sociales y en la exclusión de los sectores empobrecidos. La propuesta articula la filosofía crítica de los afectos con nociones contemporáneas sobre pobreza en contextos neoliberales, con el objetivo de ampliar su alcance interpretativo y establecer una base conceptual para investigaciones futuras sobre la exclusión y su arquitectura afectiva.

Palabras clave: vulnerabilidad, discriminación, exclusión social, estigmatización, poder.

Recibido: diciembre 19, 2024. **Revisado**: mayo 31, 2025. **Aceptado**: junio 24, 2025.

DOI: https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.998
Devenires. Año xxvi, Núm. 52 (julio-diciembre 2025): 47-77
ISSN-e: 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

Aporophobic affects as active violence. Toward a critical philosophy of affects in the context of neoliberal impoverishment

Arturo Aguirre Moreno
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
arturo.aguirre@correo.buap.mx
Ricardo Gersain Ramos Guerra
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
smoothgersa@gmail.com

Abstract: The article examines aporophobia as a phenomenon that connects affective and socio-structural dimensions within contemporary neoliberalism. Drawing on Adela Cortina's notion of rejection toward the poor and Sianne Ngai's concept of "ugly feelings," it proposes a strategic articulation that combines normative and aesthetic-affective approaches. This combination enables the analysis of exclusionary logics alongside regimes of sensitivity that define the undesirability of certain bodies. Aporophobia emerges as a concept that reveals an affective modulation reinforcing forms of active violence, such as exclusion and spatial marginalization, directed at those deprived of social, symbolic, and political capital. Aporophobic affects, embedded in social structures, legitimize capitalist power by producing affective distances that sustain exclusion and segregation. The text offers an interdisciplinary analysis of this phenomenon, emphasizing its role in reproducing social hierarchies and maintaining the exclusion of impoverished groups. The proposal connects critical affect theory with contemporary approaches to poverty under neoliberal conditions, aiming to broaden interpretive frameworks. It also seeks to establish a conceptual foundation for future research on exclusion and its affective architecture, without abandoning its speculative dimension or its critical stance.

Keywords: vulnerability, discrimination, social exclusion, stigmatization, power.

Received: December 19, 2024. **Reviewed**: May 31, 2025. **Accepted**: June 24, 2025.

DOI: https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.998
Devenires. Year xxvi, No. 52 (July-December 2025): 47-77
ISSN-e: 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

Introducción

Primeras aproximaciones

A continuación, se presentará, de manera paradigmática, cómo es que la pobreza y el pobre han sido problemas teóricos legítimos y recurrentes en la historia del pensamiento filosófico y ciencias humanas, abordados desde diversas perspectivas a lo largo de los siglos.

Desde la Antigüedad, grandes maestros del pensamiento, como Platón (*Leyes*, 419ª y ss.) y Aristóteles (*Política*, 1265b y ss.), han tratado la pobreza en relación con la justicia y el bienestar comunitario. Platón, en sus *Leyes*, explora la interdependencia entre riqueza y justicia, sugiriendo que una sociedad justa debe garantizar la satisfacción de las necesidades de sus integrantes en un espacio de construcción comunitaria ideal. No obstante, estas afirmaciones se inscriben en un contexto ateniense de los siglos v y iv a. C., marcado por un sesgo aristocrático que respaldaba ciertas desigualdades (Rancière 2013: 11-40). Por su parte, Aristóteles, en *Política*, debate la importancia de la equidad en la distribución de los recursos, argumentando que la pobreza constituye un obstáculo manifiesto para alcanzar una vida plena y virtuosa, situando así la cuestión económica en el centro del debate sobre la vida ética.

Durante el Renacimiento, Juan Luis Vives abordó la pobreza como un mal social en su obra *De Subventione Pauperum* [*Tratado del socorro de los pobres*, 1526]. Ambientado por el humanismo efervescente de su época, Vives afirma que la pobreza no es inevitable, sino un problema que ha de enfrentarse colectivamente. Propone, para ello, prevenirla a través del trabajo, la educación y la disciplina, destacando la responsabilidad de las ciudades para implementar medidas justas y equitativas contra la pobreza (Vives 1992: 1380-1402). Este tratado, uno de los primeros en atender la pobreza de forma sistemática en la época moderna, propone un régimen

estructurado de asistencia, combinando intervención estatal con instituciones caritativas. Vives, precursor del pensamiento social moderno, aboga por la intervención pública en un contexto de creciente desigualdad socioeconómica, destacando el papel de las instituciones y gobernantes en la lucha contra la pobreza (Solanes 2018: 75-78).

Bajo otra trayectoria, Adam Smith, en su influyente obra *La teoría de los sentimientos morales* [1759], medita sobre la corrupción de los sentimientos morales que deriva de la tendencia humana a admirar la riqueza y despreciar la pobreza (Smith 1997: 136-142). Estas ideas sentaron las bases para un debate que, a lo largo de la historia, ha favorecido el análisis filosófico y económico sobre la pobreza, extendiendo su influencia a los debates contemporáneos sobre justicia distributiva, equidad y bienestar social (por ejemplo, en Rawls 1999; Sen 1999; Nussbaum 2011).

Así, ubiquemos a manera de introducción que la noción contemporánea de la pobreza y quienes la padecen, desde una perspectiva filosófica con enfoque crítico-social, va más allá de la falta de recursos materiales. Se entiende como una serie de condicionantes estructurales que emergen y se sostienen a partir de configuraciones económicas, políticas y culturales sumamente complejas.

Por lo tanto, el desarrollo histórico-filosófico evidencia huellas de que la pobreza y el trato hacia los pobres han sido un tema no solo económico, sino también moral y político. Comprender este fenómeno requiere, luego, un enfoque interdisciplinario que abarque perspectivas filosóficas, antropológicas, sociopolíticas y afectivas a lo largo del tiempo. ¿Cómo puede este enfoque ayudarnos a explorar y esclarecer dinámicas que influyen en las maneras como se ha tratado y trata a quienes están en situación de pobreza? De ahí la necesidad de una aproximación que explore otras vías.

Otras exploraciones

Es relevante dejar constancia de algunas aproximaciones filosóficas contemporáneas. Tal como la de Agamben, quien examina el concepto de pobreza en el contexto de las reglas monásticas y la vida religiosa. En

Altísima pobreza (2013: 175-204), Agamben atiende cómo ciertas formas de vida en las comunidades monásticas medievales ofrecían una alternativa a las estructuras económicas y políticas de la época, al tiempo que proponían una renuncia deliberada a la propiedad privada. Su planteamiento se enfoca en la distinción entre el uso de los bienes y la propiedad (190), y cómo esta diferencia se vincula con la idea de una "forma-de-vida" inseparable de las reglas que la organizan. De este modo, el filósofo italiano sostiene un estudio sobre este tipo de pobreza monástica que interpreta no únicamente como una privación material, antes bien, como una práctica espiritual y filosófica, la cual pone en tela de juicio las normativas que estructuran la vida social y política (206).

De manera similar, las razones que explican la persistencia histórica de la pobreza –bajo diversos colectivos organizados, en contraste con los empeños teóricos, emprendidos paralelamente– pueden ser advertidas desde de las relaciones de poder y las desigualdades sistémicas que la atraviesan. Puede, seguidamente, interrogarse: ¿es la pobreza una consecuencia inevitable del sistema económico o constituye un componente estructural del mismo? En esta línea de interrogación, Zarembka (2020) discute la acumulación de capital (47-65) y señala que, desde la crítica de Marx, la pobreza se concibe como una consecuencia inherente al capitalismo, dado que se basa en la explotación de la clase trabajadora para concentrar la riqueza en manos de unos pocos. Así, la concentración deliberada, y nunca casual, de los recursos no solo genera pobreza, más bien asegura su prevalencia a lo largo de las generaciones. Desde esta perspectiva, colectiva y transgeneracional, la pobreza no puede reducirse únicamente a la responsabilidad singular (esfuerzo individual, mérito personal o falta de habilidades), ya que debe comprenderse como una consecuencia de estructuras sociales y económicas que limitan el acceso equitativo a oportunidades de diversas formas de capital. Esta perspectiva destaca que las dinámicas de poder, la distribución desigual de recursos y la insuficiencia de políticas públicas refuerzan la pobreza; con ello se desplaza teóricamente la responsabilidad del individuo hacia un entramado de condiciones sistémicas que mantienen la explotación y subordinación (Zarembka 2020: 47-65).

Además, entre las diversas variables para explorar la pobreza, sobresale Georg Simmel en su obra *El pobre* (2011). En ella se sostiene que la pobreza no se limita únicamente a la carencia de bienes materiales, ya que está íntimamente relacionada con la afectación a la dignidad humana y la búsqueda de una existencia social y culturalmente plena. Así, Simmel indaga las repercusiones de la pobreza en la subjetividad, puesto que se limita la capacidad de las personas para influir en su vida y decisiones, lo que conduce a una creciente precarización (Simmel 2011: 65-93). Esta falta de agencia contribuye a la percepción de que quienes se encuentran en condiciones de pobreza carecen de control sobre su realidad, lo que intensifica su marginación social. En conjunto, Simmel subraya la importancia de concebir la pobreza como un fenómeno social intrincado, lo que exige un análisis crítico de las condiciones que la sustentan, así como una transformación en las relaciones de poder, mediadas tanto por los derechos como por los deberes, y en las estructuras socioeconómicas –un punto que debe retenerse para reflexiones abajo–.

Al tratarse de un fenómeno social, resulta pertinente considerar la idea de Bourdieu sobre la desigualdad estructural (Burawoy 2018: 375 ss.). En este postulado destaca el hecho de que la pobreza –al igual que en Simmel– no se reduce únicamente a la carencia material, sino que, a su vez, abarca la falta de acceso a capital en sus distintas formas: *cultural*, *social* y *simbólico* (Bourdieu 2002: 60-74). Las tres formas de comprender el capital propuestas por Bourdieu son operativas para esta disertación, ya que se consideran determinantes en la reproducción de desigualdades, en la posición de los individuos en el campo social y en las oportunidades de movilidad a las que pueden acceder (Bourdieu 2001: 131-149). Así, el *capital cultural*, según Bourdieu, se presenta en tres formas, a saber: incorporado, objetivado e institucionalizado. El capital cultural incorporado incluye disposiciones duraderas adquiridas a través de la socialización y el aprendizaje. El capital objetivado, por su parte, se refiere a bienes culturales, como libros y obras de arte, que requieren capital incorporado para su pleno aprovechamiento. Finalmente, el capital cultural institucionalizado consiste en títulos académicos, los cuales otorgan un valor socialmente reconocido y permiten la conversión a

otros tipos de capital. De manera similar, el *capital social*, que comprende la red de relaciones y contactos que una persona puede movilizar para acceder a recursos y ventajas, desempeña una agencia importante en la estructura de poder; este capital se desarrolla a través de la interacción social, donde el reconocimiento mutuo resulta esencial para facilitar el acceso a oportunidades. Finalmente, el *capital simbólico*, manifestado en el prestigio y reconocimiento social, también influye de manera decisiva en la manera en que los individuos son percibidos y tratados dentro de la sociedad. Así, la falta de acceso a estos capitales refuerza la estigmatización y exclusión de los pobres, limitando su capacidad para ser reconocidos como integrantes plenos de la comunidad (Gutiérrez 2004: 35-36).[1]

A la luz de esta comprensión sobre los diferentes tipos de capital y su influencia en la dinámica social, es útil mencionar cómo la perspectiva decolonial redefine la comprensión de la pobreza; pues desde este horizonte no se considera un fenómeno aislado, estático ni natural; más bien, es reconocida como una construcción histórica que proviene de siglos de explotación colonial y sigue manteniéndose a través de las actuales formas de subordinación económica (Galeano 1971; Sousa Santos 2014; Quijano 2014). Este proceso ha incrementado las desigualdades globales, particularmente en los países del *sur global*, que han sido sometidos a una dependencia estructural continua. En tal tenor, como señala Klein (2012), en América Latina, la pobreza se consolida como un constructo social, estrechamente vinculado a las transformaciones impuestas por el neoliberalismo y la destrucción de los mecanismos de bienestar social. En ese panorama, tal como lo establece Sabater Fernández (2021), el *empobrecimiento* o pauperización afecta no solo a los pobres tradicionales, sino también a nuevos sectores sociales que son despojados de sus condiciones de vida digna como resultado de crisis económicas y políticas de exclusión social. Como se observa, la noción operativa de *empobrecido* –que no de *pobre*– desde una óptica decolonial, introduce una crítica más incisiva respecto a la descripción minimalista de la pobreza como falta de recursos. Con este término no se alude únicamente a una situación de carencia

[1] Estas formas de capital son clave para entender las dinámicas de empobrecimiento y violencia activa que buscamos postular más adelante.

pasiva, más bien se expone la acción de agentes que producen activamente dicha carencia dentro del sistema de producción capital.

En resumen, como se puede advertir, a lo largo de la historia, la pobreza ha sido objeto de debates y diversas interpretaciones, las cuales van desde las nociones filosóficas clásicas hasta los análisis críticos contemporáneos; mismas que la comprenden como un fenómeno complejo, vinculado estrechamente con las *dinámicas de poder, capital y exclusión social*. Así, la pobreza, desde este marco teórico, se configura como una situación de desventaja en diversas formas de capital: además de la carencia de recursos materiales, implica la falta de capitales intangibles para un desarrollo integral de la existencia individual, así como una participación activa y con capacidad de incidencia en el desarrollo del colectivo organizado.

En este panorama de discusión, ¿cómo puede el concepto de aporofobia –el rechazo o aversión hacia los pobres–[2] abrir otros ámbitos de exploración afectiva como una vía de análisis? ¿Cómo afectan estas dinámicas no solo la percepción de la pobreza, sino también el tratamiento de las personas empobrecidas, consolidando las desigualdades estructurales existentes? ¿De qué manera amplía la comprensión de cómo la construcción, interpretación y animosidad hacia los pobres están influenciadas por narrativas, afectos y actitudes sociales que refuerzan la marginación y exclusión?

Metodología

Para el abordaje, se parte de un enfoque epistemológico-crítico (Vargas 2011: 13) para advertir la aporofobia como un mecanismo articulado a través de procesos afectivos que refuerzan tanto las jerarquías socioespa-

[2] El concepto de aporofobia es un neologismo, aportación al idioma español de la filósofa Adela Cortina (2017: 9-16, 36), derivado de los vocablos griegos *áporos* (pobre, escasez) y *fobéo* (miedo, aversión). La finalidad, según la propia pensadora, es visibilizar y atender al problema contemporáneo de "rechazo a los pobres" (subtítulo de su obra). Esta crítica destaca, por tanto, la urgencia por cultivar una conciencia de organización colectiva que fomente la empatía y el reconocimiento. Al señalar esta aversión, a decir de su autora, se ve en la posibilidad de abrir paso a una reflexión sobre la ética de la solidaridad y la justicia social. Cortina introdujo el concepto en *Ética* (1996); no obstante, fue hasta la obra de 2017 cuando profundizó significativamente en este concepto.

ciales como socioafectivas, manifestadas en violencias de exclusión y marginación. Este enfoque permite identificar patrones persistentes y transformaciones en las prácticas de violencia activa, impulsando una reflexión sobre cómo las distancias socioafectivas sostienen estas estructuras en el contexto neoliberal.

Metodológicamente, la investigación se basa en un análisis documental analítico-interpretativo. Para su desarrollo se empleó la metodología de "cartografía conceptual", siguiendo la propuesta de Tobón (2012: 10-50) para el análisis de diversas aristas conceptuales, sistematizando información existente en aras de comparar críticamente los conceptos. A través de esta metodología, se organizó la información obtenida sobre la pobreza, los afectos y su relación con la aporofobia, lo que permitió situar este fenómeno social en el contexto de los "afectos feos", tal como lo propone Ngai (2007: 1-37). Ello permite explorar cómo la aporofobia se manifiesta en espacios socioculturales dentro del marco neoliberal. Asimismo, se incorporó una perspectiva crítica de Rancière, quien ofrece una valoración diferenciada de la pobreza dentro de un marco de resistencia frente al neoliberalismo. En este marco, se propone que los afectos pueden, a su vez, funcionar como una respuesta crítica.

El análisis no solo busca intervenir en los debates académicos sobre la aporofobia, sino también generar nuevas trayectorias de esclarecimiento que exploren las dinámicas de poder subyacentes y los mecanismos afectivos que obstaculizan la inclusión social de los sectores empobrecidos. En este sentido, se destaca la urgente necesidad de transformar estas estructuras para avanzar hacia una mayor justicia social, abriendo el camino a futuras investigaciones que examinen la complejidad del objeto de estudio.

Problematización

La *introducción* anterior presenta el problema eje: la pobreza, los pobres y el empobrecimiento no son eventos o resultados singulares ni fortuitos, sino condiciones estructurales entrelazadas con las relaciones

de poder y las dinámicas históricas que garantizan su persistencia.[3] Ahora, se advertirá que estos procesos son el resultado de complejas lógicas económicas y políticas que actúan sobre las subjetividades y las configuraciones de poder, mismas que contribuyen a la forja de escenarios sociales de empobrecimiento.

Este planteamiento permite abordar la pobreza no únicamente como una cuestión material,[4] sino como un fenómeno sistémico y relacional que encuentra su fundamento en la dominación y la reproducción social. El trato hacia los pobres enfatiza la necesidad de situar este fenómeno en un contexto de estudio más amplio, donde se consideren las interacciones entre los factores de poder y capital (económico, simbólico y afectivo) que lo sustentan, los cuales afectan directamente a individuos, así como a colectividades.

El poder, en este contexto, puede entenderse como una fuerza que no solo organiza o administra, también condiciona la recepción, producción o rechazo de relaciones sociales, culturales y afectivas. Seguidamente, el poder retiene la capacidad de comprender, direccionar y aplicar las diferentes formas de violencia activa, mismas que pueden interactuar simultáneamente y de manera complementaria.

[3] El antropólogo Oscar Lewis, reconocido por sus estudios sobre comunidades empobrecidas, especialmente en América Latina, argumenta en *La antropología de la pobreza* (1969) que la pobreza es un fenómeno vinculado a dinámicas sociales y culturales. A través de su concepto de "cultura de la pobreza", Lewis señala que las personas en esta situación desarrollan prácticas, creencias y valores que responden a la precariedad económica y consolidan su exclusión en las estructuras sociales. Este conjunto cultural refuerza barreras que limitan la movilidad social y el acceso a oportunidades. Así, la pobreza se comprende como un fenómeno estructural y cultural que condiciona la identidad social y reduce las posibilidades de integración.

[4] La Organización de Naciones Unidas define la pobreza extrema como la condición de vivir con menos de 2,15 dólares por persona al día, una situación que limita severamente el acceso a necesidades básicas como alimentación, vivienda y educación. Este umbral de pobreza refleja no solo una carencia material, sino también una privación de derechos fundamentales y oportunidades. En este contexto, la ONU ofrece un estudio exhaustivo que resalta datos significativos sobre la pobreza global actual. Según sus estimaciones, en 2023 aproximadamente 700 millones de personas en el mundo sobrevivieron con menos de 2,15 dólares diarios, lo que pone de relieve la urgencia de implementar políticas efectivas que aborden las causas subyacentes de esta problemática y promuevan la inclusión social y el desarrollo sostenible (ONU 2023).

Es posible advertir que la violencia se entrelaza con las estructuras de poder, en las que el acceso desigual a recursos y derechos contribuye a la marginación sistemática de los sectores empobrecidos, lo cual refuerza los mecanismos que someten a la explotación y vulnerabilidad, haciendo que la violencia sea dinámica en esferas económicas y simbólicas amplias. "*Violencia activa*" (a diferencia de la "violencia pasiva", que se produce por omisión o negligencia) implica una intervención que busca alterar negativamente la vida de los afectados (Sanmartín 2007: 10-12).

La violencia activa en los dominios democráticos, aunque no se materializa de forma evidente, manipula el conflicto, la diferencia y la ruptura a través de cambios que, por un lado, revelan y, por otro, generan dinámicas excluyentes y marginalizantes. Estas lógicas se consolidan como partes estructurantes del poder mismo, separando y uniendo simultáneamente al actor y al receptor de la violencia. Para ello, como afirma Pierre Mertens, el poder recurre a las configuraciones de creencias dominantes, "moldeándolas en beneficio propio" (Mertens 1981: 248).

Así, lejos de ser exclusivamente un mecanismo de control explícito y coercitivo, el poder opera de manera sutil y compleja, moldeando las emociones y los vínculos entre individuos dentro de contextos históricos y culturales específicos (Clough 2007: 6-8). En su relación con los afectos, el poder regula las conductas y configura las experiencias emocionales, influyendo en las interacciones entre las personas y su entorno social (Massumi 2002: 23-25). De este modo, su influencia se despliega en el trasfondo de las relaciones humanas, afectando tanto a nivel individual como colectivo, sin necesidad de manifestarse de manera exponencial.

En este contexto, la opresión y empobrecimiento toman forma dentro de una estructura basada en la *escasez*. Este concepto no solo regula el acceso a los recursos materiales, antes bien condiciona la manera en que los ciudadanos comprenden, experimentan y perciben la pobreza. Por tanto, se sostiene, mientras la escasez funciona como un concepto organizador en la distribución y economía de los recursos limitados (Muñoz Rubio 2005: 10 ss.; Shah et al. 2015: 403 ss.), la pobreza se materializa en la vida de los ciudadanos. La pobreza, entonces, deja de ser una escasez económica, de origen discursivo, para trasmutar a un proceso

canalizado y materializado en las personas, el cual consolida las relaciones de poder. Estas relaciones, al no ser interrogadas críticamente en sus bases estructurantes –como advierte Maffesoli–, vehiculan la violencia y opresión, manteniéndolas bajo la apariencia de estabilidad democrática, dado que la eficacia del poder se debe a su misma imposición; es decir, "a su misma presencia ahí en donde parece ausente" (Maffesoli 1982: 23).

Discusión: pobreza en la dimensión de los afectos

En este punto, la *aporofobia*, entendida *in nuce* como el rechazo hacia los pobres, se establece como un concepto crítico en el pensamiento filosófico contemporáneo. Adela Cortina (1996) refiere que la aporofobia responde a la "repugnancia ante el pobre" (Cortina 1996: 69), evidenciando el miedo, desprecio y asco dirigidos hacia aquellos percibidos como pobres (Cortina 2017: 9-16). Esta reacción refleja las tensiones afectivas que emergen en marcos de desigualdad, generando respuestas que impactan negativamente en la cohesión social y en la empatía hacia los demás.

En tal contexto, la aporofobia permite advertir cómo las dinámicas capitales generan una manera de ser y actuar hacia los más vulnerables –violentando activamente en diferentes registros–, al sostener un ciclo basado en la noción generalizada de que cada individuo (en un contexto de escasez) es responsable de su situación de desigualdad social (Therborn 2015: 57-75).

Postulamos que *aporofobia* puede ser analizado a la luz del *giro afectivo*; con el objetivo de determinar si estamos ante un único afecto o un conjunto de afectos interrelacionados. Además, se busca indagar si se trata de un rechazo o más bien de una normalización y adaptación de afectos negativos,[5] establecidos por sectores, procesos y estructuras

[5] Como veremos más adelante con Sianne Ngai (2007), los *afectos negativos o menores* son aquellos que no se asocian directamente con emociones intensas o "grandes afectos", más bien con estados afectivos más sutiles y persistentes que tienden a ser normalizados en la vida cotidiana. No se perciben como emociones disruptivas, aunque tienen un impacto significativo en la forma en que se estructuran las interacciones sociales y las lógicas de poder en su violencia activa.

predominantes. En el entendido de que este establecimiento delimita el espacio afectivo y crea *micropolíticas afectivas* dentro del marco neoliberal, consolidando emblemas de éxito, triunfo y poder que el capitalismo ha instalado como normativos.

Detengamos un momento nuestra reflexión para dar cuenta del *giro afectivo* (en razón del radical afectivo de la aporofobia). Este giro en las ciencias humanas representa un enfoque teórico que ha ganado prominencia desde la década de 1990 (Clough y Halley 2007). Este enfoque reconoce la centralidad de los afectos, emociones y sensaciones en la comprensión de la experiencia humana, desplazando la primacía tradicional otorgada a lo racional y discursivo. Así, pues, el giro afectivo se presenta como una respuesta crítica a los enfoques estructuralistas y postestructuralistas, que hasta ese momento habían concentrado su análisis en el lenguaje, los discursos y las estructuras sociales (Kowalik 2023). Visto así, el giro afectivo trasluce una influencia considerable en disciplinas como la teoría política, los estudios culturales, la antropología y, desde luego, la filosofía. Ese giro permite analizar cómo es que los afectos construyen subjetividades e intervienen en la construcción, así como desempeño de las relaciones de poder: ya sea fortaleciendo su continuidad o facilitando cambios estructurales.

Ampliemos. Entonces, los afectos, entendidos aquí como fuerzas que configuran tanto las interacciones individuales como los procesos sociales, afectan la capacidad de las personas para actuar y relacionarse con los demás (Lara y Enciso 2013: 101). En este sentido, el afecto no solo se manifiesta internamente en el individuo, sino también en las estructuras de poder y en las instituciones, así como en espacios socioafectivos, creando atmósferas afectivas que condicionan las respuestas emocionales y las conductas colectivas (102). De tal guisa, los estudios del giro afectivo sostienen que los afectos desempeñan un papel eje en la configuración de las relaciones sociales, políticas y económicas. En este contexto, los afectos –lejos de ser estáticos o reacciones naturales homogéneas– se entienden como fuerzas que estructuran la capacidad de los cuerpos para afectar y ser afectados, manifestándose de manera compleja y dinámica (Barrett 2006: 28). Actúan como mediadores en la interacción entre cuerpos y sistemas,

performando modalidades de relación que superan las formas tradicionales de representación lingüística o racional (Clough 2007: 1).

Es esencial enfatizar que, bajo esta consideración, los afectos son procesos materiales y dinámicos que atraviesan y configuran el espacio social. Funcionan, luego, como vectores que transforman la capacidad de acción de los cuerpos, influyendo en la producción de subjetividades y en la normativización de comportamientos dentro de sistemas de poder y control (Hardt 2007: xi).[6] Así, los afectos no solo determinan la experiencia subjetiva, sino que también desempeñan un papel importante en la organización de lo social y lo político, afectando la capacidad de actuar y relacionarse (Clough 2007: 2; Barrett 2006: 28).

Afectos y neoliberalismo

Afirmemos que, en el contexto del neoliberalismo, los afectos dirigidos hacia las personas y sectores empobrecidos no son completamente espontáneos ni fortuitos, por cuanto están influenciados por una serie de lógicas de poder capital. Estas dinámicas se organizan a partir de relaciones que tienden a moldear percepciones y emociones que performan las actitudes hacia los sectores más vulnerables. Desde aquí Cvetkovich (2015) denomina estas interacciones como "micropolíticas afectivas" (208 ss.), lo que implica que los afectos no solo se experimentan de manera individual, más bien se integran en una estructura social que refuerza la centralidad del capital –Bourdieu *docet*– como eje de sentido.

Así, en este horizonte, el neoliberalismo no se limita a ser un conjunto de políticas económicas orientadas a la administración de la escasez, la desregulación del mercado y la reducción del papel del Estado (Montaño

[6] Este es el planteamiento de autores como Sara Ahmed (2004), Brian Massumi (2002) y Eve Kosofsky Sedgwick (2020), quienes han sido referentes para el desarrollo y consolidación de este movimiento teórico. Ahmed, por ejemplo, investiga cómo afectos como el miedo y el asco estructuran relaciones de exclusión y la discriminación (2004: 117-139). Massumi (2002), por su parte, argumenta que los afectos, al no estar completamente articulados a través del lenguaje, poseen una potencialidad política y transformadora que puede pasar desapercibida en los enfoques discursivos tradicionales (1-21).

2021: 77-78). Este sistema también influye en la forma como las personas sienten y perciben la pobreza, así como la riqueza (Rancière 2013: 11-12). Los sectores más desfavorecidos, en particular, son afectados tanto por la falta de recursos materiales como por un andamio de afectos que les asigna posiciones de subordinación simbólica dentro de la estructura social. En otras palabras, los afectos hacia los pobres están en parte condicionados por la percepción que asocia el éxito con la acumulación material y la pobreza con un supuesto fracaso individual.

Adviértase que la aporofobia opera como un sistema piramidal en el que quienes poseen un poco más de capital –ya sea económico, cultural o social– tienden a rechazar a aquellos que se encuentran en posiciones más desfavorecidas dentro de la jerarquía. Esta dinámica se manifiesta tanto en contextos públicos y laborales como en entornos familiares, de amistad y otros círculos sociales. De este modo, la aporofobia se alimenta de un constante sistema de percepciones comparativas; en el cual la percepción de superioridad, aunque mínima, puede llevar al desprecio hacia quienes son *aporodesignados*, consolidando una escalada de marginación en múltiples niveles de interacción social.

Este proceso, no obstante, no se produce en su totalidad de manera consciente o planificada por un grupo dominante. Más bien, es resultado de cómo el sistema sociopolítico y productivo va tejiendo relaciones afectivas que terminan por consolidar diferencias estructurales y simbólicas. Los pobres, en este contexto, se ven atrapados en una realidad performativa, en la que su identidad social se configura en función de su lugar afectivo dentro del espacio social. Y es que, aunque estén endeudados la mayor parte de su vida, su posición no se define únicamente por la falta de un capital en particular; antes bien, por su relación con los afectos inducidos por el neoliberalismo (Lazzarato 2013: 42-49). Así, esta situación conduce a un distanciamiento simbólico que excluye no solo del acceso a bienes materiales, sino, a su vez, de la posibilidad de ser comprendido dentro de la misma lógica social que privilegia la acumulación de capital.

Aquí hemos de interrogar: ¿hasta qué punto es posible transformar las configuraciones afectivas que sostienen estas desigualdades estructurales? Dicho de otro modo, ¿cómo pueden los afectos reconfigurarse para alterar

las dinámicas de poder que sostienen la exclusión y marginalización afectivas? En consecuencia, la respuesta a esta cuestión requiere una revisión crítica de las estructuras económicas –revisitadas ampliamente por la tradición marxista en sus diversas modalidades–, así como de las formas en que se producen y organizan los símbolos y afectos dentro de la sociedad neoliberal (véase, por ejemplo, Handley y Millar 2023: 95-112).

Es dable considerar que cualquier transformación sustancial en las relaciones sociales requiera un replanteamiento crítico de los afectos que moldean la comprensión de la pobreza y la riqueza, así como la manera en que se conceptualiza, trata y valora afectivamente a quienes poseen poco capital. Consideremos, por tanto, que de no cuestionar las configuraciones afectivas actuales (labor filosófica), el riesgo es que las relaciones de poder que sostienen esas desigualdades sigan operando sin interrupción, invisibilizando la exclusión afectiva de los sectores empobrecidos. Luego, y en este tenor, el concepto filosófico de aporofobia puede convertirse en una clave interpretativa fundamental.

Propuesta teórica

A partir del concepto filosófico de aporofobia y su enriquecimiento conceptual se propone una "crítica afectiva" la cual examina cómo el mecanismo de aversión hacia los pobres influye en la concepción, percepción e interacción colectiva. Esta aproximación permite indagar otras formas de cómo el capital y la pobreza son concebidos y gestionados en las sociedades actuales, cuestionando tanto los mecanismos simbólicos como afectivos que refuerzan la exclusión socioafectiva y corpoespacial de ciertos individuos y grupos sociales. A continuación, se expone cómo cada autor enriquece este análisis exploratorio a través de cuatro puntos clave. En primer lugar, Cortina introduce el concepto de aporofobia. Por otro lado, el giro afectivo redimensiona los afectos como fuerzas políticas que estructuran las relaciones sociales. A continuación, Ngai explora los "afectos feos", los cuales operan dentro del capitalismo para consolidar la jerarquización social, creando distancias afectivas que legitiman la marginación y segre-

gación de los empobrecidos: de *afectos feos*, algunos de ellos operan como afectos *aporófobos*. Finalmente, con Jacques Rancière se sostiene cómo la aporofobia no solo los rechaza, sino que además refuerza su exclusión en los ámbitos de interrelación social, económico y político.

1. Como se ha mencionado anteriormente, Adela Cortina introduce en el debate filosófico contemporáneo el concepto de *aporofobia* (Cortina 2017: 9-16), definiéndolo como una forma particular de discriminación centrada en el rechazo hacia quienes carecen de recursos económicos, más allá de las diferencias étnicas, religiosas o culturales. La aporofobia, al señalar la pobreza como el foco de discriminación, expone un prejuicio estructural que trasciende lo material, revelando un desprecio social deshumanizante que permea las relaciones contemporáneas.

Cortina sostiene que esta forma de exclusión no solo afecta a los pobres en términos económicos, sino que los margina también en los planos simbólico y afectivo (Cortina 2017: 50-55). En un contexto donde la acumulación de riqueza y el rendimiento productivo son los parámetros clave para la valoración de los individuos, quienes no pueden integrarse en esta lógica son percibidos no solo como una carga, sino como una amenaza para el orden social.

El análisis de Cortina sitúa a la aporofobia como un síntoma de una sociedad neoliberal que, al sobrevalorar el éxito individual y la competitividad, tiende a excluir, invisibilizar o precarizar aún más a quienes no disponen de los medios para participar en términos del capital (Cortina 2023: 57-69). De este modo, la aporofobia no solo refleja el desprecio hacia los pobres, sino que simultáneamente pone de relieve el fracaso de un sistema que condiciona el reconocimiento de la humanidad a la narrativa de la productividad y el consumo capitalista.

Desde esta perspectiva, la aporofobia no es simplemente un temor irracional hacia las personas empobrecidas o que enfrentan condiciones adversas –como la precarización laboral, la exclusión política, la desigualdad social o la falta de acceso a derechos fundamentales–. Según la filósofa valenciana, la aporofobia constituye un constructo social que reafirma las dinámicas de poder existentes (Cortina 2017: 37-41, 65-69); y por cuanto prejuicio, no solo deshumaniza a quienes viven en

situación de pobreza y son aporodesignados, antes bien, refuerza la idea de que aquellos que no contribuyen económicamente al sistema resultan prescindibles e indeseables.[7] Así, en lugar de cuestionar las causas estructurales de la pobreza, como la falta de oportunidades o la precarización laboral, estas políticas tienden a individualizar la responsabilidad, justificando así la marginación de las personas empobrecidas. Este discurso facilita la implementación de políticas e instituciones que incrementan la exclusión social, afectiva y material de los sectores más empobrecidos, preservando una jerarquía económica que acentúa las desigualdades.

De este modo, la aporofobia supera el prejuicio individual, consolidándose como un mecanismo que refuerza las jerarquías sociales y promueve una lógica que prioriza la acumulación de capital, desestimando el valor humano de quienes no se ajustan a los parámetros productivos del sistema. En definitiva, Cortina insinúa que la lucha contra la aporofobia forma parte de un proyecto más amplio de justicia social que no solo aborde las desigualdades económicas, sino también las afectivas.

2. Retomemos en este punto que los afectos, dentro del marco del giro afectivo, son considerados como elementos estructurales en la mediación de las experiencias sociales y culturales. No se trata de respuestas emocionales privadas o subjetivas, cuyo alcance son las situaciones singulares, sino que los afectos son construcciones arraigadas en contextos históricos y estructuras culturales, sociales y desplegadas en el poder.[8]

[7] Butler (2006: 163-180) explica que el afecto hostil al pobre es inducido o recomendado. Butler realiza un estudio sobre la vida precaria, donde expone una aproximación a la cuestión de una ética de la no violencia, sustentada en el entendimiento de cuán fácil es eliminar la vida humana; expone tópicos basados en Levinas, quien ofrece una concepción de ética que comienza con la vida precaria del otro; menciona, entonces, que la figura del "rostro", que comunica tanto la precariedad de la vida como la interdicción de la violencia, nos proporciona una vía para comprender cómo la agresión forma parte de una ética de la no violencia. Hace mención de que la concepción de lo que es moralmente obligatorio no es algo autoimpuesto; no proviene de la propia autonomía o de la autorreflexión, viene desde otro lugar que no es el yo, llega de improviso y sin esperarse.

[8] Es relevante señalar que dentro del giro afectivo se destacan dos vertientes principales (Macón 2014: 163-186): la primera, representada por Brian Massumi (2002), quien asocia los afectos a una dimensión política con un potencial revolucionario. Para Massumi, los afectos son amorfos y fluidos, y se expresan a través de las emociones, que están culturalmente codificadas y determinadas por las normas sociales dentro de un tiempo y espacio específicos. Este enfoque permite entender cómo las

Esta perspectiva sugiere que los afectos no solo reflejan un estado emocional, puesto que también configuran el espacio social, creando distancias socioafectivas entre los sujetos y exacerbando las desigualdades estructurales (Ahmed 2014: 138). Ahmed señala, por ejemplo, que el asco es un afecto arraigado en las dinámicas de poder y que sirve para reforzar fronteras y exclusiones sociales, generando un distanciamiento del objeto de rechazo (Ahmed 2004: 137-141).

En el marco de esta corriente crítica, Sianne Ngai se inscribe al proponer que los "afectos feos" poseen una productividad crítica significativa para la comprensión de las dinámicas afectivas en el capitalismo contemporáneo (Ngai 2007: 11-37). Estos afectos, considerados por la pensadora como *feos, menores o inmanentes*, se distinguen por no propiciar una respuesta catártica ni poseer el potencial redentor atribuido históricamente a los afectos *positivos*, *grandes* o *trascendentes* en la tradición filosófica. A diferencia de estos últimos, que se perciben como más nobles o significativos y gozan de una fuerte presencia en la narrativa filosófica y cultural, al estar vinculados con la exaltación de la experiencia humana –como el amor, la ira, el terror y la sublimidad–, los "afectos feos" tienden a reforzar, no de manera tan estridente, jerarquías y distancias. En contraste, los "afectos grandes" suelen ser valorados por su capacidad transformadora y su función en la creación de vínculos profundos.[9]

3. Para esclarecer la naturaleza de la aporofobia como afecto, entonces, nos apoyamos en el análisis de Sianne Ngai, cuyas definiciones serán operativas para advertir los afectos como normalizadores de compor-

emociones manifiestan los afectos en el cuerpo, y cómo estos, a su vez, son moldeados por las estructuras políticas (Macón 2014: 171-173). Por otro lado, la segunda vertiente, representada por figuras como Lauren Berlant y Sara Ahmed (2004), adopta un enfoque más crítico hacia los afectos, entendiendo que muchos de ellos, como el asco y el miedo, están en el centro de las dinámicas de discriminación, exclusión y rechazo social (Ahmed 2004: 64, 82). A esta segunda se suma Ngai.

[9] Brigitte Adriaens (2022: 82-83) explica que los *afectos feos* propuestos por Ngai apenas han sido analizados por la crítica; los *afectos positivos*, por el contrario, han sido eje temático de las grandes tragedias griegas, cuyos resultados de potencial catártico y terapéutico han resaltado el auxilio de la moral. Con Ngai es posible cuestionar cuál podría ser aún la función emancipadora y política del arte en la sociedad actual, caracterizada por una comodificación de todo, inclusive de los bienes culturales.

tamientos y su relación con el espacio público, así como la vida social (Ngai 2010: 948-958).

En el contexto de la aporofobia y sus afectos aporófobos, la negatividad inherente a estos afectos en el capitalismo contemporáneo proporciona un marco propicio para su circulación y constitución de manera normalizadora, integrándose en la lógica neoliberal. En este sentido, afectos como el desprecio o la indiferencia hacia los pobres no se limitan a ser reacciones individuales, sino que desempeñan un papel de violencia activa de *baja resonancia*, pero constante, al reforzar lógicas estructurales de violencia activa.

De esta manera, los afectos feos, como el rechazo y la apatía hacia los empobrecidos, ejemplifican cómo las jerarquías sociales no solo se mantienen, también se legitiman a través de interacciones afectivas que operan de manera piramidal. En este contexto, los afectos actúan como dispositivos reguladores, influyendo no solo en las percepciones que la sociedad tiene sobre los marginados, también en las respuestas afectivas que estos generan. Esto moldea las valoraciones conforme a las formas en que las sociedades producen, interpretan y gestionan la pobreza.

Luego, los "afectos feos", como los define Sianne Ngai, abarcan aquel espectro afectivo de lo que genera incomodidad y distanciamiento sobre aquellas personas socialmente despreciadas y a menudo normalizadas bajo el capitalismo que reconoce el éxito materializado por sobre todo (Ngai 2008: 778-812). Entre estos afectos se encuentran la irritación, que surge ante frustraciones cotidianas; la envidia, que se manifiesta de manera oculta hacia lo que otro posee; la ansiedad, caracterizada por la inseguridad constante; el asco que provoca repulsión y el desprecio que produce distanciamiento hacia lo inaceptable (Ngai 2007: 126-130).

Ngai argumenta que la distinción crítica y la atención a estos afectos son torales para deducir cómo el sistema neoliberal capitaliza el espectro afectivo, utilizando los afectos (emociones o sentimiento, indistintamente usado), en aras de mantener a los sujetos en un estado de constante competencia y autoevaluación (Ngai 2020: 207-210).[10] En

[10] En el entorno laboral, por ejemplo, la envidia se convierte en un motor de productividad, donde los trabajadores compiten entre sí por promociones o reconocimientos;

ese mismo tenor, estos afectos están estrechamente relacionados con las luchas identitarias y las dinámicas de exclusión social. En tal panorama, estos afectos operan como *"ideologemas afectivos"* (Ngai 2007: 7, 95), es decir, son evaluados y juzgados desde una perspectiva de la posesión y adquisición que garantiza la lógica del sistema capitalista.

Lo que destaca aquí en el análisis de Ngai, en relación con Cortina, es la forma en que estos afectos no solo son interpretados como negativos en un sentido semántico, además generan una distancia socioafectiva entre los sujetos. En lugar de promover la empatía, los *afectos feos*, como la irritación o el desprecio, producen una un distanciamiento del objeto al que se dirigen (Ngai 2009), reforzando así procesos de *violencia activa* de carácter *espacial*.

La violencia espacial se refiere a una forma específica de violencia vinculada a la organización, control y uso del espacio, en la que las dinámicas de poder se materializan a través de la segregación, marginalización y exclusión de ciertos grupos sociales, tanto en contextos urbanos como rurales. Este concepto abarca una dimensión de la injusticia social que se manifiesta en la configuración del espacio y en quién tiene acceso a él. Así, para Wood, la violencia espacial se produce cuando el acceso a recursos, servicios y oportunidades es restringido para determinados grupos, debido a la forma en que el espacio es ejercido, lo que refuerza las jerarquías sociales y mantiene las desigualdades (Wood 2007: 20-37).[11]

Se observa, así, que la pauperización de ciertos sectores de la población no constituye un fenómeno singularizado, antes bien responde a un sistema que organiza y regula los afectos, lo cual genera distancias entre los diversos grupos sociales. Este mecanismo asegura que los empobrecidos permanezcan en los márgenes de la sociedad. En este sentido, puede afir-

mientras que el miedo a perder el empleo fomenta un incremento en la eficiencia laboral, lo que beneficia a las estructuras de poder existentes. En el mismo sentido Hardt (1999), concuerda con Ngai al referir que la manipulación de afectos en el ámbito laboral producen subjetividades colectivas.

[11] Ejemplos de ello pueden encontrarse en fenómenos como la guetización y la conurbación, donde las dinámicas espaciales y sociales refuerzan tanto la segregación material como la exclusión afectiva y simbólica. En este contexto, quienes carecen de recursos quedan confinados tanto en términos geográficos como emocionales, consolidándose una estructura social que limita su acceso a espacios de poder y decisión, ubicándolos en una posición periférica en la vida social.

marse que tanto los espacios como los afectos actúan como dispositivos espacioafectivos de organización social. Esto es, la manera en que se gestionan y distribuyen los afectos dentro de la estructura social refuerza la exclusión de quienes carecen de capital, generando una segregación que también legitima su permanencia en los márgenes (simbólicos y materiales) de la sociedad.

Visto así, la aporofobia no se limita a la marginación económica –como se ha insistido desde Vives hasta aquí– antes bien, actúa en un nivel más radical dadas las diversas formas del capital; con lo cual moldea construcciones afectivas y percepciones sociales hacia los más vulnerables.

Así, el poder y su violencia activa no se manifiestan únicamente a través de mecanismos económicos o políticos; más bien, se expresan en la manera en que los afectos se distribuyen entre los diferentes actores sociales. Se sigue, pues, que las jerarquías se sostienen y fortalecen mediante estas dinámicas afectivas, bloqueando la integración de quienes viven bajo situaciones de empobrecimiento. Los "afectos feos", entonces, como los describe Sianne Ngai, son protagónicos en la preservación de estas jerarquías, al crear separaciones socioafectivas.

Esta dinámica espacializante, luego, está en consonancia con la descripción que hace Ngai de los afectos feos, en los cuales la distancia y la intensidad afectiva juegan un papel central. Es decir, a medida que aumenta la distancia afectiva hacia los pobres, mediante "afectos aporófobos", disminuye la intensidad emocional (empática, solidaria, compasiva, etc.) con la que se inhibe el reconocimiento de la alteridad (deshumanizante), se neutraliza la capacidad de colaboración y todo ello facilita marginación y exclusión del tejido social. Enfaticemos que este conjunto de afectos negativos o *aporófobos* (bajo este contexto) crea distancias afectivas hacia los pobres, quienes, lejos de ser eliminados (como sucedería con afectos eliminacionistas como el odio colectivo o la venganza) (Kolnai 2013: 186; Feierstein 2011: 13-109), son ubicados en un lugar funcional dentro del sistema, en el cual su existencia es necesaria, pero distanciada afectivamente de quienes poseen el capital en exceso en múltiples formas. Dicho distanciamiento es, en sí mismo, un regulador que contribuye a la estabilidad de las "geografías de poder" (Massey 2007).

Como podemos ver, la aporofobia hunde sus raíces en la manera como los afectos se codifican y son modulados en las relaciones humanas dentro del contexto del neoliberalismo. Esto nos permite advertir que la aporofobia se constituye como un complejo mecanismo afectivo: una serie de afectos que son construidos, interpretados, canalizados y organizados (histórica y estructuralmente) en el establecimiento de micropolíticas afectivas que sustentan relaciones de poder, orientadas a la estratificación activa bajo formas de capital.

Distinción filosófica entre los planteamientos de Adela Cortina y Sianne Ngai

Aunque la propuesta aquí desarrollada articula elementos provenientes de las obras de Adela Cortina y Sianne Ngai, conviene precisar la heterogeneidad epistémica que estructura sus respectivos planteamientos. Se trata de perspectivas no reductibles entre sí, cuyas diferencias aportan densidad crítica a la aproximación filosófica desplegada.

Como se advirtió, Adela Cortina construye su noción de *aporofobia* desde una ética discursiva con raíces kantianas y habermasianas, centrada en el imperativo de inclusión racional en la comunidad moral. Su análisis se ubica en el ámbito de la filosofía práctica normativa, orientado a delimitar conceptualmente una forma específica de exclusión -el rechazo sistemático hacia quienes carecen de recursos económicos-, y a dotarla de visibilidad en el plano jurídico-político. En este marco, la aporofobia representa una transgresión al deber de hospitalidad, vinculada a la percepción de carencia antes que a la diferencia cultural. Así, su formulación tiene un propósito normativo, al establecer condiciones de convivencia y apuntalar principios ético-políticos orientados al reconocimiento.

Sianne Ngai, por otro lado, elabora una crítica estética de los regímenes afectivos que estructuran el capitalismo tardío. Su interés no recae en la fundamentación de deberes morales, sino en el análisis de las estructuras de sensibilidad que organizan jerarquías afectivas, patrones de evaluación estética y formas de subjetivación. Las categorías que propone como afec-

tos "feos" o "menores" dejan de aludir a una falla ética para referirse, más bien, a una afectividad estructural banalizada, persistente y eficaz, cuyas operaciones políticas emergen en su aparente insignificancia. Ngai concibe el *afecto* como matriz semiótico-cultural, desplegada en prácticas cotidianas que atraviesan lo social, lo mediático y lo económico, sin aspirar a una reintegración normativa.

El vínculo que se plantea en este trabajo prescinde de toda pretensión de convergencia entre ambas autoras y se configura, más bien, como una estrategia de lectura orientada a desplazar la comprensión de la aporofobia fuera de los marcos normativos tradicionales. Al incorporar la crítica estética de Ngai en el análisis de la exclusión, se amplía el horizonte de inteligibilidad; pues este desplazamiento del análisis deja de centrarse exclusivamente en las obligaciones morales frente a quienes han sido empobrecidos y se orienta hacia la comprensión de las operaciones estéticas, espaciales y afectivas que configuran su condición de indeseabilidad. Esta relectura no sustituye el planteamiento de Cortina; lo somete a una tensión filosófica que permite su incorporación en un diagnóstico más amplio sobre las formas contemporáneas de exclusión y las racionalidades afectivas que las sostienen.

4. Es pertinente retomar la propuesta de Jacques Rancière en su obra *El filósofo y sus pobres*. En ella, Rancière analiza la compleja relación entre la pobreza y las construcciones discursivas que la tradición filosófica formuló al respecto. Rancière sostiene que la pobreza no se limita a la carencia de recursos materiales, por cuanto se configura como una construcción social que se articula a través de representaciones y mecanismos que estructuran el orden social (Rancière 2013: 22).

Con esto se plantea que la filosofía, al intentar examinar la situación de quienes se encuentran en condiciones adversas, tiende a reducirlos a figuras pasivas, desprovistas de pensamiento crítico y acción, atrapadas en su circunstancia, negándoles la capacidad de intervenir activamente en su realidad (Rancière 2013: 53 ss.). Este postulado no solo reproduce imágenes limitantes, más bien anula las voces y experiencias de los pobres, colocándolos en un espacio de silencio y dependencia.

Desde esta óptica, el filósofo francés también cuestiona la concepción del conocimiento como un medio de emancipación reservado a una éli-

te intelectual, distinguida y distanciada por nacimiento: una diferencia arraigada en los cuerpos que no "pueda ser reducida por ninguna medicina moral" (Rancière 2013: 51).

Establezcamos que aquí, este planteamiento se entrelaza con el análisis del poder, el cual se ejerce a través de las instituciones (políticas, económicas, sociales, educativas, culturales, de salud, ambientales y seguridad), al tiempo que se manifiesta en la manera como las sociedades generan sujetos excluidos y silenciados. En este sentido, la aporofobia no se limitaría únicamente a un rechazo hacia los pobres, además operaría como un mecanismo que organiza la estructuración afectiva y refuerza la invisibilidad de quienes son empobrecidos hasta el extremo.[12]

En definitiva, a partir de los recursos teóricos de Rancière, la aporofobia puede entenderse, además, como un dispositivo que contribuye a mantener un orden social fundamentado en la desigualdad y la jerarquización. Al preservar esta separación, el mecanismo afectivo mantiene la operación mediante un acervo de afectos aporófobos respecto a los empobrecidos.

Conclusiones

La noción de *aporofobia*, propuesta por Adela Cortina, se define como una forma de discriminación basada en las condiciones económicas, que supera las diferencias étnicas o culturales. Esta exclusión, vinculada a las estructuras del capitalismo contemporáneo, priva a las personas empobrecidas del pleno reconocimiento de sus derechos, oportunidades y dignidad, afectando tanto su posición política y jurídica como su estatus social.

[12] García y Vander (2024) extienden el concepto de aporofobia al abordarlo como un problema de justicia social, enfatizando la vulnerabilidad de las personas sin hogar frente a la violencia y discriminación motivadas por esta aversión. Al reconocer la aporofobia como un fenómeno que refuerza la exclusión social de los más empobrecidos, se subraya la importancia de implementar políticas públicas que no solo protejan a las personas sin hogar de la violencia, sino que también promuevan su inclusión y derechos. De este modo, el estudio de García y Vander apunta a la necesidad de intervenciones estatales que aborden tanto la dimensión material como la simbólica de la exclusión, lo que da una perspectiva integral que combate las actitudes aporófobas desde un marco más amplio de justicia social.

Se ha visto que una posible vía de explicación a este rechazo no se limita al capital material, sino que proviene de una configuración afectiva impulsada por las estructuras neoliberales. Con ello, el intrincado social de afectos aporófobos impacta las relaciones interpersonales y condiciona la percepción colectiva hacia quienes viven en situaciones de pobreza. Por esto mismo, es oportuno analizar los procesos mediante los cuales se generan y legitiman estos afectos, así como las formas en que se reproducen dentro del sistema neoliberal.

Así, el quehacer filosófico en la crítica de los afectos aporófobos va más allá de la identificación de actitudes y comportamientos discriminatorios, ya que permite deconstruir las dinámicas, conceptos y relaciones que sustentan estas formas de violencia activa, cuestionando el espectro afectivo que las legitima. Así, la filosofía se convierte en un medio para reexaminar las bases afectivas y simbólicas de nuestras sociedades. El análisis de la aporofobia desde el giro afectivo, como se ha propuesto, esclarece que –más que un síntoma de época–, la instrumentalización de los afectos aporófobos ha contribuido a la normalización de la violencia activa –activamente espacializante, excluyente y marginalizadora–; en particular, en contextos democráticos y neoliberales, mediante la manipulación de distancias socioafectivas, segregaciones y la legitimación de la injusticia social.

Luego, la aporofobia puede entenderse como un conjunto de afectos que descompone y amplifica las dinámicas emocionales implicadas en la violencia activa. Estos afectos generan una variedad de reacciones que refuerzan la marginalización afectiva y la violencia espacial de los empobrecidos. Este fenómeno no opera de manera uniforme; por el contrario, distribuye emociones que validan las jerarquías estructurales neoliberales, normalizando las distancias sociales (materiales, espaciales, simbólicas y afectivas) que justifican la exclusión.

Desde ahí, por ejemplo, el desprecio no es solo una reacción individual, puesto que parte de una estructura que deshumaniza a quienes no cumplen con las expectativas productivas del mercado. La percepción del fracaso económico invisibiliza a las personas empobrecidas; de ahí que analizar el desprecio como un afecto aporófobo permite interrogar sobre

la relación entre el éxito material y la exclusión, así como replantear el valor centrado en la productividad. La indiferencia crea desvinculaciones que ocultan el sufrimiento de los empobrecidos y refuerza la idea meritocrática que responsabiliza al individuo, eximiendo a la comunidad. El asco, según Ahmed, va más allá de lo físico y se transforma en un rechazo visceral hacia quienes se perciben como amenaza al orden social. Finalmente, la apatía no indica únicamente falta de empatía, sino también inacción ante las vulnerabilidades sociales.

Este conjunto de afectos revela la complejidad de la exclusión social al ofrecer una forma alternativa de exploración de cómo diversos afectos negativos contribuyen activamente a la validación aporofóbica de la desigualdad. Estos afectos condicionan tanto la disposición a intervenir como la aceptación de la realidad, lo que disminuye la posibilidad de una respuesta colectiva comprometida.

Desde esta perspectiva, el cambio en las condiciones de quienes viven en situaciones de empobrecimiento se entiende como un proceso que cuestiona las relaciones de poder establecidas y exige su reconfiguración. En tal tenor, la exploración ha subrayado que la reducción de la desigualdad creciente de los empobrecidos y quienes acumulan capital no puede limitarse al dominio económico. Como sostiene Rancière, la manera en que se define lo visible y lo invisible, lo audible y lo silenciado, responde a una lógica de poder que, junto con la red afectiva, influye en las percepciones y en las relaciones sociales. En consecuencia, una crítica afectiva demanda revisar las condiciones que configuran los procesos aporófobos, así como replantear la interpretación y valoración de las diferencias afectivas en las sociedades contemporáneas.

En este sentido, los resultados presentados deben considerarse como un punto de partida que requiere un análisis más extendido, detallado y continuo en futuras investigaciones.

Referencias

Adriaensen, B. (2022) "Repulsión, diatriba e ironía en el asco de Horacio Castellanos Moya", *Afectos y violencias en la cultura latinoamericana*, 81-101.

Agamben, G. (2013) *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Ed.).

Ahmed, S. y Mansuy, C. (2014) *La política cultural de las emociones* (México: unam).

Ahmed, S. (2004) "Affective economies", *Social text*, 22, 2: 117-139.

Aristóteles. (1988) *Política. Biblioteca Clásica Gredos* (Madrid: Gredos).

B. Gutiérrez, A. (2004) "La construcción social de la pobreza. Un análisis desde las categorías de Pierre Bourdieu", *ANDULI, Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, 2: 29-44 https://revistascientificas.us.es/index.php/anduli/article/view/3747 [consultado el 10 de octubre de 2024]

Barrett, L. (2006) "Are Emotions Natural Kinds?", *Perspectives on Psychological Science*, 1, 1: 28-58.

Bourdieu, P. (2001) *Poder, derecho y clases sociales* (Bilbao: Desclée de Brouwer).

Bourdieu, P. (2002) "Forms of Capital", *Economic Sociology*, 3: 60-74.

Burawoy, M. (2018) "The Poverty of Philosophy: Marx Meets Bourdieu", en Medvetz y Sallaz (2018: 5: 56-73)

Butler, J. (2004) *Lenguaje, poder e identidad* (Madrid: Editorial Síntesis).

Butler, J. (2006) *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia* (Buenos Aires: Paidós Ibérica).

Clough, T. (2007) "Introduction", en Clough, T. y Halley, J. (2007: 1-33)

Clough, T. y Halley, J. (2007) (eds.) *The Affective Turn: Theorizing the Social* (Duke: Duke University Press) https://doi.org/10.2307/j.ctv11316pw [consultado el 5 de septiembre de 2024].

Cortina, A. (1996) *Ética* (Madrid: Santillana).

Cortina, A. (2023) "Erradicación de la pobreza y cosmopolitismo democrático en un mundo global", *Revista Sistema*, 266: 57-69.

Cortina, A. (2017) *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia* (Barcelona: Paidós).

Cvetkovich, A. (2015) "De la desposesión a la autoposesión radical. Racismo y depresión", en Macón y Solana (2015: 205-237).

Domenach, J.M. et al. (1981) *La violencia y sus causas* (París: unesco Ed.).

Esplugues, J. (2007) "¿Qué es violencia? Una aproximación al concepto y a la clasificación de la violencia", *Daimon Revista Internacional de Filosofía,* 42: 9-21.

Feierstein, D. (2011) *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Galeano, E. (1971). *Las venas abiertas de América Latina* (México: Siglo xxi).

García, I. y Vander, T. (2023) "Aporophobic and Homeless Victimization, the Case of Ghent", *Eur J Crim Policy Res* 30: 649-671, https://doi.org/10.1007/s10610-023-09557-7 [consultado el 29 de septiembre de 2024].

Gregg, M. y Seiworth, G. (2010) (eds.) *The Affect Theory Reader* (Duke: Duke University Press).

Handley, K. y Millar, J. (2023) "The Affective Life of Neoliberal Employability Discourse", en Siivonen, U., Isopahkala-Bouret, M., et al. (2023: 95-112).

Hardt, M. (1999) "Affective Labor", *Boundary, 2*, 26, 2: 89-100.

Hardt, M. (2007) "Foreword: What Affects Are Good for", en Clough y Halley (2007: 9-13).

Keane, J. (2009) *The Life and Death of Democracy* (Sydney: Simon y Schuster).

Klein, A (2012) "Empobrecimiento, nuevos pobres y viejos pobres. Un palimpsesto de inscripciones borrosas", *Sociedad*, 55: 7-36, https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-05652012000300005 [consultado el 10 de octubre de 2024].

Kolnai, A. (2013) *Asco, soberbia, odio. Fenomenología de los sentimientos hostiles* (Madrid: Encuentro).

Kowalik, G. (2023) "Post-postmodernism, the 'Affective Turn', and Inauthenticity", *Humanities*, 12, 1: 7, https://doi.org/10.3390/h12010007 [consultado el 04 de septiembre de 2024].

Lara, A. y Enciso, G. (2013). "El giro afectivo", *Athenea Digital*, 13, 3: 101-119. https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1060 [consultado el 11 de octubre de 2024].

Lazzarato, M. (2013) *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal* (Buenos Aires: Amorrortu Editores).

Lewis, O. (1969) *La antropología de la pobreza* (México: Siglo xxi Editores).

Lopera, J., Ramírez, C., Zuluaga, M., y Ortiz, J. (2010) *El método analítico* (Antioquia: Centro de Investigaciones Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia).

Macon, C. y Solana, M. (2015) (Coords.) *Pretérito indefinido: afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (Buenos Aires: Título Ed.).

Macón, C. (2010) "Acerca de las pasiones públicas", *Deus Mortalis*, 9: 261-286.

Macón, C. (2014) "Género, afectos y política: Lauren Berlant y la irrupción de un dilema", *Debate feminista*, 49: 163-186.

Maffesoli, M. (1982) *La violencia totalitaria* (Barcelona: Herder).

Massey, D. (2007) "Conferencia 1. Geometrías del poder y la conceptualización del espacio. Conferencia dictada el 17 de septiembre en la Universidad Central de Venezuela". https://ecumenico.org/geometrias-del-poder-y-la-conceptualizacion-del-es

Massumi, B. (2002) *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation* (Duke: Duke University Press). https://doi.org/10.2307/j.ctv11smvr0

Massumi, B. (2010) "The Future Birth of the Affective Fact: The Political Ontology of Threat", en Gregg y Seiworth (2010: 52-70).

Mertens, P. (1981) "Violencia institucional, violencia democrática y represión", en Domencah J.M. et al. (1981: 241-252).
Medvetz, T. y Sallaz, J. (2018) (eds.) *The Oxford Handbook of Pierre Bourdieu* (Oxford: Oxford University Press). https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199357192.013.16
Montaño, C. (2021) "Pobreza, "cuestión social" y su enfrentamiento", *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 25, 49: 69-98. https://doi.org/10.20983/noesis.2016.1.3
Ngai, S. (2008) "Merely Interesting", *Critical Inquiry*, 34, 4: 777-817.
Ngai, S. (2009) "Bad Affects: A Conversation with Sianne Ngai", *Rethinking Marxism*, 21, 2: 197-204.
Ngai, S. (2010) *Our Aesthetic Categories: Zany, Cute, Interesting* (Harvard: Harvard University Press).
Ngai, S. (2007) *Ugly Feelings* (Harvard: Harvard University Press).
Ngai, S. (2020) *Theory of the Gimmick: Aesthetic Judgment and Capitalist Form* (Harvard: Harvard University Press).
Nussbaum, M. (2011) *Creating Capabilities: The Human Development Approach* (Harvard: Harvard University Press).
ONU. (2023) "Acabar con la pobreza", *Desafíos globales,* https://www.un.org/es/global-issues/ending-poverty [consultado el 11 de octubre de 2024]
Platón. (2003) *Diálogos.* (Madrid: Gredos).
Quijano, A. (2014) *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. (Lima: clacso/unmsm).
Rancière, J. (2013) *El filósofo y sus pobres* (Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento).
Rawls, J. (1999) *Teoría de la justicia* (México: Fondo de Cultura Económica).
Rubio, J. (2005) *Una crítica a las raíces del concepto capitalista de escasez* (México: Universidad Nacional Autónoma de México) http://computo.ceiich.unam.mx/webceiich/docs/libro/Una_Critica_a_las_Raices_del_Concepto_Capitalista_de_Escasez.pdf
Sabater, C. (2021) "La caracterización de 'los nuevos pobres' y los procesos hacia nuevas formas de exclusión", *Inguruak*, 70: 70-86. http://dx.doi.org/10.18543/inguruak-70-2021-art04
Sedgwick, E. (2020) *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity* (Duke: Duke University Press).
Sen, A. (1999) *Development as Freedom* (Oxford: Oxford University Press).
Shah, A., Shafir, E., Mullainathan, S. (2015) "Scarcity Frames Value", *Psychol Sci Psychological science*, 26, 4: 402-412.
Siivonen, U., Isopahkala-Bouret, M., Tomlinson, M., Korhonen, y N. Haltia. (Eds.) (2023) *Rethinking Graduate Employability in Context* (Cham: Palgrave Macmillan).
Silver, M. (2020) (ed.) *Confronting Capitalism in the 21st Century* (Cham: Palgrave Macmillan).

Simmel, G. (2011) *El pobre* (Madrid: Sequitur).
Smith, A. (1997) *La teoría de los sentimientos morales* (Madrid: Alianza Editorial).
Solanes, R. F. (2018) "La aportación de Juan Luis Vives al estudio de la pobreza: Del socorro de los pobres a la aporofobia", *Revista Vivesiana*, 3: 75-87.
Sousa, B. (2014) *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide* (Nueva York: Paradigm Publishers).
Therborn, G. (2015) *La desigualdad mata* (Madrid: Alianza Editorial).
Tobón, S. (2012) *Cartografía conceptual: estrategia para la formación y evaluación de conceptos y teorías* (México: cife).
Vives, J. (1992) *Tratado del socorro de los pobres. Obras Completas.* (Madrid: Aguilar).
Watson, K. (2007) (Ed.) *Assaulting the Past: Violence and Civilization in Historical Context* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing).
Wood, J. (2007) "Locating Violence: The Spatial Production and Construction of Physical Aggression", en Watson (Ed.) (2007: 20-37).
Zarembka, (2020) "Late Marx and the Conception of Accumulation of Capital.", en Silver (2020: 47-65) https://doi.org/10.1007/978-3-030-13639-0_4