



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

La ira y la vergüenza: Un análisis de las emociones en la justicia estructural

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

Carlos Baruch Peralta Huerta

NOMBRE DE LOS TUTORES:

Moisés Vaca Paniagua (IIF-UNAM)

Fernando Rudy Hiller (IIF-UNAM)

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., Mayo 2022



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## ÍNDICE

<b>Introducción</b> .....	5
<b>Capítulo 1: Un acercamiento a las emociones</b> .....	11
<i>Introducción</i> .....	11
<i>Las emociones en términos de cómo se sienten</i> .....	12
<i>Emociones en términos de las evaluaciones que implican</i> .....	16
<i>Emociones en términos de cómo nos motivan a actuar</i> .....	21
<i>Hacia una teoría unificada de la emoción</i> .....	26
<i>Conclusiones</i> .....	29
<b>Capítulo 2: La vergüenza, ¿una emoción como herramienta de las injusticias estructurales?</b> .....	31
<i>Introducción</i> .....	31
<i>La vergüenza</i> .....	32
<i>El ocultamiento de lo humano. Un análisis de la postura de Nussbaum frente a la vergüenza</i> .....	38
<i>La vergüenza como dispositivo social ante la injusticia estructural</i> .....	43
<i>Definiendo la justicia estructural</i> .....	44
<i>Las condiciones sociales de la injusticia</i> .....	47
<i>Perpetuación y combate: El papel de la vergüenza en la justicia estructural</i> .....	51
<i>Señalamiento y humillación: la repercusión social</i> .....	58
<i>Conclusiones</i> .....	64
<b>Capítulo 3. La ira, ¿un rechazo a la violencia?</b> .....	65
<i>Introducción</i> .....	65
<i>Definición y elementos de la ira</i> .....	67
<i>Las Furias se transforman en Euméides: La ira desde el enfoque de Nussbaum</i> .....	69
<i>La productividad epistémica de la ira</i> .....	74
<i>Una respuesta emocional al mundo</i> .....	82
<i>Epílogo sobre la ira en las protestas sociales</i> .....	87
<b>Conclusiones</b> .....	92
<b>Bibliografía</b> .....	98

Esa es su arma: la palabra que muta y denuncia y una apariencia que unas veces intimida y otras abraza. Habla desde los márgenes. De qué te alimentas es hacer política. Cómo te vistes es hacer política. Los lugares que frecuentas es hacer política.

(Paula Bonet, 2021)

No tengan miedo a la dulzura.

(Paula Bonet, 2021)

No hay pensamiento moral sin emociones complejas, pero rara vez hay pensamiento moral si las emociones más viscerales lo permean todo. Yo concibo la imaginación como esa mezcla entre pensamiento moral y emociones complejas.

(Pau Luque, 2020)

Dicen que escribir es muchas veces robar, pero yo creo que escribir también es hacer justicia, o, por qué no, vengarse.

(Luna Miguel, 2019)

Llegué a sentir respeto por las personas que son capaces de hablar y de contar sus emociones. De compartir, de empatizar. Yo sentía que tenía algo atorado entre los pulmones, la tráquea, las cuerdas bucales. Me dolía querer hablar, como cuando una mano te asfixia.

(Brenda Navarro, 2019)



## Agradecimientos

Escribir es hacer justicia, es vengarse; pero escribir es también un acto de amor. Es un acto que suele sentirse en soledad, mas el camino está lleno de personas que, incluso con su sola presencia, le aportan ideas, emociones, y profundidad a lo plasmado en el papel.

En primer lugar, agradezco a mis principales guías en este camino de discusión e investigación filosófica, mis tutores Fernando Rudy Hiller y Moisés Vaca Paniagua. Sin ellos esta investigación no existiría, o existiría mal. Agradezco profundamente su increíble dedicación y compañía. Las discusiones más fructíferas de este escrito se las debo principalmente a ellos, por insistirme constantemente en cuáles serían las posibles objeciones a cada uno de los temas que toco, y por orientarme para encontrar, a su vez, los posibles argumentos a favor de lo que defiendo aquí.

Agradezco también a mi revisor, Juan Espíndola Mata, y a mis sinodales Pau Luque Sánchez y a Luis Muñoz Oliveira, por leerme y también integrarse en esta discusión.

Esta tesis tampoco existiría sin el apoyo otorgado por CONACyT a través de las becas que otorga con el Programa Nacional de Posgrados de Calidad. Señalo también el apoyo que me fue otorgado a través del proyecto PAPIIT IN401822, *Polarización y violencia en las sociedades democráticas actuales*. Agradezco la oportunidad de presentar varias partes de esta investigación al Instituto de Investigaciones Filosóficas por medio del programa de estudiantes asociados, del que formo parte.

Agradezco a mi madre Lucía Huerta, y a mi hermana, Samai Peralta, su apoyo incondicional; agradezco las sonrisas y la vuelta a la infancia a mi sobrino Farid Linares. Millones de gracias a Mariana Saucedo, por su compañía, su apoyo, las risas y el constante aprendizaje. Gracias a Nictexa Ytza, con quien encontré hilos de ideas desde otros enfoques. Gracias a Margarita Valdés, con quien he tenido la oportunidad de aprender a defender y compartir mis posturas filosóficas. A Pau Luque, con quien he tenido también oportunidad de compartir alguna caminata de lluvia de ideas y cuestiones futuras. Gracias a Mauricio Gasca, Carmen Enriquez, Alejandro Juárez, Jennifer Salazar, por la familia que hemos creado. Gracias a Alitzel Pérez, a Jenn Dorantes, por todo el apoyo y por siempre estar.

Gracias a todas las personas que me han acompañado en este viaje, pues ellas son mis razones por las que hay algo en lugar de nada.

## Introducción

*There is a crack, a crack in  
everything  
That's how the light gets in.  
Leonard Cohen – Anthem*

En casi todas las prácticas que se llevan a cabo, sociales e individuales, se encuentra presente una carga emocional. A través de una narrativa emocional puede describirse cuando se recuerda algo, cuando se tienen expectativas acerca del futuro, cuando se realiza una acción. Siguiendo a Valerie Gray Hardcastle en *Constructing the Self*, las respuestas emocionales son el núcleo (*core*) de la narrativa de uno mismo (2008: 67). Estas narrativas, sin embargo, no sólo son meramente descriptivas, ya que también pueden dar una luz explicativa acerca de problemas como los planteados por la motivación moral.

El estudio de las emociones y su intervención en diversas áreas, más allá de la psicología y la cuestión ontológica sobre cómo definir las, ha venido en incremento durante los últimos años. Los avances realizados han permitido, por ejemplo, plantear nuevas formas de integrar a los animales como agentes morales debido a su capacidad sintiente, entablar una nueva forma de acercamiento a las cuestiones estéticas debido a las diferentes formas de establecer una emoción ante una película, una escultura o una pintura, e incluso establecer nuevas formas de comprender y solucionar cuestiones de justicia cotidiana.

Sin embargo, debido a las múltiples definiciones que se han dado, y porque la inclusión de las emociones en todos estos ámbitos es relativamente nueva, en mi opinión, dichos avances se han visto limitados —matizando, en unas áreas más que en otras. Considero, por ejemplo, que a pesar de que la literatura sobre la responsabilidad se vio incrementada a través del artículo de Strawson, “Freedom and Resentment” (1963), y con ello el análisis de las actitudes reactivas, el impacto de las emociones en este tema no puede resumirse únicamente en dichas actitudes.

Pensando en estas limitaciones, en la presente investigación me interesa ampliar el espectro de las emociones, y con ello un mayor entendimiento de ellas, en ámbitos donde se cruzan la ética y la filosofía política. La ética, históricamente, se ha enfocado en el *ethos*, es decir, la forma de ser de una persona a través de sus actitudes y disposiciones. En este sentido, la moralidad se plantea la pregunta acerca de qué acciones son buenas o malas, correctas o incorrectas (en donde las normas aprendidas y establecidas juegan un rol, que discute, por su parte, la filosofía política). Pero no sólo ello, ya que en los problemas de la moralidad se incluyen también aspectos de la sensibilidad, buscando también la explicación sobre cómo se siente una persona atraída hacia lo que está bien, y repulsión hacia lo que está mal. En otras palabras,

una persona con carácter o sensibilidad moral reacciona *afectivamente* ante las inmoralidades y la vulneración de las reglas morales básicas. Siente indignación, vergüenza o rabia ante lo ocurrido en los campos de exterminio, los horrores de las guerras, las torturas de las cárceles, las hambrunas, la corrupción que corroe a las instituciones políticas y a quienes las administran. Esa reacción *afectiva* es necesaria para orientar la conducta en contra de lo que se proclama como inaceptable e injusto. El que carece de afecciones morales es *apático*, no se apasiona por aquello en lo que dice creer. Nada le motiva ni le moraliza porque vive *des-moralizado*. Dicho de otra forma, carece de moral en el sentido de entusiasmarse por lo que merece la pena. Vive en la indiferencia porque no ha hecho suya, no ha incorporado a su manera de ser, la diferencia que existe entre el bien y el mal. (Camps, 2017: 17)

Mi principal propósito es mostrar cómo las emociones impactan en la justicia estructural, argumentando que son útiles para motivar y exigir que se hagan los cambios pertinentes en las estructuras sociales e institucionales para asegurar que sus procesos sean justos; por ende, entiendo aquí a las emociones como vías mediante las cuales se pueden propiciar la modificación y eliminación de los casos de opresión y dominación que se dan mediante dichas estructuras. Para llegar a ello tomo como punto de partida el trabajo de

Nussbaum, debido a la influencia que tiene su investigación de las emociones con relación a la justicia. Por ende, me centro también en dos de las emociones que aborda: la ira y la vergüenza. Sin embargo, tal y como mostraré, estoy en desacuerdo en la posición que toma con respecto a ellas.

Dado que parte de mi interés principal es concebir dichas discusiones considerando de manera más directa qué elementos de las emociones se ven inmersos en ella, el primer capítulo es un acercamiento a qué son y qué características me parecen fundamentales para tomar en consideración tanto en la presente investigación como en otros temas como los mencionados al principio de esta introducción. Me centro especialmente en tres características de las emociones, a saber, cómo se sienten, cómo evalúan y cómo motivan a actuar. Si bien, tal y como iré mencionando a lo largo de este capítulo, las teorías acerca de la ontología de las emociones han puesto en discusión estos tres elementos, poniéndole mayor importancia más a unos que a otros y, a su vez, argumentándolos como planteamientos contrarios, mi propuesta es que, a pesar de que puedan generar conflictos en su análisis, son claramente elementos que configuran a las emociones en su totalidad.

Como ya he mencionado, debido a la amplia gama de emociones existentes, y debido a la limitación de espacio para poder abordar las posibles implicaciones que tendrían cada una de ellas, me centraré únicamente en dos: la vergüenza y la ira. En cada uno de los dos capítulos siguientes me centro en una de ellas, respectivamente.

En el capítulo dos me enfoco en la vergüenza. A través de aquellos casos que conllevan una opresión cultural mediante estereotipos y la marginación de algunos grupos sociales, considero qué posiciones pueden establecerse ante ellos debido al papel que pueda jugar esta emoción. En otras palabras, afirmo que la incidencia que tiene la vergüenza mediante las tres características mencionadas en el primer capítulo puede desencadenar algunos mecanismos en los procesos de dominación, reforzando la opresión, esto es, cierto tipo de injusticia estructural. Sin embargo, dado que el grupo opresor no es el único que se encuentra en consideración, y tomando en cuenta, además, que las emociones cuentan con

elementos como la flexibilidad, el grupo oprimido puede tener más de un mecanismo de acción en cuanto a las motivaciones generadas por la vergüenza, permitiendo así generar algún balance.

Por ende, uno de los argumentos principales de este capítulo radica en hacer claro que el señalamiento, acción que lleva consigo el avergonzar a alguien, es lo que posibilita el rompimiento de estructuras, haciendo que esta emoción pueda ser combativa y visibilice no a la persona que se señala, sino lo incorrecto o injusto de sus actitudes o acciones, las cuales perpetúan, ya sea a nivel cultural o institucional, una forma de opresión. Al mismo tiempo, sostendré, junto con Nussbaum, que la humillación, que es una de las formas de avergonzar a alguien, es una forma de minimizar a la persona a quien se dirige.

En el tercer capítulo desarrollo un análisis en torno a la ira. Presento, siguiendo el mismo punto de la opresión revisado en el capítulo anterior, cómo el racismo, la misoginia y la xenofobia, no sólo son formas de opresión y discriminación, sino que, además, pueden generar injusticia *afectiva*. Explico cómo estas prácticas injustas invalidan las emociones que presenta la persona oprimida, especialmente la ira. Señalo cómo es que ésta puede generar mecanismos que permitan darles voz y hacer plausibles las exigencias de las personas oprimidas, para formar un mecanismo de justicia a nivel social y político que, a su vez posibilite la defensa de sus derechos y la validación de sus emociones como otra forma de justicia. Esto será visible especialmente a través de algunos movimientos sociales, como el de los chalecos amarillos en Francia, el Black Lives Matter, y las marchas feministas en México; en ellos analizo su poder combativo a través de su repercusión social en tanto que disturbios políticos, sin dejar de lado, por supuesto, el problema de la efectividad, de la motivación y de la proporción. Tal y como puede vislumbrarse, la ira presentada dentro de estos movimientos puede darse como un continuo, que va de las acciones pacíficas a formas más violentas.

Uno de mis argumentos principales en esta investigación es que, partiendo de las tres características de las emociones mencionadas en el primer capítulo, surge una cuarta, a

saber, que las emociones son también formas de comunicación, la cual adquiere un mayor peso en algunas formas de participación política, como las revueltas políticas, en donde es clara la incidencia de las emociones a través del contagio emocional y del cómo operan. En este punto hago especial énfasis en el trabajo de Pasternak (2019), del que parto para hablar de estas formas de participación política; sin embargo, señalo que no detalla con suficiencia la incidencia de las emociones en las revueltas políticas.

Del mismo modo, a pesar de que parto de una crítica a la posición de Nussbaum con respecto a la ira y la vergüenza en los últimos dos capítulos, señalando, por un lado, que no consideró las políticas positivas de estas emociones y, por otro lado, que su postura también conlleva una injusticia afectiva, muestro también cómo en el trabajo de Young, que tomo para afirmar que estas emociones juegan un papel importante en el combate de las injusticias estructurales, no se precisa tampoco este tipo de injusticia, especialmente porque no consideró a detalle de qué manera las emociones se encuentran imbricadas en la justicia estructural.

La tesis principal de esta investigación tiene como propósito mostrar cómo es que emociones como la ira y la vergüenza pueden ser medios de combate contra las injusticias estructurales. La principal crítica a ella puede ser que una emoción como la vergüenza únicamente señalaría las actitudes y acciones de una persona que comete un daño, por lo que no parece tener ninguna consecuencia a nivel estructural; sostengo, sin embargo, que en esta investigación carecen de importancia las posibles consecuencias en el individuo al que se señala; podría ocurrir, por ejemplo, que sea una persona cínica y que no le importe realmente el ser señalado. No obstante, el avergonzamiento puede tener otro tipo de efectos; puede, por un lado, gracias al contagio emocional, hacer conscientes a otras personas que aquello que cometió el señalado es vergonzoso porque es una conducta inaceptable, y con ello, o bien puede unirse a la exigencia de que se modifiquen las estructuras institucionales que permiten ese tipo de situaciones, o bien que le dé conocimiento al respecto y, por tanto, que modifique sus creencias, opiniones y conductas,

generando con ello no sólo el cambio a nivel individual, sino también en la estructura social.

## Capítulo 1: Un acercamiento a las emociones

*Cuando tomo mi cuaderno es porque tengo un complejo de emociones humanas que necesito sacar de mí. Siempre sé lo que voy a escribir porque todo lo que escribo lo he vivido. No tengo que imaginarme cosas, como los novelistas. Cuando lo único que sé es que sufro de dolor, de esperanza, de alegría; sé que estoy sufriendo y que necesito decirlo. Mi necesidad de escribir es todo, pero nunca miedo. La poesía es un destino. Algo que se hace profundamente con palabras, con emociones, con sentimiento.*

*Jaime Sabines*

### *Introducción*

En este capítulo explico cómo entenderé las emociones a lo largo de esta tesis. La discusión acerca de qué son, esto es la pregunta ontológica sobre las emociones, se ha retomado muchas veces entre aquellos que las consideran con características completamente fisiológicas y entre los que las consideran con aspectos mucho más cognitivos. Teorías más contemporáneas han difuminado un poco la barrera que hay entre estas dos perspectivas, generando explicaciones más compatibilistas; sin embargo, pese al desarrollo que se ha logrado, aún es posible poder señalar tales distinciones. Mi propósito aquí no es adentrarme a esa discusión, ni mucho menos tomar una posición al respecto.

Desarrollo una manera diferente de abordar el tema, tomando simplemente tres características específicas que tiene una emoción, derivadas de la discusión ya mencionada, a saber, en términos de cómo se sienten, en términos de las evaluaciones que implican y en términos de cómo nos motivan a actuar.

En las primeras tres secciones de este capítulo desarrollo a profundidad qué estoy entendiendo con cada una de las tres características ya mencionadas. En la sección cuatro presento cómo interactúan dichas características y cómo podrían verse sintetizadas en una sola teoría. En la sección cinco únicamente rescato algunas conclusiones del capítulo y presento un panorama general de las implicaciones de éste con el resto de la investigación.



### *Las emociones en términos de cómo se sienten*

Para poder precisar cómo se puede hablar de las emociones en estos términos, es importante retomar los avances realizados en torno a este tema a partir de las neurociencias. Una de las definiciones más relevantes en el campo sobre qué son las emociones se encuentra en el trabajo del neurocientífico António Damásio, quien explica que son “la combinación de un *proceso de valoración mental*, simple o complejo, con *respuestas a ese proceso que emanan de las representaciones disposicionales, dirigidas principalmente hacia el cuerpo propiamente tal*, con el resultado de un estado emocional corporal, y orientadas *hacia el cerebro mismo* [...], con el resultado de cambios mentales adicionales” (Damásio, 1999: 164). En otras palabras, una emoción, entendida dentro de este marco biológico, sería un conjunto de cambios en el estado corporal, relacionados directamente con imágenes mentales precisas que activan un mecanismo específico del cerebro.

El cómo se siente una emoción, por ende, es la experiencia de esos cambios con relación a las imágenes mentales. Tal experiencia se compone de un procesamiento continuo de tres partes, a saber, el desencadenamiento y la ejecución de un modo no consciente, la capacidad de representación no consciente y el estado hecho consciente por el organismo. Con esto es posible derivar y analizar la afirmación de que, dentro del proceso evolutivo, *la emoción surgió antes que la conciencia*, apuntando a las investigaciones con respecto a las emociones en los animales, que no me conciernen en esta tesis (Denton, 2009: 205); del mismo modo, con este señalamiento evolutivo se ha comprendido cómo es posible que haya ciertos inductores que no se reconocen conscientemente en los que se han situado algunos de los procesos generados por las emociones.

Las emociones y la conciencia, vistas desde esta perspectiva, son mecanismos mediante los cuales el organismo regula su supervivencia. Los experimentos que se han llevado a cabo para ver la relación que tienen entre ellos han demostrado que, si se suspende la conciencia, es posible que también se suspendan las emociones, aunque no siempre sea el

caso. De ello se deriva que, si bien algunos de sus soportes neurales puedan estar conectados, una no depende de la otra.

Para ilustrar este punto, tomaré uno de los ejemplos de Damásio (2000: 159-163). Uno de sus pacientes, a quien denomina David, tiene una gran lesión en los dos lóbulos temporales, con los que se ha dañado el hipocampo, zona en la que se generan recuerdos de hechos nuevos experimentados, y la amígdala, es decir, el grupo subcortical en donde se procesan cuestiones relacionadas a las reacciones emocionales, aunque no indispensables para ellas. Por ende, es incapaz de aprender la apariencia física de una persona, sonidos, lugares o palabras que no haya conocido anteriormente. Le es imposible reconocer a una persona, ni recordar si sucedió algo entre ellas.

De David se tiene el conocimiento de que en su vida cotidiana manifestaba cierta preferencia o rechazo con algunas personas. Se dirigía siempre hacia las mismas personas para pedirles alguna cosa, ya sea un cigarro o una taza de café, mientras que había otras con las que nunca se relacionaba. Considerando que no es capaz de reconocer a ninguna de esas personas, lo que resultaba extraño era que hubiera uniformidad en ese comportamiento. Para verificar empíricamente lo anterior, Damásio junto con Daniel Tranel diseñaron un experimento en el que el foco principal era la interacción.

El experimento al que se le vio sometido a David fue el ver cómo se desarrollaba ante tres distintas formas de interactuar con otras personas, según cómo se comportaran con él. Una de ellas era demasiado amable y cálida, que premiaba todo lo que solicitara o hiciera. Otra lo acompañaba en actividades que no eran desagradables ni placenteras, generando un estado de neutralidad en su interacción. La tercera era con una persona brusca, que negaba todo lo que solicitaba, y lo involucraba en las actividades más tediosas.

Con las representaciones, medidas y restricciones adecuadas, el experimento se realizó con diferentes grupos de personas. Después de varios días, se le pidió a David que participara en dos tareas. Una de ellas era mirar fotografías en las que se incluía una de las tres personas y se le preguntaba si alguna de ellas le parecía ser su amiga. La segunda tarea

consistió en observar a las tres personas y preguntarle si recordaba algo de ellas. De esta última, como era de esperarse, se concluyó que no podía decir nada, pues no podía recordarlas; de la primera, los resultados mostraron sorprendentemente que elegía el 80% de las veces a la persona amable, de la neutra se pudo concluir que la elegía de una manera un tanto azarosa, y prácticamente nunca considero elegir a la persona desagradable.

La conclusión de este experimento puede ser que, si bien no podía incorporar nuevos conocimientos de las personas en la mente en forma de imagen, sí que se registraba algo en su cerebro que podía ser expresado a través de las conductas y las acciones de David, las cuales se veían ajustadas por el valor emocional que tenía de esos encuentros, es decir, él parecía no elegir de manera deliberada su conducta, sino que su organismo se dirigía hacia ellas mediante mecanismos emocionales.

Hasta aquí he señalado cómo las emociones, y sus mecanismos biológicos básicos, pueden ser independientes de la conciencia y cómo, a su vez, estas pueden generar ciertas conductas en el individuo que sean independientes a la deliberación plena del mismo. Con esto no quiero implicar que las emociones sean un sustituto de la razón, ni mucho menos que la emoción puede decidir por nosotros; sin embargo, la manera en la que se sienten, y cómo se da este experimentar de una emoción, me interesa en tanto que puede tener implicaciones en las decisiones de la persona que las siente, posibilitando las consideraciones que analizo en los siguientes dos capítulos.

Una distinción conceptual que suele hacerse desde la perspectiva neurocientífica para explicar qué es una emoción es con respecto al *sentimiento* (cfr. Damásio, 1999, 2000; Denton, 2009; Edelman, 2000). Si bien no estoy totalmente de acuerdo en cómo se señalan estas diferencias, me es útil rescatarla debido a que con ello se muestran algunos aspectos generales acerca de cómo se siente una emoción. Esta última, se utiliza para designar un conjunto de respuestas que pueden ser públicamente observables y que pueden educarse para que se presenten de cierta manera. Los sentimientos, por otro lado, los consideran como una experiencia privada y mental de una emoción.

El núcleo biológico de las emociones, por ende, muestra cómo se sienten las emociones y cómo interactúan con el entorno. Las emociones son, entonces, complejas respuestas químicas neuronales que cumplen un papel regulador, que se encarga de crear circunstancias que le sean benéficas al organismo que las presenta. La cultura y el aprendizaje alteran su expresión, dándoles nuevos significados; no obstante, al ser procesos determinados biológicamente, muchos de ellos ya se encuentran previamente establecidos evolutivamente. Las partes del cerebro que producen una emoción son un grupo muy delimitado de regiones subcorticales que desencadenan la regulación y la representación de los estados corporales sin una deliberación consciente (Damásio, 2000: 67-68).

En términos más específicos, sentir una emoción “[c]onsiste en tener imágenes mentales que surjan de patrones neurales que representen los cambios en cuerpo y cerebro que conforman una emoción” (Damásio, 2000: 306); en palabras de Prinz, en los episodios típicos de emoción puede haber “pensamientos, cambios corporales, tendencias de acción, modulaciones de procesos mentales tales como la atención y sentimientos conscientes” (2004: 3). En otras palabras, son *percepciones* de cambios de patrones en el cuerpo que contribuyen al razonamiento, a la acción y a la elección. A su vez, pueden verse desencadenadas por juicios y ser susceptibles de la influencia cultural.

Las formas en las que se manifiestan estas reacciones emocionales son respuestas débiles o intensas de las situaciones por las que la persona atraviesa, o por la interacción con algunos objetos, por lo que su conducta se encuentra directamente en relación con ellas, sea dicha conducta consciente o no. Por ejemplo, una persona podría estar alegre porque se encuentra enamorada de alguien y no ser consciente de la situación ni de las conductas que expresa; del mismo modo, alguien podría estar triste porque recibió la noticia de la pérdida de un ser querido. Estos mismos ejemplos recalcan la situación de la relación que tienen estas emociones no sólo con la intensidad ni el grado de conciencia de las conductas, sino también con los cambios relativos al estado corporal y los cambios relativos al estado cognoscitivo. De los primeros, ya he esbozado cómo pueden

considerarse con relación a cómo se sienten las emociones; los segundos los analizo con mayor profundidad en la siguiente sección.

### *Emociones en términos de las evaluaciones que implican*

Martha Nussbaum abre el capítulo uno de sus *Paisajes del pensamiento* afirmando que “las emociones [...] comportan juicios relativos a cosas importantes, evaluaciones en las que, atribuyendo a un objeto externo relevancia para nuestro bienestar, reconocemos nuestra naturaleza necesitada e incompleta frente a porciones del mundo que no controlamos plenamente” (2016: 41). Para sostener esta idea, que expresa, en mi opinión, lo que serían las evaluaciones en términos de las evaluaciones que implican, enlista algunas de las características de las que considera que son fundamentales para distinguir lo que es una emoción (Nussbaum, 2016: 49-52).

La primera característica es que las emociones son acerca de algo, es decir, tienen un objeto hacia el cual se dirigen e interactúan. En el caso de la pérdida de un ser querido, la persona puede sentir tristeza o aflicción que se remiten directamente a la muerte de esa persona, e incluso a los recuerdos que se tienen de ella. Del mismo modo, aunque de manera no consciente, la persona enamorada se puede alegrar con platicar, recordar y ver a la persona.

La segunda característica es que el objeto al que se dirigen las emociones es de un carácter intencional, es decir, es la manera propia en la que una persona percibe al objeto. Es una posición activa en la que el objeto se encuentra cargado de valoraciones con las que se identifica la importancia, el bienestar o el desagrado con el que una persona se relaciona con el objeto de la emoción. Esto implica muchas variaciones de direccionalidad pues, por un lado, el objeto puede ser una cosa que se encuentra presente ante el sujeto, que existe, así como que ya no existe o nunca ha existido, y por ende la percepción puede ser de cierta manera correcta o no. Por otro lado, al relacionarse esta característica con la primera pueden surgir distintas maneras en las que se expresan las emociones con un mismo objeto.

Por ejemplo, hay quienes sienten un inmenso temor al subirse a una montaña rusa, mientras a otros les produce alegría el poder sentir la adrenalina que provoca. Hablando de la mera intencionalidad, basta con pensar un momento en *cómo se siente* el miedo, a diferencia de otras emociones como la alegría, la tristeza, el amor o el odio.

La tercera característica, y la más importante para comprender las emociones en términos de evaluación, es que las emociones se encuentran ligadas con creencias y no sólo con la forma de percibir un objeto.<sup>1</sup> Sentir enojo, por ejemplo, implica por lo menos la creencia de tres aspectos, a saber, que se quería infligir algún daño hacia mi persona o a alguien a quien quiero, que es un acto relevante y no algo meramente trivial, y que fue hecho por otra persona y de manera intencional. Sentir alegría, por el contrario, puede implicar las creencias de que aquello que la genera es benéfico para uno, que es algo que le gusta, y que incluso podría serle útil en diferentes grados. El conjunto de las creencias que se presentan permite que la emoción se sostenga; si alguna de ellas se ve modificada o eliminada, es decir, si la persona supiera, por ejemplo, que la otra persona no lo hizo con la intención de hacerle daño, o bien que aquello que le parece benéfico es más bien dañino, el enojo o la alegría se modificaría o se calmaría. Estos ejemplos los utilizo aquí de manera un tanto provocativa pues, tal y como analizo en los siguientes dos capítulos de esta tesis, hay casos en los que, aunque la creencia se modificara, la emoción podría permanecer y ser útil tanto para reducir los casos de opresión, como para incrementarlos.

La cuarta característica es que este aspecto cognitivo de las emociones, esto es, tanto las creencias como las percepciones, les confieren a los objetos cierto valor. Joan Didion en *El*

---

<sup>1</sup> En un breve ensayo, Ortiz Millán ofrece una clarificación acerca de las cuatro diversas acepciones que tiene el término “cognitivo”. Dos de ellas, que rescato en este momento, son esenciales para clarificar algunas distinciones que critico en la siguiente sección. Por un lado, por cognitivo se entiende como una manera en la que se lleva a cabo el procesamiento de información de las funciones psicológicas de un individuo, como pueden ser la percepción, el pensamiento, el acto de recordar, el aprendizaje, o la comprensión del lenguaje. Por otro lado, lo cognitivo se puede entender como las actitudes proposicionales, es decir, las creencias y los deseos. En la propuesta cognitiva-evaluativa de las emociones de Nussbaum, afirma Ortiz Millán, se mezclan estas acepciones, generando una confusión acerca de qué y cómo la está defendiendo, pues la segunda acepción implica valores de verdad, y no la primera (Ortiz Millán, 2018: 15-27). Si bien hay detalles más específicos que tratar al respecto, no lo haré aquí. No obstante, es importante señalar este punto ya que tomaré en un sentido muy estricto la parte evaluativa de las emociones.

*año del pensamiento mágico*, narra todos los pensamientos y experiencias que le fueron sucediendo en torno a la muerte de un ser querido. Uno de los pasajes que, me parece, muestran ese valor que se le da al objeto de la emoción es este:

[...] Cuando vi su foto fui consciente por primera vez del por qué me alteraban tanto los obituarios.

Permitía que otras personas pensarán que estaba muerto.

[...] Había llegado un punto (a finales de febrero, a principios de marzo, después de que Quintana saliera del hospital, pero antes del funeral que habíamos atrasado hasta su recuperación) en el que suponía que cuando me ocurriera, me desharía de la ropa de John. [...]. Me resistí. No tenía idea por qué. Me recordé a mí misma, después de la muerte de mi padre, ayudando a mi madre a separar su ropa en montones para la caridad y “mejores” montones para la tienda de caridad de segunda mano en la que mi hermana Gloria era voluntaria. Después de la muerte de mi madre, Gloria y yo, y Quintana y las hijas de Gloria y Jim, hicimos lo mismo con su ropa. Era parte de lo que las personas hacen después de una muerte, parte del ritual, un tipo de deber (2006: 27)<sup>2</sup>.

La importancia que se le da a las personas que son cercanas a uno es una manera de valorarlas y darles un mayor peso en la vida, es decir que el valor que se les da es particular del sujeto, son de carácter local. Cuando una persona querida muere, es como si se dañara de manera inminente una parte central de los proyectos o de los apegos que tiene. Dicha inmediatez permite comparar estas reacciones emocionales en comparación con saber, por ejemplo, alguna catástrofe que está ocurriendo en algún otro lado del mundo. No obstante, esto no quiere decir que la persona, el objeto de las emociones, no sea valorado por sí mismo.

---

<sup>2</sup> Todas las traducciones de fuentes que vienen del inglés son más.

Muchas de las situaciones a las que la persona se ve vinculada a través de las emociones resultan importantes para su bienestar, pero que, sin embargo, no están bajo un control absoluto de ella. Esta vulnerabilidad y falta de control son parte de las características que registran las emociones en tanto su aspecto cognitivo. Junto con este aspecto, también se presentan algunas sensaciones, lo que me permite relacionar con uno de los puntos fundamentales de las teorías fenomenológicas, es decir, en términos de cómo se sienten las emociones, ya que éstas son, en parte, procesos corporales. Desde la perspectiva de las teorías evaluativas, o bien de las emociones en términos de las evaluaciones que implican, el carácter sensorial no juega un papel fundamental ya que, para éstas, no ofrecen información suficiente para analizar la importancia que da la persona al objeto a través de la emoción. Creo, sin embargo, que este tipo de teorías se equivocan pues con ello tratan de evadir un problema conceptual importante.

En inglés, *feelings* puede hacer referencia tanto a sentimientos como a sensaciones, es decir, a algo puramente fisiológico y a una situación interna del cómo se siente. Debido a la relación que guardan con las creencias en este enfoque, rechazan en la medida de lo posible la utilidad de la parte más corporal. Los ejemplos que son utilizados para rechazarlos provienen de situaciones límite como lo sería una persona tetraplégica que, en sentido estricto, dado que no puede mover algunas partes de su cuerpo debido a la parálisis, aunque tiene emociones no necesita que ocurra lo primero. Del mismo modo, la cultura es utilizada como ejemplo ya que ésta moldea las formas corporales en las que se manifiesta una emoción y pueden ser de muy diferentes maneras aun tratándose de una misma. Es decir, la parte corporal no es necesaria. Sin embargo, ninguno de los ejemplos me parece suficiente para contrarrestar la parte fisiológica, ya que, aunque las situaciones mencionadas no carezcan de verdad, esto no se limita a los movimientos externos, sino que también a los que podrían considerarse internos y, más aún, biológicos. Estos van desde los latidos del corazón hasta el procesamiento del cerebro, es decir, las emociones entendidas como un tipo de proceso cognitivo en el sentido manejado por las neurociencias.



La quinta característica de las emociones desde las teorías evaluativas es que están relacionadas con otros procesos cognitivos, como pueden ser la imaginación y la atención. Estos generan el aspecto representacional de las emociones, ya que con ellos se constituye y sintetiza gran parte de las características anteriores. Si bien dije anteriormente que era poco probable preocuparse por alguna situación que ocurra en otra parte del mundo y que no afecte directamente a la persona en cuestión, a través de la imaginación y de la atención uno puede generar las representaciones e incluso las creencias y sensaciones que desaten la emoción. Una persona puede tener, por ejemplo, sufrimiento y empatía, al ver cómo otra está siendo golpeada; se puede sentir la tristeza al saber cómo en una guerra que se está dando en países árabes afecta la vida de quienes viven ahí.

Una vez elaborado el esbozo de todo aquello que conforma a las emociones en términos evaluativos, paso a explicar brevemente algunas distinciones internas de éstas. Como dije en las primeras dos características, muchas de las emociones se ven influenciadas por los juicios *evaluadores* que las acompañan. Por un lado, los juicios emocionales generales y concretos, y, por otro lado, los juicios emocionales de fondo y de situación. Los primeros se refieren únicamente a la diferencia que hay entre lo universal y lo particular, es decir, habrá juicios que tengan una importancia mucho mayor en una emoción determinada mientras que otros, los segundos, sólo tendrán lugar en situaciones concretas. Anteriormente había señalado que la alegría era una emoción que expresaba que algo era bueno para uno, y eso es algo que se expresa en todos los casos en los que ocurre la emoción; los juicios concretos que acompañarían a este juicio general podrían ser los que expresan por qué dicho objeto o situación de hecho hace que la persona esté alegre. Los segundos, por otro lado, señalan la diferencia entre emociones que se presentan en un momento determinado y que pueden llegar a ser meramente disposicionales (de situación) y emociones con realidad psicológica que explican normalmente algunos patrones de acción y que pueden ser o no conscientes, extendiéndose a través del tiempo (de fondo). El miedo que siente una persona cuando llega a confundir un objeto con algo que le aterra,

por ejemplo, una rata, puede ser un caso de un juicio de situación, mientras que el miedo a la muerte podría verse como un juicio de fondo.

Estas distinciones no sólo muestran cómo una persona puede percibir cómo siente y cómo evalúa la situación que se le presenta cuando siente una emoción, sino que también muestra, en tanto que aspecto cognitivo, a las emociones en términos de cómo motivan a actuar.

### *Emociones en términos de cómo nos motivan a actuar*

Tal y como he señalado en las dos secciones anteriores, la manera en la que se expresan las emociones resulta ser de una manera muy variada, tanto que éstas pueden llegar a generar acciones a partir de cuestiones involuntarias hasta algunas más complejas relacionadas con algún proceso de razonamiento. Las emociones, entendidas desde las teorías motivacionales, se explican a partir de ciertas expresiones que, más que movimientos corporales, son *acciones*, en tanto que son conscientes y están hechas bajo cierto control voluntario.

Dentro de la discusión de las teorías motivacionales de la emoción se han presentado históricamente dos corrientes que han absorbido parte de lo que he analizado en las dos secciones anteriores. Por un lado, el cognitivismo, que se desarrolla a través de la tradición evaluativa y la psicología (cfr. Arnold, 1960, 1970; Nussbaum, 2016); por otro lado, el perceptualismo, que sigue la tradición jamesiana de las teorías de las emociones, es decir, las teorías fenomenológicas (cfr. James, 1884; Damásio, 1999, 2000; Prinz, 2004). En esta sección me enfoco en una posición que trata de generar una superación de ambas corrientes, al responder a algunas dificultades que se les presentan. Esta teoría de la emoción motivacional concibe a las emociones como sistemas de control de la acción (Frijda, 1986, 2007; Kovach y De Lancey, 2005).

Las teorías sobre el papel motivacional de las emociones tratan de retomar algunas cuestiones que pueden ser visibles desde el “sentido común”, dado que serían como un estado que causa un tipo de conducta en tanto que ha cruzado un umbral de excitación. Sin embargo, en muchas ocasiones, la excitación que se presenta puede ser débil, de tal modo que existan algunas expresiones compensatorias que impidan la expresión de la emoción; otra de las situaciones a las que se puede enfrentar esta última es a las restricciones externas que pueden llegar a impedirla. Estas condiciones, si bien impiden que la expresión se dé de manera conductual en la persona, la emoción no reduce su carácter motivacional, de tal modo que puede preparar a la persona para una acción. Hay quienes, por ejemplo, cuando llegan a enojarse quieren golpear a alguien; no obstante, las normas sociales, en tanto restricción externa, le impiden hacerlo, por lo que la expresión conductual se ve limitada; sin embargo, es posible que esa misma persona quiera descargar su enojo en otra cosa, un objeto, es decir que el poder motivacional se mantenga.

Una de las características de las emociones que también puede describirse mediante el sentido común, es el que estas pueden llegar a tener algunas condiciones que las provoquen. En cuanto son provocadas, producen algunos patrones de respuesta que van desde el aumento del ritmo cardíaco, cambios de temperatura de la piel, un aumento en los niveles de transpiración, hasta algunas expresiones faciales y corporales.

Aunque el sentido común expresa estos aspectos mencionados que pueden considerarse fundamentales para comprender cómo son las expresiones de las emociones, no explica cómo es que de hecho las emociones tienen ese carácter motivacional. Kovach y De Lancey responden a ello afirmando que esta explicación “comienza con el reconocimiento de que la ocurrencia de algunos estados emocionales de la mente envuelve la ocurrencia de estados corporales motivacionales especializados” (2005: 108). Las emociones, en tanto que estados mentales, se manifiestan como respuestas fisiológicas, acciones típicas, como algún aspecto cognitivo, como síndromes, controlados y causados por un mecanismo afectivo.

La defensa para sostener dicho mecanismo se da a través de la neurociencia. De los estudios de ésta se ha concluido que este sistema varía en grados y opera de manera independiente de los sistemas de alto nivel cognitivo, no es único de los seres humanos, y que la estimulación directa de algunos sistemas neurales puede ser suficiente para causar varias conductas emocionales. Con esto se corresponde parte de lo que mencioné anteriormente dentro de la cuestión fenomenológica, a saber, que las emociones son un sistema evolutivo, heredado biológicamente, de tal modo que es posible que se haya desarrollado antes que el razonamiento, por lo que puede funcionar de manera independiente a él.

La manifestación de las emociones suele variar demasiado con respecto a la intencionalidad, la duración, y la manera en la que son expresadas, por lo que muchas de las teorías motivacionales tratan de delimitar qué tipo de emociones abordan, muchas veces limitándose a las llamadas “emociones primarias”. Yo sostengo, separándome de dichas teorías, que casi toda emoción puede explicarse desde este sistema de control. Más allá de los casos atípicos en los que la manifestación de la emoción se relaciona con alguna cuestión irracional, como lo son las fobias, o algún problema en las sustancias u otras anomalías en el sistema nervioso, no veo ningún contraejemplo posible. Si bien este tipo de teorías no explica nada sobre el hecho de que las emociones sean intencionales, de ello no se sigue que se rechace su intencionalidad.

Del mismo modo, es importante rescatar el problema de la duración. Cuando se analiza la motivación, se suele referir a las acciones inmediatas como expresión de la emoción, por ejemplo, las expresiones faciales o las acciones como golpear una pared o huir. Se adscribe la idea de que este tipo de teorías sólo pueden explicar las emociones de corta duración. No obstante, las emociones son estados disposicionales, esto es, y retomando tanto el aspecto cognitivo mencionado en la sección anterior como lo que afirmé al principio de ésta, mecanismos de la mente que preparan a la persona para la acción. Cuando una persona está enamorada, por ejemplo, no siempre muestra reacciones ni aspectos

motivacionales de la emoción de fondo, pero no quiere decir que ésta no la sienta, sino simplemente que la emoción se encuentra en su carácter disposicional motivacional.

En cuanto al carácter evolutivo, si bien es cierto, como explico en la sección de las emociones en términos de cómo se sienten, que los mecanismos biológicos determinan ya ciertos aspectos de las emociones, esto es, que hay respuestas emocionales que pueden considerarse, en un sentido estricto, innatas, éstas también se ven influenciadas por la cultura y por la personalidad de la persona, generando diferencias importantes al momento de expresar una emoción. Sin embargo, como he mostrado hasta aquí, a pesar de las distintas formas de manifestar una emoción, su carácter motivacional permanece.

Antes de pasar a analizar la manera en la que impactan las emociones en diversos aspectos de la justicia estructural, y haciendo más evidente el puente que hago entre este capítulo y los que siguen, explico brevemente cómo el entender a las emociones como estados motivacionales genera explicaciones de la conducta distintas a las planteadas desde una teoría de la acción humeana, que no reviso a fondo en esta investigación. Este planteamiento, se expresa en la razón primaria de Davidson, esto es:

C1 [condición necesaria de las razones primarias]: R es una razón primaria por la que un agente realizó la acción A en la descripción d, sólo si R consiste en una actitud favorable del agente hacia las acciones que poseen cierta propiedad y en una creencia suya de que A en la descripción d tiene esa propiedad. (Davidson, 1995: 20)

En otras palabras, la razón por la que se llevó a cabo una acción se puede explicar a través de un par deseo-creencia. Por ejemplo, cuando alguien tiene hambre y se prepara una hamburguesa para comer, puede explicarse que tenía el deseo de satisfacer su hambre con ese alimento y, a su vez, la creencia de que eso le quitaría el hambre. En algunos casos en los que interviene una emoción, es posible explicarlos de la misma forma. Verbigracia, cuando una persona tiene miedo de una serpiente y huye, tiene el deseo de no ser dañada por ella y la creencia de que huir evitará que la serpiente pueda morderla. Los deseos y las

creencias son, al igual que las emociones, estados motivacionales. Sin embargo, la propuesta de las emociones en términos de cómo nos motivan a actuar genera la alternativa en la que las emociones por sí mismas pueden ser un recurso clave para explicar las conductas. Del mismo modo, implica que la atribución de las emociones es distinta e independiente de la atribución de deseos y de creencias.

A través del hecho de que una persona grite porque está enojada, es posible ver cómo la emoción, el enojo, por sí misma puede explicar por qué la persona está realizando esa acción. Asimismo, si se explica el por qué grita a partir de un deseo y una creencia, faltará la referencia directa, e independiente, de la emoción. Con esto no rechazo que sea posible que en las acciones en las que se manifiesta una emoción no estén ocurriendo también creencias o deseos, pues pueden formar parte del elemento evaluativo de la emoción, tal y como expliqué en la sección anterior. Sin embargo, creo que las emociones en tanto su carácter motivacional requieren menos aparato cognitivo para poder explicar las acciones, independientemente de que las emociones puedan tener diversas combinaciones con el par deseo-creencia (esto es, las emociones y el par pueden ocurrir juntos, uno puede causar a otro, pueden combinarse, etc.). Este último punto es posible mostrarlo a través de uno de los ejemplos que presenta Hursthouse al explicar lo que concibe como acciones irracionales. Jane, quien se encuentra enormemente enojada con Joan, rasga una foto de él con las uñas y le hace unos agujeros en los ojos. Si la acción intenta ser explicada directamente con el par deseo-creencias, pueden surgir absurdos. El deseo de Jane podría ser rasguñar la cara de Joan y la creencia de que o bien la foto de Joan es, de hecho, Joan, o bien que rasgando la foto podrá ocasionarle algún daño a Joan (1991: 59-60). La teoría motivacional que defiende explicaría que la emoción es la explicación misma de la acción, y lo único que se hizo fue redirigirla; resulta engañoso en el ejemplo el que sea una foto de la persona con quien se encuentra enojada, pues la emoción seguiría siendo la misma incluso si fuera redirigida hacia cualquier otro objeto.

### *Hacia una teoría unificada de la emoción*

Tal y como he venido afirmando, el tener una emoción se caracteriza de tres elementos, el que permite evaluar los estímulos, una manera de sentir, y una forma particular de ser motivado a actuar. Como afirmé en la introducción, una discusión que se dio por mucho tiempo sobre la ontología de las emociones es que o bien las emociones eran primordialmente una situación evaluativa, i.e. cognitiva, o bien tenían que ver especialmente con la manera en la que se sentían, i.e. perceptual. Su carácter motivacional por mucho tiempo se dejó de lado. Este último elemento, me parece, es el que permite introducir a los otros dos con él en las discusiones acerca de consecuencias personales y sociales que estas pudieran tener.

Al principio de esta tesis afirmé que no tomo postura con respecto a qué posición es correcta en la discusión sobre la naturaleza ontológica de las emociones. Los especialistas en el tema muy probablemente ya hayan considerado como falta de rigor el que no considere las diferencias específicas entre cada una de las posiciones que se encuentran, y que haya citado a autores que incluso podrían estar tratando de responderse entre sí y rechazar ciertos posicionamientos. Si bien acepto dicha falta, quiero proceder también en defender la síntesis que hago al respecto, además de que, con ello, muestro otros elementos que también constituyen a las características de una emoción, especialmente la parte motivacional.

Recientemente, Scarantino (2014) propuso entender a las emociones como un “sistema de control de acción diseñado para priorizar la persecución de algunos objetivos sobre otros” (156). A esta forma de entenderlas la denominó *Teoría Motivacional de las Emociones*. Su propuesta pretende responder a dos problemas, que dejo completamente de lado, debido a que no corresponden con la finalidad de mi investigación. El primero de ellos es cómo se pueden distinguir las emociones entre sí, esto es, qué las hace diferentes la una de la otra. El segundo, el problema de la intencionalidad, es decir, qué relación guardan las emociones con respecto al mundo.

En este sistema, tres de las características que constituyen la motivación emocional son la impulsividad, la flexibilidad y las bases corporales. Tal y cómo se puede apreciar desde una perspectiva general, éstas se relacionan directamente con los elementos perceptuales y cognitivos de las emociones, es decir, con las emociones entendidas en tanto cómo se sienten y cómo evalúan.

La impulsividad, tal y como lo señala el nombre, es una forma en la que se suele actuar emocionalmente. Cuenta con dos características. Por un lado, las acciones impulsivas cuentan con un sentido de urgencia, esto es, la preferencia de que la acción se realice de la manera más inmediata posible. Las acciones emocionales que cuentan con un elemento de impulsividad pueden considerarse de dos clases diferentes, a saber, instrumentales y desplazadas. Las primeras se caracterizan por ser planteadas como medios para alcanzar algún fin; por ejemplo, cuando una persona se encuentra en una situación en la que el miedo se apodera de ella, como estar por la noche en una calle poco o nada iluminada, y comienza a caminar más rápido o a correr, con la intención de encontrarse pronto en un sitio seguro. Las segundas, las acciones impulsivas desplazadas, son las que pueden caracterizarse a través de las acciones arracionales planteadas por Hursthouse, es decir, intencionales mas no hechas por una razón, y llevadas a cabo por la profunda afección que genera la emoción; por ejemplo, una persona enojada profundamente con otra rasgando una foto de esta última.

Por otro lado, se encuentra “el uso de solo una parte de las señales disponibles que podrían indicar la adecuación de la acción” (Frijda, 2010: 571; citado en Scarantino, 2014: 158). El término que utiliza Scarantino para explicar mejor esta característica es el de miopía (*shortsightedness*), sin embargo, me parece que, aunque declara que eso no tiene por qué conllevar a relacionar fuertemente este punto con la irracionalidad, creo que sí puede llevar a dicha confusión. Debido a la inmediatez con la cual se reacciona con las emociones, usar toda la información disponible es incoherente, de ahí que se genere esta forma de “miopía”; no obstante, en mi opinión, el proceso de información que se da trata de generar los mejores resultados posibles de la acción. Eso no quiere decir que, de hecho,



logré hacerlo, ni mucho menos que el resultado sea el correcto. De ahí que la posibilidad de actuar de manera irracional queda abierta.

La flexibilidad es la segunda característica de las acciones emocionales; ésta se muestra a través de las diferentes formas en las que una misma emoción puede conducir a actuar de diversas maneras, dependiendo de las circunstancias. El caso típico con el que se muestra es a través del miedo. Hace un momento describí cómo el miedo puede generar la acción de escapar; pero, así como puede darse la huida, también existe la posibilidad de entrar en un estado de shock, o un ataque de risa, de llanto, incluso otro tipo de acciones, como llamar por teléfono a alguien, aventar una puerta, disparar un arma, etcétera. Claro que aquí también se encuentra un problema de posibilidades, esto es, siguiendo con el ejemplo, que no se podría disparar un arma si no se tuviera una a disposición. La flexibilidad emocional, por ende, se encuentra constreñida, es decir que, aunque se puedan hacer diversas cosas ante una situación en la que se presenta una emoción, no todas las cosas posibles se pueden dar, además de que tampoco cualquier instancia emocional conlleva a una acción.

En cuanto a las bases corporales, se refieren a los cambios que se manifiestan en el cuerpo, pero que no se dan por elección voluntaria. Estos son variables, esto es que existen diferentes grados en los que se puede manifestar tanto en expresiones faciales, de postura, de cambios de voz, como en las situaciones que se dan en el nivel autónomo, i.e. el ritmo cardíaco, las sensaciones en el estómago, entre otras. Las bases corporales también suelen estar asociadas a los *feelings*, es decir, sensaciones o sentimientos que representan la experiencia subjetiva.

Siguiendo la teoría motivacional de las emociones, éstas son un sistema de control de acciones prioritarias, que funciona ya sea con una tendencia de acción, o inacción, con control precedente, o bien con acciones reflejas, cuyo propósito es lograr ciertas metas mientras se correlaciona con un cierto núcleo de temas relacionales (Scarantino, 2014: 178). Explicado en mayor detalle, un episodio emocional inicia debido a un evento mental

o físico. La emoción activada, por ejemplo, el miedo, puede producir o bien una acción refleja (v.gr. golpear), o bien una acción o inacción con un mecanismo de control precedente (v.gr. haber evaluado mediante diversas acciones precedentes cuál sería la mejor tendencia de acción). De esta última se pueden obtener dos resultados posibles, pues puede extinguir el plan de acción que puede irse desarrollando, al evaluar las consecuencias, o generar una intención con miras a desarrollar un plan de acción. En los siguientes capítulos esto se verá de la siguiente manera (aunque dicho de una manera muy simplificada en este momento): El racismo, el machismo, la homofobia, la xenofobia, etc., es decir, formas de opresión y dominación motivadas por la violencia, el imperialismo cultural, entre otras cosas, pueden ser entendidas como eventos que activan alguna emoción, como la ira y la vergüenza, que producen una acción, como pueden ser, por ejemplo, los escraches en Argentina y España, o las manifestaciones en contra de la violencia de género.

Si bien Scarantino se encuentra en desacuerdo acerca de la importancia que tienen las evaluaciones y los sentimientos como componentes de una emoción (2014: 180), mi propuesta es que estas cumplen también una función importante a nivel epistémico, que detallaré también en los siguientes capítulos, y que es posible también considerarlas como componentes de las respuestas motivacionales. Esto es debido a que una teoría que intente defender una emoción sin considerar como fundamentales también estas características, en mi opinión, ignora por completo su aspecto evolutivo y cultural, cuyos propósitos pueden verse mediante la ocurrencia de contagio emocional, y como forma de comunicación sobre las cuestiones que son importantes para las personas.

### *Conclusiones*

En este capítulo pretendí ofrecer un esquema breve pero suficiente de lo que quiero rescatar acerca del problema de qué son las emociones. Las características principales que he tratado de identificar hasta aquí es el nivel fenomenológico, evaluativo y motivacional.

Mi propósito es mostrar que una síntesis de ellas permite generar un mayor marco con el que se puede trabajar con respecto a los problemas de injusticias estructurales, que analizo en los siguientes dos capítulos.

En un primer momento desarrollé cómo los experimentos y estudios en las neurociencias han permitido comprender mejor cómo se sienten las emociones, es decir, su aparato fenomenológico. Con este concluyo que es importante tomar en cuenta cómo cada una de las emociones se puede llegar a sentir de distinta manera y que, incluso, una misma emoción puede sentirse en diversas formas. Asimismo, he señalado por qué es importante tomar en cuenta que las emociones pueden tener justificaciones completamente ajenas al razonamiento.

En la segunda sección expuse las características de las emociones que permean su carácter evaluativo. Con las emociones en términos de las evaluaciones que implican es posible ver la relación que tienen con su parte consciente, ya que a través de ellas es como se puede experimentar la vida y tomar decisiones, ya sea racional o irracionalmente. De esta sección también es posible concluir que, si bien las emociones como un elemento cognitivo es independiente de otros como lo pueden ser las creencias, la atención y la representación, eso no significa que no se relacione con ellos, permitiendo un mayor análisis a las expresiones y a las acciones emocionales.

En la tercera sección desarrollé la posición que considero central para vincular a las emociones con cuestiones de justicia. A través de las emociones en términos de cómo nos motivan a actuar es posible visualizar cómo juegan un papel importante las dos características que presento en las secciones anteriores y, a su vez, a través de la comprensión de las emociones como un sistema cognitivo controlado y causado por un mecanismo afectivo.

En la cuarta sección presenté otros aspectos de las emociones en los que se pueden identificar fácilmente cómo interactúan las tres características, planteando así una síntesis con la que se pueda comprender qué son y cómo funcionan.

## Capítulo 2: La vergüenza, ¿una emoción como herramienta de las injusticias estructurales?

*[U]na persona con carácter o sensibilidad moral reacciona afectivamente ante las inmoralidades y la vulneración de las reglas morales básicas. Siente indignación, vergüenza o rabia ante lo ocurrido en los campos de exterminio, los horrores de las guerras, las torturas de las cárceles, las hambrunas, la corrupción que corroe a las instituciones políticas y a quienes las administran. Esa reacción afectiva es necesaria para orientar la conducta en contra de lo que se proclama como inaceptable e injusto.*

*Victoria Camps - El gobierno de las emociones*

### *Introducción*

En este capítulo me centro en la vergüenza. Dado que en esta investigación me propongo analizar el impacto que tienen emociones como ésta en cuestiones de injusticia estructural, y con ello mostrar cómo es posible que puedan ser mecanismos con los que los grupos sociales puedan erradicar o combatir las injusticias ante las que se enfrentan, en la primera sección desarrollo una revisión acerca de qué es la vergüenza, esto es, reviso cómo esta emoción se distingue de otras y, con ello, utilizo las tres características desarrolladas en el capítulo anterior, es decir, cómo se siente, cómo evalúa y cómo motiva a actuar. En la segunda sección introduzco el argumento que Nussbaum desarrolla para señalar por qué la vergüenza no puede ser utilizada para resolver los problemas de justicia, y señalo cuáles son los problemas de su postura; definiendo que, si bien la vergüenza puede generar las valencias negativas a las que se refiere, también puede dar cabida a un mejoramiento personal y motivación para contrarrestar problemas de justicia. Debido a que el propósito de este capítulo es mostrar cómo la vergüenza puede ser, en contra de lo que dice Nussbaum, un dispositivo social para combatir las injusticias estructurales, en las siguientes secciones desarrollo qué es la injusticia estructural, e introduzco conceptos fundamentales para comprender más este tema, tales como la opresión y la dominación; con esto también establezco el punto de vista de que emociones como la vergüenza pueden

ser utilizadas como medios de perpetuación de la injusticia; sin embargo, concluyo este capítulo mostrando, a través de ejemplos como los escraches en Argentina y España, cómo es que también puede ser utilizada para combatir las injusticias estructurales.

### *La vergüenza*

Actualmente, la emoción de la vergüenza suele ser utilizada para mostrar desaprobación sobre lo que uno ha hecho, o sobre lo que otra persona hace. Si uno le falla a un amigo, por ejemplo, puede sentir vergüenza por no haberlo ayudado o por haber errado en la manera en la que podía hacerlo. Del mismo modo, es posible haber prometido no hacer algo, como contar un secreto, y haberlo hecho, aunque sea de manera accidental. Uno, en este sentido, siente vergüenza de haber faltado a su promesa. Sin embargo, esta emoción no se muestra sólo en contextos en los que se desaprueba algo, sino también en la incertidumbre hacia cosas futuras o hacia cosas en las que uno ignora pero que cree que debería saber. Puede ser, verbigracia, que una persona sienta vergüenza por tener que pedir indicaciones para llegar a un lugar, por pedir algo a domicilio vía telefónica, o bien por pensar en tener la intención de hablar con la persona que le gusta. Del mismo modo, uno puede sentir vergüenza por algo que haya hecho otra persona, como podría serlo un familiar en estado de ebriedad irrumpiendo en un evento importante, ya sea una boda, una graduación, una cena con gente con la que se trabaja, etc.

Visto de este modo, la vergüenza se encuentra relacionada con la forma en la que uno se concibe a sí mismo, y cómo concibe a los demás, esto es, las personas sienten que fallan con un aspecto del yo, y no con una acción en específico (Nussbaum, 2006: 218, Velleman, 2001: 50, Williams, 2015). La vergüenza parece abarcar también muchas formas de dicha concepción, relacionándose incluso directamente con otros estados emocionales, como la timidez y la pena; otras situaciones en las que se utiliza, como señalo más adelante, es con relación a la humillación y la culpa.

Esta caracterización de la vergüenza como una emoción mediante la cual se evalúan aspectos negativos del yo recuerda el mito que narra Aristófanes en el *Banquete* de Platón (189e-193d). El mito describe que anteriormente los seres humanos se encontraban completos, redondos. De este modo, los humanos tenían grandes ambiciones y resaltaban su poderío. Esta conjunción de poder y ambición los llevó a atacar a los dioses, quienes los castigaron separándolos, esto es, haciéndolos incompletos. Los dividieron en dos y voltearon los rostros en dirección en la que se encontraba el corte:

cortaba a cada individuo en dos mitades, como los que cortan las serbas y las ponen en conserva o como los que cortan los huevos con crines. Y al que iba cortando ordenaba a Apolo que volviera su rostro y la mitad de su cuello en dirección del corte, para que el hombre, al ver su propia división, se hiciera más moderado [...] (190d-e).

La moderación, según un análisis elaborado por Nussbaum, resulta de una vergüenza de su nueva condición, de saberse incompletos (2006: 216). Dicha afirmación la sustenta con la continuación del mito, en la que se menciona la manera en la que se posicionan los genitales. El término griego con el que se designan es *aidoia*, esto es, “partes vergonzosas”, que se relaciona con *aidôs*, vergüenza (Nussbaum, 2006: 216). Con el mito reafirmo cómo la vergüenza involucra la idea de que uno se percibe a sí mismo como débil o que no es adecuado para lo que se espera de uno.

Para seguir con el análisis de la vergüenza, reviso a continuación uno de los primeros tratados de los que se tiene conocimiento en los que se desarrolla lo que son las emociones, y en el que se habla justamente de esta emoción, a saber, los escritos de Aristóteles.

Aristóteles describe dos formas diferentes en las que se puede manifestar la vergüenza. La primera, en la *Ética Nicomáquea*, se relaciona con el miedo a que se ofenda de una manera grave el honor por haber actuado de un modo incorrecto, innoble (1116a). De ésta, una característica interesante que menciona más adelante es que la vergüenza por haber cometido algo innoble sólo puede ser elogiada en las personas jóvenes, ya que estos se

encuentran frecuentemente enredados por la pasión, y por ende propensos a cometer muchos errores. La vergüenza, por ende, es considerada por Aristóteles como un mecanismo emocional mediante el cual uno se frena y aprende. Sin embargo, de esta afirmación se sigue también que las personas mayores no tendrían por qué sentir vergüenza, ya que:

[...] la pasión no se adapta a todas las edades, sino sólo a la juventud. [...] la vergüenza [no] es propia del hombre distinguido, si es verdad que se siente vergüenza de las malas acciones (tales acciones, en efecto, no deben cometerse, y nada importa que sean, en verdad, vergonzosas o que lo sean en la opinión de los hombres: en ninguno de los casos deben cometerse, para no tener que avergonzarse), y ser de tal índole como para realizar una acción vergonzosa es propio de un hombre malo. Y es absurdo creer que, porque uno sienta vergüenza cuando realiza una acción de esta clase, es un hombre distinguido; pues el pudor acompaña a las acciones voluntarias, y el hombre distinguido jamás comete voluntariamente acciones vergonzosas. (1128b 10-30).

Esto es, si bien puede ser un mecanismo mediante el cual los jóvenes pueden llevar a cabo un proceso de aprendizaje moral, contrarrestando otras pasiones, no es una característica de una persona virtuosa, por lo que debería contrarrestarse. Nussbaum sostiene, de manera paralela a esto, que la vergüenza, si bien tiene esta apariencia de ser una emoción que posibilita el mejoramiento de la conducta de la persona, también tiene una valencia negativa, es decir, “son particularmente proclives a ser distorsionadas normativamente” (Nussbaum, 2006: 26), lo que la hace una mala guía para la práctica pública, razón por la que debe evitarse. En la siguiente sección desarrollo más a fondo esta cuestión.

La segunda forma en la que Aristóteles caracteriza a la vergüenza se encuentra en la *Retórica*:

[...] la vergüenza es un cierto pesar o turbación relativos a aquellos vicios presentes, pasados o futuros, cuya presencia acarrea una pérdida de reputación. [...] Si ésta es, pues, la definición de vergüenza, necesariamente avergonzarán todos los vicios que parecen ser vergonzosos, sea para uno mismo, sea para las personas por las que uno está interesado; y de esta naturaleza son todas las obras resultantes del vicio, como, por ejemplo, abandonar el escudo y huir, ya que esto resulta de la cobardía. Igualmente, el robar una fianza, porque esto resulta de la injusticia. [...]

[...] la vergüenza es una fantasía que concierne a la pérdida de reputación, y ello por causa de esta pérdida en sí es más bien que por sus efectos, y como, por otra parte, nadie se preocupa de la reputación sino con referencia a quiénes han de juzgarla, necesariamente se sentirá vergüenza ante aquellos cuyo juicio importa. (1383b 10 - 1385a 15)

En esta segunda forma, resalta la vergüenza como una emoción social, ya que se enfatiza el peso que tiene el juicio de los otros hacia uno mismo y viceversa. De ahí que resalte la importancia de la reputación y el honor para los griegos. Tal y como señala Bernard Williams, los griegos tenían distinciones entre una vergüenza relacionada con la opinión pública y otra que expresa convicciones personales internas (2015: 178). Por decirlo de otro modo, tal y como aparece en los ejemplos que enlista Aristóteles, y siguiendo esta lectura de Williams que hace al respecto a través de los escritos de Hipólito, la importancia que tenía esta emoción se puede visualizar mejor en la distinción que hay entre tipos de espectadores. No es lo mismo la vergüenza que se tiene ante un grupo de extraños que ante un grupo de amigos o familiares, por ejemplo.

Una cosa que también podría distinguirse entre la psicología griega acerca de la vergüenza y su caracterización contemporánea, con la que comencé este capítulo y que retomaré en un momento, es que para analizarla la primera aludiría al “ser visto como” o “ser considerado como”, mientras que en la segunda tendría más relación con el aspecto de la intencionalidad y los antecedentes mentales. Para los atenienses, afirma Dover



(1994), “Quiero ser considerado como honesto” es equivalente al uso actual de “Quiero ser honesto” (226).

La relación que guarda la vergüenza en la Grecia antigua con la honestidad, el honor y la reputación se muestra profundamente en el concepto de *hybris*, es decir, la provocación de la vergüenza en las demás personas de manera premeditada. Este comportamiento destinado a provocarla es lo que actualmente denominaríamos con la idea de la humillación, a la que volveré más adelante en mi análisis al argumento de Nussbaum.

De esta revisión, a algunos antecedentes de la cultura occidental en torno a la vergüenza, rescato algunas nociones que siguen vigentes actualmente, y que, a su vez, retomo de la distinción que hace Teroni y Deonna (2008) entre la vergüenza y la culpa.

La característica más fundamental de la vergüenza es que puede ser considerada como una emoción social debido a que se manifiesta siempre por la mirada del otro, sea éste un individuo presente o potencial. Para Williams esto último, esto es, que la emoción puede presentarse sin que necesariamente haya un observador real, surge porque la interiorización del acto que la provoca no se encuentra propiamente en la “desnudez observada”, sino en la sensación de encontrarse en desventaja, una pérdida de poder (2015, 316).

Una segunda característica importante por rescatar de la vergüenza es que las evaluaciones generadas por ella tienen como punto de partida al yo y no la acción en sí. Una persona, por ejemplo, puede sentir vergüenza porque descubrieron que copió en un examen o que mintió en su currículum; en estos casos, lo que se evalúa como negativo no es la acción en sí misma de copiar o mentir, sino ella misma, por haberlo hecho y ser descubierta. De aquí que la vergüenza también se relacione con los ideales de la persona, pues si sus ideales, que pueden venir también cargados por lo que esperan los demás de una, son discrepantes con el cómo se percibe a sí misma, se puede dar esta pérdida de poder antes mencionada.

Hasta ahora he hecho una caracterización de la vergüenza en la manera en la que se muestra y cómo se relaciona con las actitudes y formas de manifestarse en lo cotidiano. Con esto también he considerado lo señalado en el capítulo anterior, aunque de manera muy implícita, que ahora haré manifiesta. Las emociones cuentan con tres elementos constitutivos para poder identificarlas, a saber, cómo se sienten, cómo evalúan y cómo motivan a actuar.

Del primer elemento, con respecto a la emoción que me concierne en este momento, se suele señalar que hay un aumento de la temperatura corporal (vasodilatación), un enrojecimiento en el rostro y un aumento en el pulso sanguíneo; así mismo, algunas expresiones que la caracterizan es que la persona suele mostrar una postura descolocada, e incluso la cabeza baja con el rostro mostrando cierta confusión.

Del segundo elemento, esto es, del cómo evalúa, he señalado que se centra en la percepción del yo y no en el acto como tal. De este modo su valencia suele ser negativa al enfrentar en la persona la concepción que tiene de sí con los ideales que o bien tiene o desea alcanzar. Con esto también es visible el cómo aparecen las otras características evaluativas de la emoción, al tomar en consideración el valor que se le da al objeto de la emoción (su carácter intencional), las creencias que se generan en torno al objeto y su importancia. De aquí que dicha valencia negativa tenga también un aporte moral, ya que, como muestro más adelante, puede motivar al mejoramiento moral de las personas.

En cuanto a la motivación a actuar, es posible identificar varias maneras de abordarlo. Tal y como he señalado, siguiendo a Williams, uno de los aspectos centrales de la vergüenza es esta sensación de pérdida de poder, de vulnerabilidad. Debido a ello, las principales motivaciones a actuar se centran en la idea de esconderse o de huir. Sin embargo, considero que otra de las motivaciones que puede generar mediante el enfrentamiento, es una forma de percatarse que los ideales y la percepción del yo pueden estar equivocados. La mirada del otro, en este sentido, es una manera de mostrar ya sea la irracionalidad, la falta de coherencia, o el sesgo epistémico que se tiene con respecto a lo que se siente vergüenza.

Una persona racista, por ejemplo, puede creer que es superior a las personas que suele discriminar; sin embargo, una persona que le haga identificar esta posición de sí como negativa, le permitirá modificar sus creencias y valores de tal manera que le permita cambiar su comportamiento. Desarrollo con más profundidad esto último en la siguiente sección.

*El ocultamiento de lo humano. Un análisis de la postura de Nussbaum frente a la vergüenza*

En esta sección desarrollo el argumento de Nussbaum con el que rechaza a la vergüenza como una guía confiable para la práctica pública. Más adelante rechazo su posicionamiento y argumento por qué razones considero que la vergüenza sí tiene que considerarse como una emoción que permite identificar casos de injusticia en la esfera cotidiana y, más aún, cómo posibilita que se generen acciones para reducirlos o eliminarlos.

Nussbaum abre su libro de *El ocultamiento de lo humano*, en donde trata con detalle el tema de la vergüenza, con los siguientes ejemplos:

En California, un juez ordena a un hombre condenado por robo a usar una camisa con la leyenda “Ladrón en libertad condicional”. En Florida, a los conductores condenados por manejar en estado de ebriedad se les exige pegar calcomanías en sus paragolpes que dicen “Condenado por conducir bajo la influencia del alcohol” [...]. Se ha autorizado el uso de calcomanías similares en otros estados, como Texas y Iowa. (2006: 15)

Estos casos, tal y como señala Nussbaum, son penalidades usadas como alternativas a las multas y al encarcelamiento con las que se pretende promover el sentido moral común y, por ende, un mejoramiento en la sociedad. El tema ha sido tratado como un uso de castigos que causan vergüenza. Los defensores de estos proponen algunos “castigos” que, desde mi punto de vista, más que vergüenza, generan humillación, un ataque directo hacia

la dignidad de las personas y no un reforzamiento del sentido moral que permitiría la reintegración de los que delinquen.

La primera parte de la tesis de Nussbaum, y con la que me encuentro totalmente de acuerdo, es aceptar que las emociones no pueden dejarse de lado en las prácticas del derecho y en la construcción de normas legales, sólo porque se las consideran irracionales. De hecho, actualmente se las considera en el derecho penal para analizar el estado mental de un criminal y el de una víctima, para evaluar daños y perjuicios. Esta relación se comprende claramente cuando la autora afirma que “las emociones son respuestas a estas áreas de vulnerabilidad, en las que registramos los perjuicios que sufrimos, que podríamos sufrir, o que por suerte no padecemos” (Nussbaum, 2006: 19). Tal y como señalé en la sección anterior, la vergüenza puede jugar un rol positivo en las relaciones interpersonales, así como en las aspiraciones y los ideales que una persona pueda considerar valiosas. Si bien esta es la posición que también defiende Nussbaum, ¿por qué, entonces sostiene que una sociedad liberal tiene razones para inhibir la vergüenza y proteger a los ciudadanos de ser avergonzados?

La principal preocupación de Nussbaum es, a su vez, una situación que resalta como positiva de las emociones, y es que éstas parten desde la perspectiva de las preocupaciones más significativas de uno. La vergüenza primitiva, como ella la denomina, es nociva o puede llegar a serlo debido a que tiene como objeto el yo en tanto cierto narcisismo u orgullo; esto es, la vergüenza surge de un “deseo primitivo de completitud y de control total, [de tal manera que] es probable que esté vinculada con la denigración de los demás y con un tipo de agresión que reacciona contra cualquier obstáculo a los proyectos narcisistas del ser” (Nussbaum, 2006: 244).

La crítica que se hace en torno a la vergüenza, entonces, se da con relación a cómo puede generar casos de humillación a las personas. Las acciones humillantes, por lo general, van dirigidas hacia un grupo de personas que son diferentes al grupo social que lo hace, atentando contra su dignidad, denigrándolos y estigmatizándolos. Otro de los

problemas que surgen debido a la humillación es que señalan a las personas, como “el borracho”, “la mala mujer”, etc. Del mismo modo, si se aceptaran este tipo de castigos, atentaría en contra de los valores de una sociedad democrática y liberal, como lo serían la justicia imparcial, deliberativa, y neutral. En términos de Nussbaum:

Dada la presencia generalizada de esta conducta estigmatizante y de sus profundas raíces, parece verosímil que la repugnancia y la vergüenza sean malas guías para la legislación en una sociedad que sostiene el respeto igualitario por las personas. La vergüenza, en particular, puede presentarse en formas menos problemáticas y más positivas; sin embargo, es tan difícil distinguir estas formas de otras negativas, y tan común observar un desplazamiento de una forma a la otra, que el empleo relevante de la vergüenza en el castigo y en la legislación parece ser lo mismo que incitar a las personas a discriminar y estigmatizar. (Nussbaum, 2006: 382)

La postura de Nussbaum, entonces, no es el rechazo a los roles positivos que puedan generarse a través de la vergüenza, sino que debe ser contrarrestada en las cuestiones políticas. En este ámbito, afirma, es más importante el valor igualitario de las personas, así como las nociones relacionadas con la dignidad y con el respeto de todos los ciudadanos y que, en contraste, la vergüenza tiene una tendencia a alentar la jerarquía social y la estigmatización, generando la posición de que las personas son desiguales en su valor y, por ende, generar contextos ya conocidos en los que tradicionalmente se han humillado a un grupo específico de ciudadanos (Nussbaum, 2006: 385). Esta posición la respalda con base en algunos criterios que se pueden desprender del liberalismo político de Rawls (1996, citado en Nussbaum, 2006: 387), con los que sostiene que la concepción política liberal no debe de construirse sobre una teoría metafísica sectaria, de tal manera que pueda corresponder con el respeto de todas las doctrinas morales; con ello, a su vez, busca generar una psicología política razonable, que no genere ninguna polémica profunda entre los ciudadanos, como podría hacerlo, en este caso, la vergüenza (Nussbaum, 2006: 387).

Aunque estoy de acuerdo con las razones por las cuales Nussbaum rechaza a la vergüenza en el ámbito público, y concuerdo también en que ante los casos que ella menciona, lo mejor es no permitir su introducción en la esfera cotidiana, me parece que su postura se encuentra limitada en otros aspectos que sí podrían abordarse; esto es, la vergüenza sí podría tener utilidad en algunos aspectos del ámbito público, para la búsqueda de mejores políticas públicas, y para la exigencia de justicia.

De la valencia positiva de la vergüenza se puede resaltar que muchas veces se enfoca en los aspectos a futuro a los que aspira una persona, esto es, y como ya mencioné anteriormente, cómo se relaciona su yo con sus ideales y, por ende, lo que uno puede llegar a ser. En muchas de las ocasiones, sin embargo, esas metas valiosas se ven como no logradas o que no se está a la altura de ellas. Por ello, uno se percibe débil, “inadecuado”, generando así el estado de vergüenza que motiva a huir o esconderse de los juicios que podrían hacer otras personas sobre uno, incluso de la mirada propia. Sin embargo, esta no es la única manera en la que se motiva a actuar. El sentir de la vulnerabilidad ante los otros puede también reforzar “un sentido de vulnerabilidad humana común, un sentido de la inclusión de todos los seres humanos en la comunidad y de ideas relacionadas de interdependencia y responsabilidad mutua (Nussbaum, 2006: 251).

De este modo, mi propuesta respecto a la vergüenza y su uso en la esfera cotidiana no es a través de la humillación, sino a través del reconocimiento de las demandas justificadas de las otras personas. Algunos autores señalan esto en términos de castigos. Posner, por ejemplo, afirma que los castigos basados en la vergüenza no son confiables porque o bien se centran contra la gente equivocada o se calibra de manera poco precisa el castigo y su magnitud (2000, citado en Nussbaum, 2006: 269). Cuando se piensa al respecto, constantemente se están llevando a cabo juicios de valor, mediante los cuales las personas clasifican la gravedad de una ofensa. Siguiendo a Braithwaite (2016: 14), los castigos basados en la vergüenza sirven para enfrentar al delincuente con su delito y con el daño que le ha provocado a otros. De ello sugiere que “nuestros más profundos problemas delictivos son aquellos ante los cuales estamos en mejor posición de hacer algo”. Y

continúa diciendo “lo que tengo en mente es una política de movimientos sociales como estrategia de prevención del delito”.

Complementando esto con las posibles implicaciones de la vergüenza, en tanto que un mejoramiento moral, Elster (2002: 180) la toma como un apoyo de las normas sociales, por lo que es posible que mediante esto pueda funcionar ya sea como un “freno moral”, o bien como un dispositivo de control. Para Elster, cuando se señala una falta a una persona, lo que menos importa es el castigo y la severidad con la que pueda contar; en vez de ello, la sanción se plantea a través de la vergüenza que recibe la persona a la que se penaliza, o la que se plantea que tendrá la persona que podría intentar romper una norma. El freno moral, pues, actuaría bajo este último punto, ya que la vergüenza, así entendida, puede prevenir de otras conductas que provocarían vergüenza. Del mismo modo, dado que es una emoción social, surge a partir de la relación que se tiene con otros. Las prácticas morales de sanción, acompañadas de emociones reactivas como la vergüenza, genera una práctica moral de sanciones haciendo de ésta un dispositivo de control.

Los ejemplos que utiliza Nussbaum para probar su tesis se centran en una afirmación que comparto, a saber, que se espera que el Estado proteja los derechos de todos los ciudadanos. Sin embargo, me parece, los focaliza de una manera errónea. Uno de ellos es en el que considera que una persona, William F. Buckley Jr., está humillando a otra por ser homosexual y padecer SIDA y, para hacerlo, sugiere marcar (imagen típica del avergonzamiento) en el trasero mediante un tatuaje, su condición. Este ejemplo, sea que la propuesta se refiera ya sea a la intención de alertar a sus compañeros sexuales, o ya sea por la mera estigmatización, muestra cómo se denigra a la persona. No puedo estar más de acuerdo con Nussbaum si se trata de eliminar la vergüenza en casos humillantes y denigrantes como el citado. De eso, en mi opinión, no se sigue que tengan que perderse otra gama de casos en los que sí me parece pertinente el uso de la vergüenza como un dispositivo de control, con el que se busque priorizar en mayor medida la condición de la víctima, y sin que por ello se implique su uso como denigrante. Por ende, la vergüenza como dispositivo que apoya a las normas sociales tendría la función de generar un

mejoramiento moral, así como una búsqueda de justicia eficaz en estas esferas en las que el Estado no ha sido capaz de actuar.

Si bien me parecen apropiadas algunas de las nociones que acompañan el entender a la vergüenza como un dispositivo de control en tanto una forma de sancionar, y que de hecho pueden formar parte de los ejemplos que reviso más adelante, en mi análisis busco distanciarme de entender las implicaciones de las emociones en casos de injusticia como un asunto retributivo.

### *La vergüenza como dispositivo social ante la injusticia estructural*

Hasta ahora, en este capítulo he abordado cómo es posible comprender la vergüenza y cómo a través del planteamiento de Nussbaum se puede tener una concepción de ella en el ámbito público, plateándola como un acto de humillación (razón por la que sostiene que ésta debe evitarse). Su visión de la vergüenza para este ámbito, sin embargo, me parece limitada, ya que podrían considerarse otros elementos característicos de la vergüenza que la sostengan como un buen elemento para evaluar, analizar y promover un mejoramiento en algunas políticas públicas, así como en la lucha por la justicia. He mencionado ya algunas características y teorías que apelan a la vergüenza como una herramienta de mejoramiento social debido a su relación con las normas, además de la manera en la que uno se desancla de su posición narcisista para comprender las razones de los otros.

Para mostrar cómo la vergüenza puede defenderse como una emoción vital para la búsqueda de la justicia, y para un mejoramiento en las políticas de un Estado, quiero analizarla al interior del problema de la injusticia estructural. En las siguientes secciones seguiré, por lo tanto, algunas de las definiciones y propuestas de Iris Marion Young (2000). Para ello, en un primer momento defino lo que es la justicia estructural. Una vez que he aclarado el concepto, me detendré en la explicación de Young sobre cómo entender la opresión y las cinco formas en las que ésta se expresa. Para tratar específicamente el tema de la vergüenza me centro en dos de ellas: el imperialismo cultural y la violencia. Por



medio de estas dos caras de la opresión muestro el papel que juega la vergüenza, tanto para la perpetuación de estas (con lo que estaría siguiendo la línea argumentativa de Nussbaum), como para combatirlas (con lo que muestro que podría ser posible modificar la estructura mediante esta emoción y, por ende, que ésta puede jugar el papel contrario al que siempre se le asigna, esto es, que puede ser vista como un elemento que impulsaría la justicia).

### *Definiendo la justicia estructural*

La justicia ha sido un tema discutido durante prácticamente toda la historia de la filosofía occidental. Algunas nociones de ésta ya habían sido planteadas en la República de Platón. Por mencionar alguna de las definiciones discutidas en ésta, Céfalo afirma que la justicia es “la devolución de lo que se debe” (331c); sin embargo, Sócrates señala adecuadamente que esta noción, aunque planteada de manera extendida en cuanto a ser justo como individuo, es decir, como una forma de hablar comúnmente cuando se llevan a cabo este tipo de actos, es incompleta, debido a que podría implicar la afirmación de que si una persona es considerada un enemigo se le debería perjudicar, ya que es lo que se le debe. Para no hacer más extendida esta revisión, me centro en la postura de Sócrates. En 369a defiende que la justicia se debe buscar primero en el Estado, antes que en el individuo y continúa:

[...] según estimo, el Estado nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas. ¿O piensas que es otro el origen de la fundación del Estado?

— No.

— En tal caso, cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, con otro por otra necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse. ¿No daremos a este alojamiento común el nombre de ‘Estado’?

— Claro que sí.

— Ahora bien; cuando alguien intercambia algo con otro, ya sea dando o tomando, lo hace pensando que es lo mejor para él mismo.

— Es cierto.

— Vamos, pues —dije—, y forjemos en teoría el Estado desde su comienzo; aunque, según parece, lo forjarán nuestras necesidades.

— Sin duda.

— En tal caso, la primera y más importante de nuestras necesidades es la provisión de alimentos con vista a existir y a vivir.

— Completamente de acuerdo.

— La segunda de tales necesidades es la de vivienda y la tercera es la de vestimenta y cosas de esa índole.

— Así es.

— Veamos ahora —continué—: ¿cómo satisfará un Estado la provisión de tales cosas? (369b-d)

A esto se le añade la premisa planteada más adelante en 433a de que la justicia, una vez planteado que el Estado debe buscar satisfacer las necesidades con las que cuenta cada individuo, consiste en el hecho de que cada individuo haga lo que le corresponde hacer.

Considero que en este apartado de la República se encuentran algunos de los elementos que más adelante retomaron teorías de la justicia, especialmente las que se centraron en la distribución de bienes, como, por ejemplo, la de Rawls<sup>3</sup>. A través de la creación del Estado, Platón sostiene que la justicia es la virtud de la sociedad en su conjunto, al considerar que cada individuo debe hacer lo que le corresponde para que de esa manera funcionen correctamente las instancias. Al mismo tiempo, las necesidades que deben cubrirse se relacionan directamente con los aspectos materiales que deben distribuirse.

---

<sup>3</sup> Rawls afirma que “el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social” (2012: 22).

La crítica de Young con respecto al modelo de la justicia distributiva señala que es una forma demasiado restringida de comprenderla, limitando la posibilidad de visualizar el entramado ético-político que conlleva (sin eliminar, por supuesto, la importancia de la distribución para generar condiciones materiales que permiten a los individuos el alcanzar un bienestar apropiado). La justicia, pues, pasa de estar enfocada únicamente en la distribución como función principal del Estado, a cuestiones más procedimentales, en la que adquiere importancia la participación de las personas en la deliberación y en la toma de decisiones. Young afirma que:

Para que una norma sea justa toda persona que siga dicha norma deberá tener, en principio, una participación efectiva en la evaluación de tal norma y ser capaz de estar de acuerdo con ella sin que medie coerción. Para que un determinado contexto social sea justo debe permitir que todas las personas satisfagan sus necesidades y ejerzan su libertad; es así como la justicia requiere que todas las personas sean capaces de expresar sus necesidades. (2000: 62)

De esta concepción de la justicia surge una relación directa con respecto a lo político, debido a que este último incluye “aspectos de la organización institucional, la acción pública, las prácticas y los hábitos sociales, y los significados culturales, en la medida en que estén potencialmente sujetos a evaluación y toma de decisiones colectivas” (Young, 2000: 62). Por ende, para la justicia social, es importante también tomar en cuenta lo que las personas argumentan a favor o en contra de algunas reglas, prácticas o significados culturales. Esto no quiere decir que la justicia social se refiera a las preferencias y formas de vida de los individuos, ya que trata sobre las condiciones institucionales, y de cómo éstas se sustentan para la realización de los valores de cada una de las vidas individuales. Estos valores se pueden reducir en dos generales. Por un lado, el de desarrollar y ejercer las capacidades de las personas y, con ello, expresar su experiencia; por otro lado, la participación en la determinación de las acciones y de sus condiciones (Young, 2000: 67). Por ende, la justicia debe garantizar dichos valores. La justicia estructural es, entonces, aquella que se encarga no sólo de los aspectos de la distribución, sino también de las

condiciones institucionales que permitan el desarrollo y el ejercicio de las capacidades de todas las personas.

### *Las condiciones sociales de la injusticia*

Dado que las dos condiciones que debe garantizar la justicia son aquellas que permitan desarrollar y ejercer las capacidades de las personas, así como de la participación de éstas en la determinación de sus acciones, las condiciones de la injusticia son aquellas que impiden que esto se dé. Young plantea dos condiciones sociales de ésta. La opresión y la dominación. La primera se da a través de dos vías. Por un lado, los procesos *institucionales* sistemáticos, que impiden que las personas puedan aprender y usar sus capacidades en los medios sociales y, por otro lado, por procesos *sociales* institucionalizados, mediante los cuales se anula la posibilidad de las personas de poder comunicarse con otras, así como el expresar sus sentimientos (Young, 2000: 68). Además, estas condiciones sociales que propicia la opresión conllevan un problema con el ámbito distributivo, ya que impide que los bienes materiales se distribuyan correctamente, generando grandes problemas de desigualdad social y económica. Por otro lado, la dominación es el impedimento mediante condiciones institucionales de que las personas participen en la determinación de sus acciones, esto es, que otras personas lo hagan y que las primeras sean, por ende, anuladas (Young, 2000: 68).

Estas dos condiciones de injusticia se encuentran relacionadas debido a que la opresión implica la dominación, esto es, las personas que son oprimidas suelen tener que seguir reglas que son fijadas por otras personas. Sin embargo, la inversa no se sigue, ya que no son condiciones necesarias y suficientes la una de la otra. En otras palabras, si bien es cierto que si hay opresión entonces hay también dominación, no es el caso que en todas las cuestiones en las que haya dominación se encuentre un caso de opresión, puesto que, las estructuras jerárquicas que imponen decisiones suelen someter a la mayor parte de las

personas de una sociedad y, sin embargo, muchas de ellas son apoyadas por algún mecanismo institucional que le permita desarrollar sus capacidades (Young, 2000: 69).

En este capítulo, tal y como he señalado anteriormente, me interesa plantear el cómo la vergüenza impacta en el tema de la justicia, y cómo puede ser un elemento con el que se pueda cambiar la estructura, para así poder concluir con la idea señalada en la segunda sección, esto es, una posición alternativa a la de Nussbaum acerca de los beneficios que puede tener tomar emociones como ésta en el ámbito público. A continuación, desarrollo un breve esquema acerca de las cinco formas de la opresión que plantea Young, centrándome especialmente en dos, ya que es por medio de estas que podré definir la relación de la vergüenza en torno a la justicia estructural.

La opresión es una condición de grupos que “designa las desventajas e injusticias que sufre alguna gente no porque un poder tiránico las coaccione, sino por las prácticas cotidianas de una bien intencionada sociedad liberal” (Young, 2000: 74). Estas prácticas cotidianas se conforman de normas, hábitos y símbolos que, en su conjunto, generan impedimentos sistemáticos que fácilmente se traducen en una condición estructural. Su reproducción se da, entonces, a través de las acciones conscientes cotidianas de los individuos, de tal manera que estas personas no se den cuenta en ningún momento de que son agentes de opresión. Debido a ello, las injusticias que surgen de estas prácticas no pueden eliminarse al hacer modificaciones en leyes, o al deshacerse o cambiar de gobernantes. La situación se da, más bien, y como he señalado anteriormente, entre grupos, haciendo de esto una relación entre grupos oprimidos y grupos privilegiados.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Una de las cosas a tomar en consideración es la caracterización de los grupos, pues esto puede ayudar a mostrar de manera más clara cuáles son los mecanismos de la opresión. Sin embargo, esto me llevaría a otras reflexiones. Por consideración de espacio baste con mencionar que los grupos son un colectivo de personas que se diferencian de otro por aspectos culturales, prácticas y modos de vida, los cuales no son considerados como atributos compartidos, sino como un medio de identidad. Esta identidad, a su vez, es una parte constituyente del individuo, ya que su afinidad con el grupo le otorga sentidos más particulares a la expresión de sus emociones, su modo de razonar, su historia, etcétera. En otras palabras, “el sujeto es un producto de procesos sociales, no su origen” (Young, 2000: 81). Si el grupo sufre cambios, la identidad del individuo se ve también afectada.

Las cinco formas en las que se puede presentar la opresión pueden dividirse en dos grupos. Por un lado se encuentran la explotación, la marginación y la carencia de poder, que se caracterizarían por formar parte de los procesos institucionales sistemáticos, es decir, y como señalé anteriormente, aquéllos que impiden que las personas puedan aprender y usar sus capacidades en los medios sociales; dentro de estos, en mi opinión, afectan de manera directa las cuestiones distributivas, ya que la falta de acceso a los bienes, es uno de los mecanismos mediante los cuales se pueden generar estas condiciones de opresión. Por otro lado, el imperialismo cultural y la violencia, las considero como procesos sociales institucionalizados, mediante los cuales se anula la posibilidad de las personas de poder expresarse. En el caso de la vergüenza me ocupó especialmente del segundo grupo, ya que, si bien el primero sí puede introducir a través de estereotipos la perpetuación de las injusticias estructurales, y con ello, casos analizables de la vergüenza, me parece que es más claro y práctico, para mis fines, hacerlo mediante este último.

Con respecto a la explotación, esta se da a través de la transferencia de resultados del trabajo de un grupo social a otro, esto es, beneficiando a uno, propiciando una distribución desigual de estos (Young, 2000: 88). En otras palabras, en este tipo de injusticia un grupo se aprovecha del trabajo de otro grupo al no proveer la remuneración adecuada por el trabajo que el segundo grupo realiza.

La marginación, por su parte, se muestra a través del rechazo de aquellas personas que no tienen posibilidad de acceder a un trabajo, ya que el sistema no tiene espacio para ellos. En otras palabras, esta opresión se puede definir como “una categoría completa de gente [que] es expulsada de la participación útil en la sociedad, quedando así potencialmente sujeta a graves privaciones materiales e incluso al exterminio” (Young, 2000: 94). Además de una desigualdad en la distribución de bienes materiales, la marginación entendida así puede generar una limitación a ciertos grupos que les impida acceder a derechos y libertades, así como las oportunidades de ejercer sus capacidades. Las personas marginadas, pues, ni siquiera son consideradas para participar en un mercado de trabajo marcado por la explotación laboral.

La carencia de poder se caracteriza por las diferenciaciones en el estatus, que posibilita el acceso a tener mayor autonomía y sentido de sí misma, así como un grado de autoridad sobre otras personas.

En resumen, y tal y como afirma Young (2000),

la explotación, la marginación y la carencia de poder se refieren todas ellas a relaciones de poder y opresión que tienen lugar en virtud de la división social del trabajo, es decir, de quién trabaja para quién, quién no trabaja, y cómo el contenido del trabajo define la posición institucional que una ocupa en relación con las demás personas. Estas tres categorías se refieren a las relaciones estructurales e institucionales que delimitan la vida material de las personas, incluyendo —aunque no restringido solo a ello— los recursos a que tienen acceso y las oportunidades concretas que tienen, o que no tienen, para desarrollar y ejercer sus capacidades. Estos tipos de opresión son una cuestión de poder concreto en relación con las demás personas, es decir, una cuestión de quién se beneficia a costa de quién, y quién es prescindible (102).

Las últimas dos categorías son, entonces, el imperialismo cultural y la violencia. Por su parte, el imperialismo cultural se refleja principalmente en la estereotipación, señalándolos como otros, y la invisibilidad de los grupos. Esto surge debido a la universalización de las experiencias y la cultura de un grupo, al que se le considera como dominante. Este grupo, pues, al imponer sus productos culturales en la sociedad, los normaliza de tal manera que sus valores, sus objetivos y logros, así como la experiencia, se convierten en el estándar de cómo se debe de vivir. De esta manera, se somete a otros grupos a su perspectiva y a su interpretación de los hechos y de los elementos sociales.

La dominación cultural que surge plantea una forma de diferenciación, en la que ser hombre o mujer, ser homosexual o heterosexual, ser musulmán o cristiano, e incluso ser obrera o una persona con profesión, puede generar desde mirar al otro como si fuera inferior o como si estuviera “desviado”. Las conductas que se ven impulsadas en los grupos

estereotipados ante las imágenes creadas son tales que permiten internalizar esa imagen y reaccionar ante ella, al punto en que se ven a sí mismas desde los ojos de otras personas.

Por otra parte, la violencia se experimenta por parte de estos mismos grupos, al grado de que deben de temer a ser atacados sin motivo alguno más allá de las perspectivas dominantes. La violencia hacia ellos no pretende otra cosa sino humillarlos y dañarlos, a través de acoso, intimidación, e incluso el asesinato mismo. La razón de considerar a la violencia como una categoría de la opresión es porque, a pesar de ser cometida por individuos particulares hacia otros, es que el contexto social es lo que los hace posibles, esto es, su carácter sistemático. El cruce que tiene la violencia con el imperialismo cultural es lo que posibilita comprender un poco más el por qué ésta se encuentra dirigida a algunos miembros de ciertos grupos por el mero hecho de pertenecer a ellos. Este cruce lo retomo en la siguiente sección al ver cómo la vergüenza impulsa distintas interacciones y reacciones frente a éste. Es importante señalar en este punto, que la siguiente sección también funge la función de mostrar que, en su propuesta, Young no toma en consideración de qué manera las emociones pueden impactar en los casos de injusticia estructural, por lo que mi propuesta es, a su vez, una ampliación a su planteamiento.

#### *Perpetuación y combate: El papel de la vergüenza en la justicia estructural*

Retomo un ejemplo de Martha Nussbaum para mostrar el cruce que hay entre la violencia y el imperialismo cultural. Ella menciona el caso del desprestigio de los judíos. La mayoría de los casos de discriminación tiene como punto de partida la consideración de que existe un problema con el cuerpo del otro. La aversión surge de la idea de que unos están más cerca de la condición animal que otros. Lo realmente humano es entonces concebido como aquello que se encuentra lo más alejado de “las propiedades repugnantes de los animales”. La propaganda antisemita de la edad Media moldeaba a los judíos como seres blandos, receptivos, pegajosos. Durante los siglos XIX y XX, señala Nussbaum, “tales imágenes se generalizaron y fueron elaboradas aún más hasta el punto de percibir al



judío como un parásito infecto dentro del cuerpo limpio del hombre alemán” (2006: 130). Esto junto con otras publicaciones que se fueron haciendo previas a las guerras mundiales, relacionaban a los judíos con un estado de feminidad, cuyas cualidades también se consideraban opuestas a la naturaleza masculina.

Tras los desastres ocasionados durante la primera guerra mundial, creció de tal manera el temor a la muerte. Este temor se vio replanteado al grado de proyectar en los judíos y en las mujeres ese temor como aversión. El planteamiento de considerar este desagrado se contrastaba con la idea de la pureza y la dureza del verdadero hombre alemán. La defensa de la nación se vio pues, fuertemente ligada a la concepción cultural. En los cuentos para niños, los judíos eran representados como animales con propiedades repugnantes; el discurso médico también los consideraba como un cáncer o como un tumor que puede aparecer en un cuerpo sano. Nussbaum señala: “Si bien la repugnancia hacia los judíos parece haber tenido raíces profundas en experiencias de vergüenza, temor y devastación, el hecho de que estuviera dirigida hacia ellos en particular es un resultado del éxito social de los judíos, combinado con campañas ideológicas sofisticadas que apuntan a desprestigiarlos” (2006: 133).

De este modo, al estereotiparlos, generar aversión hacia su corporalidad al punto de compararlos con animales, se les distancio de los grupos sociales con mayor poder, los dominantes. Los nacionalsocialistas, de esta manera, plantearon valores, normas y experiencias que tenían que ser evitadas, para poder alcanzar la manera correcta en la que se debía de vivir. El imperialismo cultural se muestra entonces, como este modo de, por un lado, estigmatizar a otro grupo, haciéndolo inferior, impidiendo su expresión dentro de los grupos dominantes, al mismo tiempo que invisibilizarlos por medio de la vergüenza que se les generaba a través de la representación de ellos mediante discursos científicos y políticos, así como en artes como la literatura, la pintura y la música.

Al mismo tiempo, la visión dominante posibilitó la violencia del nacionalsocialismo mediante el despojo de sus bienes, las violaciones, las humillaciones en los campos de concentración y de exterminio, y el genocidio.

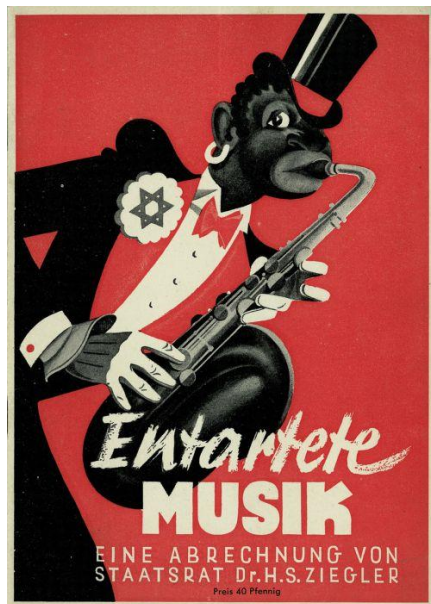


Imagen 1.  
*Entartete Musik (música degenerada)*

*Al llegar al poder, los nazis buscaron controlar, con propaganda como esta, aspectos culturales, rechazando ciertas manifestaciones artísticas por no ajustarse a sus parámetros ideológicos. En esta imagen no sólo se observa el rechazo al jazz, considerado un ritmo pernicioso para la pureza del espíritu alemán, sino también elementos raciales y simbología teológica.*

A lo largo de este ejemplo se muestra pues, la manera en la que la vergüenza puede generar un impacto como un caso de perpetuación de la injusticia estructural, posibilitando e incrementando las proyecciones que se hacían de las personas judías mediante estereotipos. Tal y como señalé en una de las secciones anteriores, la preocupación principal ante plantear emociones como la vergüenza como un elemento de alto impacto para lograr evitar la injusticia estructural es que ésta puede generar casos de humillación de las personas, tal y como ocurrió con los judíos y el nacionalsocialismo.

Si bien no rechazo las implicaciones negativas que puede tener el considerar a la vergüenza dentro del ámbito de la justicia estructural, creo también que es una visión que se limita a los actos de humillación y desprestigio que pueden ocasionarse, al estar vinculada fuertemente con los procesos de opresión y de dominación. No obstante, la perspectiva que siempre se utiliza para argumentar este rechazo, es la posición de cómo se desenvuelve con relación a los grupos privilegiados, y cómo éstos afectan a otros grupos. Creo que es importante también tomar en consideración de qué otras maneras pueden afectar a los grupos oprimidos, y cómo en conjunción con otras emociones se puede generar el levantamiento de movimientos sociales que acudan a un uso distinto de la vergüenza, el de combate, mediante el cual se busque esta modificación de las estructuras sociales y con ello eliminar las injusticias.

En este punto es importante recordar que, tal y como afirmé en el primer capítulo, las emociones cuentan con tres características distintivas. De la primera característica, el cómo se sienten, se puede desprender la idea de que la vergüenza, además de generar ciertos estados corporales, puede sentirse como una cosa de ocultamiento, de huida; sin embargo, también es posible que esta vulnerabilidad pueda sentirse como un proceso de eliminación del ego y narcisismo que permita al individuo condiciones de empatía y aceptación. De la segunda característica, cómo evalúan, se puede desprender la valencia de las emociones, esto es, cómo la vergüenza puede llegar a considerarse positiva como negativa, según el objeto intencional con el que se relaciona; en otras palabras, es posible ver cómo la vergüenza puede considerarse como negativa si se relaciona, por ejemplo, con casos de humillación, pero de manera positiva si se centra en el mejoramiento moral de un individuo. En cuanto a la última característica, cómo motivan a actuar, se puede plantear maneras en las cuales las personas, mediante la influencia de esa emoción pueden generar diversos mecanismos de acción ante un mismo evento. Esto puede ser, por ejemplo, de ocultamiento o huida, como puede serlo también la exigencia de modificaciones en las estructuras institucionales y sociales.

Los siguientes ejemplos los considero como un medio por el cual pretendo afirmar mi posición sobre cómo la vergüenza no sólo puede generar estos escenarios de injusticia, sino también promover modificaciones estructurales institucionales y sociales a través de la demanda de justicia. Por ende, los analizo bajo esta perspectiva.

En Argentina, en 1995, surge un organismo de derechos humanos llamado H.I.J.O.S, compuesto por hijos de víctimas del terrorismo de Estado. Esta organización cuenta con tres propósitos. En primer lugar, la búsqueda de justicia por los crímenes cometidos durante el terrorismo de Estado; en segundo lugar, una elaboración de una memoria grupal, mediante la cual se busca recordar a sus padres no sólo como víctimas sino también como militantes políticos; en tercer lugar, la contención afectiva de sus integrantes, esto es, el acompañamiento, la guía y la comprensión de sus emociones con respecto al tema del terrorismo.

La demanda de justicia, así como la resignificación de la historia es planteada por HIJOS una vez que el estado argentino, para evitar los confrontamientos con los bloques militares, aceptó la creación de dos leyes mediante las cuáles se les dio indulto a militares y guerrilleros, dejándolos en libertad, e impidiendo la vía judicial para enjuiciarlos. Para HIJOS esto planteó un sistema de impunidad e injusticia, en el que se benefició a aquellos con poder. Del mismo modo, las investigaciones que se encontraban abiertas para saber cuál fue el destino de los desaparecidos, se movían con el discurso de conseguir la verdad, mas no la justicia. Lucía, una de las integrantes de HIJOS, señala: “Como HIJOS en principio planteamos que los Juicios por la Verdad se quedaron cortos. Más que la verdad queríamos la cárcel y el castigo.” Y continúa: “Hubo distintas posiciones y hubo discusiones, había compañeros que consideraban que igual eran válidos, porque todo lo que está presentado a la justicia eventualmente, frente a un cambio del marco legal, iba a permitir la condena efectiva” (Cueto Rúa, 2010: 6).

La mayor parte de HIJOS, sin embargo, al igual que Lucía, consideraron que nunca habría posibilidad jurídica de castigar a los represores, por lo que generaron otro

mecanismo de demanda de justicia: el escrache. El escrache consiste en señalar la casa o lugar de trabajo de algún individuo que haya estado involucrado en los crímenes de la dictadura y que se encuentre libre e impune. Como relata Cueto Rúa:

El acto comienza con la elección de quién será escrachado. Puede ser algún represor “famoso” o bien alguien cuya historia de represión ilegal no sea de carácter público. Los protagonistas del escrache recorren el barrio unos días antes de llevarlo a cabo, con el objetivo de comunicar a los vecinos cuál es la historia del represor. El día del evento parten de un lugar cercano a la casa del escrachado y, mediante una actividad semejante a una marcha, llegan al punto de encuentro para marcar la casa (2010: 7-8).

El escrache es pues, un mecanismo de condena social mediante el cual se pretende generar conciencia en los vecinos, sobre cuál es la historia de esta persona represora y con ello, no sólo señalarlo, sino también exigir que el Estado lo juzgue. En este sentido, el escrache es un acto de presión, tanto para la sociedad como para el Estado.

Un movimiento similar de escrache se dio en España del 2009 al 2013, con el fin de exigir justicia ante los actos cometidos durante la crisis de hipotecas que llevo a su vez a una crisis financiera, en la que se desalojó a varias personas de sus viviendas, y decreció la tasa de empleos.

Ambos movimientos tenían en común varias características: La caracterización de políticos y titulares de cargos públicos como impunes, el uso del hogar como un espacio simbólico de refugio, el nombramiento y avergonzamiento público ligado a sus acusaciones de violaciones de derechos humanos, y la noción de que debe haber condena pública a falta del recurso legal de justicia (Flesher Fominaya y Montañés Jimenéz, 2014: 26).

Muchas de las críticas que se hacen a los escraches, es que son acciones ilegítimas en una democracia, y que incluso ataca sus valores al ser consideradas prácticas violentas que

implican el uso de la intimidación, la coerción, el miedo y la vergüenza. Al mismo tiempo, se considera que los escraches atacan algunos derechos como el de la privacidad. Este tipo de críticas se relacionan con la posición de Nussbaum respecto a las implicaciones que tendría el considerar ciertas emociones en la resolución de problemas de justicia. En sintonía con ello, Elizabeth Anderson en una conferencia que dio para la Universidad de Chicago defiende una posición similar.<sup>5</sup> Ella explica que ciertas emociones, como la culpa, la vergüenza y el miedo, pueden generar un discurso tóxico que impide el discurso constructivo, ya que fallan al encontrar la base común por plantear al otro como el problema, generando a su vez un posicionamiento de superioridad moral. Sin embargo, en mi opinión, las posiciones que defienden se alejan de la realidad que se discute. La democracia en países como Argentina y España, como he señalado hace un momento, permiten la violación sistemática de los derechos humanos, olvidando que lo más importante no es que sea una caracterización representativa de quienes deciden qué se hace y qué no, sino que es la defensa de la dignidad de las personas por medio de una vía legal. En muchas ocasiones es la misma estructura sistemática la que protege a las personas que cometieron una violación a los derechos humanos. En el caso de Argentina mencionado arriba, se liberó a los militares y se les dio impunidad.

La vergüenza, entendida aquí ya no como humillación sino como señalamiento, me parece un mecanismo útil que los movimientos sociales pueden considerar para modificar la estructura moral, y con ello buscar, a su vez, incidir en la eliminación de injusticias estructurales. Al no contar con los medios legales institucionales para alcanzar la justicia, el señalar a una persona y expresar qué acciones llevo a cabo no es un ataque a su persona, ni una violación a sus derechos, es un llamado a las autoridades competentes, así como a la sociedad, de que hay prácticas que están siendo normalizadas, y que posibilitan alguna de las formas de opresión mencionadas más arriba. En este sentido, al señalar a personas que violaron derechos humanos durante una dictadura militar por medio del escrache, o expresar públicamente que alguien acosó, violó o humilló a alguien, no es sólo una cuestión

---

<sup>5</sup> Anderson, Elizabeth, "Can we talk", 11 de noviembre de 2019. Enlace: <https://youtu.be/NGVgvFERgqA>

de particulares, es mostrar cómo la justicia estructural padece de esos problemas y que debe de modificarse. Más aún, es utilizar la vergüenza, ya no como un medio por el cual se perpetúe la injusticia estructural, sino que es un medio de combate a tales injusticias, porque, tal y como afirma Jaspers (1997), las protestas en la sociedad moderna “son uno de los pocos lugares donde se puede ver a las personas desarrollando una nueva moral, así como sensibilidades emocionales y cognitivas” (citado en Flesher Fominaya y Montañés Jimenéz, 2014: 36-37).

### *Señalamiento y humillación: la repercusión social*

A lo largo de las últimas secciones, he señalado cómo la vergüenza como señalamiento es un mecanismo útil que los movimientos sociales toman como alternativa cuando los canales institucionales se han cerrado para combatir las injusticias a las que se enfrentan los grupos oprimidos. Sin embargo, aún quedan algunas cuestiones importantes. Por un lado, surge la pregunta acerca de cuál es la distinción entre la humillación y el señalamiento. Aunado a esto, se desprende la pregunta sobre cómo es posible el impacto de la vergüenza en las injusticias estructurales, si se está señalando a un individuo en concreto. Para responder a ello, es importante retomar lo que expliqué anteriormente con respecto a la violencia como una categoría de la opresión, esto es, que se considera como tal debido al carácter sistemático, es decir, al contexto social que la hace posible a pesar de ser cometida por individuos particulares. La violencia que experimentan los grupos oprimidos busca dañar y humillar a través del acoso y la intimidación. En algunos casos, la violencia escala al grado del asesinato. El avergonzamiento de una persona, desde esta perspectiva de la humillación, perpetua las injusticias a nivel estructural. La humillación, pues, es la forma en que la vergüenza es utilizada para oprimir y dominar a grupos, estigmatizándolos e invisibilizándolos. Del mismo modo, plantear la vergüenza desde la perspectiva de la humillación puede ser también hacerlo desde el enfoque retributivo. La vergüenza sería entonces un castigo colectivo informal, mediante el cual se impone un tipo

de costo reputacional, excluyendo y silenciando a las personas debido a una caracterización de quiénes son (Aitchison y Meckled-Garcia, 2020: 1-7).

El señalamiento, tal y como se puede ver en los casos de escrache, es utilizado para combatir las injusticias estructurales. Si bien, tal y como ya se ha señalado, es un acto cometido hacia algunos individuos particulares, lo que resulta importante de rescatar es lo que ocurre en el contexto social, es decir, su carácter sistemático. Esto, evidentemente, toma mayor relevancia cuando se toma en consideración las motivaciones emocionales, ya que éstas pueden jugar un papel importante debido al contagio emocional que se puede provocar, tanto en los aspectos opresores como en los de combate. Ya he desarrollado un poco en torno a las motivaciones emocionales desde los aspectos opresores; quiero concentrarme ahora a los relacionados con el combate. Retomo el ejemplo del escrache. Previo a llevar a cabo el acto de marcar la casa de la persona que cometió la falta grave, se realizan marchas y se expone a los vecinos cuáles fueron los actos que cometió; de esto se pueden derivar varias consecuencias importantes a nivel de justicia estructural, ya que las personas que escuchan pueden unirse a la exigencia de que las instituciones regulen y modifiquen su estructura de tal manera que se pueda hacer justicia a través de la vía legal; pueden unirse también al movimiento, generando un mayor eco, concientizando a las personas a su alrededor, e incluso a sí mismas, sobre por qué aquello por lo que se manifiestan es considerado una injusticia y, con ello, ampliar la perspectiva sobre qué otros actos pueden conformar las injusticias estructurales establecidas por los grupos dominantes; a su vez, el avergonzamiento causado por el señalamiento puede llegar a contagiar a otros miembros de los grupos opresores, ya sea evitando o modificando su conducta, generando así la reestructuración de los valores de la cultura dominante.

En actos sociales como los escraches pueden aparecer algunas variables, tanto de integrantes del grupo opresor como del grupo oprimido. Podría ocurrir, por ejemplo, que la persona que está siendo señalada sea una persona cínica con respecto a los actos de injusticia que cometió. En este sentido, para esta persona carecería de importancia el señalamiento, esto es, no sufriría de vergüenza. Esta objeción queda negada, sin embargo,



debido a lo que mencioné más arriba, es decir, que lo que importa en cuanto a la justicia estructural no es el individuo, sino la repercusión social que posibilita su conducta. En otras palabras, la vergüenza que importa aquí no es la que siente el individuo particular, sino la que se puede manifestar a nivel social<sup>6</sup>. Por un lado, se busca que la vergüenza modifique las conductas y actitudes disposicionales de personas que comparten características con el señalado; por otro lado, se busca concientizar a otras personas de lo que ocurre para que también busquen combatir, al mismo tiempo que comprendan la importancia del porqué es importante resolver las injusticias a nivel estructural.

Otra variable que podría ocurrir sería, por ejemplo, una posible degradación del señalamiento en humillación. Tal y como señalaré en el siguiente capítulo con más detalle, pero que es importante abordar en este punto, es que los actos de protesta son un continuo, es decir, se dan desde los más pacíficos hasta los más agresivos. Esto va de la mano en que las emociones, como la ira y la vergüenza, también pueden manifestarse en diferentes grados. Una persona del grupo oprimido podría estar cegada por su emoción de tal manera que no sólo le importe el impacto que pueda tener, como canal alternativo al institucional, el movimiento en el que participa, sino que busque además que la persona particular señalada pague inmediatamente por lo que hizo. Esto podría desencadenar actos violentos que atenten directamente con la integridad de ya sea la persona señalada o de participantes de la protesta. La preocupación de Nussbaum, y razón por la que rechaza la intervención de la vergüenza en este tipo de cuestiones, es precisamente por casos como éste. Cuando ella liga directamente la vergüenza con el deseo de venganza, en mi opinión, establece inmediatamente que esta emoción va estrechamente relacionada con el castigo. A lo largo

---

<sup>6</sup> A lo largo de este capítulo he desarrollado la emoción de la vergüenza sin distinguir entre dos sentidos de ésta, a saber, el avergonzar y el sentir vergüenza. La primera se refiere al acto por parte de otros para provocar vergüenza a una persona, la segunda al sentimiento que tiene la persona que la siente. Si bien es cierto que en algunos casos es importante distinguir claramente entre un sentido y otro, a través de este ejemplo quiero mostrar que ambos sentidos me parecen relevantes para analizar, además de que se muestra claramente que están actuando a la vez. Si bien la persona cínica no está sintiendo vergüenza pese al acto de avergonzamiento, los grupos, tanto opresores como oprimidos, sí. Agradezco especialmente a Fernando Rudy Hiller por enfatizar en esta aclaración.

de este capítulo, al distanciarme de su posición, me centro más en la repercusión social que esta emoción puede tener que en la posibilidad de utilizarla como castigo.

El castigo en justicia retributiva busca imponer altos costos o dificultades a la persona a la que se le aplica como una respuesta a algún acto u omisión ilícito que haya cometido. De este modo, se busca no sólo hacer pagar a una persona por lo que hizo, sino también enviar un mensaje de condena o de censura para disuadir a aquellos que busquen cometer un acto similar. No puedo rechazar esta objeción; no rechazo la importancia que tiene para las personas que buscan estas alternativas de justicia el querer que el opresor pague por sus acciones, ya que eso también sería negar sus emociones. Sin embargo, tampoco por ello tengo que aceptar que todo acto de señalamiento deba degradarse a un acto de humillación.

Aquí se me podría objetar, sin embargo, que cometo una petición de principio, pues podría parecer que considero como contrarias a la humillación y al señalamiento; en otras palabras, que la vergüenza como humillación sería una mera descripción negativa de las implicaciones de esta emoción, y que la vergüenza como señalamiento sería una forma positiva. Sin embargo, al afirmar que el señalamiento que se da en las manifestaciones sociales, al ser un continuo, podría degradarse en humillación, muestro que podrían darse únicamente como dos aspectos de una misma emoción. Es decir, con separarlos quiero enfatizar que no todo señalamiento implica humillación, pues esto último es excluir, estigmatizar o invisibilizar a una persona como una forma de sanción, ya sea como un medio de opresión y dominación, o como un medio para exigir o hacer justicia, mientras que el primero podría entenderse más como una forma de concientización de otros sobre la importancia de resolver esos problemas, al modificar estructuras institucionales y sociales, esto es, no por la posibilidad de hacer que las personas puedan pensar a qué se enfrentarían si llegasen a cometer una injusticia, sino por cómo esto incidiría en los cambios de conducta o de creencias y, por ende, en las estructuras. En este capítulo, analicé especialmente dos casos de avergonzamiento público. Por un lado, el cometido por los

nazis hacia los judíos y, por otro, el uso del escrache. Los retomo aquí para hacer más claro este último punto.

En un memorando, redactado en mayo de 1938, Josef Goebbels, ministro de la propaganda nazi, sugirió por primera vez el uso de una marca distintiva a los judíos, con el propósito de segregar, vigilar y controlar lo que sea que hicieran. Se implementaba su uso conforme invadían y controlaban algunos segmentos de países. La insignia variaba de lugar en lugar, pero consistía principalmente de una estrella de David. Dentro de los campos, implementaron un sistema más complejo de su uso identificado por colores, con el fin de asignarle una categoría a la persona, con base en algún rasgo en particular que les pareciera inaceptable de su identidad, por ejemplo, su preferencia sexual, su situación política, etcétera. Las insignias, pues, fueron una forma de opresión y dominación por parte de un grupo dominante, con el fin de excluir a otro grupo. Esta práctica atentaba directamente a la dignidad humana ya que se centraba en avergonzar a las personas por quienes son, al valorar como inferior algún aspecto o preferencia suya y, con ello, humillarla y degradarla.

El escrache, por otro lado, no se centra en ningún rasgo o preferencia personal de la persona a quien va dirigido, sino por las acciones mediante las que cometió un daño a otras y que fueron eximidas por los organismos encargados de controlar y generar las condiciones justas para todas. Como ya mencioné anteriormente, el escrache consiste principalmente de dos acciones por parte de los grupos que lo realizan. Se expone públicamente cuáles fueron los actos cometidos por la persona a quien se le hará el escrache, y se invita a vecinos de éste, como a otros grupos a participar en la marcación de la casa del señalado. Es importante recalcar en este punto que el marcar la casa es un acto simbólico en la que ésta representa seguridad y, más aún, impunidad. Considero que el escrache es una forma de *avergonzamiento público justificado*, tanto porque se centra en las acciones y no en la degradación de una persona por ser quien es, como porque es una forma en la que no sólo se invita a las personas a ser conscientes de por qué aquello que se señala es injusto, sino también porque las instituciones protegen e ignoran a las personas

que sufren el daño, personas que, como he señalado a lo largo del capítulo, forman parte de los grupos oprimidos.

Este tipo de avergonzamiento público, sin embargo, puede tener dos interpretaciones negativas. Algunos podrían señalar que, independientemente de las razones por las cuales se lleva a cabo esta manifestación y exigencia de justicia, se está humillando a la persona por hacer pública su imagen y ser dirigida directamente a ella. Esta objeción, sin embargo, me parece injustificada debido a la proporcionalidad, de la que hablaré con más detalle en el siguiente capítulo. Aquí, en mi opinión, basta con preguntar si señalar a una persona por los actos y daños que cometió a otras es proporcional al daño que sufrieron estas otras personas. Me parece que no, especialmente debido a que el propósito de ello va más allá de dañar de regreso a esta persona, o, en términos retributivos, castigarla, ya que se consideraría más bien como una “exposición de preocupaciones genuinas acerca del carácter moral de aquellos que buscan [o tienen] posiciones de confianza, de poder, o de autoridad” (Aitchison y Meckled-Garcia, 2020: 30).

La segunda interpretación negativa se deriva de la misma preocupación de dañar y humillar a la persona señalada. Puede ocurrir que personas a las que se les dirige o invita a participar de movimientos sociales como el escrache, no consideren como correcta ya sea la manera en la que se lleva a cabo, generando así un efecto búmeran al quitar su apoyo, o incluso no se percaten de las motivaciones de estos actos. Las implicaciones de este tipo, sin embargo, en un sentido, no me resultan de importancia, debido a que, como ya he señalado en este capítulo, no me interesa lo que pueda ocurrir a nivel individual, sino al nivel estructural. Si bien es posible que muchas personas puedan quitar su apoyo o estar en desacuerdo, ocasionando que las implicaciones del efecto búmeran se vuelvan un problema estructural, me parece que el contagio emocional de actos como el escrache ocasionan, tanto en los grupos oprimidos como en los grupos dominantes, el impacto suficiente tanto para concientizar y modificar actitudes, como para exigir que esas injusticias se eliminen.

## *Conclusiones*

A lo largo de este capítulo he planteado el problema sobre el impacto que puede tener una emoción como la vergüenza en casos de injusticia estructural. Para ello, en un primer momento hice una revisión acerca de qué es la vergüenza, conectando, por un lado, con el primer capítulo acerca de las características con las que cuenta la emoción y, por otro lado, los aspectos relevantes de la emoción para lo discutido. Con esto se relaciona la segunda sección, en la que introduzco la discusión que hace Nussbaum con respecto a la emoción, afirmando que sería mejor evitar considerarla en planteamientos sobre la justicia, debido a su tendencia a desarrollar un fuerte elemento de humillación y estigmatización. Dado que considero que su posición es limitada, intento mostrar esto a través de casos en los que se dan injusticias estructurales, y donde algunos movimientos sociales han usado la vergüenza para señalarlas y con ello buscar modificar las estructuras, al visibilizar el problema, así como a las personas que sufren los casos de opresión, dándoles voz y atendiendo sus casos. Para ello muestro en un primer momento qué es la justicia estructural, seguido de en qué casos se presenta la injusticia a través de las formas de opresión y dominación. Concluyo volviendo a la idea, con base en algunos casos reales en los que los movimientos sociales y ciertos grupos utilizaron mecanismos en los que también se ve vinculado el uso de la vergüenza, para buscar un mejoramiento moral en la sociedad, y con ello modificar la estructura social que, al normalizar este tipo de sucesos, genera opresión. Mantengo pues, la posición de que, si bien la vergüenza puede tener implicaciones negativas, perpetuando las injusticias, también sirve para el lado opuesto, es decir, para la modificación de las estructuras sistemáticas y con ello, la búsqueda por la justicia.

### Capítulo 3. La ira, ¿un rechazo a la violencia?

*La cólera canta, oh diosa, del Pelida Aquiles, /  
maldita, que causó a los aqueos incontables  
dolores, / precipitó al Hades muchas valientes  
vidas / de héroes y a ellos mismos los hizo presa  
para los perros /y para todas las aves —y así se  
cumplía el plan de Zeus—, desde que por primera  
vez se separaron tras haber reñido / el Atrida,  
soberano de hombres, y Aquiles, de la casta de  
Zeus.*

*Homero — La Ilíada*

#### *Introducción*

En este capítulo continúo con el análisis de las emociones en el ámbito de la justicia estructural. Tal y como he mencionado anteriormente, la influencia del trabajo de Nussbaum con relación a ellas ha sido vital para el desarrollo de su discusión en torno a aspectos de la justicia en diferentes esferas. Sin embargo, tal y como lo planteé en el capítulo anterior, su postura frente a emociones como la ira y la vergüenza es limitada. Con relación a la ira, emoción que analizo a lo largo de este capítulo, Nussbaum se posiciona asegurando que tiene algunos beneficios a nivel individual, pero que debe evitarse cuando se trata de problemas relacionados a la exigencia de la justicia. A través de los movimientos de Gandhi, de King y de Mandela, Nussbaum señala que la mejor manera de buscar la justicia es a través de la no violencia o, más específicamente, el amor (Nussbaum, 2018: 344). Mi desacuerdo con ella, tal y como explico más adelante, radica en la condición que parece afirmar de que la ira conduce necesariamente a la violencia. Al igual que en el caso de la vergüenza, sostengo que, pese a las implicaciones negativas que puede tener al perpetuar ciertas injusticias, la ira puede ser una emoción capaz de modificar las estructuras sistemáticas y, por ende, útil en la búsqueda de la justicia.

Para mostrar lo anterior, comienzo explicando lo que es la ira, tomando en consideración, por supuesto, los aspectos que he expuesto en el capítulo uno, para poder entender los alcances que puede tener una emoción como esta. En la siguiente sección expongo el análisis de Nussbaum en torno a esta emoción. Presento su análisis tomando

consideración especial en los aspectos que rescata de posiciones como la estoica o la aristotélica al momento de explicar cuáles son los componentes de esta emoción; de ello se seguirá el punto en el que me encuentro en desacuerdo con ella, esto es, la relación entre la ira y la violencia. Junto con Srinivasan (2018) y Lepoutre (2018), sostengo que el rol epistémico de la ira la hace apta para desempeñar un papel importante a la hora de buscar suprimir injusticias a nivel estructural. Con esto, a su vez, desarrollo una cuarta característica importante de las emociones que he expuesto de manera implícita desde el capítulo anterior, a saber, que las emociones *son una forma de comunicación*, lo que podría sintetizar sus aspectos fenomenológico, cognitivo y motivacional.

Nussbaum al momento de plantear su propuesta, expone de manera extensa por qué los movimientos de Mandela, de Gandhi y de King pueden representar de manera empírica su posición frente a la ira. Para mi propuesta, por otro lado, me propongo exponer algunos elementos de los disturbios políticos, como los ha llamado Pasternak (2019), a través de algunos movimientos como las marchas feministas en México, las manifestaciones en contra de los actos racistas cometidos por la policía en Estados Unidos, así como la exigencia del aumento del poder adquisitivo de las clases medias y las clases bajas por parte de los chalecos amarillos en Francia. Me centro especialmente en el primero, ya que a través de éste muestro cómo dentro de los procesos institucionales se da un marco de opresión, al minimizar el valor de las manifestaciones, al considerarlas “un medio de los conservadores para sabotear al gobierno actual” o al defender a individuos acusados de violencia contra la mujer y que forman parte o se relacionan directamente con el poder. Mediante los procesos sociales institucionalizados se muestra también la opresión y la dominación cultural, al desprestigiar los actos simbólicos, tales como la resignificación del ángel de la independencia al ser llenado de grafitis con las consignas de “México feminicida”. Muestro, a su vez, cómo el movimiento feminista, por su parte, ha utilizado el valor epistémico de la ira durante estos actos simbólicos, así como en las denuncias, para exigir justicia y cambios en las instituciones; del mismo modo, señalo cómo incluso mediante esta emoción se ha permitido generar otras vías de amor, como la sororidad.

En este capítulo, por ende, reitero la importancia del análisis de las emociones con la mirada puesta en la justicia estructural, señalando a su vez que no propongo que el discurso emocional suplante a otros ya establecidos, como el de los procesos democráticos planteados desde un enfoque racional y argumentativo, sino como un complemento de ellos, especialmente en aquellos contextos en los que la ideología dominante enmascare injusticias.

### *Definición y elementos de la ira*

En el libro II de la Retórica, en el que Aristóteles analiza varios aspectos de la persuasión, se detiene a analizar algunas *pasiones*. De éstas señala que tienen tres elementos, y afirma que, si no se encuentran todos, no se manifiesta la pasión. Los tres aspectos son en qué estado se encuentra una persona, y contra quién y por qué se encuentra en ese estado. Con respecto a la ira, señala que:

la ira es un apetito penoso de venganza por causa de un desprecio manifestado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera razón para tal desprecio. Ahora bien, si esto es la ira, entonces es necesario que el iracundo se encolerice contra un individuo concreto [...]; además, que sea por algo que le han hecho o iban a hacerle a él mismo o a los suyos; y, además, que a toda ira siga un cierto placer, nacido de la esperanza de vengarse. (1378a30 – 1378b5)

Partiendo de las observaciones de Aristóteles, es considerable que la manera en la que era concebida en la antigua Grecia difiere de alguna forma de la manera en la que nos relacionamos con dicha emoción, e incluso que sea una emoción diferente. Actualmente, para considerar que alguien siente ira, basta con satisfacer dos de los tres aspectos, dejando de lado, por supuesto, “el apetito penoso de venganza”. Suele bastar que un deseo no se satisfaga, o que uno se sienta ofendido por las acciones de otra persona, o sienta un tipo de desprecio, por decir sólo algunas. De hecho, algunas caracterizaciones como éstas sí las enuncia Aristóteles en su texto. Por ejemplo, afirma, “[...] se encolerizan, en efecto, cuando



sienten pesar, porque el que siente pesar es que desea alguna cosa”. Del mismo modo, “se encoleriza contra todos, si es que alguno le lleva la contraria o alguien no colabora con él o uno cualquiera lo perturba en alguna forma cuando él está en esta disposición” (1379a10-15).

Otra forma en la que se concibió la ira, y que me permite ampliar el análisis que hago de ella, así como plantear algunos elementos que retoma Nussbaum, se encuentra en la perspectiva estoica. Marco Aurelio en sus *Meditaciones*, sigue un poco los pasos de Aristóteles al afirmar que una persona “que monta en cólera parece desviarse de la razón con cierta pena y congoja interior” (II, 10). Considera que una persona siente ira cuando se ve a sí mismo como una víctima de una injusticia, situación que le provoca dolor, y con ello adquiere la intención de querer vengarse. Sin embargo, es importante recordar que, para los estoicos, era importante lograr deshacerse de todas las emociones, ya que las consideraban negativas y esto era una limitación para alcanzar la libertad; para esto último, era importante generar una vía a través de la razón y la virtud, tener un estado de *ataraxia*. Las pasiones, pues, son consideradas por los estoicos como impulsos excesivos que desobedecían a la razón, esto es, un movimiento irracional del alma y, por ende, desde un punto de vista cognitivo, un juicio de valor falso. Con relación a esto, otras maneras de señalar lo negativo de las emociones por los estoicos es por medio de una cuestión cultural. En el libro XI de las *Meditaciones*, Marco Aurelio afirma:

Recuerda en los momentos de cólera que no es *viril* irritarse, pero sí lo es la apacibilidad y la serenidad que, al mismo tiempo que es más propia del hombre, es también más viril; y participa éste de vigor, nervios y valentía, no el que se indigna y está descontento. Porque cuanto más familiarizado esté con la impasibilidad, tanto mayor es su fuerza. Y al igual que la aflicción es *síntoma de debilidad*, así también la ira. (XI, 18. Las cursivas son mías.)

Las emociones vistas como opuestas a las virtudes tenían una carga cultural negativa, relacionándolas con la falta de virilidad y la debilidad. Los griegos y los romanos

consideraban de esta manera que la ira, como otras emociones, eran un signo de debilidad, haciéndolas infantiles y, en sus términos, femeninas. Como muestro más adelante, la ira no es un signo de debilidad, así como tampoco lo es lo femenino, sino una emoción con repercusiones epistémicas que permiten ampliar los mecanismos de resistencia y de modificación de la justicia estructural a partir de cómo se siente, cómo se expresa y cómo evalúa.

En consideraciones más contemporáneas, la ira se suele caracterizar por la presencia de distintas experiencias cualitativas como el aumento del ritmo cardíaco, la sensación de calor, e incluso temblor o tensión corporal (Lepoutre, 2018: 5). Del mismo modo, a la ira se le considera una actitud intencional, ya que va dirigida hacia un objeto, tal y como se presenta en Aristóteles y en Marco Aurelio, al tener un con quién y por qué surge, y también una actitud cognitiva, al evaluar que algo es injusto o moralmente incorrecto (Lepoutre, 2018: 4).

El aspecto motivacional de la ira, por su parte, lo explico a lo largo de las siguientes secciones, ya que se muestra claramente a través de su relación con la justicia estructural; eso no quiere decir que las otras dos características de las emociones no aparezcan, pues ya las considero presentes a lo largo de todo el análisis que desarrollo. Baste decir que se vuelven a encontrar los procesos de perpetuación y combate, analizados en el capítulo anterior.

#### *Las Furias se transforman en Euméides: La ira desde el enfoque de Nussbaum*

El argumento de Nussbaum toma una consideración mínima a las posibles contribuciones positivas que podrían surgir de introducir la ira en la discusión de la justicia; parte inmediatamente de la idea de que la ira tiene una relación directa con la venganza y con la retribución. Con esto introduce dos escenarios posibles: si la ira se encuentra enfocada en un daño fuerte, como podría serlo una violación, carece de sentido porque la venganza no elimina ni aborda el daño de la víctima; del mismo modo, si la ira se enfoca en reducir el estatus del perpetrador, humillándolo o haciéndole daño, entonces

es la dignidad humana del perpetrador la que se ve afectada. (Nussbaum, 2018: 22, 38, 55). La consideración mínima, pues, se basa en lo que ella denomina “ira transicional”, cuya motivación consiste en generar un pensamiento constructivo en torno al futuro (Nussbaum, 2018: 38).

Lo anterior, tal y como puede verse claramente, parte de asumir la definición de Aristóteles de la ira, que describí anteriormente, i.e. que la ira “es un apetito penoso de venganza por causa de un desprecio manifestado [...]”. De aquí, Nussbaum plantea que la ira se relaciona con:

1. Desprecio o ultraje (*oligoría*)
2. De uno mismo o personas cercanas a uno
3. Llevado a cabo de modo injusto o inapropiado (*mē prosēkóntōn*)
4. Acompañado de dolor
5. Que despierta un deseo de retribución (Nussbaum, 2018: 40)

Por cuatro y cinco, sostiene que la ira consiste tanto de dolor como de placer; por un lado, el dolor es causado por el daño o perjuicio que una persona ha sufrido y, por otro lado, el placer se muestra relacionado de manera causal al dolor porque este conduce a la retribución. De dos se sigue que la ira es dirigida hacia una persona, a la que se considera que cometió un daño injusto. Con ello se implica también tres, i.e. que los actos de otras personas se pueden considerar como correctos e incorrectos, y, con ello, evaluar que quien hizo el daño lo hizo de manera que pretendía causar ese daño, es decir, que no fue por accidente.

A nivel individual, que también se desprende de dos, Nussbaum considera que la ira se presenta cuando se siente cierta vulnerabilidad o inseguridad personal. En sus palabras, “somos propensos a la ira en la medida en que nos sentimos inseguros o sin control en relación con el aspecto de nuestras metas que se ha atacado y en la medida en que esperamos o deseamos tener control. La ira busca restaurar el control perdido y, por lo regular, logra al menos generar la ilusión de que así fue” (2018: 47), y añade, además, que

“si una cultura alienta a las personas a sentirse vulnerables ante las afrentas y los ultrajes en una amplia gama de situaciones, alienta también las raíces de la ira enfocada en el estatus” (ibid..). Esto último lo discutiré más adelante.

Según Nussbaum, la motivación más importante de la ira es el deseo de que las cosas resulten mal para el infractor. Retoma un estudio que cita Averill (1982) en el que se les preguntó a los sujetos cuáles son los motivos de su enojo; las respuestas de éstos fueron que servía para afirmar su autoridad o para vengarse de alguien que cometió una falta. Estos resultados arrojan luz para probar el por qué la ira es problemática, ya que se muestra cómo ésta falla en su sentido normativo al querer minimizar el estatus de otra persona, ya sea humillándola, agredéndola o minimizándola para reafirmar la autoridad que se tiene sobre otras personas. Por otro lado, muestra también cómo, si la ira se enfoca en el daño, pretendiendo equilibrar la balanza en el estatus, esto conllevará la venganza que, como he dicho anteriormente, hace que la ira no sea una emoción viable para la búsqueda de la justicia.

La situación a nivel estructural es similar. La ira resulta un medio inviable en la búsqueda de la justicia porque los grupos oprimidos, al utilizarla, pueden caer no en la búsqueda por mejorar las instituciones ni en la reducción de las injusticias, sino en la lucha por posicionarse sobre el grupo opresor, dominarlos y reducir el estatus de “los otros”. En otras palabras, Nussbaum afirma que “[e]n situaciones de opresión profunda e injusticia sistemática, la confianza es inexistente. Es muy fácil que los oprimidos piensen que la confianza es imposible y que pueden ganar su lucha sólo volviéndose los dominantes o, quizá, al establecer un *modus vivendi* reticente en que cada lado se defiende de las incursiones del otro” (2018: 330).

Con estas conclusiones, pues, Nussbaum plantea cómo de hecho ha habido protestas para eliminar injusticias que no han tomado como punto de partida la ira en este sentido, sino en lo que ella llama *ira de transición* (2018: 62). Para explicarla, toma la posición de Joseph Butler con respecto a dicha emoción, esto es, que pese a las cargas negativas que

conlleva, puede ser útil para mostrar solidaridad con otras personas. Sin embargo, se detiene ahí.

Butler afirma que una manera en la que se expresa dicha solidaridad ante faltas cometidas contra otras personas es que se desea que se castigue a quienes las cometen. Evidentemente, el grado del deseo aumenta si la falta se cometió en contra de una persona cercana, ya sea un amigo, un familiar, etc. No obstante, eso no impide que se desee que se haga justicia a nivel general, es decir, a nivel estructural. Este deseo de proteger a las otras personas de daños injustos, sin embargo, y tal y como puede verse a partir del plantear un castigo al otro, puede implicar también a la venganza, ya que castigar es, por decirlo de alguna manera, *regresar dolor por dolor*. Por ende, para Nussbaum sólo existe un camino en el que se puede mostrar la solidaridad y también generar una revolución, y se da a través de promover el bienestar humano en general, por medio del amor y del evitar la ira (Nussbaum, 2018: 67, 330).

Tal y como mencioné al inicio de este capítulo, una de las características de la ira, como de muchas otras emociones, es su aspecto intencional, esto es, que van dirigidas hacia un objeto, un hecho o una persona. Cuando uno ve que alguien patea a un perro, por ejemplo, siente ira porque ha ocurrido una situación que le parece injusta, dolorosa y cruel hacia un ser vivo. Sin embargo, una persona puede equivocarse en este esquema de intencionalidad; es decir, la ira puede estar centrada de una manera incorrecta en una persona (creyó que quien pateó al perro fue una persona, Pedro, cuando en realidad fue Juan), que un acontecimiento no fue como creyó (que Juan en realidad estaba evitando una mordida porque el perro se encontraba muy agresivo), o en la estimación de valor que le dio para sentir ira (que Juan en realidad le estaba dando pataditas con el pie, jugando con el perro, y no lo hacía con violencia como creía). Sin embargo, lo contrario también es posible y, de hecho, muchas veces, los hechos y los valores que se les dan son apreciados correctamente, es decir, el acto injusto realmente fue percibido como tal, la persona realmente actuó de modo intencional y, con ello, ocasionó un daño. Parece inevitable, entonces, sentir ira cuando uno percibe injusticias; en palabras de Nussbaum:

La ira parece desempeñar tres papeles valiosos. Primero, se ve como un indicador valioso de que los oprimidos reconocen el mal que se ha cometido en su contra. También parece una motivación necesaria para que protesten y luchen contra la injusticia y para que le comuniquen al mundo la naturaleza de sus reclamos. Por último, la ira parece, de modo muy simple, estar justificada: la indignación ante injusticias terribles está bien y, por consiguiente, la ira expresa algo verdadero (2018: 328-330).

Sin embargo, para Nussbaum, esa ira debe dejarse de lado lo antes posible, pues es una guía falsa; seguido de ello, se debe tener un momento de tranquilidad, una transición, en la que se transforma esa ira en indignación, acompañada de la motivación de que hay que hacer algo al respecto. Mediante las revoluciones que se dieron por los movimientos sociales de Mandela, de King, y de Gandhi, Nussbaum muestra que, a través de sus argumentos en favor de la no violencia, señala cómo, de hecho, ha sido posible esa ira de transición. Constata a través de sus discursos cómo constantemente utilizaban la ira como un medio de provocación, pero que, inmediatamente después, la negaban para abrirle paso a la idea de que es mejor transmitir su pensamiento sin apelar a ella. Con esto pretendían, pues, mostrar que lo más importante es el bienestar humano en general.

Resumiendo, la ira puede entenderse de tres maneras. En primer lugar, puede ser un indicador de que algo está mal, “un signo de exclamación que llama la atención hacia una violación” (Nussbaum, 2018: 71); sin embargo, para lograr esto, tal y como muestra el argumento de la no violencia, no se necesita de la ira (y ésta sólo puede ser útil siempre y cuando ayude a protestar contra la injusticia o mejore la situación, sin olvidar que puede ser engañosa, esto es, una vez que ha cumplido su función, hay que abandonarla). En segundo lugar, y en relación con la primera, la ira puede servir como una motivación; no obstante, dado que esta se encuentra fuertemente relacionada con la retribución, se liga con los problemas del estatus relativo y la venganza. Por último, la ira puede ser disuasoria, es decir, se puede impedir que unas personas infrinjan los derechos de otras (Nussbaum, 2018: 71-74).

### *La productividad epistémica de la ira*

La conclusión a la que llega Nussbaum, tal y como he explicado anteriormente, es que la ira debe evitarse debido a que puede agravar conflictos, puede ser innecesaria en casos de injusticias estructurales, y puede ser utilizada como una vía que propicie las injusticias. Con relación a estas conclusiones, Pettigrove (2012: 364-365) señala que la ira es una desventaja epistémica debido a tres características. En primer lugar, trabaja sobre el “principio del detector de humo”, esto es, que puede darse como un proceso de defensa de la persona generando respuestas excesivas y en momentos en donde incluso no está ocurriendo nada, una falsa alarma (Nesse, 2018: 1). En segundo lugar, porque la ira funciona sobre una base de que entre más enojo sienta uno, más se percibe a otro como el responsable de un evento negativo y, por ende, en tercer lugar, genera una ceguera que impide considerar correctamente otros rasgos importantes a evaluar en la situación en cuestión, esto es, son menos receptivas a la evidencia que muestra lo contrario, lo que impide que reconsideren sus juicios (Pettigrove, 2012: 364-365).

Por estas razones es que ofrece una alternativa para resolver los casos de injusticia, y así evitar los problemas que acarrearía plantearlos desde la ira como respuesta. Tal y como mostré en la sección anterior, Nussbaum ofrece el prestar atención en el bienestar humano en general, lo que, en sintonía con el resto de su trabajo, denomina “amor” (2018: 137). Pettigrove, por su parte, plantea, por ejemplo, la mansedumbre (*meeekness*), una virtud cuyo propósito es tener control sobre la ira y emociones relacionadas (2012: 343). McGary, por mencionar otra manera en la que se busca resolver, y que se relaciona directamente con la propuesta de Nussbaum ante la ira, propone que sea el perdón (1989: 344-345). Este último, en contraposición, está de acuerdo con que la ira puede llegar a ser una respuesta adecuada ante ciertos casos de injusticia, siempre y cuando se mantenga dentro de sus

límites morales<sup>7</sup> (1989: 346), ya que es mediante el perdón que es posible eliminar el resentimiento y, con ello, se logra el bienestar humano en general.

Aun cuando estoy de acuerdo con lo que buscan las alternativas, no estoy de acuerdo en que tengan que estar separadas de la ira, ni mucho menos que la ira deba evitarse, especialmente en los casos de injusticia estructural; más todavía, me parece que, en mayor o menor grado, las propuestas pueden ser complementarias a la ira. Para Hieronymi, por ejemplo, cualquier propuesta que considere sostener el perdón genuino, debe articular la revisión de juicios o cambios de perspectiva de manera que el perdonador pueda sostener tres juicios que se encuentran interrelacionados. El primero es que el acto en cuestión fue incorrecto, que fue una ofensa fuerte y que se le debe prestar una gran atención moral. El segundo es que el que cometió la ofensa es un miembro legítimo de la comunidad moral de quien se espera no cometer ese tipo de actos (por lo que puede considerarse responsable). Y tercero, que uno, como agraviado, no debería serlo, esto es, que el ser tratado de la manera en la que se vio agredido es una ofensa a su persona. Estos juicios, continua el argumento de Hieronymi, cuando están justificados, tienen como primera respuesta, y deben serla, la ira y el resentimiento. “Estar enojado y resentido es estar involucrado con estos juicios de una manera que va más allá de simplemente asentir a su verdad” (Hieronymi, 2001: 530). La relación, en otras palabras, es que la ira y el resentimiento son las maneras en las que se actúa, no sólo por estar de acuerdo con los tres juicios, sino que se involucra la persona directamente con el problema en cuestión; además, es importante que estos juicios deban mantenerse para perdonar, pues, afirma Hieronymi, negar alguno de ellos es absolver de culpa al que cometió una falta, esto es, excusarlo, no perdonarlo (2001: 530).

De esto se sigue uno de los primeros elementos a rescatar de la ira, a saber, que ésta puede ser entendida como una *protesta*, esto es, que *comunica* tanto la injusticia que se ha

---

<sup>7</sup> El autor señala que emociones como la ira y el resentimiento pueden ser útiles ya que ayudan a reconocer y a evitar el mal (*they help us recognize and avoid evil*); afirma que, si uno llega a perdonar demasiado pronto, o no resiente del todo una situación (como el asesinato de un hijo), podría parecer estar siendo indiferente, y por ende parecería estar actuando de una manera moralmente inapropiada. (McGary, 1989: 346)



cometido, como la significancia moral de ambas partes, es decir, del agraviado y de quien cometió la falta. Debido a que en esta investigación me propongo analizar la relación de la ira con respecto a las injusticias estructurales, la manera en la que la propongo como protesta, se conduce más por el hecho de que con ella se busca demandar el reconocimiento de las cosas que están mal, y que se dan especialmente mediante los procesos de opresión y dominación. Sostener de esta manera la ira como protesta es apreciar su *productividad epistémica*. Esto puede verse claramente en la siguiente afirmación de Audre Lorde (1984):

Toda mujer tiene un vasto arsenal de ira potencialmente útil contra aquellas opresiones, personales e institucionales [...] Enfocada con precisión, puede llegar a ser un poderoso recurso de energía al servicio del progreso y el cambio [...] La ira expresada y traducida en acciones para servir a nuestra visión y a nuestro futuro, es un acto liberador y fortalecedor de clarificación (citado en Srinivasan, 2018: 126).

Analizar la ira como un recurso de energía y como un recurso clarificador, requiere de regresar un poco hacia cuáles son las propiedades características de la ira. Me centro aquí especialmente en el aspecto cognitivo de la ira, sin olvidar que esto también tiende a afectar o a estar interrelacionado con su carácter fisiológico y motivacional. Tal y como dije anteriormente, la ira es intencional, es decir, es acerca de algo; en otras palabras, es una manera activa de percibir e interpretar las cosas. Cuando una persona siente miedo, por ejemplo, siente que ella o una persona querida se encuentra en peligro; cuando una siente amor, es hacia una persona en especial; cuando una siente ira, es porque las cosas no salieron como esperaba.

Como actitud intencional, también implica una actitud cognoscitiva, es decir, se representan los hechos de cierta manera, y se les evalúan. La ira representa el contenido de un hecho como que ha ocurrido una injusticia, o que ha habido una violación moral en mayor o menor grado. Uno siente ira porque un amigo olvidó su cumpleaños, porque eso

significa que no es importante para él; una persona siente ira porque otra persona, a quien le contó un secreto, se lo contó a más personas, se sintió traicionada.

La manera en la que Nussbaum presenta estas dos características de la ira, la lleva a relacionarla directamente con la venganza, tomando en consideración también lo argumentado por Aristóteles y los estoicos. Para ella, la ira también contiene el deseo de querer que la persona que cometió algún daño sufra, es decir, que pague todo el daño que cometió. Sin embargo, en mi opinión, sentir ira hacia una persona no necesariamente implica el deseo de venganza; por ejemplo, una madre siente ira al ver los destrozos que cometió su hijo al jugar con su patineta dentro de la casa, pero no por ello quiere vengarse.

Los elementos que señalé como parte de la productividad epistémica en la cita de Lorde, esto es, como un recurso de clarificación y como un recurso de energía pueden plantearse de la siguiente manera. Por un lado, usar la ira como un recurso de clarificación le permite a la persona percatarse de una mejor manera de la opresión que padece; por otro lado, como recurso de energía puede servir como motivación para exigir que se modifiquen ciertas normativas institucionales con las que se pueda asegurar la reducción de injusticias estructurales, así como para protestar, esto es, llamar la atención hacia las condiciones de opresión y dominación en las que el grupo se ve inmerso. Más que un deseo de venganza es un deseo de *reconocimiento*.

A lo largo de estos dos últimos capítulos he señalado de manera implícita una característica de las emociones que no consideré en el primer capítulo, pero que he ido desarrollando: las emociones son también *una forma de comunicación*. Cuando uno siente amor por alguien, por ejemplo, se lo demuestra a la otra persona, le comunica lo que siente por ella a través de diversas acciones y a través del lenguaje; mediante cambios fenomenológicos, es decir, variación en la temperatura, aumento del ritmo cardíaco, e incluso con un aumento en sustancias como la serotonina, el cuerpo también nos comunica que una emoción como esa se está sintiendo. Lo mismo podría decirse de otras emociones como el miedo, la vergüenza y, por supuesto, la ira. Lepoutre, al respecto de esta última,

señala que “cuando un orador expresa sus demandas con ira sincera —mostrándola ya sea mediante signos vocales y fisiológicos convencionales de la ira, o ya sea afirmando de manera explícita que siente ira— aprendemos que ellos y a los que representan se encuentran enojados” (Lepoutre, 2018: 10).

Una característica importante de la comunicación, y que amplía el panorama de los efectos positivos que tienen emociones como la ira, especialmente cuando se trata de combatir injusticias estructurales, es que consiste en un emisor y en un receptor; si este último es capaz de recibir lo que intenta comunicarse mediante la emoción emitida, entonces podría ocurrir un *contagio emocional*. En palabras de Lepoutre:

Sugiero que el discurso con ira es importante epistémicamente no sólo porque le dice a la audiencia *que el orador está enojado*, sino también porque puede ayudar a experimentar imaginativamente *cómo sería estar en los zapatos del orador; cómo aparece o se siente el mundo desde su posición*. Dicho de otro modo, el discurso con ira puede capacitar a la audiencia de empatizar de manera más completa con el orador [...]. Digamos que un hablante A está describiendo un estado de cosas injusto —digamos, la esclavitud— de manera que la denuncia. Pero, en vez de simplemente enumerar hechos acerca de la esclavitud, A expresa una ira intensa, con el objetivo de despertar emociones similares en la audiencia. Al hacerlo, A usa la propensión casi universal de los seres humanos de resonar con, o de “captar”, las emociones de otros. (Lepoutre, 2018: 11)

La ira como un recurso de clarificación y como un recurso de energía, entonces, no sólo le permite a la persona que la siente comprender la injusticia por la que pasa y protestar por ella, sino también posibilita que otras personas también puedan comprenderlo y sentirlo. Las emociones en general pueden considerarse como recursos de prominencia, ya que llaman la atención sobre aspectos muy específicos de una situación, lo que permite que las personas se enfoquen directamente en ello y, a su vez, dependiendo de la situación,

que puedan modificar algunos comportamientos. Si el acto es injusto, la ira generará mayor comprensión sobre por qué es injusto y, con ello, generar el cambio que se busca.

Las emociones, además, debido a la manera en la que se experimentan, siendo más como un proceso cognitivo como lo sería la percepción visual, permiten percibir y sentir los hechos de maneras que las estructuras conceptuales preexistentes no permiten hacerlo (Lepoutre, 2018: 13). En palabras de Lepoutre: “Nuestras experiencias de la ira nos pueden hacer percibir o sentir injusticias que nuestras estructuras conceptuales preexistentes no nos permiten captar. [...] Esta sensibilidad emocional nos facilita el desarrollo de más conceptos morales matizados” (Lepoutre, 2018: 13). Esto último, por ende, es otra de las razones por las cuales la ira permite a las personas saber y sentir los hechos injustos de la estructura de la realidad política (Srinivasan, 2018: 141), es decir, incluso si no hay un concepto disponible para nombrar la injusticia, es posible comprender por qué es una injusticia. Este punto lo retomaré en la siguiente sección.

Resumiendo un poco lo que hasta ahora he venido analizando a lo largo de esta sección, la ira, al igual que otras emociones, es una forma de comunicación. Mediante ella, es posible protestar, clarificar, así como lograr que otras personas comprendan y sientan el motivo de la ira, así como la ira misma. Su alcance y los beneficios que trae el permitir que se introduzca como una manera de eliminar o reducir las injusticias estructurales se pueden notar claramente en todos estos aspectos epistémicos con los que posibilita combatir la opresión.

Antes de concluir esta sección, me gustaría centrarme en algunas réplicas que se le hacen a la ira, y con las que pretenden eliminarla como un recurso clave para el combate contra las injusticias.

Tal y como se suele presentar la ira, la violencia siempre se la considera como una de las características que la definen. Algunos ejemplos con los que se suelen mostrar los aspectos negativos suelen tener un grado de violencia de por medio. Una persona que acaba de encontrarse bajo muchísimo estrés, por ejemplo, puede llegar a golpear una

pared, ya sea descargando de esta manera su furia, o bien “evitando” así golpear a alguien. Srinivasan presenta algunos datos empíricos con los cuáles muestra que la violencia no forma parte del programa afectivo de la ira. Afirma que, desde una perspectiva evolutiva, se ha demostrado que la función de esta emoción es, más bien, la de evitar interacciones altamente violentas. Más aún, en las interacciones humanas diarias, las personas suelen sentir ira sin llegar a ser violentos físicamente. Por ende, “defender la ira no es defender la violencia” (Srinivasan, 2018: 139)

En casos de injusticia estructural, la violencia es también tomada como una cuestión negativa. Mucha presión ante los grupos oprimidos viene de cómo el imperialismo cultural mantiene la idea de que la ira que sienten las personas oprimidas es inútil, e incluso inferior. Nussbaum afirma:

[...] muchas personas en la sociedad estadounidense moderna siguen pensando que la ira es *buena, poderosa y masculina*. La alientan en sus hijos (*especialmente en los niños*) y la permiten tanto en ellos como en otros. [...] Los griegos y los romanos [...] en su mayoría la consideraban una *enfermedad* y una *debilidad*, y veían a las personas iracundas como *infantiles* (o en sus términos, *femeninas*) [...] (2018: 383; las cursivas son mías).

Nussbaum presenta aquí la visión de cómo, socialmente hablando, cuando se trata de la educación de los hombres, la ira se considera una emoción importante, ya que le da carácter y poder, un ejercicio de dominación que acompaña a la razón. En este sentido, las emociones, al ser utilizadas en función de la razón como una manifestación de poder, cumplen la función de subordinar a lo femenino y al cuerpo (Spelman, 1989; Jaggar, 1996; citadas en Ahmed, 2014: 22). Desde esta perspectiva, a las mujeres se les plantea como personas débiles, blandas, e infantiles. De esta manera, las emociones en general pueden verse relacionadas directamente con una cuestión de jerarquía social. De aquí que Nussbaum se equivoqué al momento de desarrollar su argumento en este aspecto. Para ella, la sociedad contemporánea yerra al mantener a la ira como una emoción buena y

poderosa debido a todos los aspectos de violencia y de dominación que se pueden ejercer con ella; por eso prefiere sostener la visión griega y romana de que es mejor evitarla. Parece ignorar que los griegos la evitaban en el sentido de que se consideraba femenina, no por los posibles aspectos negativos que pudiera tener. En la siguiente sección desarrollaré aún más este punto.

Dentro del mismo argumento de que la razón está sobre las emociones, surge otro aspecto por lo cual se da el rechazo a la ira como una vía posible para combatir las injusticias estructurales. Se afirma que la ira puede ser epistémicamente dañina, y que es mejor apelar a la razón para solucionar ese tipo de conflictos. No voy a negar que introducirla en esta esfera sí puede causar algunos problemas. Pienso, por ejemplo, en el discurso de odio que posibilitó la presidencia de Donald Trump en Estados Unidos. Su discurso marcaba una ira contra todos aquellos que eran diferentes, es decir, quienes no eran “América”, mostrando de esta manera todo el problema racista, machista, y xenófobo de los ciudadanos estadounidenses. La apelación a la razón, sin embargo, tiene los mismos problemas; el discurso podría ser completamente desapasionado y tener elementos completamente bien argumentados pero falaces, introduciendo análisis supuestamente científicos y racionales.

La ira, sin embargo, también puede funcionar como una vía de cambio y eliminación de las injusticias. Tal y como he argumentado a lo largo de este capítulo, la ira no busca el daño, ni se relaciona necesariamente con la violencia. Por medio de ella, los grupos oprimidos buscan demandar que las cosas a nivel institucional se hagan correctamente, que se reconozca el daño y que esa configuración se vea modificada, esto es, se vuelva justa. Además, si regresamos al punto de los discursos de los representantes de las minorías, si no tuviesen un grado de ira, podrían fácilmente pasar como meros agentes políticos, esto es, como personas que utilizan su discurso únicamente para beneficiarse de él, y no como verdaderas víctimas de opresión buscando comunicar y enfocar la atención a través de la protesta sobre los aspectos que son injustos.

Por último, quisiera señalar que, aun cuando a lo largo de este capítulo hago una defensa de la ira, no quiero decir con ello que deban eliminarse las otras vías por las cuáles se busca reducir y eliminar las injusticias. Creo que esta es útil especialmente cuando las formas tradicionales son limitadas, como lo sería en los casos de opresión y dominación invisibilizados por medio del imperialismo cultural, en donde las instituciones realmente no pueden hacer mucho.

### *Una respuesta emocional al mundo*

Actualmente, muchos movimientos sociales han exigido las mejoras de las instituciones a través de manifestaciones que, ciertamente, tienen como un elemento importante la ira. En Francia, por ejemplo, el *Mouvement des gilets jaunes* (movimiento de los chalecos amarillos) fue una protesta en 2018 en la que se buscó rechazar el alza de impuestos en combustibles, llevando consigo la exigencia del aumento del poder adquisitivo de las clases medias y las clases bajas, esto es, los grupos oprimidos, entre otras cosas. De las acciones que llevaron a cabo fueron los cierres de vialidades, grafitis en monumentos importantes, como el Arco del triunfo, así como daños en oficinas de empresas. Las acciones sostenidas por los chalecos amarillos fueron catalogadas como violentas por parte de los medios y del presidente Macron. En una columna de opinión del diario *El país* llegó a leerse lo siguiente:

[l]os climas de indignación generan sus particulares monstruos, y esta, más que otra cosa, sería la característica de los chalecos amarillos: su parte expresiva, la nueva cólera de los que ya no cuentan. Lo peor es que, al elevar la ira y el resentimiento a categoría política, se genera la falacia de que Mélenchon y Le Pen sí escuchan al “pueblo” porque están allí donde la furia colectiva implosiona violentamente.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Martínez-Bascuñán, Máriam, “La ira de los chalecos amarillos”, en *El país*, 8 de diciembre de 2018. [https://elpais.com/elpais/2018/12/07/opinion/1544209077\\_510501.html](https://elpais.com/elpais/2018/12/07/opinion/1544209077_510501.html)

En otra parte del mundo, el 25 de mayo de 2020, ocurrió el asesinato de George Floyd, un afroestadounidense de 46 años, por parte de un elemento de la policía, quien lo mató de asfixia. La indignación y las protestas en contra del racismo, la xenofobia, así como las violaciones de derechos humanos cometidas por la policía estadounidense comenzaron a lo largo del mundo al día siguiente, bajo la consigna del movimiento *Black Lives Matter*. La mayor parte de las marchas fueron pacíficas, aunque en un punto determinado fueron vandalizados algunos vehículos de la policía.<sup>9</sup>

Otro movimiento que tiene lugar en el mundo es el del 8M, el día internacional de la mujer. En este día, el 8 de marzo, se llevan a cabo grandes movilizaciones de mujeres exigiendo un alto a los feminicidios, a la inseguridad y a la inequidad de género. En países como México, son asesinadas 10 mujeres a diario. De estos asesinatos, menos del 30% son investigados a fondo, y más de la mitad de ellos quedan impunes. Cada hora se denuncian seis delitos sexuales. El gobierno actual, por su parte, dice haber logrado avances con la estrategia de reducción de violencia de género y, no obstante, el mismo presidente defiende a acusados de violaciones, como en el caso de un candidato a la gubernatura de Guerrero en 2021<sup>10</sup>. Los medios de comunicación, por su parte, así como en las redes sociales, suelen tomar el discurso de repudio a la violencia, al considerar que los grafitis en los monumentos y establecimientos “no son las formas de querer que se haga justicia”.

En muchas teorías de la práctica política, debido a los disturbios generados por este tipo de movimientos, se suele señalar que los manifestantes no son distintos de criminales comunes, quienes emplean niveles similares de ilegalidad y violencia (Pasternak, 2019: 385); en otras palabras, los grafitis y la destrucción de bienes materiales, tales como los autos de la policía o algunos establecimientos, son considerados por este tipo de teorías como pura actividad criminal. Pasternak, en contra de estas afirmaciones, define a este tipo

---

<sup>9</sup> Véase Amnistía internacional, “Protestas de Black Lives Matter. Mapeo de la violencia policial en EE. UU. <https://www.amnesty.org/es/latest/news/2020/06/usa-unlawful-use-of-force-by-police-at-black-lives-matter-protests/> [Revisado el 15 de julio de 2021]

<sup>10</sup> Los datos fueron tomados de Forbes Staff, “Hartas de agresiones, mujeres protestan en el 8M en la CDMX, en *Forbes México*, 8 de marzo de 2021. <https://www.forbes.com.mx/hartas-de-agresiones-mujeres-protestan-en-el-8m-en-la-cdmx/>



de actos como disturbios políticos, un tipo de protesta política; en ellos, afirma, se recurre a la violencia colectiva pública espontánea y desorganizada, con el fin de protestar y resistir al orden público (Pasternak, 2019: 385), debido a que, como ya he señalado, éste se encuentra cargado de injusticias socioeconómicas y políticas.

Los disturbios políticos son, entonces, el medio por el cual los grupos oprimidos buscan asegurar algunas metas políticas valiosas, o bien, un mejoramiento. Son una acción comunicativa mediante la cual se busca enviar un mensaje tanto a las instituciones encargadas de salvaguardar la seguridad de los individuos como a otros que cohabitan en ese contexto; en otras palabras, se busca hacer eco de este mensaje en las estructuras institucionales y sociales. Dicho mensaje contiene tanto la ira del grupo oprimido que se manifiesta, como la condena a las injusticias estructurales en las que se ven inmersos (Pasternak, 2019: 391). El destruir establecimientos, pintar monumentos, así como destruir propiedad, son tácticas de shock que plantean no sólo la confrontación de lo que ocurre en los grupos oprimidos a los que pertenecen, sino también un costo disruptivo en el estado, buscando así, lo planteado anteriormente con el contagio emocional, es decir, lograr que otras personas compartan su ira para actuar por un cambio, acciones del estado para modificar las estructuras mediante el mejoramiento, o planteamiento de, políticas públicas, así como permear y hacer conciencia en los grupos opresores de las actitudes y acciones que perpetúan las injusticias (Pasternak, 2019: 397).

De este último es posible clarificar algunos puntos importantes. En primer lugar, el daño a propiedad de tal o cual compañía tiene como objetivo el visibilizar que no es sólo el estado quien mantiene las injusticias estructurales, sino que también por medio de las primeras es como se dan condiciones para propiciarlas. Por poner algún caso, muchas grandes compañías comerciales mantienen sueldos bajos a sus empleados, de tal manera que la brecha de desigualdad salarial y social se incrementa. Del mismo modo, siguiendo a Pasternak, es posible ver que dentro de los mismos grupos existen muchas dinámicas que mantienen las injusticias estructurales sociales; “algunos ciudadanos”, afirma, “son víctimas en vez de perpetradores de este tipo de injusticias. Otros contribuyen a los

procesos sociales, culturales y económicos que las mantienen, pero muchos de ellos lo hacen simplemente al conducir sus vidas de acuerdo con las prácticas y normas prevalentes, y que frecuentemente no son conscientes del impacto acumulativo de sus acciones” (Pasternak, 2019: 411).

Cuando se afirma que los disturbios políticos pierden su fuerza porque “no son las formas” o porque son llevados a cabo con violencia, se desvalorizan los objetivos del grupo oprimido y se critica la ira con la que se mueven. Al minimizar esta emoción se genera un tipo de *injusticia afectiva* que se desarrolla por debajo de las mismas estructuras de opresión y dominación. Con esto no me refiero a que las personas que sufren de injusticia afectiva se sientan mal, sino, más bien, que es también un medio de opresión, es reducir el valor con el que la ira y otras emociones cumplen su papel motivacional para amplificar la búsqueda de la justicia; es, a su vez, querer dominar a los grupos oprimidos mediante las herramientas del imperialismo cultural. En otras palabras, estas emociones al no ser reconocidas por las normas y por las personas dominantes, se estigmatizan y se invisibilizan.

Tal y como afirma Sara Ahmed, “las ‘verdades’ de este mundo dependen de las emociones, de cómo mueven a los sujetos y los mantienen pegados” (Ahmed, 2014: 258). Si bien, tal y como he mostrado en este capítulo como en el anterior, las emociones pueden generar un espacio de injusticias estructurales, es posible encontrar en ellas caminos en los que la manera en la que “se mueven los sujetos” y se “mantienen pegados” sea distinta, es decir, que puedan verse en términos de exigencia y búsqueda de justicia. El feminismo, de hecho, muestra esta vía. Tal y como mencioné anteriormente, las emociones han sido vistas como lo débil, lo irracional, y han sido relacionadas con lo femenino, siempre y cuando no sea útil en grupos dominantes, como lo sería en el caso de los hombres. El feminismo cuestiona esta comprensión de las emociones. Sara Ahmed afirma:

Cuando pienso, por ejemplo, en mi relación con el feminismo, puedo rescribir mi nacimiento como feminista en términos de diferentes emociones o en términos de

cómo mis emociones han implicado lecturas particulares de los mundos que he habitado. La indignación, la indignación que sentía porque parecía que ser una niña se trataba de lo que no deberías hacer; el dolor, el dolor que sentía como efecto de ciertas formas de violencia; el amor, el amor por mi madre y por todas las mujeres cuya capacidad para dar me ha dado la vida; el asombro, el asombro que sentía ante la manera en que el mundo llegó a estar organizado de la manera en que lo está, un asombro que siente lo ordinario como sorprendente; la alegría, la alegría que sentía cuando comencé a hacer diferentes tipos de conexiones con otros y me di cuenta de que el mundo estaba vivo y podía adoptar nuevas formas; y la esperanza, la esperanza que guía todos los momentos de negación, y estructura el deseo de cambio con el temblor que lo acompaña cuando el futuro se abre, como una apertura hacia lo que es posible.

Estos viajes emocionales están ligados a la politización de una manera que reanima la relación entre el sujeto y un colectivo. Pero su ligazón se da de manera mediada y no inmediata. No es que la indignación ante la opresión de las mujeres “nos haga feministas”: dicha indignación ya involucra una lectura específica del mundo, así como implica una lectura de la lectura; así que identificarse como feminista implica que se toma esa indignación como la base para una crítica del mundo, como tal. (2014: 259)

El feminismo, entonces, al hacer una lectura relacional entre emociones y estructura y entre las emociones y la política, pasa de ser una cuestión individual a una cuestión de grupos. La ira y el resentimiento desde su fuerza motivacional es ya una interpretación del mundo; en este caso, es la interpretación de que el dolor por el que pasan las mujeres está mal y que se debe hacer algo al respecto (Ahmed, 2014: 264). Las cuatro características de las emociones que he venido desarrollando a lo largo de esta investigación quedan así manifiestas. La manera en la que se expresa la ira, el carácter cognitivo con el que está constituida, así como el ser una forma de comunicación, son la manera en la que se interpreta el mundo, haciéndola una fuerza motivacional al traducir el dolor en

conocimiento, esto es, la clarificación cargada de energía. En palabras de Ahmed: “Si la ira nos picotea la piel, nos hace estremecernos, sudar y temblar, podría entonces conducirnos estremecidas hacia nuevas formas de ser; podría permitirnos habitar un tipo diferente de piel, aunque esa piel conserve las marcas y cicatrices causadas por aquello en contra de lo cual estamos.” (2014: 266)

Las marchas feministas, de este modo, muestran cómo la ira puede ser una vía de exigir que se haga justicia, de cambiar las instituciones y de eliminar las brechas estructurales de la opresión. Al mismo tiempo, señalan por qué es errónea la interpretación de que la ira y la violencia están necesariamente ligadas, al mostrar cómo esta emoción es compatible con el amor, abriendo espacios seguros para las mujeres y generando lazos de sororidad.



*Imagen 2*

*Las mujeres enojadas cambiarán el mundo*

### *Epílogo sobre la ira en las protestas sociales*

La ira, como cualquier otra emoción, se puede dar a diferentes grados, de tal manera que las acciones que motiva a actuar pueden variar de intensidad, siendo algunas más agresivas o pacíficas que otras. De este modo, las diferentes formas de protestas sociales

justificadas pueden darse también desde las más pacíficas a las más agresivas. Este continuo introduce algunas posibles objeciones al aspecto epistémico de la ira. Pasternak (2019: 403) señala cómo en los disturbios políticos no existe como tal una organización formal, pues debido a las circunstancias a las que se enfrentan, éstas surgen de una manera espontánea y disruptiva, sin planeación. Pareciera, pues, que esta falta de orden conduciría, por un lado, a la limitación de la fuerza deliberativa del grupo y, por otro, a una condición necesaria del uso de la violencia.

Partiendo de esta “naturaleza” de los disturbios políticos, se presentan tres características a considerar para calcular si el daño ocasionado por éstos es el adecuado para generar importantes beneficios con la protesta, a saber, la efectividad, la proporción y la motivación. El primero se centra en los beneficios que se pueden obtener de ella, el segundo es un balance, una especulación sobre el daño que los manifestantes podrían hacer, y el tercero calcula la relación entre el objetivo del daño en defensa propia con respecto del ataque que se lleva a cabo (Pasternak, 2019: 406).

Por medio de éstas se pueden identificar algunos de los límites a los que se deberían de atener las protestas; por ejemplo, desde la efectividad se pueden enunciar acciones que se pueden o no llevar a cabo, como no dañar hospitales, escuelas o locales en los que se ofrece un servicio que es de gran importancia para la población que busca beneficiarse; o bien, enfocarse en dañar propiedad privada, siempre y cuando ésta sea culpable de contribuir a la injusticia. En la efectividad también se suelen considerar los costes, es decir, los recursos que invierte el estado para reparar los daños causados por el disturbio, pues el gobierno podría recortar el presupuesto de algunos programas y, con ello, impactar en la población. (Pasternak, 2019: 407-409)

De ello también se deriva el problema de la proporcionalidad. Los disturbios políticos suelen ser estudiados en analogía a algunas discusiones sobre teoría de guerra, en la que los soldados en los campos de batalla no cuentan con armamento “guiado por láser con buscador de culpables”, por lo que no pueden distinguir entre quien es un combatiente

enemigo culpable o inocente, por lo que no existen límites que se impongan ante un daño desproporcional. (Pasternak, 2019: 410). Siguiendo esta lógica, las protestas, al no contar con una organización clara, pueden dañar, aunque sea de manera no intencional, a algunos segmentos de la población que no forman parte de los elementos que causan la injusticia; del mismo modo, en contra de lo señalado en el punto anterior, podrían dañar o tener costos altos al momento de destruir o vandalizar alguna propiedad.

Por último, la motivación del disturbio puede resumirse en lo que Pasternak señala como “lo que constituye un disturbio justificado en sociedades democráticas”:

Es un disturbio en contra de la injusticia social grave y generalizada que bloquea rutas alternativas de participación política efectiva, y que ocurre en circunstancias políticas en donde hay una oportunidad razonable de éxito de generar un cambio político positivo. Sus participantes se moderan a sí mismos de formas importantes: se enfocan en propiedad pública, especialmente en las unidades del estado que están más claramente envueltas en la perpetuación de la injusticia; se enfocan también en algunas propiedades privadas, principalmente en aquellas compañías comerciales culpables de participar en la perpetuación de injusticias sistemáticas; y también, infligen algún daño limitado dentro de su confrontación directa con la policía. (2019: 414)

Algunas respuestas que propone Pasternak para poder concluir cómo sí son posibles estos disturbios justificados en sociedades democráticas, aún pese a la violencia y la falta de fuerza deliberativa, es que, a diferencia de los soldados en un campo de batalla, los manifestantes actúan en un entorno que es local y familiar, lo que les brinda mayor información acerca de las políticas y acciones de las autoridades locales, haciéndolos capaces de ajustar sus acciones (2019: 410); del mismo modo, señala cómo algunos estudios han demostrado que “los agentes que enfrentan serios casos de opresión a veces pueden encontrar la forma de comunicar sus sentimientos sin recurrir a la violencia” (2019: 403). Explica, además, que algunos análisis sociológicos sugieren que los manifestantes, de

hecho, frecuentemente sostienen algunas normas grupales con las que se discrimina los grados de violencia y hacia qué está dirigida (2019: 414-415). Añade, sin embargo, que dichas normas no pueden prever todas las formas de violencia impermisibles, esto es, que los participantes están lejos de controlar sus acciones o las de sus compañeros; concluye que se justifican este tipo de disturbios porque el daño colateral ocasionado por ellos es proporcionalmente menor en comparación a los “millones que son oprimidos por un caso serio de injusticia” (2019: 416).

Tras esta revisión del argumento de Pasternak, sin embargo, quiero defender lo que he expuesto a lo largo del capítulo, a saber, que la ira, por un lado, no se relaciona directamente con la violencia y, por otro, que ésta cuenta con aspectos epistémicos que benefician al combate de las injusticias estructurales. En mi opinión, delimitar por medio de la proporcionalidad y la efectividad qué sería una protesta justificada es cometer una injusticia afectiva, ya que, con ello, como mencioné antes, se minimiza el valor de la ira, como si no fuera suficiente el hecho de que se ha cometido una injusticia y que las instituciones o bien no han hecho nada para defender a las personas o grupos oprimidos, o bien perpetúan dicha injusticia. Comprendo las motivaciones por las cuáles se busca delimitar bajo qué condiciones se justificaría un disturbio, ya sea para evitar algún posible linchamiento, o bien para no perjudicar a otro grupo que se encuentra bajo otras formas de opresión o bien para no dañar a la población en general; sin embargo, considero que aún hay mucho que analizar y discutir, pues estas condiciones podrían reforzar los discursos con los que se minimizan los movimientos sociales al dañar monumentos o establecimientos; por ejemplo, con respecto a los grafitis que se realizaron en México a la Columna de la Independencia, muchos señalaban que “no eran las formas” y que, lo que tenían que hacer era “dañar las estaciones de policía o el palacio de gobierno”, tal y como también parece sugerir Pasternak.

El valor expresivo de la ira es importante porque se han cerrado otras formas de disminuir o eliminar las injusticias, como los canales institucionales. Esta ira puede actuar, por ende, como un factor que motiva a realizar este tipo de manifestaciones. En el caso de

los grafitis, siguiendo con el ejemplo, es mostrar, por un lado, el enojo y hartazgo de las mujeres al no tener respuestas claras de las estructuras institucionales para impedir los feminicidios ni para eliminar los problemas de desigualdad de género, así como para llamar la atención sobre la estructura social, en la que se perpetúan también dichas desigualdades. Al mismo tiempo, al resignificar mediante las pintas los valores o los símbolos que presenta un monumento, se está haciendo uso de la productividad epistémica de las motivaciones por las cuales se realizan. Tal y como ya mencioné, una de éstas, es la ira. Ésta como un recurso de clarificación, le permite a las personas, tanto si forman parte del grupo oprimido como del dominante, percatarse de una mejor manera la opresión que combaten estos movimientos sociales; por otro lado, como recurso de energía, sirve como motivación para exigir que se modifiquen ciertas normativas institucionales con las que se pueda asegurar la reducción de injusticias estructurales, así como para protestar, esto es, llamar la atención hacia las condiciones de opresión y dominación en las que el grupo se ve inmerso. En otras palabras, mediante este tipo de actos se busca *comunicar*, más que un deseo de venganza, un deseo de *reconocimiento*. Por último, me parece importante destacar que en las protestas políticas que realizan estos movimientos, ni todo está motivado por la ira, ni toda acción llevada a cabo en ella es un acto violento; si bien puede haber violencia, especialmente cuando se genera un confrontamiento con la policía, pintar un grafiti, *per se*, no es un acto violento.



## Conclusiones

Esta investigación toma como punto de partida las propuestas de Martha Nussbaum con respecto a emociones como la ira y la vergüenza para su análisis en contextos políticos y sociales. A través de ella pretendo mostrar cómo sus conclusiones, si bien son importantes para el desarrollo de investigaciones en torno al problema, así como acertadas en varios aspectos, también, en mi opinión, son limitadas. Por ende, y en contraposición a Nussbaum, sostengo que la ira y la vergüenza son emociones que deben considerarse para lograr cambios en la justicia estructural.

Creo que es posible desarrollar un análisis similar o paralelo al realizado en esta investigación con otras emociones que no trato en ella, como podrían serlo el miedo, la tristeza, así como emociones de otra índole como la alegría o el amor. Por este motivo es que en el primer capítulo me centro en qué elementos de las emociones son importantes a considerar, y trato de delinear alguna manera en la que se podrían unificar algunas teorías de las emociones.

Desarrollo tres aspectos de las emociones. He analizado cómo es que las emociones consisten en tener imágenes mentales que surgen a partir de patrones neuronales que representan los cambios en el cuerpo y en el cerebro; he explicado también que estas imágenes vienen acompañadas de juicios con los que se le atribuye algún tipo de importancia a objetos o hechos externos; del mismo modo, he desarrollado cómo las emociones preparan a las personas para actuar, aspecto motivacional que permite que la capacidad de sentir las como de evaluar los estímulos puedan tener un impacto con respecto a cuestiones personales y sociales.

A través del segundo y tercer capítulos sostengo, motivado por los trabajos de Lepoutre y Srinivasan, que las emociones son una forma de comunicación, expresada en tanto cómo se sienten, cómo evalúan y cómo motivan a actuar. Si bien en un primer momento las emociones analizadas en esta investigación aparecen como medios de opresión y dominación, esto es, elementos que perpetúan injusticias, a través de ellas se pueden

generar mecanismos de combate, siendo la demostración de esto la motivación principal de esta tesis.

Para lograr este objetivo, he desarrollado cada uno de los capítulos, analizando primero cómo se han interpretado estas emociones desde el trabajo de Nussbaum, quien hace una revisión profunda de ellas a través de varios planteamientos filosóficos, para después mostrar cómo es que su posición al respecto es limitada. De ambas emociones señala que, si bien pueden posibilitar el mejoramiento de las personas que la sienten, éstas se pueden distorsionar con facilidad, ya que pueden desencadenar un deseo de retribución y ser utilizadas para castigar por medio de la humillación y degradación de las personas. Nussbaum concluye, por tanto, que estas emociones no deben permitirse en ámbitos de justicia cotidiana.

Partiendo de la afirmación de Amartya Sen de que “la justicia guarda relación [...] con la forma en que las personas viven sus vidas” y por ende que “el énfasis en las vidas reales para la evaluación de la justicia tiene muchas implicaciones de largo alcance para la naturaleza y el alcance de la idea de la justicia” (2012: 15), surge la preocupación principal de analizar y comprender cómo se desenvuelven los mecanismos de opresión y dominación sobre diversos grupos de personas, enfocándome así, principalmente en las cuestiones de injusticia estructural. A través de esta última, tal y como desarrollo a lo largo del capítulo dos, es como por medios institucionales o culturales, las personas sufren diferentes tipos de discriminación que impiden su desarrollo pleno. Mediante tipos de opresión como el imperialismo cultural y la violencia, algunos grupos de poder pueden imponer sus valores; esto puede darse a través de emociones como la ira y la vergüenza con las que se estigmatiza o invisibiliza a otros grupos. Me resulta importante no olvidar este aspecto, ya que sería un posible contraargumento a mi investigación. No estoy negando este aspecto. Lo que propongo es, más bien, que no se puede negar la otra cara de las emociones con la que pueden surgir medios de combate a estas estructuras que se configuran social e institucionalmente, pues esto podría enriquecer los debates teóricos.

De hecho, en cuanto a nivel empírico, como demuestro analizando las marchas feministas y los escraches, ya se dan estas resignificaciones y apropiaciones de las emociones.

Muchas teorías pasan por alto las implicaciones que las emociones tienen en ellas. Young, por ejemplo, de quien parto para hablar sobre las injusticias estructurales, no considera con suficiente detalle cómo están imbricadas emociones como la ira y la vergüenza. Nussbaum, por su parte, si bien es una de las primeras que, en mi opinión, discuten directamente esta crítica señalada a estas otras teorías, no considera las políticas positivas que pueden surgir cuando emociones como la ira y la vergüenza se estudian desde el punto de vista, ya no de las instituciones, sino de los individuos que conforman los diversos grupos que entran en conflicto por las injusticias estructurales.

La perspectiva con la que se rechaza a las emociones suele venir con vistas a impedir que los grupos privilegiados afecten a otros grupos. No obstante, en mi opinión, esto puede también afectar de manera directa a los grupos oprimidos, al verse cerrada otra vía de comunicación y de combate para frenar las injusticias estructurales en las que se encuentran sometidos. Sostengo que emociones como la ira y la vergüenza pueden ser entendidas también como una protesta, en tanto que comunican y generan un contagio emocional para combatir estas injusticias; en otras palabras, por medio de ellas las personas pueden percatarse de la opresión que padecen y de utilizarlas para exigir que se modifiquen los canales institucionales y comportamientos que posibilitan este tipo de injusticias. Desarrollo este último punto partiendo de los disturbios políticos, entendiéndolos como acciones comunicativas mediante los que se busca hacer eco de esta exigencia en las estructuras sociales e institucionales, destruyendo propiedad pública o privada. Pasternak, de quien parto para hablar de los disturbios políticos, no detalla con suficiencia qué emoción opera y motiva estas formas de participación política, mas señala que este tipo de actos siempre vienen presentados con violencia. Yo sostengo, sin embargo, que aunque sí hay aspectos violentos debido a la naturaleza de estos movimientos, las emociones que operan en ellas no defienden necesariamente la violencia, sino que incluso

pueden motivar a generar espacios de combate en los que se manifieste principalmente el cuidado y unión del grupo.

Una de las motivaciones de esta tesis es que su contenido pueda tener una aplicación normativa, i.e. que pueda ser utilizada como una guía para establecer el uso de las emociones en movimientos que combatan la injusticia estructural. La discusión que desarrollo aquí puede ser considerada como un esbozo para continuar con la discusión e integrar el contenido con el que se pueda mejorar y ampliar el conocimiento sobre la operación y la motivación, de emociones como la ira y la vergüenza, dentro de los movimientos sociales que combaten este tipo de injusticias. Es posible quizá, que al momento de la aplicación puedan surgir algunos de los problemas mencionados dentro de mi investigación, sin embargo, podría sostener que dichas cuestiones serían desencadenadas únicamente por una mala ejecución de ésta.

Al ser un esbozo, es claro que aún quedan algunos temas por discutir. Pienso especialmente en dos cuestiones fundamentales que he considerado dentro de esta investigación, pero que, en mi opinión, podrían profundizarse. Uno de ellos es el relacionado con la justicia retributiva. Algunos de los miembros de H.I.J.O.S entrevistados afirman que, al considerar a los escraches como una forma alternativa de hacer justicia, busca que la persona escrachada sea castigada. Del mismo modo, las intuiciones de muchas personas apuntan siempre a que las personas tengan que pagar por los actos cometidos. Considero que muchas de estas intuiciones se encuentran relacionadas con la manera en la que estos actos afectan emocionalmente a las personas, de manera que, quizá podría ser el caso, la retribución sea una manera de impedir algunas formas de injusticia afectiva. En esta tesis me concentro especialmente en los casos de justicia estructural, es decir, busco mostrar cómo es que las emociones juegan un papel fundamental al eliminar o reducir el impacto que tiene la opresión y la dominación sobre los grupos que la padecen; en mi opinión, esta búsqueda puede tener alternativas que no caigan en la retribución, por un lado; por otro, no pretendo justificar que algunos miembros de estos grupos busquen pasar por encima de otros para hacer justicia —cuestión en la que, de hecho, siguiendo las bases

de esta investigación, estarían utilizando equivocadamente los elementos que presento aquí.

La segunda cuestión se basa en la manera en la que la lucha de algunos grupos oprimidos puede perjudicar la de otros cuyo estatus sea igual o similar. Puede ser, por ejemplo, que para resolver los problemas que desencadenan un disturbio político, los canales institucionales recorten los recursos que apoyan a otro grupo vulnerable, para dárselos a los primeros. Es posible también que las bases que sustentan la lucha de algún grupo se encuentren confrontadas con las de otro, planteando un dilema de proporción acerca de si se justifican las exigencias de alguno de ellos. Al final del tercer capítulo presento tres características que enlista Pasternak con el fin de calcular si el daño ocasionado es el adecuado para generar importantes beneficios con la protesta: la efectividad, la proporción y la motivación. Si bien, tal y como mencioné, me parece limitado el querer calcular estas cuestiones, sí que es adecuado analizar los planteamientos de estos grupos al momento de combatir la opresión que padecen. Querer pasar por encima de otros grupos oprimidos, e incluso de otros grupos dominantes, sería, nuevamente, una mala ejecución de lo que he presentado.

Debido a que mi investigación puede ser discutida o complementada a través de diferentes disciplinas, queda abierta a múltiples consideraciones para trabajar más adelante. Futuras investigaciones podrían centrarse en desarrollar estas últimas dos cuestiones que he planteado, por ejemplo, y ver de qué manera encajarían o confrontarían lo que he presentado. Dado que parte fundamental de mi tesis se centra en presentar cómo es que las emociones impactan en estas consideraciones, podrían plantearse estos mismos aspectos en otro tipo de emociones, como el amor, pensando en la apertura de espacios de discusión para estos grupos o generando mecanismos de apoyo mediante los que también se busque combatir las injusticias a las que se ven sometidas, o como la tristeza, que parece jugar un papel fundamental en el combate que realizan grupos que han sufrido una pérdida. Otro tema que puede quedar abierto a discusión sería, por ejemplo, de qué manera es posible evitar que emociones como las que he presentado sufran de alguna

distorsión; esto podría ser planteado, por ejemplo, desde una postura pedagógica, en la que la educación emocional no sólo acerque a las personas a comprender sus emociones, sino también a sentirlas y a comunicarlas.

## Bibliografía

- Ahmed, Sara (2014), *La política cultural de las emociones*, PUEG-UNAM, México.
- Aitchinson, Guy y Saladim Meckled-Garcia (2020), “Against online public shaming: Ethical problems with mass social media”, manuscrito final revisado por pares para la revista *Social Theory and Practice* (aceptado el 29 de mayo), pp. 39.
- Aristóteles (1985), *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, Gredos, Madrid.
- (1990), *Retórica*, Gredos, Madrid.
- Arnold, M.B. (1960), *Emotion and Personality, vol. 1*, Columbia University Press, Nueva York.
- (1970), *Feelings and Emotions*, Academic Press, San Diego.
- Averill, James (1982), *Anger and Aggression*, Springer Verlag, Nueva York.
- Braithwaite, John (2016), *Delito, vergüenza y reintegración*, en *Delito y sociedad*, pp. 7-18.
- Camps, Victoria (2017), *El gobierno de las emociones*, Herder, Barcelona.
- Cueto Rúa, Santiago (2010), “Demandas de justicia y escrache en HIJOS La Plata”, en *Trabajo y comunicaciones*, 36, pp. 1-19.
- Damásio, Antonio R. (1999), *El error de Descartes. La razón de las emociones*, Andres Bello, Chile.
- (2000), *Sentir lo que sucede. Cuerpo y emoción en la fábrica de la consciencia*, Andres Bello, Barcelona.
- Davidson, Donald (1995), *Ensayos sobre acciones y sucesos*, IIF-UNAM, México.
- Denton, Derek (2009), *El despertar de la consciencia. La neurociencia de las emociones primarias*, Paidós, México.
- Didion, Joan (2006), *The Year of Magical Thinking*, Harper Collins Publishers, Londres.
- Dover, K.J. (1994), *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Hackett Publishing, Cambridge.

- Edelman, Gerald M. (2000), *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*, Basic Books, Nueva York
- El Mundo (2013), “Tengo un sueño, por Martin Luther King”,  
<https://www.elmundo.es/especiales/2013/internacional/martin-luther-king/texto-integro.html>
- Elster, Jon (2002), *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*, Paidós, Barcelona.
- Flesher Fominaya Cristina y Antonio Montañés Jimenéz (2014), “Transnational diffusion across time: the adoption of the argentinian dirty war ‘escrache’ in the context of Spain’s housing crisis”, en Donatella della Porta y Alice Mattoni (coord.), *Spreading Protest. Social Movements in Times of Crisis*, ECPR Press, Reino Unido.
- Frijda, N.H. (1986). *The Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2007), *The Laws of Emotion*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Gray Hardcastle, Valerie (2008), *Constructing the Self*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam.
- Hieronymi, Pamela (2001), “Articulating an uncompromising forgiveness”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, LXII(3), pp. 529-555.
- Hursthouse, Rosalind (1991), “Arational actions”, en *Journal of Philosophy*, pp. 57-68.
- James, W. (1884), “What is an emotion”, en *Mind*, vol. 9, pp. 188-205.
- Kovach, Adam y De Lancey, Craig (2005), “On emotions and the explanation of behavior”, en *Noûs*, vol. 39 (1), pp. 106-122.
- Lepoutre, Maxime (2018), “Rage inside the machine: defending the place of anger in democratic speech”, en *Politics, Philosophy and Economics*, pp. 1-29.
- Luiselli, Valeria (2019), *Desierto sonoro*, Sexto Piso, México.
- Marco Aurelio (1977), *Meditaciones*, Gredos, Madrid.



- McGary, Howard (1989), “Forgiveness”, en *American Philosophical Quarterly*, 26(4), pp. 346-351.
- Nesse, Randolph M. (2018), “The smoke detector principle: Signal detection and optimal defense regulation”, en *Evolution, Medicine, and Public Health*, 2019(1), p. 1.
- Nussbaum, Martha (2006), *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Katz, Buenos Aires.
- (2016), *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Paidós, Barcelona.
- (2018), *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ortiz Millán, Gustavo (2018), “Nussbaum, las emociones y los muchos sentidos de “cognitivo”, en Serrano, Francisco Javier y Rocío Cázares Blanco, *Emociones y moralidad. Cuatro ensayos*, ediciones Coyoacán, México, pp. 15-27.
- Pasternak, Avia (2019), “Political rioting: A moral assessment”, en *Philosophy & Public Affairs*, 46(4), pp. 384-418.
- Pettigrove, Glen (2012), “Meekness and ‘moral’ anger”, en *Ethics*, 122, pp. 341-370.
- Platón (1988a), *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Madrid.
- (1988b), *Diálogos IV. República*, Gredos, Madrid.
- Prinz, Jesse J. (2004), *Gut Reactions. A Perceptual Theory of Emotion*, Oxford University Press, Oxford.
- Rawls, John (2012), *La teoría de la justicia*, FCE, México.
- Scarantino, Andrea (2014), “The Motivational Theory of Emotions”, en D. Jacobson y D.D’Arms (coord.), *Moral Psychology and Human Agency*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 156-185.
- Srinivasan, Amia (2018), “The aptness of anger”, en *The Journal of Political Philosophy*, 26(2), pp. 123-144.
- Strawson, P.F. (1992), “Libertad y resentimiento”, en *Crítica*, 47.

- Teroni, Fabrice y Julien A. Deonna (2008), "Differentiating shame from guilt", en *Consciousness and Cognition*, 17, pp. 725-740.
- Velleman, David (2001), "The genesis of shame", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 30(1), pp. 27-52.
- Williams, Bernard (2015), *Vergüenza y necesidad: Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*, Antonio Machado, Madrid.
- Young, Iris Marion (2000), *La justicia y la política de la diferencia*, Ediciones Cátedra, Barcelona.