

## IGUALES EN LAS NECESIDADES: INTUICIONES ARISTOTÉLICAS SOBRE EL SENTIMIENTO DE INDIGNACIÓN\*

PIA CAMPEGGIANI  
*Università di Bologna*

### Resumen

En el ensayo se propone una reflexión crítica sobre los presupuestos lógicos de la categoría de igualdad y sus ambivalencias. A una premisa teórica, que enmarca los términos de lo que se configura como un problema conceptual, seguirá una breve reconstrucción histórico-filosófica, que tiene el objetivo de arrojar luz sobre cómo podemos, leyendo a un clásico, repensar críticamente las premisas teóricas de la igualdad normativa a través de una recuperación de la valorización aristotélica de la dimensión cognitiva y moral de emociones como la cólera y la indignación.

*Palabras clave:* Aristóteles, indignación, igualdad, cólera, inclusión, exclusión.

### Abstract

In this essay the author deals with some logical ambiguities lying underneath the conceptual category of equality and the social and political effects they may produce. A brief theoretical outline of the issue is followed by a historical and philosophical reconstruction which aims to suggest the opportunity of re-reading Aristotle's moral philosophy in order to reconsider the premises of normative equality. Special attention is paid to the Aristotelian valorisation of the cognitive dimension of emotions such as rage and indignation.

*Keywords:* Aristotle, indignation, equality, rage, inclusion, exclusion.

---

*Recibido:* 03/09/2013. *Aceptado:* 24/03/2014.

\* El trabajo que aquí se presenta es la versión reelaborada de una comunicación presentada en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, en 2012, en ocasión del Congreso «Pensar la indignación» (XVII Jornadas de Filosofía).

I. Un interesante punto de partida para la reflexión sobre el tema de la igualdad es ofrecido por la percepción de una ambivalencia en la estructura lógica de su categoría conceptual, cuya consecuencia es su inclusión en los límites de un *confín*. Históricamente, el desarrollo conceptual de la categoría de la igualdad político-jurídica ha sufrido cambios cuantitativos que no han llegado a alterar su configuración “epistémica”: aunque se ha ido incorporado un número siempre creciente de sujetos pertenecientes a grupos que, inicialmente, fueron excluidos del círculo de los iguales, esta categoría sigue basándose teóricamente sobre un mecanismo de inclusión y exclusión, por el cual se identifican ciertas condiciones que caracterizan al sujeto igual y distinguen al sujeto que es diferente porque no las cumple. En este sentido, la igualdad siempre ha dependido de la individuación de algún requisito básico y esencial, que es el criterio que permite *identificar* según se cumpla o no con él: y ello tanto si se trata de un atributo natural, innato y pre-político del individuo en cuanto ser humano, en el caso de las teorías del derecho natural, como si se trata de un determinado tipo de relación política configurándose como versión particular de las relaciones de poder que estructuran la comunidad. En ambos casos, la igualdad describe la forma en que deben relacionarse entre sí los poseedores de ciertos requisitos. Por esta razón, la igualdad es una categoría “elástica”, que puede contraerse o extenderse en función del criterio de identificación que se aplique en cada ocasión; también en un panorama universalista, en el que los seres humanos como tales son iguales, sigue siendo necesario seleccionar la condición fundamental —en este caso, la humanidad común— con respecto a la cual los sujetos pueden ser considerados iguales.

Desde un punto de vista puramente lógico, es evidente que esta selección opera sobre la base de lo que podría describirse como un criterio de identidad y diferencia: de hecho, la especificación de cualquier requisito se lleva a cabo simultáneamente de manera positiva y negativa, lo que significa que este requisito puede existir como tal en la medida en que puede ser separado y distinguido de otras cosas. «Cuando aplico la escala no sólo sé la longitud de algo, sino la longitud que no tiene»<sup>1</sup>: aquí hay una imagen

---

<sup>1</sup> F. Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Aus dem Nachlass, herausgegeben von B.F. McGuinness, Oxford, Blackwell, 1967, p. 87; trad. es. de M. Arbolí, *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, edición preparada por B.F. Guinness, Fondo de cultura económica, Mexico, 1973, p. 77.

empírica que expresa eficazmente la idea de que entender el sentido de una proposición significa saber «qué pasa cuando la proposición es verdadera y cuando es falsa»<sup>2</sup>. Por ello «es legítimo que de la existencia de un hecho atómico infera la no-existencia de los demás»<sup>3</sup>. También, la idea misma de que algo es igual a otra cosa (y no, reflexivamente, sólo a sí mismo) implica la necesidad de que sea diferente de lo que no es igual.

Por esta razón, la elección de cualquier criterio para la identificación fundamental, que lleva a incluir a los sujetos en el círculo de la igualdad, por muy amplio que sea, esconde el peligro de la exclusión de otros sujetos, que son relegados fuera del perímetro de este círculo. El término “peligro” es el apropiado pues el criterio de “identidad-diferencia” no es sólo una cuestión de lógica, sino que tiene repercusiones en un nivel moral y político, transformándose en un problema de *inclusión* que, constitutivamente, produce *exclusión*, y en consecuencia *discriminación*, lo cual se demuestra por el hecho de que a partir de la categoría de la igualdad descriptiva, analizada hasta ahora, la así llamada igualdad normativa aparece para establecer políticas con el objetivo de garantizarla<sup>4</sup>. De hecho, el itinerario argumentativo tradicional es que, dado que existe una igualdad natural, debe ser garantizada institucionalmente<sup>5</sup>. En otras palabras, cualquier tipo

---

<sup>2</sup> Ivi, p. 86 (trad. es. p. 76). Cf. también *Tractatus*, 4.024.

<sup>3</sup> Ivi, p. 64 (trad. es. p. 58). Sobre el sistema de los colores («cuando, por ejemplo, digo: Tal punto del campo visual es azul, con eso sé también que el punto no es verde, ni rojo, ni amarillo, etcétera», ivi, p. 64, trad. es. p. 57) e y en respuesta a la cuestión de si un hombre supuestamente encerrado durante toda su vida en una habitación roja y por lo tanto capaz de ver sólo el rojo puede postular la existencia de otros colores, Wittgenstein dice que sí y especifica que no se trata de un hecho empírico, sino de un concepto lógico.

<sup>4</sup> Para una formulación eficaz de la distinción entre “igualdad básica” (*basic equality*) e “igualdad normativa” (*equality as a policy aim*) cf. J. Waldron, *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke’s Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

<sup>5</sup> Esto se aplica no sólo a la igualdad normativa de tipo “formal”, sino también a las concepciones, cualitativamente diferentes, de la igualdad “sustancial” y de la denominada “diferencial”. En este sentido, no son una excepción las políticas dirigidas a la producción de igualdad básica a partir de una intervención normativa destinada a equilibrar las que son percibidas como desigualdades naturales (como es el caso, por ejemplo, de las así llamadas *affirmative actions*): una concepción sustancial de la igualdad no postula la natural igualdad “en acto” de los hombres, pero la admite “en potencia”; en otras palabras, si la *basic equality* desde la cual, en este caso, empieza la igualdad normativa, no consiste en el reconocimiento de la igualdad natural de los hombres, sin embargo postula su igual valor (para un planteamiento diferente de este problema cf. Gf. Zanetti, *Vico eversivo*, Bologna, il Mulino, 2011, cap. 1).

de igualdad normativa necesita una teoría de la igualdad básica, que a su vez requiere la identificación de un requisito que permite clasificar a los iguales. El hecho de que, históricamente, este requisito se haya articulado en un sentido cada vez más universalista no garantiza una protección suficiente contra el peligro de la producción de nuevas formas, más o menos visibles, de exclusión. De ahí la necesidad de repensar los presupuestos de la igualdad normativa y las formas de su justificación en la esfera pública renunciando al dispositivo teórico, teóricamente ambiguo, de la igualdad descriptiva. Aquello sobre lo que se va a llamar la atención es la oportunidad de un cambio del enfoque teórico desde la construcción conceptual de la categoría de la igualdad hasta la expresión sustancial de las necesidades. Seguramente para hacer *poroso* el perímetro que confina el círculo de los iguales se requiere la sustitución de una descripción, inevitablemente moldeada en clave lógico-metafísica de una presunta *naturaleza humana* con que reconocer a los iguales (y excluir a los diferentes), por la comprensión empírica de una *condición de existencia* dentro de la cual se desarrollan nuevas exigencias y necesidades.

Por lo tanto, vale la pena concentrarse en algunas formas de expresión que estas exigencias y necesidades pueden adquirir: el argumento que se propone se basa en la convicción de que el sentimiento de indignación representa una de estas formas expresivas y de que, con el fin de proporcionar una evaluación *política* de este sentimiento, podría ser útil recuperar algunas reflexiones aristotélicas sobre aquellos estados emocionales que se configuran como articulaciones específicas del sentimiento de injusticia.

II. En primer lugar, es importante entender cómo se configura el planteamiento aristotélico del problema de los *pathē* (emociones), que se valoran en su dimensión cognitiva y moral. En el segundo libro de la *Retórica*, dedicado al estudio de las emociones y de las argumentaciones retóricas tal y como son acogidas por el público, Aristóteles ofrece la siguiente definición:

son las pasiones (*pathē*) la causa de que los hombres difieran en sus juicios, porque ellas los transforman diversamente, y van acompañadas de pena y de placer; como la ira, la compasión, el temor y cuantas otras hay semejantes, así como las que son contrarias a éstas<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Arist. *Rhet.* 1378a: ἔστι δὲ τὰ πάθη δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργή ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία.

A partir de una primera lectura, lo que llama la atención es la distinción entre los *pathē*, por un lado, y dolor y placer, por el otro: éstos últimos no son propiamente emociones, sino sus componentes, resultantes de la *aisthesis* o de la *phantasia*. También resulta evidente que Aristóteles establece una estrecha relación entre los *pathē* y los juicios (*kriseis*): las emociones influyen en la formación de las opiniones y en la formulación de los juicios. Una demostración ejemplar de la interacción entre la dimensión emocional y la esfera moral viene dada, por ejemplo, por la emoción de la compasión: de sus raíces etimológicas *eleos* muestra una tendencia aptitudinal a compartir el sufrimiento de otros<sup>7</sup>, cuando este sufrimiento es inmerecido. «Entendemos por compasión una pena causada por la presencia de un mal que aparece dañoso o afligente para quien no merece tal suerte»<sup>8</sup>: no sólo una componente de dolor caracteriza el *pathos*, sino que, en su articulación relacional a través del *cum-patire*, constituye también un testimonio de la percepción, por parte de quien compadece a alguien, de una injusticia sufrida. De hecho, no es casual que *eleos* desempeñe un papel en la constelación conceptual de la cólera y de la indignación, en la medida en que en muchos aspectos representa la contraparte positiva del desprecio y de la arrogancia, típicos de aquellos que explotan la debilidad de otro para demostrar su superioridad, a los que la cólera y la indignación se oponen.

III. Lo que, en el lenguaje común, se entiende por “indignación” es un estado de ánimo resentido provocado por cualquier evento que ofende nuestro sentido de la justicia. El adjetivo latino *dignus* se deriva de la locución impersonal *decet* (que significa “es conveniente”, “es oportuno”), comparte la misma raíz etimológica de vocablos como *decentia* y *decor* y, a nivel semántico, se corresponde con el griego *axios* (que significa: lo que tiene valor, que es digno de respeto y estima). El análisis filológico permite poner de relieve el componente valorativo que es constitutivo de la *indignatio*: alguien se indigna cuando a algo o a alguien no se le atribuye el justo valor. Esta mala asignación de valor puede ocurrir de dos formas: puede consistir en la falta de reconocimiento del valor que algo o alguien tiene o en la atribución, a

<sup>7</sup> El término *eleos* parece asociarse al lamento de dolor *eleuleu* (A. Pr., 877); su sinónimo *oiktos*, frecuente en las tragedias, a su vez deriva del grito afligido *oi*. Cf. W.B. Stanford, *Greek tragedy and the emotions. An introductory study*, London, Routledge & Kegan, 1983, p. 23.

<sup>8</sup> Arist. *Rhet.* 1385b: ἔστω δὴ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν.

algo o a alguien, de un valor que no tiene. La teoría aristotélica de los *pathē* tiene el mérito de articular el estado de ánimo de la indignación de manera compleja, distinguiendo en ella dos variantes: por un lado, la indignación en un sentido estricto (in griego *nemesis*); por el otro, la cólera (in griego *orgē*). La *nemesis* es especular al *eleos*, la compasión: se siente compasión frente a desgracias inmerecidas, mientras nos indignamos ante una suerte inmerecida<sup>9</sup>; en este sentido, la *nemesis* griega corresponde a la segunda modalidad de mala asignación de valor. Según Aristóteles, tanto la compasión como la *nemesis* «son propias de un carácter honesto»<sup>10</sup> porque representan la reacción de oposición ante una injusticia consistente en la violación de la que se puede definir como una especie de “igualdad distributiva”.

En cambio, Aristóteles define la cólera como «un deseo de venganza manifiesta, acompañado de pesar y causado por un desdén evidente e indebido, ya sea respecto de nosotros mismos, ya de alguno de los nuestros»<sup>11</sup>: el sentimiento cólerico por lo tanto representa la reacción ante una injusticia consistente en la negación del justo respeto merecido por algo o por alguien. De hecho, la “ofensa” que aparece en la definición aristotélica que acabamos de citar es denominada con el término griego *oligōria*, que significa precisamente “falta de respeto” (en el sentido de “no tener en cuenta”, “tratar como algo que no tiene valor”, “despreciar”) y puede consistir en el desprecio, en el desaire y, sobre todo, en la prepotencia (*hybris*), que asume la forma de una inflicción a alguien de un ultraje y de una humillación sólo para demostrar su propia superioridad<sup>12</sup>. El comportamiento prepotente se caracteriza, por lo tanto, precisamente por estar dirigido no con una finalidad materialmente ventajosa, sino más bien hacia la destrucción de

<sup>9</sup> Arist. *Rhet.* 1386b: «Opónese principalmente a compadecer lo que se denomina indignarse, pues a la pena originada por las adversidades inmerecidas se opone en cierta manera, y procede de la misma disposición de espíritu, la pena causada por las prosperidades inmerecidas».

<sup>10</sup> Arist. *Rhet.* 1386b: ἄμφορ τὰ πάθη ἥθους χρηστοῦ.

<sup>11</sup> Arist. *Rhet.* 1378a: ἔστω δὴ ὀργὴ ὀρεξίς μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ τι τῶν αὐτοῦ.

<sup>12</sup> Sobre la noción de *hybris* véase, entre otros, N. R. E. Fisher, *Hybris. A study in the values of honour and shame in Ancient Greece* (Warminster 1992); confrontar también D. M. MacDowell, «Hybris in Athens», *Greece & Rome* 23-1 (1976) 14-31, D.M. MacDowell, “Introduction”, *Demosthenes. Against Meidias: Introduction, translation and commentary* (Oxford 1990) and D. Cairns, «Hybris, dishonour, and thinking big», *The Journal of Hellenic Studies* 116 (1996), 1-32.

la relación paritaria entre dos sujetos y la subordinación de la víctima al ofensor; como consecuencia de esto, el prepotente adquiere poder dado que actúa como si la víctima no tuviera ningún valor<sup>13</sup>. La violación de la dignidad y de la respetabilidad de alguien a través de la adopción de una conducta prepotente se proyecta en el plano político en la medida en que representa la negación del principio de igualdad. De ello eran conscientes los Griegos de la antigüedad hasta el punto de clasificar el delito de *hybris* como violencia de tipo público; mientras delitos (como por ejemplo el hurto o los maltratos) que comportan la lesión de intereses específicos en circunstancias determinadas eran perseguibles a través de acciones privadas (*dikai*), contra el delito de *hybris* era posible, en la Atenas clásica, intentar una acción pública (*graphē*), ya que se pensaba que no sólo lesionaba el interés de la víctima en primera persona, sino también el de la comunidad política en su totalidad<sup>14</sup>.

Por lo tanto, a diferencia de la *nemesis*, la *orgē* representa la resistencia a la falta de reconocimiento del valor que algo o alguien tiene; a diferencia de la compasión, que se genera frente a cualquier tipo de desgracia que sufre quien no lo merece, la cólera se refiere a las formas típicamente políticas de la injusticia, es decir, la negación del justo respeto a través de la inflicción de una humillación moral. Otra característica interesante de la cólera en Aristóteles es que, a nivel de la psicología moral subjetiva, es prerrogativa de aquellos que personalmente han sufrido un ultraje o que han sido testigos de la humillación de una persona afectivamente cercana: en esto se diferencia, por ejemplo, del odio (*echtras*), que carece del componente de dolor típico de quien ha sufrido una injusticia en primera persona<sup>15</sup>. La

<sup>13</sup> Sobre el *pathos* de la ira y sus relaciones con la humillación y la categoría del reconocimiento en la antigüedad me permito hacer referencia a mi estudio *Le ragioni dell'ira. Potere e riconoscimento nell'antica Grecia*, prólogo de U. Curi, Roma, Carocci, 2013.

<sup>14</sup> Sobre la distinción entre acciones privada y acciones pública en el derecho ático véase A. Biscardi, *Diritto greco antico*, Milano, Giuffrè, 1982, 256-261; acerca de la *graphē hybreōs* cfr. M. Gagarin, «The Athenian Law against *Hybris*», en G. Bowersock, W. Burkert, M.C.J. Putnam (ed.), *Arktouros. Hellenic Studies Presented to Bernard M. W. Knox on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday*, Berlin-New York, de Gruyter, 1979, pp. 229-236.

<sup>15</sup> Cfr. Arist. *Rhet.* 1382a: «la ira proviene de ofensas que atañen al individuo, pero la enemistad puede originarse también sin que existan estos motivos personales, pues odiamos a quien creemos que posee un carácter determinado [...] además, a la ira acompaña la pena, pero el odio se da sin ella, pues el que está airado, está molesto, pero no el que odia» (ὄργη μὲν οὖν ἔστιν ἐκ τῶν πρὸς αὐτόν, ἔχθρα δὲ καὶ ἄνευ τοῦ πρὸς αὐτόν [...] καὶ τὸ μὲν μετὰ λύπης, τὸ δ' οὐ μετὰ λύπης: ὁ μὲν γὰρ ὀργιζόμενος λυπεῖται, ὁ δὲ μισῶν οὐ).

implicación personal reportada por la generación de la cólera contribuye a fortalecer el vínculo entre cólera y justicia: Aristóteles distingue entre hombres irascibles (*oi oxuthumoi*) y hombres apacibles (*oi pranoi*) y declara que prefiere a los primeros porque son sinceros (*parresiaistikoí*), mientras los segundos tienden a simular para que no se intuya lo que realmente piensan<sup>16</sup>. Desde la época de Homero, de hecho, el juicio moral y jurídico de los actos de violencia inspirados por un sentimiento de venganza dependía también —en Homero, sobre todo— del hecho de que esas acciones fueran o no realizadas con un impulso de ímpetu y a las claras más que con premeditación y engaño. En la ética homérica esto se explica sobre la base del hecho de que sólo en una confrontación abierta es posible demostrar incontrovertiblemente que el valor y la fuerza del homicida son superiores a los de la víctima: no es casual que el único hombre culpable de asesinato que es condenado en los poemas sea Egisto, que asesinó con el engaño a un hombre más fuerte que él<sup>17</sup>; lo mismo le ocurre a los Cíclopes, que al oír los gritos de Polifemo, le preguntan si lo están matando «con engaño o con fuerza», subordinando la necesidad de la propia intervención para ayudar a su hermano a la modalidad de la agresión sufrida<sup>18</sup>. La cólera mantiene esta característica de “transparencia” también en la época clásica, cuando la acción que debe ser realizada de manera abierta y con ímpetu es la jurídica de la citación en juicio: a pesar de la reforma de Solón, que permitía a alguien —y no sólo a la víctima en primera persona— acusar al presunto culpable de un delito<sup>19</sup>, únicamente en dos de las oraciones conservadas se atestigua que ello haya ocurrido<sup>20</sup>; normalmente, a pesar de la reforma, la acusación era formulada por la víctima en primera persona o por los sujetos relacionados con ella por lazos familiares. Tanto es así que se sospechaba de que era un sicofante, es decir alguien que formula una acusación vejatoria, aquel que acusaba al presunto culpable sin ser parte ofendida o que

<sup>16</sup> Cfr. Arist. *Rhet.* 1382b: «entre los que han padecido injusticia y entre los enemigos o rivales, no son de temer los irascibles y los francos, sino los mansos, los disimuladores y los astutos, porque es imposible conocer si están próximos a atacar, de manera que jamás es evidente que estén lejos de ello» (καὶ τῶν ἡδικομένων καὶ ἐχθρῶν ἢ ἀντιπάλων οὐχ οἱ ὀξύθυμοι καὶ παρρησιαστικοί, ἀλλὰ οἱ πρᾶοι καὶ εἰρῶνες καὶ πανούργοι: ἄδηλοι γὰρ εἰ ἐγγύς, ὥστε οὐδέποτε φανεροὶ ὅτι πόρρω).

<sup>17</sup> Hom. *Od.*, III, 249-250.

<sup>18</sup> Hom. *Od.*, IX, 406: ἦ μὴ τίς σ' αὐτὸν κτείνει δόλω ἢ ἐ βίηφι;

<sup>19</sup> Arist. *Ath.* 9.

<sup>20</sup> Lyk. 1 y Lys. XXII.

denunciaba el delito con un cierto retraso respecto al momento en que fue cometido<sup>21</sup>.

La oratoria ateniense no sólo proporciona numerosos ejemplos de cómo la cólera se percibía como una garantía de la veracidad de la acusación, sino también de que funcionaba dentro de las decisiones de los tribunales: la expresión de un juicio de culpabilidad era de hecho subordinada a la generación, en los jueces, del sentimiento colérico; la cólera *legitimaba* la condena e *indicaba el grado de la pena* que debía ser infigida al culpable<sup>22</sup>. En esencia, la tarea del actor en un proceso consistía en transformar su propia cólera en cólera pública: demostrando estar enojado, el actor mostraba al mismo tiempo la sinceridad de su acusación; por otro lado, un veredicto de culpabilidad sólo podía provenir de la difusión de la cólera desde la esfera personal de quien formulaba la acusación a la esfera pública del tribunal, así como la pena que debía ser impuesta era graduada en base a la intensidad de esta emoción compartida.

El significado público del sentimiento colérico es atestiguado sugestivamente en el verso de la *Antígona* en el que Sófocles, trasfigurando en poesía los elementos teóricos e institucionales que se han trazado brevemente hasta aquí, define la cólera como *astunómous*: la cólera dicta la reglas a la ciudad<sup>23</sup>.

IV. En definitiva, el estado de ánimo afligido y resentido que se produce ante un tratamiento injusto y humillante, infligido a alguien cuyo valor es de este modo negado, corresponde, para nosotros, a la indignación, así como para los Griegos antiguos correspondía a la cólera. Por negación de valor debe entenderse la degradación del modelo de auto-realización de un sujeto que sufre el desconocimiento de determinados aspectos de su personalidad: este desconocimiento puede adquirir formas diferentes, tanto en el ámbito de las relaciones sociales y físicas como en el de las relaciones jurídicas (configurándose, en este segundo caso, como privación o falta de asignación de derechos), y genera un sufrimiento moral que puede alimentar, en algunos casos, una voluntad de oposición y resistencia. Así como este sufrimiento revela la conciencia de la injusticia sufrida, la cólera y la indignación son

---

<sup>21</sup> Sobre el delito de sicofantía véase D. Harvey, «The Sykophant and Sykophancy: Vexatious Redefinition?» en P. Cartledge, P. Millet, S. Todd (eds.), *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 103-121.

una prueba de la determinación de comprometerse en una lucha política contra la injusticia del desconocimiento.

La teoría aristotélica de los *pathē*, de la *nemesis* y de la *orgē* tiene el mérito de llamar la atención sobre la posibilidad de indentificar el componente de dolor, vinculado a la sensación de haber sufrido una humillación, que comporta el sentimiento de indignación y de establecer un nexo entre este último y el principio de igualdad, porque la injusticia ante la que, típicamente, alguien se indigna es la injusticia fundamental de la negación de reconocimiento. Por otro lado, la institucionalización, en la Grecia antigua, del *pathos* de la cólera como norma de la acción pública sensibiliza sobre la conveniencia de enriquecer las teorías políticas normativas con la valoración política de esas emociones, que representan el acto de protesta de quien percibe el *status quo* político y jurídico como amenazante para la propia integridad o como insensible ante las propias necesidades y las propias instancias identitarias. No es casual que, históricamente, los grupos oprimidos a menudo han manifestado su denuncia a través de la expresión cólerica, creyendo que no se podrían beneficiar de los dispositivos jurídicos previstos institucionalmente por ser esencialmente insensibles ante el desconocimiento que ellos sufrían<sup>24</sup>: en este sentido, el argumento sociológico, de matriz hegeliana<sup>25</sup>, según el cual la evolución de la moralidad pública se hace posible gracias a la producción de una “lucha por el reconocimiento”, se entrelaza con la perspectiva filosófico-política sobre la base de que la especificación de los conceptos de la dignidad y de la igualdad puede

<sup>22</sup> Cfr. D.S. Allen, *The World of Prometheus. The Politics of Punishing in Democratic Athens*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 148 y siguientes.

<sup>23</sup> *S. Ant.*, 354.

<sup>24</sup> Sobre el tema de la discriminación jurídica, de la humillación social derivada de éste y de la liberación por medio de la oposición política cf., entre otros, B.R. Boxbill, «Self-Respect and Protest», *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1976/1977), 58-69; sobre el nexo entre la privación de derechos y la pérdida de autoestima cf. J. Feinberg, «The Nature and Value of Rights», en Id., *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 143 y siguientes.

<sup>25</sup> En particular, se hace referencia a los escritos hegelianos del período de Jena: Hegel G.W.F., *Jenaer Schriften [1801-1807]*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986. En particular, véase Hegel G.W.F., *System der Sittlichkeit [1802]*, Hamburg, Meiner, 1967. Sobre el tema del modelo hegeliano de una “lucha por el reconocimiento” y de los modos posibles de su recuperación contemporánea me permito hacer referencia a P. Campeggiani, «La correlación originaria y el reconocimiento como asignación de valor: una concepción del derecho como potencia social», *Cuadernos electrónicos de Filosofía del derecho*, 27 (2013), 69-80.

y debe ser realizada teniendo en cuenta los modos de la humillación y de la ofensa<sup>26</sup>. Una perspectiva de este tipo sugiere seguir una línea de argumentación que no se limite a tomar como punto de partida una definición de la justicia para dar cuenta de las formas de la injusticia, sino que parta de éstas últimas, percibidas gracias a la manifestación de las necesidades a través de sentimientos morales como la indignación y la cólera, para llegar a crear una categoría de justicia que sea “abierta”, inclusiva y en continua evolución.

Como conclusión, para llegar a desarrollar concepciones de la dignidad que sean máximamente inclusivas y, sobre todo, que sean aptas para lograr una inclusión “dinámica” —es decir no constitutivamente vinculada a la necesidad lógica de producir en sí misma una exclusión— podría ser útil aquello que la lectura de un clásico como Aristóteles nos sugiere: esto es, tomar en serio y valorar políticamente los ruegos de quienes expresan en la esfera pública una exigencia de reconocimiento a través de la manifestación, colérica e indignada, del propio dolor.

## Bibliografía

### *Fuentes antiguas*

Homero, *Odisea*, Madrid, Gredos, 1982.

Allen T.W., Monro D.B. (instruxerunt), *Homeri Opera* (1920), 5 voll., Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1939<sup>3</sup>.

Esquilo, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 1986.

Page D.L., *Aeschyli septem quae supersunt tragoedias*, Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1972.

Sófocles, *Antígona*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2000.

Dain A., Mazon P., *Sophocle*, 3 voll., Les Belles Lettres, Paris 1958-60.

Lísias, *Discursos*, Madrid, Gredos, 1988-1995.

Thalheim T. (recensuit), *Lysiae orationes*, B. G. Teubneri, Lipsiae 1901.

Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Gredos, 2011.

Id., *Constitución de los atenienses*, Madrid, Gredos, 1984.

<sup>26</sup> En esta dirección se mueve, por ejemplo, la teoría social normativa de Axel Honneth: cf. A. Honneth, «Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung», *Merkur*, Heft. 501 (1990), 1043-1054 e Id., *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M, Suhrkamp Verlag, 1992.

- Bekker I. (ex recensione), *Aristotelis opera* (1831-70), 5 voll., de Gruyter, Berolini 1960<sup>2</sup>.
- Licurg, *Oratio in Leocratem*, curavit Nicos S. Conomis, Leipzig, Teubner, 1970.

#### Otras referencias

- Allen D.S., *The World of Prometheus. The Politics of Punishing in Democratic Athens*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- Boxill B.R., «Self-Respect and Protest», *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1976/1977), 59-68.
- Cairns D., «Hybris, dishonour, and thinking big», *The Journal of Hellenic Studies* 116 (1996), 1-32.
- Campeggiani P., «La correlación originaria y el reconocimiento como asignación de valor: una concepción del derecho como potencia social», *Cuadernos electrónicos de Filosofía del derecho*, 27 (2013), 69-80.
- , *Le ragioni dell'ira. Potere e riconoscimento nell'antica Grecia*, Roma, Carocci, 2013.
- Feinberg J., *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
- Fisher N.R.E., *Hybris. A study in the values of honour and shame in Ancient Greece* (Warminster 1992).
- Gagarin M., «The Athenian Law against *Hybris*», en G. Bowersock, W. Burkert, M.C.J. Putnam (eds.), *Arktouros. Hellenic Studies Presented to Bernard M. W. Knox on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday*, Berlin-New York, de Gruyter, 1979, pp. 229-236.
- Harvey D., «The Sykophant and Sykophancy: Vexatious Redefinition?» en P. Cartledge, P. Millet, S. Todd (eds.), *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 103-121.
- Hegel G.F.W., *Jaenaer Schriften [1801-1807]*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986.
- , *System der Sittlichkeit [1802]*, Hamburg, Meiner, 1967.
- Honneth A., «Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung», *Merkur*, Heft. 501 (1990), 1043-1054.
- , *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag, 1992.

- MacDowell D.M., «Hybris in Athens», *Greece&Rome*, 23-1 (1976), 14-31.
- , “Introduction”, *Demosthenes. Against Meidias: Introduction, translation and commentary* (Oxford 1990).
- Stanford W.B., *Greek tragedy and the emotions. An introductory study*, London, Routledge & Kegan, 1983.
- Waismann F., *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, trad. es. de M. Arbolí, edición preparada por B.F. Guinness, Fondo de cultura económica, Mexico, 1973.
- Waldron J., *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke’s Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Zanetti Gf. *Vico eversivo*, Bologna, il Mulino, 2011.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Gredos, 2009.