

EL VALOR MORAL DE LA VERGÜENZA

Rocío Cázares Blanco y Francisco J. Serrano
Unidad Académica de Filosofía
de la Universidad Autónoma de Zacatecas

Resumen/*Abstract*

Por contraste con un punto de vista kantiano, defendemos que la vergüenza es una emoción con valor moral. Sostenemos que el estudio del valor moral de la vergüenza contribuye a perfilar una teoría de la moral en la que nociones como autonomía, culpa o libertad de la voluntad tienen menos peso del que tradicionalmente se les ha conferido. Nosotros pensamos que el punto de vista de los otros es también constitutivo de la identidad personal. Los agentes morales se construyen socialmente, y el valor moral de su identidad, sus acciones y sus pensamientos es indisoluble de las prácticas sociales en las que participan. Esta idea nos parece fundamental para entender la identidad de un agente moral. En esta dirección, nuestra defensa del valor moral de la vergüenza y de una ética consistente con ella se acerca más a las ideas de Hume y de Bernard Williams sobre los mismos temas.

Palabras clave: vergüenza, valor moral, Hume, Kant, emoción.

The moral value of shame

Presenting a contrast with a Kantian perspective, we argue that shame is an emotion with moral value, and that the study of the moral value of shame helps shape a theory of morality in which notions such as autonomy, guilt and freedom carry less weight than that given to them by the Kantian tradition. We think that the point of view of others is also constitutive of personal identity. Moral agents are socially-constructed, and the moral value of their identity, actions and thoughts is inseparable from the

social practices in which they participate. This idea seems to us fundamental to understanding the identity of a moral agent. In this vein, our defense of the moral value of shame— and of an ethics consistent with it— comes closer to the ideas of Hume and Bernard Williams on these same themes.

Keywords: shame, value, Hume, Kant, emotion

Rocío Cázares Blanco

Es doctora en Filosofía por la UNAM. Profesora-investigadora en la Unidad Académica de Filosofía de la UAZ. Algunas de sus publicaciones son “Las concepciones aristotélicas de la vida buena y la falacia naturalista” (*Diánoia*, LV: 65, 2010); “La concepción de la felicidad en Philippa Foot”, en Carmen Trueba Atienza (Coord.), *La felicidad. Perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas*, México, UAM-I y Siglo XXI, 2011; “Las concepciones neo-humeanas de la racionalidad práctica. Crítica a un argumento de Warren Quinn” (próxima aparición en *Revista de filosofía Open Insight*).

Francisco J. Serrano

Es profesor investigador de la Unidad Académica de Filosofía de la Universidad Autónoma de Zacatecas desde hace siete años. Ha presentado diversos trabajos sobre filosofía de la moral en diversos congresos nacionales e internacionales. Asimismo, cuenta con algunas publicaciones en esta área.

1. Introducción

En este artículo nos proponemos defender que la vergüenza es una emoción con valor moral. Queremos hacer esta defensa ante un punto de vista que podemos identificar como kantiano, para el cual la vergüenza sería una emoción que difícilmente tendría valor moral en vista de su carácter heterónimo. Nuestra posición se apoya en las siguientes afirmaciones: 1. La vergüenza es una emoción con contenido cognitivo. 2. El valor de la vergüenza depende de su relación directa con la identidad moral de la persona y no es subsidiario de otras emociones cuyo valor moral no suele ponerse en entredicho, como es el caso de la culpa y la indignación. 3. El punto de vista de los otros, constitutivo de la vergüenza, es un componente moral importante; en otras palabras, el perfil más plausible para una teoría moral reconoce la relevancia de las relaciones interpersonales o sociales, en vez de poner todo el peso en las capacidades morales de la persona considerada individualmente. Estas dos últimas afirmaciones, de ser correctas, nos parece que apoyan la plausibilidad de la afirmación 4. El valor moral de la vergüenza contribuye a perfilar una teoría de la moral en la que nociones morales como culpa, autonomía o libertad de la voluntad tienen menos peso que el que tradicionalmente se les ha conferido.

Podría pensarse que hay una cierta inconsistencia entre las afirmaciones (2) y (3), toda vez que (2) relaciona a la vergüenza con la identidad moral de la persona y (3) la relaciona con el punto de vista de los otros (esto es lo que determina su carácter heterónimo, dirían los kantianos). Nosotros, precisamente, sostenemos que no hay tal inconsistencia y que el punto de vista de los otros es también constitutivo de la identidad moral de la persona. Los agentes se construyen socialmente y el valor moral de su identidad, sus acciones y sus pensamientos es indisociable de las prác-

ticas sociales en las que participan. Éste no es, desde luego, el único valor o la única característica de un agente, pero en términos morales esta idea nos parece fundamental para entender la identidad de un agente. Ahora, si esto es correcto, entonces (4) parece plausible y, al ampliar lo que queremos decir con (4), encontramos razones para defender positivamente la contribución de la vergüenza a una teoría general de la moralidad. En esta dirección, nuestra defensa del valor moral de la vergüenza y de una ética consistente con ella se acerca más a las ideas de Hume y de Bernard Williams sobre los mismos temas.

2. La vergüenza es una emoción con contenido cognitivo

Al ofrecer una explicación sobre las emociones¹ necesitamos reconocer dos aspectos frecuentemente interrelacionados. Por un lado, un aspecto relativo a la fisiología y la sensación que, de acuerdo con la emoción en cuestión, puede incluir agitación, excitación, turbación de algún tipo, aceleración del pulso, cabello erizado... Por otro lado, un aspecto relativo a ciertos contenidos cognitivos que pueden presentarse, como son típicamente, aunque no de manera exclusiva, las creencias; por ejemplo, experimentamos enojo ante alguien porque *creemos* que nos ha empujado con la intención de hacernos caer o estamos tristes porque estamos *convencidos* de que han cerrado nuestro bar favorito. Parece claro que en el caso de muchas emociones hay una relación entre los dos aspectos mencionados; por ejemplo, si creemos que Martha nos ha empujado y hecho caer con alevosía, nuestra reacción emocional hacia ella probablemente será de ira, la cual puede estar acompañada de aceleración del pulso, la sensación de que nos hierve la sangre, etc., pero si esta creencia es reemplazada por la creencia de que ella nos empujó por accidente, que no pudo evitarlo porque, a su vez, fue empujada, nuestra reacción emocional podría también modificarse, desapareciendo la ira y siendo

remplazada tal vez incluso por empatía, acompañada o no por alguna sensación o reacción fisiológica.²

Podemos identificar los aspectos fisiológicos y sensoriales conectados con la emoción como su elemento no-cognitivo, y los relativos a las creencias y otros estados mentales similares como su elemento cognitivo. Una de las principales tareas para una teoría de las emociones es ofrecer una explicación de cómo se relacionan ambos.³ Una teoría que señale que el elemento cognitivo es necesario de modo lógico para la emoción o que es el componente total o parcial de la emoción, será una teoría que cabe calificar como cognitivista; de acuerdo con este punto de vista, la atribución de una emoción requiere de manera forzosa la atribución de un contenido cognitivo que, en algunos casos, aunque no necesariamente en todos, podrá expresarse en términos de una proposición.⁴ Por contraste, aquellas teorías que consideren que la emoción está constituida sólo por cambios fisiológicos o sensaciones simples, inanalizables, no conectados de modo obligado —ni causal ni lógicamente— con cogniciones, será una teoría no-cognitivista.⁵ Los problemas que este último tipo de teorías enfrentan son varios y aquí no nos detendremos en un examen minucioso de ellos; baste con señalar que la pretensión de identificar a cada emoción con un determinado correlato fisiológico o sensorial nos conduciría a tener que aceptar, por ejemplo, que Jorge puede estar enojado con Luisa sin que se le puedan atribuir algunos estados mentales cognitivos (como la creencia de que ésta ha hecho algo que no debía, la percepción de ella como una persona abusiva, etc.), siempre y cuando sí se le pueda atribuir el correlato de cambios fisiológicos o sensaciones que de manera tentativa constituyen la emoción del enojo: tal vez palpitaciones en la frente, cara ardiente, agitación interior, etc. Las palpitaciones en la frente, por cierto, están frecuentemente asociadas con los episodios de enojo, pero no es verdad que en ausencia de ellas podemos concluir, sin más, que una persona no está enojada; tampoco es cierto que su mera presencia, junto con los otros supuestos correlatos identificatorios de esa emoción, sea suficiente para asegurar que la persona está experimentando enojo en vez de alguna otra emoción o, incluso, para

excluir la posibilidad de que las palpitaciones sean efecto de, digamos, la fiebre o el consumo de una droga.

El componente cognitivo parece indispensable para caracterizar a muchas emociones como el agradecimiento, el temor, el resentimiento, la vergüenza..., porque, por ejemplo, a menos que le atribuyamos a Juan la creencia de que María ha hecho algo que le beneficia y lo ha hecho con la intención de beneficiarlo, no es lógicamente posible atribuirle la emoción de estar agradecido con María; a menos que le atribuyamos a Pedro la percepción de que él mismo o alguien a quien aprecia está en peligro o amenazado, no es lógicamente posible atribuirle la emoción del temor; etc.⁶ Además, el elemento cognitivo de emociones como las anteriores les confiere una cierta característica valorativa, en el sentido de que podemos evaluarlas como racionales o irracionales, justificadas o injustificadas, etc., por relación al carácter de los estados cognitivos en cuestión. En efecto, si nos enojamos con Martha porque creemos que nos ha empujado, pero en realidad fue Ciro quien nos empujó, entonces, parece que nuestro enojo está *injustificado*; y si después de haber descubierto que Martha no fue quien nos empujó seguimos, sin embargo, enojados con ella, nuestro enojo puede ser calificado no sólo de injustificado sino incluso de *irracional*.

Siguiendo la idea de que las emociones poseen un carácter cognitivo y que en virtud de éste pueden ser evaluadas como justificadas o injustificadas, racionales o irracionales, etc., podemos llegar a reconocer que algunas de nuestras emociones poseen una cualidad intrínseca que las conecta con ciertas valoraciones e, incluso, con valoraciones morales.⁷ Aun cuando no todas las emociones son morales, como dice Ronald de Sousa, “muchas emociones parecen especialmente apropiadas para establecer un tipo de ‘respuesta-dependiente’ de valores y normas que yacen en el corazón de la vida moral”,⁸ como la culpa, el resentimiento, la vergüenza y el enojo. La idea es que emociones como éstas, o subtipos de ellas, parecen relacionarse muy apropiadamente con creencias y juicios morales, porque *a*) el contenido cognitivo necesario para la atribución de

la emoción incluye un elemento moral, *b*) dicho elemento, y por tanto la emoción, pueden ser evaluados como justificados o injustificados desde un punto de vista moral, *c*) la emoción motiva ciertas respuestas morales específicas, tanto en la persona que experimenta la emoción como en las contrapartes involucradas. Sobre este último aspecto pensemos, por ejemplo, en cómo la culpa —ya sea que la experimentemos únicamente en primera persona o que, además, la recibamos como un juicio en tercera persona— parece suscitar respuestas morales específicas relativas a ciertos valores: somos culpables de traicionar a un amigo, de dañar el patrimonio de un vecino o el de una comunidad, y eso puede motivarnos a pedir disculpas o intentar alguna forma de reparación. Pero también la contraparte de la culpa, que puede consistir en indignación por parte de la víctima, es una emoción moral ligada lógicamente con contenidos cognitivos que incluyen un elemento moral, que están justificados o injustificados, y que se conectan frecuentemente con exigencias de reparación del daño o de castigo.

En lo que resta de esta sección consideramos cómo en la emoción pueden converger elementos fisiológicos o sensoriales, cognitivos y valorativos. Nos interesará sobre todo la dimensión moral del elemento valorativo relativo a algunas instancias de vergüenza. Sostenemos que ciertas manifestaciones de la vergüenza tienen valor moral y que, además, éstas son susceptibles de ser consideradas como racionales o irracionales, justificadas o injustificadas, aceptables o inaceptables, etc., porque entre sus componentes esenciales hay contenidos cognitivos.

La primera tarea que queremos abordar al respecto es distinguir lo más claramente posible a la emoción de la vergüenza de otras emociones como la culpa y el desconcierto o la turbación (*embarrassment*). Todas estas son emociones que se experimentan de manera dolorosa o desagradable, y ni la psicología popular ni la fenomenología del sentido común suelen distinguir claramente entre ellas.⁹ Lo distintivo de la vergüenza parece consistir en un sentimiento experimentado cuando uno se siente deprimido, deshonrado o minimizado, o cuando uno se ve expuesto a

la crítica de otros o a la desgracia por una cierta acción que ha sido descubierta o presenciada por otros.¹⁰ Pero esta caracterización general esconde la diversidad y complejidad de las valoraciones que parece contener la vergüenza. Algunas manifestaciones de la vergüenza podrían componerse también de enojo hacia uno mismo o de decepción por uno mismo.¹¹ Además, bajo cierto punto de vista, la vergüenza contribuye a hacer aceptables o inaceptables ciertas valoraciones asociadas con ella; por ejemplo, comúnmente parece *aceptable* que se experimente vergüenza por haber cometido un robo, mientras que parece *inaceptable* experimentarla por tener una determinada preferencia sexual.¹² Estas observaciones nos conducen a caracterizar la vergüenza como un sentimiento o estado mental complejo, experimentado dolorosa o desagradablemente, y que incluye una valoración negativa sobre quien la experimenta; pero, al mismo tiempo y según sea cada caso, tal valoración negativa tiene notas específicas, las cuales, además, podrían ser valoradas como *aceptables* o *inaceptables*, *correctas* o *incorrectas*, *racionales* o *irracionales*, etc.

Otro componente distintivo esencial de la vergüenza es que experimentarla supone tener en cuenta un *cierto* punto de vista de otros agentes: Nos sentimos avergonzados ante el juicio negativo que otros agentes hacen de nosotros pero, como enfatiza Bernard Williams, no es cualquier juicio ni de cualquier persona el que nos puede avergonzar e, incluso, alguien puede sentirse avergonzado por ser admirado por la audiencia equivocada de un modo equivocado;¹³ por ejemplo, alguien puede sentirse avergonzado por ser admirado por una organización racista u homofóbica. Sin el componente del observador externo no parece que el sentimiento de vergüenza, en primer lugar, se llegue a despertar. La vergüenza parece un sentimiento engarzado con ciertas valoraciones compartidas por los otros (o *algunos* otros) y por uno mismo, y la emoción así constituida puede también ser valorada como aceptable o inaceptable. En efecto, parece inaceptable propiciar que alguien se avergüence por una condición física o por sus preferencias sexuales, pero también parece inaceptable experimentar vergüenza si uno es el receptor de tales valoraciones.

La idea de que la vergüenza surge ante el punto de vista de los otros permite distinguirla de la culpa, aunque no parece suficiente para distinguirla nítidamente del desconcierto o la turbación. En efecto, la culpa no parece requerir el punto de vista de los otros y podría explicarse como un sentimiento doloroso suscitado por el reconocimiento de que se ha cometido alguna falta moral o de que, como resultado de acciones nuestras, alguien ha sido dañado y en consecuencia somos *responsables* de tal situación.¹⁴ De este modo, una persona se puede sentir culpable por haber tenido pensamientos lujuriosos, faltando así a lo que ha asumido como una norma moral, o por haber provocado el despido injustificado de un colega, y tal emoción no requiere experimentar el sentimiento doloroso de quedar expuesta en su falta a la mirada de otros, esto es, su culpa no está lógicamente conectada con la consideración del juicio que a otras personas le merece su manera de actuar. En contraste, como dijimos, la estructura de la vergüenza parece requerir de la presencia de un observador que, como veremos más adelante, puede ser real o imaginario, pero que en todo caso hace posible la experiencia de sentirnos expuestos a la mirada crítica de otros que nos juzgan y nos desaprueban o desprecian; en este sentido, la vergüenza es una emoción eminentemente social.

Volvamos ahora al desconcierto y a la turbación. Aunque no pretendemos trazar del todo limpiamente esta distinción y parece inadecuado estipular de manera excesiva en un terreno de tan difícil acceso como son los componentes de estados mentales, consideramos que cabe sostener que la vergüenza está asociada justamente con un componente cognitivo relativo a una falla o falta personal —moral o no moral— que revelamos con nuestros actos y que queda expuesta a la mirada crítica de otros, por ejemplo, nuestro carácter celoso, nuestra cobardía, nuestra incapacidad profesional, etc. Por contraste, la turbación no requiere del componente cognitivo asociado a una falla o falta personal; pensemos, por ejemplo, en la emoción que experimentamos si tropezamos y caemos mientras damos una clase o si por accidente somos observados desnudos por un vecino. En estos casos

nos sentimos expuestos ante la mirada de otras personas y experimentamos lo que frecuentemente se describe en términos de una viva vergüenza. Estamos sin duda desconcertados o turbados por el incidente, pero bajo una mirada más fría sobre lo sucedido podemos admitir que no hay de qué avergonzarse, que lo sucedido no puede considerarse de ninguna manera como revelador de una falla o defecto de nuestra persona, de nuestra respetabilidad profesional, etc.

Bajo cierto punto de vista que pone el acento en la importancia de la mirada crítica o despreciativa de los otros, sin hacer mayores distinciones, la turbación podría considerarse un tipo específico de vergüenza y es así como suele considerarse en los usos cotidianos del lenguaje, al menos en español y en inglés. Salman Rushdie, en su novela *Vergüenza*, muestra lo limitado que es la expresión *shame* en inglés, por contraste con la voz árabe *Sharam*, que parece contener la complejidad que tratamos de comunicar:

No era sólo vergüenza lo que sus madres prohibieron a Omar Khayyam que sintiera, sino también turbación, desconcierto, decoro, modestia, timidez, la sensación de tener un lugar determinado en el mundo, y otros dialectos de emociones para los que el inglés no tiene equivalentes.¹⁵

Williams, por su parte, nos alerta respecto de que en el tratamiento de la vergüenza tenemos que distinguir qué pensamos de qué pensamos que pensamos.¹⁶ De modo que cabe preguntarse si tales atribuciones de vergüenza, que aquí hemos caracterizado como turbación o desconcierto, son en efecto expresiones genuinas de vergüenza. En todo caso, para el problema que nos ocupa, lo fundamental es distinguir entre la vergüenza con sentido moral de otras formas de vergüenza.

Según hemos examinado, la emoción de la vergüenza estaría constituida, al menos en parte, por aquel elemento cognitivo valorativo que tiene como contenido una falla o falta personal –moral o no moral– que queda revelada a la mirada de otros a través de nuestros actos. En lo que sigue queremos argumentar que, en la vergüenza moral, el agente cree que dicha falla o falta está íntimamente conectada con su identidad como agente moral.

3. Vergüenza, identidad moral del agente y el punto de vista de los otros

Mientras que la culpa está asociada con la empatía que orienta nuestra atención hacia aquellos a quienes hemos dañado con nuestros actos y, como hemos dicho, nos motiva a buscar maneras de retribuirlos, la vergüenza está asociada con un tipo de angustia autocentrada que nos hace dirigir la atención a nuestra propia imagen, la cual percibimos, dolorosamente, como dañada.¹⁷ La imagen que tenemos de nosotros mismos es una concepción interiorizada de la persona que creemos ser, una autoimagen, pero también es la cara con que aparecemos ante los otros y que modela, de distintas maneras, nuestras relaciones sociales. En esta sección queremos argumentar que *a)* estos dos aspectos están estrechamente relacionados y son elementos constitutivos de nuestra identidad como agentes morales, *b)* nuestra identidad como agentes morales se pone en cuestión por algunas experiencias de vergüenza, *c)* evitar la vergüenza puede ser un fuerte móvil moral, y *d)* la importancia que tiene la mirada de los otros en la experiencia de la vergüenza no es un obstáculo para considerarla como una emoción moral.

Supongamos que Pedro está profundamente avergonzado por haber perdido la paciencia en el transcurso de una discusión filosófica con una de sus colegas, durante la cual reaccionó a las objeciones de ésta con insultos y gritos. Él puede, por supuesto, sentirse culpable por haberla ofendido y es probable que quiera reparar de alguna manera el daño. Su sentimiento de vergüenza, sin embargo, parece tenerlo a él como foco de atención: su manera de proceder muestra una imagen de sí mismo que le parece reprochable, contradice la idea que tiene o que querría tener de sí como persona que aborda los desacuerdos esgrimiendo razones y no apelando a las descalificaciones y los gritos. Pero, desde luego, parte esencial de su vergüenza es el peso de la mirada de su colega y otros posibles espectadores, su malestar por la imagen que ha proyectado ante los otros y lo que esto pudiera significar en sus relaciones profesionales, per-

sonales, etc. Así, la necesidad de un observador es parte estructural de la vergüenza; ésta, como dice Williams, en su nivel más básico consiste en la experiencia “de ser visto, indecorosamente, por personas inadecuadas, en condiciones inadecuadas”.¹⁸ ¿Qué papel juega el observador en el caso de la vergüenza moral?

Volvamos al caso de Pedro. Podemos suponer plausiblemente que, aunque en un primer momento se avergüenza ante quienes lo han visto perder la paciencia, su vergüenza también está conectada con la mirada que cree que le lanzarían otras personas si se llegaran a enterar de lo sucedido e, incluso, la mirada imaginada de alguien que nunca se enterará (como una maestra respetada por él ya fallecida). Lo que se requiere de esos observadores reales o imaginados es, en todo caso, que Pedro les atribuya un punto de vista que no sólo respeta, sino también comparte, y a partir del cual su conducta es juzgada como reprobable, ridícula, despreciable, etc.¹⁹ Aunque tal vez habrá entre los conocidos de Pedro quienes lo alaben por su comportamiento y le digan que esa es la manera de detener discusiones inútiles, de bajarle los humos a la gente, esto no hará desaparecer su vergüenza. No es la opinión de estos últimos espectadores, reales o imaginados, lo que tiene importancia para él en esta situación, sino la opinión de personas con las que comparte un punto de vista que, entre otras cosas, es moral: no es correcto abordar las discusiones con insultos y gritos, algo de reprobable hay en el carácter de quien pierde los estribos en una situación como la suya, esta conducta es incompatible con sus compromisos de convivencia entre colegas, etc.

Por un lado, pues, aunque la necesidad de un observador es parte de la estructura de la vergüenza, éste puede ser imaginario y no real. Es esto lo que permite entender por qué alguien se avergüenza, por ejemplo, de sentir una envidia feroz por un colega, incluso si no hay nadie que se entere de ello. Más importante aún, reconocer que la vergüenza no depende necesariamente de la presencia de un observador real es lo que permite dar cuenta del poder normativo que tienen sobre nuestras acciones las motivaciones interiorizadas de la vergüenza. Prever que nos

sentiríamos avergonzados ante la mirada de un observador imaginario, por ejemplo, nos da un motivo para modificar *lo que sea necesario* para dejar de tener el sentimiento de envidia del que nos avergonzamos.

Por otro lado, como hemos sugerido, lo que hace que ciertos casos cuenten como vergüenza moral es que el observador, real o imaginario, se identifica en términos morales y no en términos de mera opinión pública. Compartimos con tal observador valores, principios, normas morales..., que dan sustento a la actitud reprobatoria hacia la acción de la que nos avergonzamos. Las mismas razones que dicho observador tendría para evitar hacer lo que hemos hecho cuentan como razones para nosotros y, por ello, nos percatamos angustiadamente de que lo que hemos hecho proyecta una imagen desfavorable de nosotros mismos en tanto que agentes morales. De manera inversa, despertar admiración o aplausos de aquellos cuyo punto de vista moral despreciamos puede hacernos reaccionar con vergüenza. Interiorizar las motivaciones de la vergüenza significa, así, interiorizar actitudes morales hacia acciones o rasgos de carácter, por ejemplo, que compartimos con otros agentes y que tienen un carácter cognitivo susceptible de ser sometido a examen y evaluado como justificado o injustificado. Así, la interiorización del motivo o de los motivos de la vergüenza no tiene que ver esencialmente, aunque eso también puede y suele estar presente, con el miedo ante la perspectiva de que nos rechace alguien a quien admiramos o amamos.

Podemos preguntarnos ahora: ¿qué es lo que agrega la mirada de un observador imaginario a mi propio punto de vista moral? Esta es una manera de cuestionar el genuino valor moral de la vergüenza, pues si ésta requiere de un observador, pero el observador no agrega nada a mi propia perspectiva moral, parece que tenemos que concluir que no hay nada en la vergüenza que tenga una fuerza motivacional distinta a la que ya está implicada en dicha perspectiva. La respuesta a aquella pregunta, nos parece, depende de tomarnos en serio la idea de que la moralidad no tiene que ver únicamente con la aplicación que personas autónomas hacen de sus capacidades reflexivas y críticas para tomar decisiones acer-

ca de la manera en que tendrían que actuar. La moralidad es también, y de manera fundamental, una práctica social que regula las interacciones entre actores sociales que están estrechamente ligados entre sí, porque en el contexto de sus relaciones mutuas es donde se configuran su identidad y sus vidas. Como dice Cheshire Calhoun, “[d]esde un punto de vista moral, tomarnos seriamente la práctica social de la moralidad es fundamental para tomarnos seriamente a la moralidad”.²⁰

El hecho de que una persona quiera y tenga que involucrarse en proyectos, relaciones o actividades compartidos con otras personas da lugar a prácticas sociales morales. Queremos compartir vida y casa con una persona, ser parte del grupo de ciclistas de nuestra ciudad, ejercer nuestra profesión en una determinada empresa o institución, etc., y es en la relación con nuestros copartícipes en esas actividades donde surgen prácticas sociales de moralidad: esperamos unos de otros comportamientos que juzgamos moralmente aceptables, por ejemplo, colaboración justa en las tareas, lealtad y apoyo hacia los miembros del grupo, respeto por las reglas que regulan las actividades que llevamos a cabo; cuando nuestras expectativas se ven defraudadas por el comportamiento de un miembro del grupo reaccionamos con indignación, enojo, desprecio, exigencias de reparación...; si somos nosotros quienes defraudamos las expectativas de los otros es muy probable que, entre otras cosas, experimentemos vergüenza.

De este modo, son aquellos con quienes compartimos alguna práctica social de moralidad los observadores ante quienes nos avergonzamos cuando hacemos lo que no tendríamos que hacer o dejamos de hacer lo que tendríamos que hacer y, como dijimos antes, no necesitan ser testigos reales de nuestra falla. Quienes somos, desde un punto de vista moral, depende en buena medida de las interpretaciones por las que otros nos identifican e interpretan al interior de prácticas morales reales, y lo que percibimos dolorosamente en la experiencia de la vergüenza es un daño a nuestra identidad como agentes morales; la conducta de la que nos avergonzamos hace que los otros y uno mismo se interprete, por ejemplo, como una persona irresponsable, mendaz o poco honorable.

Por supuesto, un agente puede criticar y reaccionar ante incoherencias y fallas de diversos tipos al interior de las prácticas sociales de moralidad en las que participa (lo cual es posible, en parte, porque esas prácticas presuponen creencias y otras actitudes cognitivas); pero, en la medida en que para él es importante seguir vinculado a aquellas personas, es razonable pensar que estará motivado a buscar los cambios que está convencido que tendrían que hacerse en las normas, los principios, los valores, las actitudes morales, que marcan la perspectiva moral del grupo. La perspectiva moral resultante de probables modificaciones de este tipo supondrá también, por supuesto, considerar a los agentes morales en el marco de sus interacciones sociales.

Al inicio de esta sección señalábamos que mientras la culpa dirige nuestra atención hacia los otros a quienes hemos dañado, la vergüenza está asociada con una angustia autocentrada que nos presenta una imagen dañada de nosotros mismos. Sentirnos expuestos a la mirada de otros ante quienes creemos aparecer como ridículos, torpes o despreciables es lo que explica una tendencia asociada a la experiencia más básica de la vergüenza: quisiéramos desaparecer, que nos tragara la tierra, ocultarnos de la mirada de los otros. En el caso de la vergüenza no moral, algunas veces es posible sustraernos, temporal o permanentemente, a la mirada de la audiencia ante la que nos avergonzamos; por ejemplo, puedo dejar de frecuentar por un tiempo el restaurante en el que he sufrido una aparatosa caída. En contraste, en el caso de la vergüenza moral no parece posible satisfacer el impulso de sustraernos a la mirada de los otros, porque, por un lado, esos *otros* representan una perspectiva moral que compartimos, que refleja nuestro propio punto de vista y, por otro lado, sustraernos a su mirada requeriría renunciar a las relaciones, proyectos o actividades en los que somos copartícipes y que son lo que configura nuestra vida.

Si aun experimentando una profunda vergüenza no podemos ni queremos sustraernos a la mirada de esos observadores, reales o imaginarios, con los que compartimos puntos de vista y prácticas de moralidad, podemos, sin embargo, intentar mejorar nuestro carácter para evitar en el

futuro volver a defraudar sus expectativas (expectativas que, por otro lado, también tenemos respecto de ellos). Mejorar nuestro carácter de manera que desaparezcan o se minimicen los rasgos que consideramos que ocasionan nuestra vergüenza es, por supuesto, una empresa a largo plazo,²¹ pero no por ello poco importante desde un punto de vista moral. Así, la vergüenza puede considerarse una poderosa fuente de motivación moral, porque no únicamente está asociada con una tendencia inmediata a evitar las acciones que creemos que nos harían sentir avergonzados, sino también con una tendencia de largo alcance a reformar los rasgos de nuestro carácter causantes de que actuemos de la manera que nos avergüenza.

Las consideraciones hechas en esta sección, nos parece, permiten responder a la objeción de corte kantiano según la cual la vergüenza no puede tener un carácter moral por su carácter heterónomo, es decir, por su dependencia de la opinión pública a la que el agente teme defraudar. A diferencia de emociones como la culpa, la estructura de la vergüenza ciertamente requiere de la referencia a un observador, pero ya hemos dicho que en el caso de la vergüenza moral ese observador puede ser imaginario y, en todo caso, se identifica en términos éticos que el agente comparte y que son constitutivos de las prácticas sociales en las que participa.

4. La vergüenza y su relación con otras nociones morales

Para ofrecer una caracterización más completa de la vergüenza, a las características cognitivas, valorativas y motivacionales que hemos presentado hasta aquí necesitamos sumar su papel como dispositivo social de control moral. En este papel la vergüenza es un ejemplo de las prácticas morales de sanción y constricción que recaen sobre los agentes, como lo son también el resentimiento, la indignación, la gratitud, la culpa, el remordimiento..., es decir, las emociones reactivas. Estas emociones

se caracterizan por surgir como respuestas a situaciones que involucran a varios agentes y por estar conectadas con sus mutuas expectativas y demandas de buena voluntad y compromiso²² —por contraste con aquellas emociones como el orgullo, la humildad o el entusiasmo, que no están directamente conectadas con tales expectativas y demandas—. Enmarcada de esta manera, la vergüenza es una emoción moral paradigmática en el sentido en que reúne prácticamente todas las características que suelen ser objeto de estudio de los sistemas morales: es un compuesto cognitivo, valorativo, motivacional y ejemplo de ciertas prácticas morales de sanción y constricción sociales.²³ Ahora bien, esta amplia condición hace que sea especialmente susceptible a la influencia de las particularidades del medio social y cultural, las cuales también se reflejan en las teorías filosóficas acerca de la vergüenza. En esta última sección del artículo examinaremos algunas diferencias que hay entre la filosofía moral de Hume y la de Kant en relación con la vergüenza, y su conexión con otras nociones morales. Creemos que de este examen se pueden derivar algunas ideas generales relevantes para caracterizar la filosofía moral.

Bajo esta delimitación tomaremos a la infidelidad sexual en el matrimonio como ejemplo para el análisis, porque nos parece revelador de las diferencias que nos interesa marcar entre Hume y Kant. En su tratamiento del tema estos autores no recurren a las mismas nociones morales, si bien ambos consideran que la infidelidad es un acto inmoral que amerita ser sancionado. Hume recurre a la experiencia de avergonzarse y ser avergonzado como sanciones para la infidelidad. Por su parte, para Kant la sanción pasa por castigos que, como bien dice Annette Baier, hoy en día nos parecerían crueles.²⁴ Éstas no son meras diferencias idiosincrásicas de sus respectivas actitudes personales ante la infidelidad; sus explicaciones morales, particularmente el modo en que cada uno establece la inmoralidad de un cierto acto y las sanciones que cree que tales actos ameritan, apuntan a diferencias profundas en la concepción general de la moral. Al mismo tiempo, tales diferencias nos permiten evaluar el papel de la reflexión moral ante asuntos como la infidelidad,

que suelen tener importancia social y estar asociados a emociones morales como la vergüenza, a pesar de que muy probablemente la teoría se queda corta de muchas maneras. En este sentido, las ideas de Hume nos parecen más afines a la sensibilidad moral contemporánea; no especialmente por su postura de sancionar a la infidelidad, sino por su atención a las emociones morales como marcadores importantes de prácticas morales que involucran juicios y sanciones sociales de cierto tipo.

Las ideas de Hume sobre la infidelidad ilustran bien la asimetría que hace recaer las valoraciones negativas sobre la mujer, más que sobre el varón.²⁵ En primer lugar, Hume afirma que la naturaleza ha determinado que el “principio generativo” pase del hombre a la mujer, esto es, que la gestación y nacimiento de los hijos tenga por causa al hombre pero se realice en la mujer. De esto, dice, “se deriva la gran diferencia existente en la educación y deberes de los dos sexos”.²⁶ Estos “deberes” consisten, para el hombre, en “trabajar para el cuidado y mantenimiento de sus hijos”, de lo que se sigue que sea “razonable y aun necesario darles alguna seguridad” sobre la paternidad de los hijos. Este argumento, que es *por lo menos* polémico, implica según Hume el deber de la fidelidad femenina, el único que puede garantizar que los hijos sean del padre que los cuida y mantiene. Con todo, Hume considera que la fidelidad de la mujer es un deber moral y no legal (ésta es una diferencia importante con las ideas de Kant, como veremos más adelante). Su razón al respecto recae en las dificultades para presentar pruebas de valor jurídico sobre la infidelidad, de modo que pregunta: “¿Qué restricción impondremos entonces a las mujeres para contrarrestar una tentación tan fuerte como la tienen por la infidelidad?” y responde en seguida:

No parece que sea posible otra restricción sino la de castigarlas por medio de la mala fama o reputación; en efecto, este castigo ejerce una poderosa influencia sobre la mente humana. A fin de obligar, pues, al sexo femenino a guardar la debida compostura unimos a su infidelidad un peculiar grado de vergüenza [*shame*],²⁷ superior al originado meramente por lo inmoral de la falta; hay que señalar que del mismo modo alabamos a la mujer por su castidad.²⁸

Así, para Hume la vergüenza es un dispositivo moral cuya función es reforzar las demandas de la moral común;²⁹ correspondientemente, la alabanza, como opuesta a la vergüenza, tiene la misma función de control. Este tratamiento de la infidelidad es consistente con la teoría general de la motivación moral en Hume. Él no parte de la concepción de un agente libre y autónomo que es capaz de reconocer y responder a las demandas de la moralidad, prescindiendo por completo de la opinión que sus acciones pudieran merecerles a otros agentes. Por el contrario, su tratamiento de la idea de los distintos deberes para los hombres y las mujeres considera siempre a la moral compartida socialmente. En su concepción, los términos evaluativos básicos de la moral común son: “*honorable y vergonzoso, amable y odioso, noble y despreciable*”.³⁰ Como ha observado Baier, estos términos reactivos pertenecen más a la familia del desdén y la vergüenza, los cuales ponen el acento en la manera en que los agentes morales son percibidos por otras personas, en contraste con los términos de la familia de la *culpa*, que se asocian con el juicio que el propio agente hace de sus actos. La imagen general que se deriva de esto es la de una moral centrada en el escarnio público y en la detección de fallas, tanto como en el “aplauzo” y la “alabanza”.³¹ En otras palabras, para Hume la moralidad es un asunto esencialmente social, que contiene elementos de control públicos que van desde la vergüenza, la acusación pública, la mala fama, hasta la alabanza, la buena fama y el reconocimiento. Con este pensamiento en mente, contrastemos sus ideas con las de Kant sobre el mismo tema.

La idea de que hay una ley moral universal cuya observancia es consistente con la libertad de los agentes es, para Kant, tanto el fundamento normativo de las acciones correctas como de la legitimidad para ejercer coerción sobre los otros a través, entre otras cosas, de ciertas formas de castigo. En efecto, Kant dice, por un lado, que “cualquier acción es *correcta* o es un *derecho* [*right*] si puede coexistir con la libertad de cada uno de acuerdo con la ley universal”³² y, por otro lado, que la coerción sobre un agente es legítima cuando el uso que éste da a su libertad es por sí mismo un obstáculo para el ejercicio de la libertad de acuerdo con leyes

morales universales.³³ Con todo, Kant reserva “el derecho a castigar” legalmente sólo al “soberano”,³⁴ pero incluso éste necesita distinguir entre los casos que no merecen castigos legales y sí, en cambio, sólo morales. Es el caso, precisamente, de la infidelidad sexual en el matrimonio.

En ciertos casos, Kant acepta que las sanciones morales pueden ser complementadas o respaldadas mediante algún recurso penal. Particularmente, la justificación que hace del castigo como una forma de coerción –siempre y cuando se lleve a cabo en condiciones sociales de legalidad, equidad y bajo la administración exclusiva de magistrados– es asumida por él mismo como una defensa explícita de la ley de la retribución, en términos semejantes a la ley del talión.³⁵ Es importante notar que él no parece considerar los actos de retribución *meramente* por referencia a su utilidad social, esto es, como medios para la reparación del daño sufrido por la parte ofendida o la modificación de la conducta del ofensor u otros potenciales ofensores.³⁶ Los actos de retribución que se exigen a quien ha faltado a las demandas de la ley moral universal tienen en sí mismos su valor, en el sentido de que a través de ellos el culpable recibe lo que merece, sin importar cuáles pudieran ser las consecuencias para otros agentes e, incluso, suponiendo la desaparición de la sociedad misma. El siguiente pasaje ilustra esta idea:

Incluso si una sociedad civil fuera a disolverse por consentimiento de todos sus miembros (e.g., si la gente de una isla deshabitada decide separarse y dispersarse por el mundo), el último asesino en prisión primero tendría que ser ejecutado, de manera que así todos le habrán hecho lo que sus acciones merecen y la sangre culpable no se aferrará a la gente por no haber insistido en su castigo.³⁷

En relación con la infidelidad sexual y los hijos así concebidos, Kant aplica inflexiblemente la ley de la retribución. Su posición parece ser que los niños nacidos fuera del matrimonio, o fuera del contrato ordinario de matrimonio, no son objeto de consideración moral por parte de la comunidad y ésta no tiene responsabilidades respecto de ellos:

Un niño que llega al mundo al margen del matrimonio nace fuera de la ley (porque la ley es el matrimonio) y por lo tanto fuera de la protección de la ley. Está, como si fuera, robado en la mancomunidad (como mercancía de contrabando), de modo que la mancomunidad puede ignorar su existencia...³⁸

Baier, al considerar este pasaje, observa que es un ejemplo pequeño e impactante de la crueldad del razonamiento kantiano.³⁹ En efecto, en los términos de Kant, la ley de la retribución en este caso conduce a una medida extrema de retribución, para la cual es indiferente el destino de los niños inocentes. Respecto de la madre, Kant no vacila en decir que su castigo es legítimo y que su falta al honor lo amerita (volveremos más adelante a la noción de honor).⁴⁰

Hemos hecho referencia a la relación que, para Kant, hay entre la ley universal o ley moral, la libertad, la coerción y el castigo concebido a partir de la ley de la retribución. En consonancia con eso, la culpa se entiende como una respuesta del agente a su alejamiento de la ley moral, es así una emoción valorativa que tiene como componente el juicio de que se es culpable de haber actuado en contra del imperativo categórico o de la legitimidad de la ley del soberano.⁴¹ La culpa se experimenta en relación con aquellas acciones realizadas deliberadamente y que muestran que el agente está en posición de actuar por respeto a la ley moral. Así, las acciones que hacen al agente culpable y objeto de castigo, aunque *no* por mano propia,⁴² son aquellas que el agente realiza en condiciones de autonomía y, por lo tanto, de libertad, de modo que el peso de la culpa y las medidas de castigo y retribución se aplican sobre él. Ésta es la posición que parece estar detrás de la idea de que la atribución de responsabilidad moral requiere de la libertad del agente encontrado culpable de incumplir la ley moral. Consideremos ahora la noción de honor.

Tanto para la concepción general de la moralidad de Hume como de Kant el honor está relacionado con la estructura moral del agente. Ambos coinciden en que éste es un elemento valorativo importante y que su afectación merece la activación de dispositivos morales de control y sanción; en efecto, quien daña el honor de alguien amerita algún tipo

de sanción. Las diferencias entre sus concepciones vienen con su consideración de las sanciones. Para Hume, éstas son la vergüenza y el juicio público, los cuales dependen del punto de vista de observadores externos al agente. Para Kant, las sanciones podrían incluso ser del orden penal y, en algunos casos, suponen la muerte. Respecto de la estructura moral del agente, Kant observa que el honor puede ser un elemento constitutivo de la identidad personal: “el hombre de honor está familiarizado con algo que él valora aún más alto que la vida, es decir, el *honor*, mientras que el sinvergüenza considera mejor vivir en la vergüenza que no vivir en absoluto”.⁴³ Cuando observamos que Kant tiende a asociar a “hombre de honor” con miembro de la “clase alta”, de la “nobleza” o, llanamente, con un hombre “rico”,⁴⁴ crece en nosotros la sospecha de que sus ideas están muy alejadas de la sensibilidad contemporánea. En este mismo sentido, Kant incorpora, en ciertos casos, el daño al honor como una sanción aceptable dentro de su teoría del castigo.

Lo que parece preocuparle a Kant es que cuando los hombres de honor cometen algún daño a otras personas que los hace merecedores de alguna sanción, como una multa o alguna otra sanción legal, pagar éstas podría ser sencillamente demasiado fácil para ellos y, en consecuencia, no representa una sanción adecuada. En estos casos el recurso coercitivo, además de las multas, tiene que ser una afectación al honor, esto es, la humillación;⁴⁵ a este respecto, Kant escribe que “la persona de clase alta tiene no sólo que disculparse públicamente ante la persona que ha insultado, sino además besar su mano, incluso aunque sea de una clase más baja”.⁴⁶ Estas medidas retributivas están dirigidas a dañar el honor de la persona ofensora y su fin es someterla a la vergüenza. Según Nelson Potter, tales medidas pretenden hacer efectiva la retribución y servir como un castigo eficaz para la persona de clase social alta, afectando a su honor y enfatizando que ella es la única responsable por el daño cometido.⁴⁷ Nos parece, además, que son medidas de retribución moral correspondientes con el respeto absoluto a la ley que defiende Kant y, en este caso, otra ilustración de las diferencias entre su concepción de la sanción y la nuestra.

Más allá de las diferencias idiosincrásicas que pueda haber entre el pensamiento de Kant y el contemporáneo, o el de Hume, parece haber diferencias teóricas fundamentales en las respectivas concepciones del castigo moral y legal. Kant cree que el respeto a la ley, tanto legal como moral, tiene que ser absoluto, de modo que excluye la posibilidad de que el castigo tenga como función esencial el disuadir a los ciudadanos de conductas criminales o inmorales. Hume, y en alguna medida también la sensibilidad contemporánea, consideran que es más fundamental dicha función disuasoria y correctiva del castigo moral y legal. Desde un cierto punto de vista, como el de Baier citado arriba, las sanciones pensadas por Kant parecen más crueles que las pensadas por Hume. Sin pretender menoscabar esta apreciación, bajo un punto de vista más general la defensa de las prácticas de sanción, común a Kant y a Hume, podría parecer más significativa que las diferencias específicas sobre cómo ejercer tales sanciones. Parece verosímil sostener que esta semejanza es indicativa de la importancia que la filosofía moral moderna (aunque por supuesto no sólo ella) le concede al castigo y a la culpa; así, tanto la práctica de avergonzar considerada por Hume, como las severas sanciones morales consideradas por Kant, serían expresiones de esa concepción de la moralidad que, correspondientemente, incluiría recompensas y premios, como la fama de la que habla Hume. Si mantenemos enfocado este punto de vista más general, puede parecer irresistible preguntarse por el valor mismo de una concepción general de la filosofía moral que le concede tanta importancia a la culpa y diversas prácticas de castigo. Cualquiera versión de esta concepción general de la moral podría ser el blanco de las críticas de Nietzsche.

Según las observaciones de Nietzsche, la moralidad es un sistema normativo que ha transvalorado los auténticos valores humanos como resultado de un profundo movimiento cultural de resentimiento y de represión de los instintos, de las fuerzas naturales que originalmente guiaban nuestra conducta sin que tuviéramos necesidad de justificaciones racionales ni supuestos pactos de civilidad y seguridad colectiva.⁴⁸ De haber algo de

verdad en esta observación, ni la moral humeana ni la moral kantiana la resisten. En efecto, para ambas concepciones parecen indispensables los dispositivos de control y represión. En el caso de Hume, además, el ejercicio de estos dispositivos recae sobre la opinión pública que casi nunca sigue los estándares cognitivos más elevados, como él mismo admite en el siguiente pasaje relativo a la vergüenza y la infidelidad: "...la gente practica la maledicencia con base en suposiciones, conjeturas y pruebas que nunca serían admitidas ante un tribunal".⁴⁹ En cambio, el castigo kantiano en su ejecución más radical, la penal, procedería precisamente sobre aquellos casos cuyos juicios han recibido las pruebas que admitiría un tribunal. ¿Cómo podemos responder a estas consideraciones?

Nos parece que podemos ofrecer alguna defensa de la posición de Hume.⁵⁰ En primer lugar, aun cuando concediéramos que las críticas de Nietzsche son plausibles, Hume (a diferencia de Kant) está interesado en hacer descripciones y consideraciones normativas compatibles con la moral ordinaria que aceptan individuos que comparten lo que describimos en la sección anterior como prácticas sociales de moralidad. Ésta es la moral que reconocemos cotidianamente y en la que, con ajustes de uno u otro tipo, realizamos las actividades y proyectos que configuran nuestra identidad y nuestras vidas. Nietzsche sagazmente nos ha querido mostrar los dispositivos psicológicos que supuestamente explican su génesis y nos ha hecho atractiva la idea de que nuestra historia moral podría haber sido diferente, que no hay ninguna necesidad metafísica ni determinantes naturales para que nuestra moralidad sea la que es. Al subrayar que las tendencias morales de nuestro tiempo y de la moral dominante para nuestra tradición son históricas y que obedecen a condiciones psicológicas y sociales que podemos rastrear, ha subrayado el carácter contingente de aquellos valores que podemos estar tentados a considerar fundamentales, universales e irrestrictamente objetivos. Ahora bien, a veces, en efecto, Nietzsche parece exigir la destrucción de la moral ordinaria, pero al menos nosotros no tenemos claro qué alternativa nos ofrece. Desde luego, podemos preguntarnos si realmente necesitamos una alternativa y

Nietzsche mismo no parece dispuesto a jugar el papel de *sacerdote* moral. Al mismo tiempo, reconocemos la necesidad de alguna moral para las prácticas sociales en las que nos involucramos cotidianamente y, por ello, el enfoque de Hume resulta atractivo. Necesitamos algunos dispositivos para reforzar aquellos juicios y emociones que nos permiten convivir de una manera lo más benigna y justa posible. Reconocemos sin lugar a dudas nuestro desacuerdo con muchas de las ideas humeanas sobre la nobleza, la fidelidad, el honor, etc., pero juzgamos correcta su disposición a mantener claramente separados los órdenes legales de los morales, los castigos que podrían ameritar medidas penales de las acciones que *sólo* cabe sancionar moralmente. En esto mismo encontramos una razón para distanciarnos de Kant.

El moralista humeano invoca a los dispositivos morales de control, como la vergüenza, cuando puede esperar de ello alguna utilidad o compensación social.⁵¹ Es decir, aun cuando la maledicencia de la opinión pública sea un riesgo y los prejuicios puedan destruir vidas, el motivo de invocar a la vergüenza y a la opinión pública es la utilidad pública. Kant, en contraste, considera que lo fundamental del castigo es su función de sanción a la violación de un deber absoluto, sea legal o moral. Además, en última instancia, él deja el asunto de la asignación de castigos a los tribunales divinos, en parte porque reconoce que los tribunales terrenales son falibles.⁵² Nos parece que en todo caso es preferible y más razonable lidiar con consideraciones y dispositivos terrenales que remitir nuestros asuntos a instancias divinas.

En consonancia con Nietzsche y Williams, pensamos que nuestras ideas morales no pueden entenderse al margen de las condiciones culturales e históricas en que han surgido y se han desarrollado, que detrás de ellas hay elementos de los que no siempre somos conscientes y que, por eso mismo, son susceptibles de críticas y revisiones diversas. Nuestra propia época, por ejemplo, ha desestimado en mucho la gravedad moral que en épocas anteriores se le atribuía a la infidelidad sexual y ha cuestionado no sólo los parámetros con los que la juzgamos, sino incluso

la supuesta relevancia moral del compromiso monógamo. Así pues, podemos cuestionar, y de hecho lo hacemos, el pretendido valor moral que tiene la vergüenza como reacción emotiva a diversos tipos de acciones que tradicionalmente se han considerado inmorales, entre los cuales la infidelidad sexual es sólo un ejemplo. La sensatez y pertinencia de nuestro análisis dependerá de tener en cuenta la gran complejidad de dicha emoción, que impone la necesidad de someter a examen racional la justificación del contenido cognitivo constitutivo de instancias particulares de vergüenza, pero también la necesidad de considerar a dicho contenido como parte de un punto de vista ético característico de prácticas sociales propias de una cultura en un lugar y un momento determinados, dentro de las cuales se conforma la identidad de los agentes morales copartícipes en ellas.

Notas

¹ La filosofía contemporánea suele utilizar el término “emoción” para referirse a un conjunto heterogéneo de fenómenos (miedo, amor, orgullo, ira, vergüenza, admiración, etc.) que, a lo largo de la historia de la filosofía y la psicología, han sido designados también con los términos de “pasión”, “afecto” y “sentimiento”. En este artículo hablamos de las emociones en el sentido amplio que es propio de la filosofía contemporánea, la cual, por otro lado, sí las distingue de los estados de ánimo (angustia, depresión, melancolía, etc.); a diferencia de estos últimos, las emociones son intencionales o tienen un objeto determinado. Cf. Cheshire Calhoun y Robert C. Solomon “Introducción” a su compilación *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, pp. 30-36; Robert C. Solomon, “The Philosophy of Emotions”; Olbeth Hansberg, *La diversidad de las emociones*, pp. 11-13; Amélie Oksenberg Rorty, “Introduction” a su compilación *Explaining Emotions*, pp. 1-4.

² Cf. Peter F. Strawson, “Libertad y Resentimiento”.

³ Las teorías de las emociones pueden clasificarse a partir de diversos criterios. Atendiendo a los componentes de las emociones que se consideran esenciales para identificarlas, por ejemplo, Calhoun y Solomon distinguen entre cuatro tipos de teorías: las fisiológicas y de la sensación, las conductuales, las evaluativas, y las cognitivas. Esta clasificación, como ellos reconocen, es simplificadora y muchos teóricos han reco-

nocido la necesidad de explicar subclases distintas de emociones haciendo un énfasis mayor o menor en alguno o algunos de los componentes mencionados (cf. Cheshire Calhoun y Robert C. Solomon, “Introducción” a su compilación *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, pp. 11-30). Examinar clasificaciones distintas de las teorías de las emociones y discutir acerca de los criterios que éstas tendrían que tener en cuenta es algo que escapa a los propósitos de este artículo; lo que nos interesa por ahora es mostrar que la vergüenza es una emoción con iene es involucrados en distintas. que la s mencionados negar que haya o pueda haber otros componentes involucrados en distinta contenido cognitivo, lo cual no implica negar la presencia de otros componentes.

⁴ Para la caracterización de las teorías cognitivistas cf. Ronald de Sousa, “Emotion”, §5; Cheshire Calhoun y Robert C. Solomon, “Introducción” a su compilación *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, pp. 27-28. Entre quienes han ofrecido explicaciones cognitivistas de las emociones, aunque muy distintas entre sí, están: Martha C. Nussbaum, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*; Robert C. Solomon, *Ética emocional. Una teoría de los sentimientos*; Cheshire Calhoun, “¿Emociones cognoscitivas?”

⁵ Como las que sostuvieron, por ejemplo, René Descartes o William James. Cf. Cheshire Calhoun y Robert C. Solomon, “Introducción” a su compilación *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, pp. 14-17; Olbeth Hansberg, *La diversidad de las emociones*, pp. 15-18.

⁶ Por supuesto, puede haber resentimiento y otras emociones no conscientemente reconocidas por el sujeto que las experimenta y, en tal caso, los estados cognitivos indisociables de tales emociones podrán estar también más o menos encubiertas por fenómenos como los del autoengaño.

⁷ Cf. Justine D’Arms y Daniel Jacobson, “Expressivism, Morality, and the Emotions”; Ronald de Soussa, “Emotion”, §10.

⁸ Ronald de Soussa, “Emotion”, §10 [La traducción es nuestra].

⁹ Cf. Ronald de Soussa, “Emotion”, §2; Robert C. Solomon, *Ética emocional. Una teoría de los sentimientos*, pp. 131-145.

¹⁰ Cf. Nathan Rotenstreich, “On Shame”, p. 55.

¹¹ Cf. Julien A. Deonna, Rafaele Rodogno y Fabrice Teroni, *In Defense of Shame*, p. 33.

¹² Cf. Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*, p. 14.

¹³ Cf. Bernard Williams, *Vergüenza y necesidad. Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*, p. 83.

¹⁴ Cf. Cheshire Calhoun, “An Apology for Moral Shame”, p. 145.

¹⁵ Salman Rushdie, *Vergüenza*, p. 36. Omar Khayyam es el personaje principal de esta novela.

¹⁶ Cf. Bernard Williams, *Vergüenza y necesidad. Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*, p. 91.

¹⁷ Cf. Fabrice Teroni y Otto Bruun, “Shame, Guilt and Morality”, p. 226.

¹⁸ Bernard Williams, *Vergüenza y necesidad. Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*, pp. 131-132.

¹⁹ Calhoun matizaría la importancia de compartir el punto de vista de los otros, en el caso de la vergüenza moral. Experimentar esta emoción requiere compartir un marco evaluativo común a una práctica moral, pero, según ella, esto es compatible con rechazar evaluaciones particulares conectadas directamente con algunos episodios de vergüenza moral. Cf. Cheshire Calhoun, “An Apology for Moral Shame”, p. 142.

²⁰ Cheshire Calhoun, “An Apology for Moral Shame”, p. 145 [La traducción es nuestra].

²¹ Cf. Fabrice Teroni y Otto Bruun, “Shame, Guilt and Morality”, p. 229.

²² Cf. Peter F. Strawson, “Libertad y resentimiento”.

²³ Platts caracteriza a la moralidad como una institución humana que incluye los siguientes elementos: prácticas morales tales como los castigos y las recompensas, emociones morales (como el resentimiento o la gratitud), así como pensamientos y juicios morales generales o particulares. Nuestra idea es que ciertas manifestaciones de la vergüenza, en situaciones específicas, podría ejemplificar adecuadamente alguno de dichos elementos. Cf. Mark Platts, “Introducción” a su compilación *Dilemas éticos*, pp. 7-14.

²⁴ Cf. Annette Baier, “Moralism and Cruelty: Reflections on Hume and Kant”.

²⁵ Históricamente parece haber una clara asimetría en la manera en que se ha juzgado a la infidelidad sexual de hombres y mujeres: La infidelidad sexual de éstas es considerada mucho más grave que la de aquéllos y, en algunas épocas y en ciertos grupos sociales, la infidelidad de los hombres incluso se ha alentado. El oprobio, la humillación, el deshonor, etc., que representa el haber sido infiel suele recaer con mayor fuerza sobre las mujeres. Con todo, la magnitud de las respuestas a la infidelidad ha variado enormemente con el tiempo debido a factores diversos y pueden incluir desde vergüenza y culpa experimentada por la persona infiel, hasta el ostracismo, las burlas, los castigos corporales e incluso la muerte.

²⁶ David Hume, *TNH* 3.2.12.3 SB 571.

²⁷ Félix Duque traduce *shame* como “infamia”, nosotros hemos modificado esta traducción por “vergüenza”.

²⁸ David Hume, *TNH* 3.2.12.4 SB 571.

²⁹ Cf. Annette Baier, “Moralism and Cruelty: Reflections on Hume and Kant”, p. 446.

³⁰ Cf. David Hume, *IPM*, SB 215.

³¹ Cf. Annette Baier, "Moralism and Cruelty: Reflections on Hume and Kant", pp. 449-450.

³² Immanuel Kant, *MM* 6:230 [Para ésta y las subsiguientes citas, la traducción desde la edición en inglés es nuestra].

³³ Cf. *Ibid.*, 6:231.

³⁴ Cf. *Ibid.*, 6:332.

³⁵ Cf. *Idem.*

³⁶ Nelson Potter ha detectado en la teoría del castigo de Kant elementos teleológicos, esto es, utilitaristas, además de los deontológicos, que son predominantes. Para Potter, la justificación del castigo en términos de la ley del talión es un elemento deontológico, en relación con el cual los elementos teleológicos de disuasión de las conductas criminales son un efecto colateral, que proviene de imponer tales castigos. En suma, la teoría del castigo de Kant es, para Potter, predominantemente deontológica. Cf. Nelson Potter, "Kant on Punishment", pp. 182-183.

³⁷ Immanuel Kant, *MM* 6:333. A Potter este pasaje le parece "excesivamente retórico", pero ve que la raíz de la idea de Kant es reafirmar su posición a favor del castigo como retribución, sin "ninguna referencia a sus consecuencias benéficas" (cf. Nelson Potter, "Kant on Punishment", p. 188; la traducción es nuestra).

³⁸ Immanuel Kant, *MM* 6:336.

³⁹ Cf. Annette Baier, "Moralism and Cruelty: Reflections on Hume and Kant", p. 446.

⁴⁰ Cf. Immanuel Kant, *MM* 6:336-337.

⁴¹ Respecto de la culpa y su relación con el imperativo categórico, cf. Allen Wood, *Kantian Ethics*, pp. 188-189. El propio Wood, en otro trabajo, sostiene que en la *MM* el derecho, como ley del soberano, es anterior a la ética y su fundamento son sus propios principios (cf. Allen Wood, "General Introduction", p. xxxi). Potter también sostiene que en la *MM* el tratamiento de los deberes que sigue Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* está por completo ausente, así como casi cualquier referencia al imperativo categórico (cf. Nelson Potter, "Kant on Punishment", p. 181). Nosotros estamos de acuerdo, no obstante, con Wolfgang Kersting, quien afirma que "la justificación de la filosofía del derecho de Kant depende de su filosofía moral". Sus razones al respecto son que en la *MM* el concepto de derecho contiene a la coerción como un elemento válido *a priori*, de modo que quienes faltan a él, como hemos visto en el caso de quienes comenten un crimen, pueden legítimamente ser obligados a obedecer la ley. La propia idea de retribución, como incondicionalmente obligatoria, es, además, una ley obligatoria de la razón práctica; esta ley tiene el estatuto de una proposición sintética *a priori*, de modo que es otra forma en que se reconoce, en el corpus kantiano, la realidad de la libertad trascendental (cf. Wolfgang Kersting, "Politics, Freedom, and Order: Kant's Political Philosophy", pp. 347-348; traducción nuestra).

⁴² Cf. Allen Wood, *Kantian Ethics*, p. 188.

⁴³ Immanuel Kant, *MM* 6:334.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, *MM* 6:363.

⁴⁵ Cf. *Idem.*

⁴⁶ *Ibid.*, *MM* 6:332.

⁴⁷ Cf. Nelson Potter, “Kant on Punishment”, p. 186.

⁴⁸ Cf. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, §I-II.

⁴⁹ David Hume, *TNH* 3.2.12.4 SB 571.

⁵⁰ Christine M. Korsgaard, a partir de la misma pregunta de Nietzsche sobre el valor de la moralidad, ha respondido en la dirección opuesta, defendiendo a Kant. Su respuesta descansa en una original defensa de lo que identifica como “el método del asentimiento reflexivo para justificar a la moralidad” y argumenta que éste no es sino “el proceso mental que, según Kant, caracteriza las deliberaciones del agente moral autónomo” (Ch. Christine M. Korsgaard “El asentimiento reflexivo”, p. 116). Su argumentación se propone defender que la normatividad moral se fundamenta en dicho método, y con base en ella explica “por qué... la consecuencia lógica de la teoría de la normatividad que tienen en común Hume, Mill y Williams es la filosofía de Kant” (pp. 71-72).

⁵¹ Cf. Annette Baier, “Moralism and Cruelty: Reflections on Hume and Kant”, p. 455.

⁵² Cf. Immanuel Kant, *MM* 6:336.

Bibliografía

- BAIER, Annette, “Moralism and Cruelty: Reflections on Hume and Kant”, en *Ethics*, Núm. 103, 1993, pp. 436-457.
- CALHOUN, Cheshire y Solomon, Robert C. (Comps.), *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica* (Trad. Mariluz Caso), México, FCE, 1989.
- CALHOUN, Cheshire, “¿Emociones cognoscitivas?”, en Cheshire Calhoun y Robert C. Solomon (Comps.), *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica* (Trad. Mariluz Caso), México, FCE, 1989, pp. 343-359.
- _____, “An Apology for Moral Shame”, en *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 12, Núm. 2, 2004, pp. 127-146.
- D’ARMS, Justine y Jacobson, Daniel, “Expressivism, Morality, and the Emotions”, en *Ethics*, Núm. 104, 1993, pp. 739-63.
- DE Sousa, Ronald, “Emotion”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edición Primavera 2014, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/emotion/>>. Consultada el 2 de diciembre de 2014.

- DEONNA, Julien A., Rodogno, Rafaele y Teroni, Fabrice, *In Defense of Shame*, New York, Oxford University Press, 2011.
- GIBBARD, Allan, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- HANSBERG, Olbeth, *La diversidad de las emociones*, México, FCE, 1996.
- HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, ed. por Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1978, 2a ed. (Trad. al español y ed. de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1998) [TNH].
- _____, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. por T. L. Beauchamp, Oxford, Oxford University Press, 1988 (Trad. al español y ed. de Jaime de Salas y Gerardo López, Madrid, Tecnos, 2007) [IPM].
- KANT, Immanuel, "The Metaphysics of Morals", en Immanuel Kant, *Practical Philosophy* (Trad. y ed. M. J. Gregor), Cambridge (*The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*), CUP, 1999, pp. 353-603 [MM].
- _____, *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime* (Trad. Luis Jiménez), Madrid, Alianza, 1990.
- KERSTING, Wolfgang, "Politics, Freedom, and Order: Kant's Political Philosophy", en P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, CUP, 1992.
- KORSGAARD, Christine M., "El asentimiento reflexivo", en su *Las fuentes de la normatividad*, (Trad. L. Lecuona y L. E. Manríquez), México, UNAM-IIF, 2000, pp. 69-116.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (Trad. Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 1972.
- NUSSBAUM, Martha C., *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
- _____, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones* (Trad. Araceli Maira), Barcelona, Paidós, 2008.
- OKSENBERG Rorty, Amélie (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1980.
- PLATTS, Mark (Comp.), *Dilemas éticos*, México, FCE/UNAM, 1997.
- POTTER, Nelson, "Kant on Punishment", en Thomas E. Hill (ed), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, 2009.
- ROTENSTREICH, Nathan, "On Shame", en *The Review of Metaphysics*, Vol. 19, Núm. 1, septiembre 1965, pp. 55-86.
- RUSHDIE, Salman, *Vergüenza* (Trad. M. Sáenz), Barcelona, Random House Mondadori (De bolsillo), 1997, Libro digital.
- SOLOMON, Robert C., "The Philosophy of Emotions", en Michael Lewis, Jeannette M. Haviland-Jones y Lisa Feldman Barrett (eds.), *Handbook of Emotions*, Nueva York, The Guilford Press, 2008, 3a ed., pp. 3-16.

- _____, *Ética emocional. Una teoría de los sentimientos* (Trad. Pablo Hermida), Barcelona, Paidós, 2007.
- STRAWSON, Peter F., “Libertad y resentimiento”, en su *Libertad y resentimiento. Y otros ensayos* (Trad. Juan José Acero), Barcelona, Paidós, 1995, pp. 37-67.
- TERONI, Fabrice y Bruun, Otto, “Shame, Guilt and Morality”, en *Journal of Moral Philosophy*, Vol. 8, Núm. 2, 2011, pp. 223-245.
- WILLIAMS, Bernard, *Vergüenza y necesidad. Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua* (Trad. Alba Montes Sánchez), Madrid, Machado libros (La balsa de la Medusa), 2011.
- WOOD, Allen, “General Introduction” a Immanuel Kant, *Practical Philosophy* (Trad. y ed. M. J. Gregor), Cambridge (*The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*), CUP, 1999, pp. xiii-xxxiii.
- _____, *Kantian Ethics*, Cambridge/Nueva York, CUP, 2008.



Recepción: 26 de junio de 2015

Aceptación: 4 de noviembre de 2015