



Jornades de Foment de la Investigació

**EL ROL DE LA VERGÜENZA EN LA
MORALIDAD DESDE LA LECTURA
DE LA *ÉTICA NICOMÁQUEA* Y LA
*RETÓRICA DE ARISTÓTELES***

Marta GIL

EL PAPEL DE LAS EMOCIONES EN LA *ÉTICA NICOMAQUEA* Y EN LA *RETÓRICA*

La *Retórica* y la *Ética Nicomáquea* responden a modelos de análisis distintos. Mientras que en la *Retórica* Aristóteles analiza las conductas humanas desde el prisma de la causalidad psicológica, en la *Ética Nicomáquea* estudia dichas conductas según su adecuación a unos criterios morales. Esto ocurre así debido a que los objetivos que trata de alcanzar la ética y los que persigue la retórica difieren entre sí. La habilidad de dominar el arte de la retórica tiene como propósito encontrar los medios de persuasión que comporta cada materia. La forma de alcanzar este fin consiste en conocer bien las disposiciones anímicas del ser humano para poder inclinarlas mediante argumentos persuasivos. La utilidad del arte de la retórica, entonces, reside según Aristóteles en la capacidad de encontrar los medios más adecuados para convencer,¹ o en la «posibilidad de descubrir teóricamente lo que puede producir en cada caso la persuasión».²

Podríamos decir, entonces, que el análisis de las emociones es importante en la *Retórica* como fundamento de la persuasión; de modo que el orador ha de tener de ellas un conocimiento práctico que le sirva para suscitar unos sentimientos determinados y encauzarlos en una dirección. A modo de ejemplo, si en un juicio el orador consigue convencer de que aquel a quien se está elogiando jamás realizó una acción por la cual tuviera que avergonzarse, el público se verá inclinado a pensar que se encuentra ante una persona recta, equilibrada, íntegra y verosímilmente inocente. Si por el contrario, saca a la luz algún acto vergonzoso, el público se verá más inclinado a creer en su culpabilidad. En este caso, el orador utilizaría la vergüenza a modo de indicio: tanto si halla su rastro, como si no, en el historial vital del acusado, ésta será una muestra a propósito de cómo es el carácter del mismo. Otra manera en que el orador podría sacar la vergüenza a colación sería mostrando cuándo un acto es realmente digno de reproche y cuándo no mediante la adecuada exposición del caso con argumentos. Si se muestra que una persona ha cometido un acto injusto, caerá sobre ella el peso de la repulsa y la vergüenza públicas, mientras que si el orador consigue mostrar que la acción llevada a cabo por el acusado no es injusta se librará del estigma que supondría haber cometido tal acción.³ De este modo, en ambos casos, el hábil manejo de la persuasión por parte del retórico, utilizando la vergüenza como recurso, provocaría la predisposición del auditorio a opinar de una forma determinada.

La ética, que persigue un objetivo radicalmente distinto, se preocupa de buscar el bien, y, por tanto, el análisis de las pasiones que acompaña la reflexión ética debe llevarse a cabo desde otra perspectiva distinta a la retórica: hay que conocer las disposiciones anímicas para educarlas de forma virtuosa, puesto que la felicidad sólo se alcanza mediante el ejercicio de la virtud.⁴ Desde el punto de vista de la *Ética Nicomáquea*, las emociones constituyen una suerte de base pulsional no racional, que debe ser dominada por nuestra capacidad de raciocinio. Los deseos o sentimientos irracionales también entrañan en su seno juicios de valor, por lo menos en cierto sentido, en los mismos términos de bueno/malo, adecuado/inadecuado, etc., que también están presentes en nuestros juicios tras una reflexión racional a propósito de qué debemos hacer y por qué debemos hacerlo. Precisamente, por este motivo, dichos sentimientos irracionales pueden ser entrenados, de modo que adquiramos un hábito por el cuál nuestras reacciones emocionales

sigan una orientación similar a la que seguirían si fueran resultado del seguimiento de las normas que la razón práctica elabora tras un proceso de reflexión.⁵ Así pues, el *ethos* debe ser penetrado por el *lógos* para alcanzar un carácter moralmente virtuoso⁶. El hombre moralmente excelente consigue forjarse un *ethos* desde el que es capaz de encontrar y emplear el *orthos lógos* par el encauzamiento correcto de las pasiones. Gracias a esto, el hombre moralmente virtuoso es capaz de orientar toda acción y actividad de manera adecuada.

No obstante, en ocasiones, incluso las emociones que no están dominadas por la razón pueden resultar moralmente útiles o, por lo menos, pueden desempeñar un papel relevante en la vida moral. Para concluir esta introducción podemos adelantar ya que las emociones constituyen, con frecuencia, el fundamento de las relaciones interpersonales. Por ello, si se quiere comprender el fenómeno de la moralidad, es necesario acercarse a ellas para examinarlas de cerca. Nótese que Aristóteles, por su parte, a pesar de que considera que la persona virtuosa es aquella capaz de hacer prevalecer la razón por encima de la emoción, no deja por ello de considerar su importancia: en el caso de la *ética*, recordemos, como germen pulsional que debe ser racionalmente encauzado; en el de la *retórica*, como elemento de la psicología humana que es necesario comprender en profundidad para poder predisponer.

VERGÜENZA Y PUDOR

La pasión de la vergüenza (*aischýné*) se describe en la *Retórica* como «pesar o turbación relativo a vicios presentes, pasados o futuros cuya presencia acarrea una pérdida de reputación».⁷ En otras palabras, podríamos decir que la vergüenza es el sentimiento que se sufre como consecuencia de haber cometido un acto deshonesto. El pudor (*aidós*), en cambio, es definido en la *Ética Nicomáquea* como una suerte de miedo al desprestigio,⁸ es decir, un sentimiento que se daría en el sujeto con anterioridad a la consumación del acto reprochable en cuestión y que actuaría, en consecuencia, a modo de freno para que no fuera cometido. La diferencia entre el sentimiento de vergüenza y el de pudor estriba entonces en que uno se da después de perpetrar un acto indigno y el otro sin que éste se haya llegado a realizar.

En la *Retórica*, no obstante, Aristóteles da una segunda aproximación a la noción de vergüenza, esta vez muy similar a la de la *Ética*: «la vergüenza es una fantasía que concierne a la pérdida de reputación».⁹ De este modo, dicho sentimiento nos remitiría a algo que no ha sucedido aún, igual que ocurría con el pudor. En ambos casos, tal acontecimiento se presentaría como una *phantasia* de la mente, como una imagen que encarnaría la inminente pérdida de reputación. Este *phantasma* resulta ser, entonces, una perturbadora quimera que provoca el temor¹⁰ de aquel que lo vislumbra y un malestar tan inquietante como el que acompaña a la sensación de vergüenza. Esa preocupación siempre sería fruto, en último término, del miedo al juicio de la opinión común, o al rechazo por haber podido cometer o haber cometido un acto deshonesto. Cabe recordar que, generalmente, todo el mundo busca sentirse integrado en una comunidad y también hallarse aprobado por ésta, y el hecho de ser o poder ser reprendido por la misma a menudo resulta doloroso.

Como señala Bernard Williams, la experiencia básica conectada con la vergüenza es la de ser visto en circunstancias inapropiadas por las personas inconvenientes. Williams considera que el sentimiento de vergüenza se encuentra estrechamente conectado con la experiencia de la desnudez. A modo de ejemplo, señala que el término *aidoia*, derivado de *aidós*, era el que generalmente utilizaban los griegos para designar los genitales. Del mismo modo, el autor llama la atención sobre el hecho de que ocurre lo mismo en otras lenguas. La reacción usual que una persona tiene cuando es vista desnuda, es la de cubrirse, o bien la de huir (Williams, 1993: 78). Resultan curiosos algunos de los casos literarios que cita el propio autor, puesto que ponen de manifiesto que la vergüenza da lugar a un amplio espectro de reacciones similares: Odiseo siente pudor ante Nausicaa y sus jóvenes esclavas, por eso, al emerger desnudo del agua cubre su cuerpo con unas hojas, para que éste no sea visto; cuando Hefesto captura a Ares y Afrodita *in flagrante delicto* mediante unas redes para poder mostrar la escena al resto de dioses, las diosas prefieren no presenciársela, por pudor (Williams, 1993: 78). En este caso, la que se sentiría avergonzada no es la persona desnuda, sino aquellas que podrían encontrarse en situación de observarla. Vale la pena advertir, además, que en el primer caso no podría llegar a distinguirse demasiado bien el pudor de la vergüenza, puesto que Odiseo se cubre por el miedo a ser visto (es decir, por pudor), pero, sin embargo, es probable que ya se sienta avergonzado, dado que las chicas ya han visto su cuerpo, aunque haya intentado cubrirlo. En el segundo caso, sin embargo, sí que está claro que se trata de un caso de pudor, de anticipación a una acción que podría ser potencialmente vergonzosa, para evitarla. En un sentido similar, Williams reporta el caso en Homero de la apelación a la vergüenza para instigar a los jóvenes a participar en las batallas. En esta ocasión, la vergüenza se encontraría asociada, al sentimiento del miedo; miedo por lo que puedan pensar o decir otras personas sobre las acciones de uno (Williams, 1993: 79). Aristóteles, por su parte, señala que nos producen miedo o temor (*phóbos*) aquellos males que son capaces de acarreamos una penalidad como, ¹¹ por ejemplo, tal y como hemos visto, que un acto deshonesto se haga ostensible, y por ello nuestra imagen ante los demás se vea desmerecida. De este modo, también en Aristóteles podemos encontrar una clara vinculación entre el sentimiento de vergüenza y el temor o miedo, ya sea a la opinión de los demás, a la pérdida de reputación, o cualquier otra cosa por el estilo. Podríamos decir, entonces, que el *phantasma* de la vergüenza nos impele a que actuemos de una determinada manera, o evitemos llevar a cabo ciertas acciones, no tanto por auténtica convicción sobre lo que es correcto o incorrecto, sino por el mero hecho del miedo al descrédito.

SOBRE CUÁNDO ES LÍCITO SENTIR VERGÜENZA SEGÚN ARISTÓTELES

Aristóteles relaciona una serie de situaciones en las que es lícito sentir vergüenza, y otras en las que, por tanto, no es oportuno sentirse avergonzado. Dado que la ética se adentra en las emociones para descubrir dónde se encuentra su término medio, es lógico que esté interesada en fijar los límites en que el pudor es merecedor de honra y se vincula a la virtud,¹² ya que el pudor

es una suerte de justo medio en la pasión. Por este motivo, Aristóteles realiza una clasificación en la *Ética Nicomáquea* que establece cuándo es adecuado sentir esta pasión y cuando no en función de la edad que se tenga. Según dicha clasificación, la única edad en que sería apropiado ser pudoroso es la juventud. Los jóvenes viven de una forma más apasionada e impulsiva que otros grupos de población. Precisamente, por esa ausencia de moderación y debido a la escasez de experiencia para medir cuándo una reacción es adecuada y cuándo no, los jóvenes están más expuestos a excederse en sus acciones y a cometer errores. El pudor tendría la función de actuar a modo de inhibidor con el objetivo de impedir posibles faltas. Una persona en su madurez, por el contrario, no debería sentirse avergonzada a menudo, puesto que tal situación denotaría que se realizan acciones indignas con frecuencia, o bien que no se ha desarrollado el hábito moral que posibilita actuar con excelencia. Un adulto debe poseer la experiencia suficiente como para ser capaz de razonar con rectitud y encontrar el justo medio a la hora de sentir con mesura y actuar con prudencia. Algo similar se dice a propósito de los ancianos: «nadie alabaría a un viejo que fuera vergonzoso, pues no creemos que deba hacer nada por lo que tenga que avergonzarse».¹³

En la *Retórica* también se habla de distintas formas de vivir la vergüenza en función del grupo de edad al que se pertenezca. De nuevo, los jóvenes son los más vergonzosos.¹⁴ Esta vez, sin embargo, se aduce, además de a la efusión propia de la edad, a las convenciones sociales. Aristóteles señala que los jóvenes están educados según las convenciones de la sociedad y, al ser éstas las únicas pautas de comportamiento que poseen dada su escasa experiencia, otorgan una enorme importancia a lo aprendido. Por otra parte, la juventud es la etapa de la vida en la que más importancia se da a la opinión de los demás. Los ancianos, en el extremo opuesto, carecen de pudor, puesto que desdeñan las opiniones ajenas, mostrándose interesados únicamente por atender aquello relacionado con su propio provecho: «son desvergonzados más que pudorosos, porque, como no tienen lo bello en la misma consideración que lo conveniente, desprecian la opinión pública».¹⁵ La vejez, de este modo, sería la edad en la que los seres humanos se dejan influenciar menos por el juicio que sus congéneres hagan de ellos. La edad madura, a diferencia de las otras dos, confiere un talante intermedio, el más virtuoso, conforme a la doctrina que reconoce en el término medio la virtud y la excelencia,¹⁶ tal como Aristóteles refiere en la *Ética Nicomáquea* y la *Ética Eudemia*.

Como se puede observar, una vez más, en la *Ética Nicomáquea* se pone especial atención en considerar la esfera privada de la conducta, indicando en qué momento es pertinente sentir vergüenza, según el fervor de la edad y la experiencia que se tenga, mientras que en la *Retórica* se incide, además, en el peso de la opinión común, poniendo de manifiesto la importancia de las convenciones sociales. Es precisamente por la importancia que tiene la valoración ajena en dicha obra, que en ella figura una relación de personas ante las cuales es habitual avergonzarse, si se da el caso que se descubre ante su presencia la consumación de un acto deshonesto.¹⁷ Aristóteles menciona, por ejemplo, que nos importa el juicio que hagan de nosotros quienes admiramos, dado que nos gustaría impresionarlos como ellos nos impresionan a nosotros; también el de quienes nos admiran, ya que si quedáramos mal en su presencia, dejarían de hacerlo; nos concierne la opinión de aquellos que nos son semejantes, puesto que solemos

competir con ellos para ganar, ser mejores, o sobresalir en alguna actividad. Lo mismo ocurre con aquellos de quienes necesitamos un favor: nos preocupa enormemente que no tengan una imagen negativa de nosotros, ya que en tal caso podrían denegarnos su asistencia. De la misma forma, nos importa la opinión que tienen de nosotros las personas con quien tratamos desde hace tiempo, pero también las que acabamos de conocer. Asimismo, ya que tanto significa la imagen que damos a los demás, sentimos vergüenza cuando una acción reprochable se hace ostensible, es decir, cuando queda al descubierto y visible para todos los que nos rodean. Por último, no está de más reseñar que también se siente uno humillado no sólo delante de estas personas, sino también ante aquellas a quienes se lo dirán después.

La cuestión, a fin de cuentas, resulta ser la que Aristóteles resume con una sola frase: «en los ojos está el pudor».¹⁸ Cuando un asunto no demasiado limpio sale a la luz, los ojos de nuestros congéneres actúan como un juez implacable que nos fuerza a reconvenirnos a nosotros mismos, ya sea por nuestro error, o bien a causa de nuestra falta de destreza para disimularlo. La pérdida de reputación puede ser un castigo tan efectivo como otro cualquiera, porque para el que la sufre bien puede experimentarse como un martirio. Aunque, eso sí, Aristóteles quizá olvida insistir en que la vergüenza tan sólo surte efecto en aquellos que la poseen. Ésta pasión se corresponde con una suerte humillación, de ridículo o de reproche público. Sin embargo, como ya se ha indicado, tal emoción sólo puede sentirse cuando el parecer de los demás importa algo. Es por eso que no se siente vergüenza ante aquellas personas cuya opinión se desdeña, ya que su juicio poco nos importa. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, con la gente que no conocemos.¹⁹ Cabría quizá la posibilidad de que exista alguien que no otorgue el más mínimo valor a lo que piensan los demás; éstos son, precisamente, aquellos que solemos llamar «sinvergüenzas». Reputamos con esta despectiva expresión a aquellos que en alguna ocasión faltan al respeto a sus congéneres. Los desvergonzados serían incapaces de sentir humillación o ridículo alguno aun en caso de que se reprochara públicamente su actitud, puesto que carecen de esa conciencia cívica o sentimiento que posibilita valorar la opinión de la sociedad y tratar a los que la componen con consideración. Retomaremos esta cuestión más adelante, cuando hablemos del tema de la responsabilidad.

SUBJETIVIDAD, OBJETIVIDAD E INTERSUBJETIVIDAD EN EL SENTIMIENTO DE VERGÜENZA

Veamos ahora dos formas distintas de observar el sentimiento de vergüenza. Por una parte, tanto el pudor como la vergüenza son sentimientos que se inscriben en el dominio de lo subjetivo, puesto que es el alma la que *siente* la pasión de forma individual. En consecuencia, la vergüenza es entendida como algo estrictamente personal e intransitivo: es el propio sujeto y sólo él quien padece la pasión.

Sin embargo, la vergüenza es también una reacción pasional objetiva, puesto que es algo que resulta perceptible y manifiesto aunque se dé en otra persona. Del mismo modo en que la ira, el temor o la alegría hacen acto de presencia en la expresión corporal, la vergüenza

también se hace patente. El ejemplo paradigmático en este caso sería el rubor que enciende el rostro de quien experimenta la vergüenza. Si el orador consigue ruborizar a la persona de la que habla, puede sugerir ante el público que ésta se siente abochornada por haber cometido un acto execrable. Así, en el ámbito de la retórica, el rubor actuaría a modo de signo y sería un indicio de que, efectivamente, la acusación del retórico está dotada de fundamento, dado que, si el acusado no hubiera perpetrado una acción deshonesta, entonces no tendría de qué avergonzarse. Cabe recordar que una de las características que la retórica posee es la capacidad para hacer saltar a la vista las cosas. El orador debe dirigirse a un público, y, por lo tanto, debe ser habilidoso para presentar la verdad y hacerla evidente a los ojos de auditorio. La retórica, entonces, sólo tendría en cuenta los efectos públicos de la pasión que nos ocupa, con el único objetivo de poner de relieve si un individuo ha cometido un acto reprochable o no desde el punto de vista de la comunidad moral. La ética, por el contrario, se centra en determinar en qué medida una pasión subjetiva, en este caso la vergüenza, se acerca o se aleja de la virtud, y, en consecuencia focaliza su interés en el sujeto individual y en lo moral o inmoral de sus acciones.

Pero aún existe un tercer prisma desde del que podemos aproximarnos a la emoción de la vergüenza: la intersubjetividad. Si bien es cierto que el sujeto individual el que siente la pasión, también lo es que dicha pasión se encuentra inserta en una suerte de sistema relacional. Como ya hemos sugerido, es en relación a otros que nos sentimos avergonzados. Las personas comprendemos que vivimos en sociedad y que nos encontramos inmersos en un sistema de normas que la rigen. No hablamos ya de normas a nivel legal recogidas y explicitadas en un código, sino de reglas sociales a las que los componentes de una colectividad nos ajustamos. Así, en una sociedad en la que el éxito vital y social es visto como asociado a la prosperidad económica o a la posesión de un cargo de poder, una persona con un trabajo mal remunerado y poco valorado socialmente, puede sentirse avergonzada de reconocer ante otros a qué se dedica. Por otra parte, como sugiere B. Williams, las personas tenemos, al mismo tiempo, sentido de nuestro propio honor y respeto por el honor de otros. Por eso podemos sentir indignación, ofensa o cólera cuando el honor de alguien es violado, aun si no es el nuestro propio. Williams (1993: 80) sostiene que se trata de «sentimientos compartidos con objetos similares, que sirven para unir a la gente en una comunidad de sentimiento». Las personas, entonces, nos sentimos conmovidas en situaciones parecidas, realizamos valoraciones de una forma semejante y compartimos, en definitiva, sentimientos similares, por lo menos en lo que a determinados mínimos refiere. Así, generalmente en toda cultura está mal visto matar o robar (a menos que no haya un motivo muy poderoso detrás de dicha acción), y estas acciones u otras similares son, o deberían ser, motivo de vergüenza para el que las comete. En lo que refiere a cosas más particulares, como por ejemplo, el hecho de ser visto desnudo, los sentimientos dependen más bien de las características de cada comunidad. La desnudez que para nosotros es tan vergonzosa, puede no serlo para un amahuaca del Perú.

En cualquier caso, lo importante aquí es que la vergüenza es una emoción que juega un rol en la moralidad, y que ésta puede ser incluso necesaria para mantener relaciones interpersonales normales. Dicha emoción siempre implica la idea del *otro*, ya sea como observador directo (alguien que nos está viendo) o imaginario (cuando nadie nos está observando, pero nos

comportamos como si lo estuviera haciendo). De hecho, sentir la presencia del otro va más allá de si puede vernos o no. Por ejemplo, con frecuencia comparamos nuestras propias acciones, logros, etc. con las de los demás, y es en esta comparación cuando algo que no considerábamos vergonzoso anteriormente, puede pasar a parecernos tal cosa. Uno puede incluso llegar a sentir lo que denominamos “vergüenza ajena” cuando opinamos que algo que ha hecho otra persona está mal. Así pues, queda claro que el sentimiento de vergüenza hunde sus raíces en nuestras relaciones con los demás. Por otra parte, dicho sentimiento también se encuentra estrechamente vinculado con el respeto, tanto hacia los otros como hacia uno mismo.

Así pues, el sentimiento de vergüenza está relacionado con el respeto a los otros y también a uno mismo. De este modo, uno siente avergonzado cuando ha realizado una acción que considera que puede ser reprochable desde un punto de vista intersubjetivo, es decir, una acción que podría ser considerada deshonrosa por los demás.²⁰ Resulta interesante tratar de comprender cómo puede casar (o contraponerse) esta idea con la de la autonomía kantiana. Williams (1993: 158) señala a este respecto que el ideal kantiano implica una idea de libertad según la cual no soy del todo libre si hay algún aspecto de mi persona éticamente significativo que me pertenece simplemente como resultado del proceso por el cuál he sido contingentemente formado. De este modo, si mis valores y mis conductas son como son en virtud de los procesos de tipo social o psicológico a los que me he visto expuesto, entonces no soy un agente plenamente libre, racional, y responsable (Williams, 1993: 158). Desde este punto de vista, la persona que actúa de una determinada manera condicionada por las constricciones de tipo social, está actuando en base a un imperativo hipotético; por decirlo de algún modo, el mandamiento que contiene se encuentra subordinado a un determinado objetivo: no ser visto por los demás o por uno mismo en una situación vergonzante; no ser juzgado por los demás o por uno mismo, etc. La auténtica libertad defendida por Kant, sin embargo, es la autonomía que obedece únicamente a la razón, que nos muestra el deber, independiente de cualquier otra condición, ya sea interna (por ejemplo, deseos e impulsos) o externa (castigos, coacciones y demás).

VERGÜENZA, CULPA Y RESPONSABILIDAD

El sentimiento de vergüenza se encuentra estrechamente ligado al de responsabilidad. Solemos decir que una persona se siente responsable de algo cuando es su causa intencionada. Así, entendemos que uno es responsable de todas sus acciones voluntarias. Este hecho implica que hay una responsabilidad moral, que existe de igual modo ante uno mismo que ante los demás: el ser humano es, aunque de forma condicionada, libre, y, en consecuencia, puede elegir cómo actuar, y por tanto también debe poder dar cuenta de sus decisiones. Las personas son capaces de comprender esto, y de encaminar su conducta en base a unas normas que rijan la sociedad y contribuyan tanto a la buena marcha de la misma como al bienestar individual. Precisamente por esto, dicha responsabilidad moral se encuentra, además, relacionada con la responsabilidad legal. Ser legalmente responsable implica ser capaz de responder ante la ley, así como de reparar el daño material o moral que se haya podido cometer.

Los sentimientos de pudor, vergüenza, conciencia cívica y responsabilidad se encuentran enormemente vinculados entre sí, y crecen juntos tanto en el seno de una sociedad como en el de los individuos que la componen, ya que todos son sentimientos personales, que experimenta el sujeto, pero que existen porque hay un compromiso con los demás. Si no creyéramos en la existencia de una responsabilidad moral, entonces no aplaudiríamos o censuraríamos conductas. Este es un hecho que se encuentra manifiestamente ligado a la ética, pero que, no obstante, también tiene que ver con la retórica, puesto que es esta responsabilidad moral la que se encuentra detrás del reproche o la alabanza públicas.

Normalmente, siguiendo con lo que estábamos diciendo en el primer párrafo, para ser merecedor de amonestación moral o legal, y, por lo tanto, también de vergüenza, el individuo debe encontrarse consciente y en buen estado mental, además de haber intencionalidad en su acción. A modo de ejemplo: si una persona que conduce en estado de embriaguez comete un atropello, seguirá siendo responsable de ello, aunque no lo haya hecho expresamente. A pesar de no querer provocar una desgracia, sí que podría decirse que la causa de dicha desgracia ha sido su acción. Su responsabilidad residiría en que podría haber optado por no conducir ebrio, y al haber preferido hacerlo, finalmente ha tenido lugar un accidente que se podría haber evitado. De este modo, podemos decir que hay responsabilidad, reproche o vergüenza en las acciones u omisiones que se cometen voluntariamente con conocimiento de causa,²¹ pero también en aquellas en las que alguien es causa de algo aunque ésta no fuera su intención. Un caso extremo podría ser el siguiente: imaginemos un empresario que es sancionado por el incumplimiento de una norma por parte de sus empleados. En este caso no sólo no habría intencionalidad, sino que ni siquiera habría una causalidad directa. Sin embargo, la responsabilidad legal recaería de igual modo sobre el empresario (Williams, 1993: 57).

Así pues, la cuestión de la atribución de responsabilidad es muy compleja. Como venimos diciendo, solemos decir que una persona es responsable de algo cuando lo ha hecho deliberada e intencionadamente. Ahora bien, no todas las acciones se llevan a cabo de esta manera. Hemos visto que una acción también puede ser inintencionada. Incluso en una acción intencionada podríamos pensar que existen diversos grados de causalidad. Por ejemplo, cuando se dan determinados estados de la mente que pueden disociar el acto del agente (Williams, 1993: 54). Un ejemplo claro de esto es que el derecho penal inclusive contempla que aquella persona que al tiempo de cometer una infracción penal, a causa de una alteración psíquica, no pudiera comprender la ilicitud del hecho que está cometiendo, estaría exenta de responsabilidad criminal.²²

Queda claro, entonces, que hay muchas formas distintas de relacionar la intención con la responsabilidad, o de evaluar si la respuesta es adecuada en cada caso,²³ y que nociones tales como las de intención, estado o respuesta constituyen elementos básicos de cualquier concepción de responsabilidad. Williams (1993: 55) sostiene que no hay, ni puede haber, una manera apropiada de ajustar estos elementos entre sí para obtener una concepción de responsabilidad que pueda ser considerada como la única correcta. Lo único seguro, entonces, es que existen diversas formas de interpretar estos elementos y las posibles combinaciones entre ellos.

Veamos, por último, una distinción que considero oportuno realizar para terminar con nuestra aproximación al sentimiento de vergüenza. Bernard Williams afirma que el término griego “*aidós*” coincide con la término actual “vergüenza”. En palabras del propio autor (Williams, 1993: 88), ambas pueden ser entendidas como una suerte de combinación entre “egoísmo asertivo” y “preocupación convencional por la opinión pública”²⁴. Nosotros utilizamos otra palabra que, por el contrario, no parece tener un equivalente directo en el vocabulario griego. Nos estamos refiriendo al concepto de culpa. Éste significaría para nosotros una idea distinta, e incluso, quizá, una experiencia distinta. Según Williams (1993: 89), el hecho de que utilizemos dos palabras distintas para cada noción podría únicamente implicar que, para un mismo campo psicológico, utilizamos términos distintos en función de la aplicación particular que les damos. El autor, sin embargo, piensa que la distinción entre culpa y vergüenza es mucho más profunda y que existen diferencias psicológicas reales entre ambas reacciones. Como hemos ido mostrando a lo largo del texto, la experiencia de la vergüenza suele estar relacionada con el hecho de ver o ser visto. El sentimiento moral de culpa se encontraría vinculado, por el contrario, a la audición, a escuchar la voz de uno mismo juzgándose desfavorablemente.

Cuando uno experimenta vergüenza, la persona siente estar expuesta de tal modo que el otro puede ver todo lo suyo, tanto lo que se da en la superficie (en un párrafo anterior ya hemos hablado del rubor), como lo que está en el interior. Por eso el ser de uno mismo, en su totalidad, parece quedar disminuido con la experiencia de la vergüenza. La reacción habitual que se da cuando uno se siente avergonzado o embarazado es, como mínimo, la de esconder la cara, cuando no la de desaparecer de inmediato (Williams, 1993: 89). Incluso el lenguaje cotidiano da cuenta de esta sensación, cuando utilizamos una expresión como “querer que le trague a uno la tierra”. La culpa, sin embargo, va más allá de un momento determinado, se extiende en el tiempo, y el sujeto advierte que, aun si desapareciera, dicho sentimiento seguiría acompañándole. El agente suele sentirse culpable cuando ha provocado en otros enfado, resentimiento o indignación. Una vez hecho el daño, lo que puede ofrecer el causante del mismo como modo de aceptar su responsabilidad es, o bien reparación, o bien castigo. El funcionamiento de la vergüenza es distinto. Tiene que ver más bien con la imagen que el agente tiene de sí mismo, que queda dañada (Williams, 1993: 90). En consecuencia, lo que requiere la vergüenza es que el agente reconstruya su imagen desfigurada y recupere su honor y autoestima.

La tesis de Williams es que, en el mundo griego, y en particular en el homérico, el término “*aidós*” cubre también el espectro de emociones que nosotros denominamos con la palabra “culpa”. Como argumento, aduce que ya en Homero aparece la idea de reparación o compensación ante un perjuicio, y, por lo tanto, también la de responsabilidad del agente. Por otra parte, el autor señala que en el mundo griego también había lugar para el perdón. El perdón, de hecho, está más estrechamente ligado al sentimiento de culpa que al de vergüenza (Williams, 1993: 90-91). Cuando una persona es perdonada por la persona a la que ha causado un mal, es probable que el sentimiento de culpa se vea aminorado, o incluso que desaparezca. En ocasiones, al sentimiento de culpa también lo acompaña el de sentirse avergonzado por el acto cometido. En este sentido, la obtención de perdón iría acompañada de una reparación de la imagen del propio yo. Y es que,

a pesar de las diferencias que puedan existir entre la vergüenza y la culpa, hay ocasiones en las que ambas se encuentran tan enlazadas entre sí que es difícil distinguir una de otra.

Como indica Williams, podemos sentirnos culpables y avergonzados al mismo tiempo a causa de una misma acción. Así, por ejemplo, podemos imaginar una situación de peligro en la que, en un momento de cobardía, dejemos a alguien atrás. En este caso nos sentiríamos culpables por el hecho de haber abandonado a otra persona, por no haberla ayudado. Pero, a la vez, también podríamos sentirnos avergonzados por haber hecho menos de lo que podíamos esperar de nosotros mismos. Williams pone de manifiesto que la acción se encontraría entre dos aguas: con un pie en el mundo de lo interno (disposición, sentimiento, decisión, etc.), y con otro en el de lo externo (causar un daño, hacer algo incorrecto). Así pues, «*lo que yo he hecho* apunta en una dirección hacia lo que les pasa a los otros y, en otra dirección, hacia lo que yo soy» (Williams, 1993: 92).²⁵ En este punto podemos observar cómo la culpa se encuentra íntimamente vinculada con la responsabilidad. Si uno se siente culpable, es porque sabe que es responsable de un determinado perjuicio ocasionado a otra persona. De nuevo, como en el caso de la vergüenza, uno podría sentirse culpable tanto por aquello que ha cometido voluntariamente, como por aquello de lo que uno es causa involuntaria. La atribución de responsabilidad se nos aparece aquí, una vez más, como una cuestión equívoca, ambigua, cuyo desenlace resulta, con frecuencia, precario e incierto.

Para Aristóteles, la relación entre voluntariedad, involuntariedad y responsabilidad, también es compleja y puede dar lugar a múltiples combinaciones, según lo que expone en la *Ética Nicomáquea*. Veamos a través de algunos ejemplos que aparecen en dicha obra cómo las vinculaciones entre estos elementos no siempre son del todo claras. Recordemos que Aristóteles afirma que la virtud refiere a pasiones y acciones. Las voluntarias suelen ser objeto de alabanza y reproche, mientras que las involuntarias producen a menudo indulgencia y compasión.²⁶ Las acciones involuntarias, en primer lugar, serían aquellas que se realizan por la fuerza, esto es, por causa de un principio extrínseco al hombre.²⁷ En segundo lugar, las acciones no-voluntarias, muy cercanas a las anteriores, serían aquellas que se llevan a cabo sin pesar o dolor. Quizá se comprenda mejor la distinción si introducimos unos ejemplos del propio Aristóteles: cuando los tripulantes de un navío arrojan la carga al mar en mitad de una tempestad, no lo hacen por su propio agrado, sino con el objetivo de salvar sus vidas. Podríamos decir que han elegido voluntariamente deshacerse de la carga, pero también que lo han hecho involuntariamente, obligados por las circunstancias, y sintiendo por ello gran pesar. Por otra parte, una acción no-voluntaria sería, por ejemplo, un acto llevado a cabo por ignorancia. El que actúa por ignorancia, no puede sentir desagrado por su acción, puesto que no sabía lo que estaba haciendo, o las consecuencias que ello podría acarrear, y, por tanto, no ha obrado voluntariamente. Pero tampoco involuntariamente, puesto que una acción involuntaria provoca pesar. Ahora bien, también una acción de esta clase puede provocar malestar: imaginemos ahora que alguien nos ha explicado algo que resultaba ser un secreto, y que nosotros, sin saberlo, hemos hablado de ello con otra persona. Este ejemplo constituiría entonces un caso de acción por ignorancia, pero también de acción involuntaria, que debe ir seguida de pesar y arrepentimiento.²⁸ Por oposición a las

situaciones que hemos descrito, podríamos pensar que lo voluntario es aquello cuyo principio es el propio agente. De lo voluntario, entonces, también participarían los niños y los animales, esto es, seres sin capacidad de razonamiento, puesto que ellos también poseen apetitos. Sus acciones, no obstante, cabría calificarlas de voluntarias, si bien no de elegidas. La elección es, por definición, algo que va acompañado de la deliberación y la reflexión, puesto que cuando uno elige una opción, para ello debe desechar las restantes y necesita, por tanto, pensar al respecto. Por otra parte, deliberamos a propósito de lo que está en nuestro poder y es realizable; no hay, por ejemplo, deliberación sobre aquellos conocimientos que son exactos, tampoco sobre los fines, que ya vienen dados por la naturaleza de las cosas²⁹. Deliberamos, por tanto, sobre aquellas cosas que pueden ser de varios modos, como los diversos medios que se pueden emplear para alcanzar un fin. De este modo, tanto las acciones fruto de un impulso irracional, como las que son resultado de una deliberación consciente, son voluntarias, y, sin embargo, unas otras pertenecen a órdenes opuestos: una, al de lo racional, la otra, al de lo irracional.

Así pues, dadas las dificultades para delimitar cuál es el territorio de lo voluntario, cuál el de lo involuntario, cuál el de la responsabilidad, resulta casi imposible establecer unas clasificaciones categóricas al respecto y, en consecuencia, unas normas de conducta derivadas de éstas que sean infalibles para orientar las acciones propias y juzgar las de los demás. En cualquier caso, el propio Aristóteles parece sugerir que para determinar con exactitud si una acción es voluntaria o no, y el grado de responsabilidad atribuible a la misma, es necesario remitirse, en última instancia (y a pesar de que se puedan establecer unas directrices generales, como en el caso de la legislación penal), a cada caso particular.³⁰ De este modo, en el caso de la *Retórica* se entiende que el que comete una injusticia lo hace voluntariamente, y que, por tanto, es necesario distinguir entre aquellas injusticias cometidas contra otro particular, o contra la comunidad, o bien por ignorancia y sin voluntad, o bien con voluntad y conocimiento, y, en este último caso, si fue premeditadamente, por elección propia, o como consecuencia de una pasión.³¹ Así pues, también en el caso de la retórica se pone de manifiesto que es necesario examinar cada caso y situación particulares para determinar el grado de responsabilidad que se puede atribuir a un agente por haber perpetrado un mal.

CONCLUSIONES

Lo que nos proponíamos en este ensayo era examinar el sentimiento de la vergüenza desde la *Ética Nicomáquea* y desde la *Retórica*, y ver en qué aspectos diferían o se entrecruzaban ambos planteamientos. Veamos, entonces qué podemos concluir a partir de lo expuesto. En contraste con la retórica, hemos indicado que lo que busca la ética no es convencer o mostrar nada a oyente alguno, sino la consecución del virtuosismo moral o la belleza de las acciones. A este respecto, señala Aristóteles que: «si todos los hombres rivalizaran por lo bello y se esforzaran en realizar las acciones más bellas, las cosas de la comunidad irían como es debido y cada individuo poseería los mayores bienes».³² De este modo, es necesario que el individuo se esfuerce por tener una conducta virtuosa, tanto para alcanzar su propia felicidad, como para facilitar la buena

marcha de la sociedad. La función que desempeña el sentimiento de la vergüenza en este caso es ética: el pudor actúa a modo de escrúpulo o de recelo que azuza la conciencia para que no sean cometidas acciones deshonestas moralmente reprochables, que además pueden suponer un riesgo para una convivencia pacífica y agradable. Dicho de otra forma, cuando el pudor y la vergüenza cumplen con éxito su cometido, impiden que los seres humanos tengamos una conducta incívica.³³ Como se puede observar, a pesar de que el dominio de lo individual y lo subjetivo posee una gran importancia para la ética, ésta no olvida la importancia de lo público. Aristóteles llega a afirmar en la *Ética Nicomáquea* que no importa demasiado que una acción sea verdaderamente vergonzosa o simplemente sea considerada como tal por la opinión corriente para evitar cometerla si uno no quiere verse comprometido.³⁴ Sin embargo, como ya hemos visto, la obra que otorga un mayor peso al ámbito público es la *Retórica*.

Ésta, por su parte, trata de revelar qué es aquello que la persuasión es capaz de producir. En palabras del mismo Aristóteles: «las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se siguen pesar y placer»[□]. Así pues, como ya hemos visto, la retórica podría valerse de la emoción de la vergüenza, por ejemplo, utilizándola como indicio de que una persona ha realizado un acto moralmente reprochable del cual debe responsabilizarse, provocando un sentimiento de rechazo o indignación en la audiencia e inclinando de este modo el juicio que de aquella pueda realizar.

A modo de conclusión diremos que, en ambos planteamientos, la vergüenza tendría una utilidad muy similar, aunque esta cuestión se aborde de manera diferente en una y otra obra. De este modo, mientras que en la *Ética* el pudor actuaría como un freno para que no se cometiera un acto reprochable, la vergüenza lo haría en la *Retórica* como un signo de que ya se ha realizado una acción de tales características. Sin embargo, a pesar de que el punto de partida y el objetivo final de cada obra es distinto, subyace a ambas una idea común: la enorme importancia de actuar correctamente, ya quiera esto decir conforme a unos criterios morales o de manera acorde a la opinión común. Por otra parte, la vergüenza vale, en último término, para darle al agente, a través de la emoción, un sentimiento de lo que uno mismo es y de lo que espera llegar a ser, y ejerce de mediadora entre elementos tales como las acciones, el carácter, las consecuencias de nuestros actos, etc. (Williams, 1993: 102). Representa ese otro internalizado en el que cristalizan las creencias del grupo social en el que se insiere el agente, y que, por lo tanto, éste respeta, por lo que constituye una emoción imprescindible para la interacción entre la propia vida y la de los demás. La vergüenza constituye, así pues, un elemento esencial de nuestras relaciones interpersonales y, en último término, de nuestra propia humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

- ARISTÓTELES (1990): *Retórica*, Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (1998): *Retòrica. Poètica*, traducción de Joan Leita y edición de Alberto Blecuá. Barcelona: Edicions 62.
- ARISTÓTELES (1985): *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, introducción por Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- COOPER, J. M.: *Reason and emotion: Essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton, 1999.
- GUTHRIE, W., *Historia de la filosofía griega*, 6 vols., Madrid, Gredos, 1984.
- ORSI, R., «Emociones morales y moralidad», en *Ideas y Valores* nº 131, Agosto de 2006, Bogotá, Colombia, pp. 33-49.
- PLATÓN, *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Lisis, Calamides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*, introducción general por Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas por Julio Calonge Ruiz, Emilio Lledó Íñigo y Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 1997.
- VARIOS AUTORES, *Sofistas. Testimonios y Fragmentos*, introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido, Madrid, Gredos, 1996.
- WILLIAMS, B., *Shame and Necessity*, University of California Press, 1993.

NOTAS

- 1 No obstante, cabe señalar que el objetivo de Aristóteles no es mover las pasiones para engatusar a los oyentes, sino que el conocimiento de las mismas es algo accesorio que está al servicio de otro objetivo: la argumentación. El retórico habla en público, a un auditorio, o ante un jurado, y por lo tanto es lógico que deba conocer sus disposiciones para lograr inclinarlas.
- 2 ARISTÓTELES, *Retórica*, Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1990. I 2, 1355b.
- 3 Un ejemplo: supongamos que una persona es acusada de agredir a otra. Planteado así, el agresor sería merecedor de sanción por incurrir en un acto vergonzoso de violencia gratuita. En cambio, si el orador muestra que el agredido era un ladrón que entró por la noche en casa del agresor y que éste último lo atacó al descubrirlo presa del miedo y la turbación, la que sería vista como una conducta vergonzosa por la opinión común no sería tanto la suya como la del ladrón.

- 4 Aristóteles indica en la *Ética Eudemia*: «Se ha establecido que la virtud es este modo de ser que nos hace capaces de realizar los mejores actos y que nos dispone lo mejor posible de cara al mayor bien, siendo el mejor y el más perfecto el que está de acuerdo con la recta razón». En: ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*. *Ética Eudemia*, introducción por Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985. II 5, 1222a6-9.
- 5 COOPER, J. M. (1999): «Some remarks on Aristotle moral psychology», en *Reason and emotion: Essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton, pp. 247. Citado por MONTROYA, J.: *Ethos y pathos en la Retórica y Poética de Aristóteles*, manuscrito inédito, pp. 17.
- 6 *Ética Nicomáquea* I 3, 1095a7; 1221^a25; 1144b4. Citado por Montoya, J.: Ibid.
- 7 *Retórica*, II 5, 1383b 13.
- 8 *Ética Nicomáquea*, IV 9, 1128b13.
- 9 *Retórica*, II 6, 1384a 23.
- 10 El temor es «un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso», *Retórica* II 5, 1382a 21. En este caso, como hemos indicado, el daño próximo sería la pérdida de la honra. En estado de pudor, el mal aún estaría por llegar; en estado de vergüenza, el presagio del deshonor se habría cumplido.
- 11 *Retórica*, II 5, 1382a20-25.
- 12 Cabe precisar, no obstante, que Aristóteles señala que «no debe hablarse del pudor como de una virtud, pues se parece más a una pasión que a un modo de ser», *Ética Nicomáquea*, IV 9, 1128b10.
- 13 *Ética Nicomáquea*, IV 9, 1128b19-20.
- 14 *Retórica*, II 12, 1389a26.
- 15 *Retórica*, II 13, 1390a3.
- 16 *Ética Nicomáquea*, II 6 y *Ética Eudemia*, II 5.
- 17 *Retórica*, II 6, 1384a25 – 1385b27.
- 18 *Retórica*, II 6, 1384a34.
- 19 Pongamos por caso que una persona tropieza y cae al suelo en público. Conozca o no a los presentes, se sentirá ridícula y avergonzada (como después veremos, la vergüenza se encuentra asociada a una suerte de “otro” interiorizado). Sin embargo, estos sentimientos aumentarán notablemente si el acto ocurre delante de personas a las que conoce (puesto que, probablemente, a éstas las tratará a menudo, al contrario de lo que sucede con las desconocidas).
- 20 R. Orsi afirma a este respecto: «Los que somos capaces de mantener relaciones interpersonales normales, sentimos vergüenza por haber actuado de una forma que delata una falla en nuestro carácter, o nos sentimos culpables cuando tomamos conciencia de haber causado un daño. Sólo en la medida en que nos preocupa conservar una buena imagen de nosotros mismos, ante nosotros y/o ante los demás, nos involucramos en el mundo moral y nos servimos de su utillaje conceptual. Un individuo que no esté capacitado para experimentar las emociones que se derivan del respeto a los otros y del respeto por uno mismo, no puede comprender plenamente el significado de los términos morales y, por tanto, no puede participar del lenguaje de la vida moral».ORSI, R., «Emociones morales y moralidad», en *Ideas y Valores* núm. 131, Agosto de 2006, Bogotá, Colombia, pp. 33-49.
- 21 Gorgias, en el *Encomio a Helena*, intenta persuadir de que lo que le ocurrió a Helena no fue culpa suya, y que, por lo tanto, ella no tiene de qué avergonzarse.: «¿Cómo puede, en consecuencia, considerarse justo el reproche hecho a Helena, quien, enamorada o persuadida por la palabra o raptada por la fuerza u obligada por la necesidad divina, obró como obró? En cualquier caso queda libre de acusación.

Quité con mi discurso la infamia sobre una mujer; [...] intenté remediar la injusticia de un reproche y la ignorancia de una opinión». Este pasaje se corresponde con las últimas líneas del *Encomio*, que puede encontrarse en: VARIOS AUTORES, *Sofistas. Testimonios y Fragmentos*, introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido, Madrid, Gredos, 1996.

- 22 L.O. 10/1995 de 23 de noviembre del Código Penal, párrafo 1 del artículo 20.
- 23 Lo mismo que hemos reseñado en el ejemplo anterior vale aquí: también el derecho penal contempla la posibilidad de que una persona pueda agredir a otra, si puede mostrar que actuó en defensa propia, y que la respuesta que ofreció fue proporcional a la agresión que sufrió previamente. Ver párrafo 4 del artículo 20.
- 24 Traducción propia.
- 25 Traducción propia.
- 26 *Ética Nicomáquea*, III 1, 1109b30-35.
- 27 *Ética Nicomáquea*, III 1, 1110a1-5.
- 28 *Ética Nicomáquea*, III 1, 1111a5-21.
- 29 *Ética Nicomáquea*, III 2, 1112a- III 3, 1113a.
- 30 Respecto a la cuestión de determinar si una acción es voluntaria o no, dice Aristóteles lo siguiente: «No es fácil, sin embargo, establecer cuál de las alternativas ha de elegirse, porque se dan muchas diferencias en los casos particulares». *Ética Nicomáquea*, III 1, 110b8-10.
- 31 *Retórica* I 13, 1373b-1374a.
- 32 *Ética Nicomáquea*, IX 8, 1169a8-11.
- 33 En este sentido, en el mito de Prometeo que se explica en el *Protágoras* de Platón (320c-323a), se llega a afirmar que el pudor (*aidós*) es una suerte de conciencia cívica: Zeus la envió a los hombres junto con la justicia para «llevar el orden a las ciudades y crear lazos de amistad y unión» (322c). En: PLATÓN, *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Lisis, Calamides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*, introducción general por Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas por Julio Calonge Ruiz, Emilio Lledó Íñigo y Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 1997.
- 34 *Ética Nicomáquea*, IV 9, 1128b 24.
- 35 *Retórica*, II 1, 1378a20-24.