

Sobre el sentimiento de vergüenza en la *Ética Nicomaquea* y la *Retórica de Aristóteles**

Aristotle on shame in *Rhetorics* and *Nicomachean Ethics*

MARTA GIL**

Resumen: En el siguiente estudio examinaremos el sentimiento de vergüenza desde dos planteamientos distintos formulados por Aristóteles: el de la *Retórica*, por una parte, y el de la *Ética Nicomaquea*, por otra, con la finalidad de dar cuenta de las diferencias, así como de los puntos de confluencia que existen entre ambos. Asimismo, consideraremos la intrincada conexión que existe entre la agencia humana y cuestiones tales como la voluntariedad, la responsabilidad y la culpa, así como el papel fundamental de esta emoción en las relaciones interpersonales.

Palabras clave: Aristóteles, vergüenza, responsabilidad, culpa, miedo, voluntariedad, ética, retórica, emociones.

Abstract: In the following study we will consider the feeling of shame from two different approaches made by Aristotle: on the one hand, the one from the *Rhetoric*, and, on the other hand, the one from *Nicomachean Ethics* in order to account for the differences as well as the common ground between both. Likewise, we will consider the intricate connection between human agency and issues such as voluntariness, responsibility, and guilt, and the fundamental role of this emotion in interpersonal relationships.

Keywords: Aristotle, shame, responsibility, guilt, fear, voluntary actions, ethics, rhetoric, emotions.

1. El estudio de las emociones en la *Ética Nicomaquea* y en la *Retórica*

La *Retórica* y la *Ética Nicomaquea* responden a modelos de análisis distintos. Mientras que en la *Retórica* Aristóteles examina las conductas humanas prestando atención a la causalidad psicológica, en la *Ética Nicomaquea* investiga dichas conductas en función de su adecuación a unos criterios morales. La razón que subyace a esta diversidad de perspectivas es que los objetivos que trata de alcanzar la ética y los que persigue la retórica son muy diferentes. El dominio del arte de la retórica tiene como propósito encontrar los medios de persuasión que comporta cada materia. Para ello, es preciso conocer bien las disposiciones

Fecha de recepción: 14/04/2011. Segunda versión: 31/12/2012. Aceptación: 31/01/2013.

* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-01, «Ética del discurso, política democrática y neuroética» financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y con Fondos FEDER de la Unión Europea. Agradezco enormemente a un revisor anónimo de esta revista, a José Montoya y a Jesús Conill sus críticas y observaciones, que me han ayudado a replantear la versión inicial del artículo.

** Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad de Valencia, Marta.Gil@uv.es, Av. Blasco Ibáñez, 30, 46010 Valencia (Facultad Filosofía y Ciencias de la Educación).

ánimicas del ser humano con la finalidad de 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

Así pues, el análisis de las emociones es importante en la Retórica como fundamento de la persuasión: 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 nunca 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, probablemente, inocente. Si, por el contrario, el orador hace mención a algún acto vergonzoso, la audiencia se verá más inclinada a creer en su culpabilidad. La vergüenza es utilizada en este ejemplo a modo de indicio: la presencia o la ausencia de vergüenza dicen algo sobre el historial vital del acusado, y, por tanto sobre su carácter. El orador también podría mostrar cuándo un acto es realmente digno de reproche y cuándo no mediante la adecuada exposición del caso con argumentos. Si se hace ostensible 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 En ambos casos, el manejo de la persuasión por parte del retórico, utilizando la vergüenza como recurso, orienta la predisposición del auditorio a opinar de una forma u otra.

El análisis de las pasiones que acompaña la reflexión ética debe llevarse a cabo desde otra perspectiva distinta a la retórica, puesto que a ética persigue un objetivo radicalmente distinto: ésta se preocupa de buscar el bien. Pero para buscar el bien hay que conocer las disposiciones anímicas para educarlas de forma virtuosa, ya que la felicidad sólo se alcanza mediante el ejercicio de la virtud.⁴ En la *Ética Nicomaquea* las emociones constituyen una suerte de base pulsional no racional, que debe ser gobernada 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 o adecuado/inadecuado que también están presentes en nuestros juicios tras una reflexión racional sobre lo que debemos hacer y por qué debemos hacerlo. Por este motivo, dichos sentimientos irracionales pueden ser entrenados de tal modo que adquiramos un hábito por el cuál nues-

1 Es importante destacar que el objetivo de Aristóteles no es mover las pasiones para seducir a la audiencia sin más. Para Aristóteles, el conocimiento de las emociones con fines retóricos debe estar al servicio de la argumentación.

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 Nicomaquea. Ética Eudemia*, introducción por Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985. II 5, 1222a6-9.

tras reacciones emocionales sigan un curso similar al que seguirían si fueran resultado del seguimiento de las normas que la razón práctica obtiene tras un proceso de reflexión.⁵ 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* para orientar correctamente 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 mejor. 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 en una dirección determinada.

2. El miedo como componente fundamental de la vergüenza

La pasión de la vergüenza (*aischýnê*) es definida en la *Retórica* como «pesar o turbación relativo a vicios presentes, pasados o futuros cuya presencia acarrea una pérdida de reputación».⁷ Por decirlo de otro modo, 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 Nicomaquea* como una suerte de miedo al desprestigio,⁸ es decir, un sentimiento que se daría en el sujeto con anterioridad a la consumación de un acto reprochable y que actuaría a modo de cortapisa. 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 cometer.

No obstante, Aristóteles expone una segunda concepción de la noción de vergüenza en la *Retórica* que es muy parecida 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 una pérdida de reputación inminente. Este *phantasma* resulta ser, entonces, algo perturbador que provoca temor¹⁰ y un malestar tan inquietante como el que acompaña a la sensación de vergüenza. Este miedo o preocupación no es otra cosa, al fin y al cabo, que el miedo al juicio de la

5 COOPER, J. M.: «Some remarks on Aristotle moral psychology», en *Reason and emotion: Essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton, 1999, p. 247. Citado por MONTOYA, J.: *Ethos y pathos en la Retórica y Poética de Aristóteles*, manuscrito inédito, p. 17.

6 *Ética Nicomaquea* I 3, 1095a7; 1221^a25; 1144b4.

7 *Retórica*, II 5, 1383b 13.

8 *Ética Nicomaquea*, 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.

opinión común, el miedo a ser rechazado por 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 públicamente reprendido 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.¹¹ Algunos de los casos literarios que cita el propio autor resultan enormemente curiosos, 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 presenciarla, por pudor.¹² 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. 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.¹³ Aristóteles, por su parte, señala que nos producen miedo o temor (*phóbos*) aquellos males que son capaces de acarrear una penalidad como, ¹⁴ por ejemplo, tal y como hemos visto, que un acto deshonesto se haga público, y por ello nuestra imagen quede dañada. En definitiva, la vinculación entre estas dos emociones (la vergüenza y el miedo), es evidente. 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.

3. La vergüenza y las edades del hombre

Aristóteles habla de una serie de situaciones en las que es lícito sentir vergüenza, y otras en las que no es oportuno sentirse avergonzado. Dado que la ética se adentra en las emocio-

11 WILLIAMS, B., *Shame and Necessity*, Berkeley and Los Angeles, California, University of California Press, 1993, p. 78.

12 *Ibid.*, p. 78.

13 *Ibid.*, p. 79.

14 *Retórica*, II 5, 1382a20-25.

nes 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,¹⁵ ya que el pudor es una suerte de justo medio en la pasión. Por ello, Aristóteles realiza una clasificación en la *Ética Nicomaquea* que establece cuándo es adecuado sentir vergüenza y cuando no en función del grupo de edad al que se pertenezca.

Para Aristóteles la única edad en que sería apropiado ser pudoroso es la juventud. Los jóvenes, en general, viven de una forma más apasionada e impulsiva. En virtud de su 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 en los jóvenes actuaría como contrapunto a este tipo de tendencias propias de la edad. Una persona en su madurez, por el contrario, no debería sentirse avergonzada a menudo, ello pondría de relieve que dicha persona realiza acciones indignas con frecuencia, o bien que no ha desarrollado hábitos morales apropiados. Un adulto debe poseer la experiencia suficiente como para ser capaz de razonar rectamente 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».¹⁶

En la *Retórica* también se habla de distintas formas de vivir la vergüenza en función del grupo de edad al que se pertenezca. También aquí los jóvenes son los más vergonzosos.¹⁷ Esta vez, sin embargo, se aduce, además de a la efusión propia de la edad, al importante papel de las convenciones sociales. Aristóteles afirma que los jóvenes están educados según las convenciones y las normas sociales. Dado que éstas son las únicas pautas de comportamiento que poseen, puesto que su experiencia vital es aún muy escasa, otorgan una enorme importancia a lo aprendido. Por otra parte, la juventud es la etapa vital en la que más trascendencia se da a la opinión ajena. Los ancianos, en el extremo opuesto, carecen de pudor, puesto que desdeñan las opiniones de los demás, 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».¹⁸ La vejez, de este modo, sería la edad en la que los seres humanos se dejan influenciar menos por la opinión de sus semejantes. 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.¹⁹

Como se puede observar, en la *Ética Nicomaquea* se pone especial atención en considerar la agencia desde el punto de vista personal (sin que ello suponga negar la relación con los otros), atendiendo a la utilidad de esta emoción para la formación de un carácter moral, mientras que en la *Retórica* se incide en el peso de la opinión ajena, poniendo de manifiesto la importancia de las convenciones sociales.

15 Aunque 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 Nicomaquea*, IV 9, 1128b10.

16 *Ética Nicomaquea*, IV 9, 1128b19-20.

17 *Retórica*, II 12, 1389a26.

18 *Retórica*, II 13, 1390a3.

19 *Ética Nicomaquea*, II 6 y *Ética Eudemia*, II 5.

4. ¿Quién siente vergüenza?

Es precisamente por la importancia que tiene la valoración ajena en la *Retórica*, 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.²⁰ Nos importa, para empezar, el juicio que hagan de nosotros quienes admiramos, ya 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 preocupa también la opinión de aquellos que nos son semejantes, puesto que solemos competir con ellos para ser mejores, o sobresalir en alguna actividad. También nos importan aquellos de quienes necesitamos un favor: nos preocupa enormemente que puedan tener una imagen negativa de nosotros, porque en tal caso podrían denegarnos su asistencia. Nos preocupa igualmente la opinión que tienen de nosotros las personas con quien tratamos desde hace tiempo, pero también las que acabamos de conocer. Y ya que tanto significa nuestra imagen pública, 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 anotar que también se siente uno humillado no sólo delante de estas personas, sino también ante aquellas a quienes se lo dirán después. Podemos resumir con una sola frase de Aristóteles lo que venimos explicando en las líneas precedentes: «en los ojos está el pudor».²¹ Cuando un asunto espinoso se hace público, los ojos de aquellos que nos rodean actúan como un juez implacable que nos fuerza a reconvenirnos, ya sea por nuestro error, o bien por nuestra falta de destreza para disimularlo. La pérdida de reputación puede ser un auténtico suplicio para el que la sufre.

Aunque, eso sí, cabe recordar que la vergüenza tan sólo surte efecto en aquellos que la poseen. Tal emoción sólo puede sentirse si la opinión de los demás importa algo. Por ello Aristóteles afirma que no sentimos vergüenza ante aquellas personas cuya opinión desdeñamos, ya que su juicio poco nos afecta. Esto es lo que ocurre con los desconocidos.²² Pero también hay personas que no otorgan el más mínimo valor a lo que piensan los demás; éstos son, precisamente, aquellos que solemos llamar «sinvergüenzas». Utilizamos esta expresión de forma despectiva para referirnos a aquellos que no respetan a los demás o no respetan las normas elementales de convivencia. Los desvergonzados son incapaces de sentir humillación o ridículo alguno aun en caso de que se reproche públicamente su actitud, y por ello la posibilidad de pasar vergüenza no resulta disuasoria para ellos.

A este respecto vale la pena traer la colación la distinción que hace Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* entre dos tipos de personas que no son virtuosas: el *akratés* (incontinente) y el *akolástos* (licencioso). Tanto el uno como el otro persiguen los placeres corpóreos en exceso, y por ello cometen acciones reprobables desde el punto de vista moral. Pero mientras que el incontinente es capaz de sentirse avergonzado por ello, el licencioso no lo es. Esto es así

20 *Retórica*, II 6, 1384a25 – 1385b27.

21 *Retórica*, II 6, 1384a34.

22 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).

porque el *akratés* incurre en una suerte de irracionalidad práctica: sabe que algo es malo, pero aún así no renuncia a hacerlo, dejándose arrastrar por sus pasiones. De este modo, sea porque su voluntad es demasiado débil, o por ser impetuoso en exceso, actúa mal, pero aún así experimenta un conflicto interior, y en virtud de este conflicto se siente avergonzado de actuar mal. El *akolástos* también obra mal, pero no se siente mal por ello. Elige deliberadamente actuar así, y por ello adopta un papel activo a la hora de cometer una mala acción, a diferencia del *akratés*, que se ve arrastrado a ello. El *akolástos* es incapaz de arrepentimiento, padece una maldad incurable y continua. El *akratés*, sin embargo, comete injusticias, pero no es injusto²³. Para Aristóteles tan sólo el *akolástos* es realmente malo desde el punto de vista moral. La suya, recordemos, es una ética de la virtud. Esto quiere decir que en ella no sólo son importantes las acciones, sino también las disposiciones, la construcción de todo un conjunto de inclinaciones que conforman un carácter excelente. El incontinente se siente avergonzado de sus malas acciones, mientras que el licencioso es un sinvergüenza.

5. La vergüenza y las relaciones interpersonales

Tanto el pudor como la vergüenza son sentimientos que se inscriben en el dominio de lo subjetivo. En consecuencia, la vergüenza es entendida como algo rigurosamente personal e intransitivo: es el propio sujeto y sólo él quien padece la reacción emocional. Sin embargo, la vergüenza posee también una dimensión objetiva que resulta perceptible, puesto que la vergüenza, igual que otras emociones como la alegría o el temor es expresada facial y corporalmente de una forma determinada. El ejemplo paradigmático en este caso sería el rubor que enciende el rostro de quien experimenta esta emoción. En el ámbito de la retórica tal como la entiende Aristóteles, si un 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. 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 del 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 censurable 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.

La vergüenza es un fenómeno que tienen una dimensión subjetiva, otra objetiva, y también una dimensión intersubjetiva. Esta emoción, al igual que otras, 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 ésta se rige por una serie de normas. 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

23 *Ética Nicomaquea*, VII 1151a 10.

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 sostiene que se trata de «sentimientos compartidos con objetos similares, que sirven para unir a la gente en una comunidad de sentimiento»²⁴. 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 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 resulta tan vergonzosa, no causa tal efecto en un amahuaca del Perú.

En cualquier caso, la vergüenza es una emoción que juega un rol en la moralidad, y que ésta puede ser incluso necesaria para interactuar con el resto de nuestros semejantes²⁵. 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.

Por último, no hay que olvidar que la otra cara de la moneda no es ya quién se avergüenza de sus propios actos o por qué lo hace, sino a quién se puede avergonzar por sus actos y con qué finalidad. Desde esta perspectiva, la vergüenza no es únicamente una pasión que nos sobreviene, sino una experiencia que puede ser instigada por los demás. Esto es lo que ocurre cuando se intenta avergonzar a una persona intencionadamente. El retórico puede recurrir a esta estratagema, no sólo poniendo de relieve las faltas de su contendiente, sino también buscando la burla y la humillación, que es otra forma de avergonzar a alguien. El acto de avergonzar a otros tiene, además, una dimensión marcadamente pública, puesto que la vergüenza puede emplearse como castigo con la finalidad de mantener el orden público. En Estados Unidos, por ejemplo, existe un encendido debate sobre la legitimidad de los castigos vergonzantes, como la colocación de la sigla DUI (*driving under influence*) en las matrículas de los coches de las personas que alguna vez han conducido bajo los efectos

24 WILLIAMS, B., Ob. cit., p. 80.

25 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, p. 33-49.

del alcohol²⁶. Así pues, queda claro que el sentimiento de vergüenza hunde sus raíces en nuestras relaciones con los demás, y que esta relación tiene muchas aristas, que van desde la experiencia subjetiva a la interacción con el otro, pasando por la dimensión pública de las emociones.

6. Acción, responsabilidad y vergüenza

El sentimiento de vergüenza siempre nos remite al concepto de responsabilidad. Solemos entender que uno es responsable de todas sus acciones voluntarias. 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. Es por ello que hablamos de la responsabilidad moral. La responsabilidad moral se encuentra, además, conectada con la responsabilidad legal. Ser legalmente responsable significa ser capaz de responder ante la ley, así como de reparar el daño material o moral que se haya podido cometer. 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.

Para que un individuo pueda recibir una amonestación moral o legal (y, por lo tanto, ser objeto de vergüenza) éste debe encontrarse consciente y en buen estado mental en el momento de llevar la acción a cabo, y debe, además, cometerla intencionadamente. 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. La causa del accidente ha sido su acción, aunque no fuera su intención causar un accidente. La responsabilidad reside aquí en la posibilidad de escoger no conducir ebrio, evitando de este modo un desenlace fatal. Así pues, podemos decir que hay responsabilidad, reproche o vergüenza en las acciones u omisiones que se cometen voluntariamente con conocimiento²⁷ pero también en aquellas en las que alguien es causa de algo aunque no fuera su intención provocar un mal. 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.²⁸

Así pues, la cuestión de la atribución de responsabilidad es muy compleja. Solemos decir que una persona es responsable de algo cuando lo ha hecho deliberada e intencionadamente.

26 Ver una muestra de este debate en NUSSBAUM, M.: *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz, 2006, especialmente en las páginas 266-290.

27 Gorgias, en el *Encomio a Helena*, intenta persuadir de que lo que le ocurrió a Helena no fue su culpa, y que no tiene por qué avergonzarse por ello.: «¿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.

28 WILLIAMS, B., Ob. cit., p. 57.

Pero el problema es que no todas las acciones se llevan a cabo de esta manera. Hemos visto que una acción también puede ser no intencionada. E 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.²⁹ Por este motivo el derecho penal 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.³⁰

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,³¹ y que nociones tales como las de intención, estado o respuesta constituyen elementos básicos de cualquier concepción de la responsabilidad. Williams 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.³² Lo único seguro, entonces, es que existen diversas formas de interpretar estos elementos y las posibles combinaciones entre ellos.

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 Nicomaquea*. 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 se refiere a pasiones y acciones. Las acciones voluntarias suelen ser objeto de alabanza y reproche, mientras que las acciones involuntarias producen más bien indulgencia y compasión.³³ Las acciones involuntarias, en primer lugar, serían aquellas que se realizan por la fuerza, esto es, por causa de un principio extrínseco al hombre.³⁴ 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 porque desconocía las consecuencias que ésta podría acarrear, y, por tanto, no obra 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 un caso de acción por ignorancia, pero también de acción involuntaria, que debe

29 *Ibid.*, p. 54.

30 L.O. 10/1995 de 23 de noviembre del Código Penal, párrafo 1 del artículo 20.

31 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.

32 WILLIAMS, B., *Ob. cit.*, p. 55.

33 *Ética Nicomaquea*, III 1, 1109b30-35.

34 *Ética Nicomaquea*, III 1, 1110a1-5.

ir seguida de pesar y arrepentimiento.³⁵ 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 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 cosas³⁶. 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, las unas y las otras pertenecen a órdenes opuestos: la 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 persona 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.³⁷ En la *Retórica*, por ejemplo, se entiende que el que comete una injusticia lo hace voluntariamente, y que, por tanto, es necesario distinguir entre aquellas injusticias cometidas 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.³⁸ 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.

7. Vergüenza y culpa

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 el término actual «vergüenza». En palabras del propio autor, ambas pueden ser entendidas como una suerte de combinación entre «egoísmo asertivo» y «preocupación convencional por la opinión pública»³⁹. Nosotros utilizamos otra palabra que, por el contrario, no parece tener un equivalente directo en el vocabulario griego. Nos

35 *Ética Nicomaquea*, III 1, 1111a5-21.

36 *Ética Nicomaquea*, III 2, 1112a- III 3, 1113a.

37 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 Nicomaquea*, III 1, 110b8-10.

38 *Retórica* I 13, 1373b-1374a.

39 *Ibid.*, p. 88. La traducción es mía.

estamos refiriendo al concepto de culpa. Éste significaría para nosotros una idea distinta, e incluso, una experiencia distinta. Según Williams, el hecho de que utilicemos 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.⁴⁰ 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 siente vergüenza o embarazo es, como mínimo, la de esconder la cara, cuando no la de desaparecer de inmediato.⁴¹ 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.⁴² 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 agente⁴³. Por otra parte, el autor señala que en el mundo griego también había lugar para el perdón. El perdón está más estrechamente ligado al sentimiento de culpa que al de vergüenza.⁴⁴ 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

40 *Ibid.*, p. 89.

41 *Ibid.*, p. 89.

42 *Ibid.*, p. 90.

43 Williams habla con más detalle de las ideas de compensación y responsabilidad en Homero en el capítulo tercero de *Shame and Necessity*. En la *Ilíada*, Agamenón debe compensar a Aquiles por el mal que le ha causado (arrebatarle a Briseida). De este modo, Agamenón asume la responsabilidad de su acto, aún si este no fue intencionado (puesto que en realidad fue Zeus quien lo provocó), y acepta que debe reparar el mal ocasionado a Aquiles.

44 *Ibid.*, p. 90 y 91.

la culpa, hay ocasiones en las que ambas se encuentran tan enlazadas entre sí que es difícil distinguir la una de la 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».⁴⁵ 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 y ambigua.

8. Conclusiones

El propósito de este trabajo era estudiar el sentimiento de vergüenza a partir de las ideas que Aristóteles aporta en la *Ética Nicomaquea* y en la *Retórica*, poniendo de relieve las diferencias y los puntos de confluencia de ambas obras. Hemos visto que el objetivo de la ética es la búsqueda del bien y la consecución de la virtud, mientras que el de la retórica consiste en persuadir a la audiencia. Es por ello que la función que desempeña el sentimiento de la vergüenza en una y otra obra también es diferente. Desde el punto de vista de la ética, el pudor y la vergüenza cumplen su cometido cuando impiden que los seres humanos tengamos una mala conducta. Otra de las diferencias que existe entre una y otra obra es la importancia que se otorga a lo público y a lo privado en cada una. Mientras que la *Ética* se centra en la conducta individual, y en la formación de un carácter excelente, la *Retórica* fija su atención en la dimensión pública de la emoción. No obstante, si bien el dominio de lo individual y lo subjetivo es el ámbito más importante para la ética, ésta no olvida la relevancia de lo público. Aristóteles llega a afirmar en la *Ética Nicomaquea* 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.⁴⁶

La *Retórica* parte de la premisa de que: «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»⁴⁷. Las emociones son estudiadas aquí con la finalidad de revelar qué es aquello que la persuasión es capaz de producir. Así pues, la retórica puede valerse de la emoción de la vergüenza, por ejemplo, utilizándola como indicio de que una

45 *Ibid.*, p. 92. La traducción es mía.

46 *Ética Nicomaquea*, IV 9, 1128b 24.

47 *Retórica*, II 1, 1378a20-24.

persona ha realizado un acto moralmente reprochable con la finalidad de desacreditarla y orientar el juicio de la audiencia en una determinada dirección.

Sin embargo, a pesar de las diferencias que hemos descrito en cuanto al tipo de examen que Aristóteles realiza en cada obra, y la finalidad busca en cada una, es preciso observar que hay una serie de ideas comunes que subyace a ambas. De este modo, en las dos obras se pone de relieve la importancia de actuar correctamente, es decir, conforme a unos criterios morales o de manera acorde a la opinión común. También en las dos obras se contempla la relevancia de las intrincadas relaciones que existen entre la acción humana y las nociones de voluntariedad, involuntariedad y responsabilidad, así como las conexiones que se dan entre unas emociones y otras, en este caso entre la vergüenza y el temor. Y, por último, se advierte el significativo rol de esta emoción en las interacciones con los otros. La vergüenza representa ese otro internalizado en el que cristalizan las creencias del grupo social en el que se inserta el agente, y que, por lo tanto, éste respeta, por lo que constituye una emoción imprescindible en la vida social. Así pues, la vergüenza es un elemento esencial de nuestras relaciones interpersonales y, en último término, de nuestra capacidad para actuar moralmente.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Retórica*, Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1990.
- *Retòrica. Poètica*, traducción de Joan Leita y edición de Alberto Blecua, Barcelona, Edicions 62, 1998.
- *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*, introducción por Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985.
- 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.
- NUSSBAUM, M.: *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz, 2006. Edición original: *Hiding from humanity: disgust, shame and the law*, New Jersey, Princeton University Press, 2004.
- ORSI, R., «Emociones morales y moralidad», en *Ideas y Valores* n° 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*, Berkeley and Los Angeles, California, University of California Press, 1993.