

Entre vergüenza y culpa

La reivindicación del sonrojo como cualidad moral

Trabajo para optar por el título de
Licenciado en Filosofía

Modalidad: Monografía


Presentado por:
Andrés David Nieto Buitrago
Código: 2013132021

Director:
Sergio Almeida Moreno

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencias Sociales
Licenciatura en Filosofía

Bogotá D. C.

2018

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>REALIDAD AL SERVIDOR</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 2 de 70	

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	Entre vergüenza y culpa. La reivindicación del sonrojo como cualidad moral
Autor(es)	Nieto Buitrago, Andrés David
Director	Almeida Moreno, Sergio
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2018., p. 70
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional
Palabras Claves	EMOCIÓN, RAZÓN, JUICIO, ACCIÓN, SENTIMIENTO, CULTURA.

2. Descripción
<p>La investigación sobre la reflexión y la educación ética y moral se ha visto tradicionalmente atravesada por teorías y posturas de corte racionalista, las cuales han disminuido y opacado las teorías que aportan a esta discusión desde miradas no-racionalistas, las cuales en sus argumentos procuran reivindicar el rol que cumplen las emociones en la construcción de juicios y acciones morales. En este estudio se abordan dos teorías éticas clásicas —orientadas desde un racionalismo moral—, a saber, la deontología y el utilitarismo, con el fin de exponer sus argumentos más relevantes y demostrar que llevadas a la práctica se ven limitadas por el incumplimiento de sus premisas en situaciones hipotéticas y, sobretudo, en la experiencia misma. En vista de las limitaciones del racionalismo moral se presentan alternativas como las teorías morales que asumen las emociones como parte fundamental, pero no única, de su argumentación. Así, con base en la clásica distinción entre emociones positivas y negativas, se hace una exposición del valor moral que puede llegar a tener dos de ellas, a saber, vergüenza y culpa. Finalmente, se hace un recorrido por algunos conceptos, definiciones y ejemplos del rol de estas dos emociones en la práctica moral, buscando argumentar en favor de la relevancia moral de la vergüenza, incluso sobre la</p>

culpa, no sin antes dar cuenta de que su estatus puede llegar a ser similar y simultáneo.

3. Fuentes

- Aristóteles. (1988). *Política* (Traducción, García, M.). Madrid, España: Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Retórica*. (Traducción, Racionero, Q.). Madrid, España: Editorial Gredos.
- Cabezas, M. (2014). *Ética y emoción. El papel de las emociones en la justificación de nuestros juicios Morales*. Madrid, España: Plaza y Valdés.
- Calhoun, C., y Solomon, R. (1996). *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Damasio, A. (1996). *El error de Descartes. La razón de las emociones*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Damasio, A. (2005). *En busca de Spinoza. Neurología de la emoción de los sentimientos*. Madrid, España: Crítica.
- Espinosa Galán, V. (2015). El problema del mal y la violencia en Colombia. *Folios*, (42), 71.85. <https://doi.org/10.17227/01234870.42folios71.85>
- Espinosa Galán, V. E. (2014). Escenarios conceptuales, contextuales, normativos y metodológicos para fortalecer la convivencia escolar en el marco de una pedagogía para la paz. *Nodos y Nudos*, 4(36). <https://doi.org/10.17227/01224328.3113>
- Etxebarria, I. (2003). *Las emociones autoconscientes: culpa, vergüenza y orgullo*. En Fernández-Abascal, Jiménez y Martín. *Motivación y emoción. La adaptación humana*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, pp. 369-393.
- Fernández, I., Zubieta, E., y Páez, D. (2000). *Expresión e inhibición emocional en diferentes culturas*. En: Páez, D., y Casullo, M. *Cultura y Alexitimia: ¿Cómo expresamos aquello que sentimos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós, pp. 73-98.
- Foot, P. (1967). The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. *Oxford Review*, (5), pp. 5 - 15.
- Greene, J. D., Nystrom, L. E., Engell, A. D., Darley, J. M., y Cohen, J. D. (2004). The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment. *Neuron*, 44(2), pp. 389-400.
- Greene, J. D. (2008). The secret joke of Kant's soul. *Moral psychology*, 3, pp. 35-79.
- Haidt, J. (2003). The moral emotions. *Handbook of affective sciences*, 11, pp. 852-870.
- Henao, J. ed. (2018). *Corrupción en Colombia. Corrupción, Estado e instrumentos*

jurídicos. Bogotá D. C.: Universidad Externado de Colombia.

Hume, D. (1984). *Tratado de la naturaleza humana* (Traductor Duque, F.). Madrid, España: Ediciones Orbis.

Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (Traductor Aramayo R.). Madrid, España: Alianza Editorial.

Mill, J., S. (2014). *El utilitarismo. Un sistema de la lógica* (Traducción Guisán, E.). Madrid, España: Alianza Editorial.

Nelissen, R., Breugelmans, S., y Zeelenberg, M. (2013). *Reappraising the Moral Nature of Emotions in Decision Making: The Case of Shame and Guilt*. En: *Social and Personality Psychology Compass Vol. 7. 6*, pp. 355–365.

Nieto, A., Espinosa, V., y Valbuena, P. (2018). *Enseñar ética 4. Juntos y diferentes*. Instituto Nacional de Investigación e Innovación Social. Bogotá D. C., Colombia.

Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley* (Traductor Zadunaisky, G.). Buenos Aires, Argentina: Katz Editores.

Nussbaum, M. (2015). *Los enemigos de la compasión: el miedo, la envidia, la vergüenza en: Emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Editorial Planeta. Bogotá D.C., Colombia.

Pascual, A., Etxeberria, I., y Pérez, V. (2007). Culpa y vergüenza: ¿Los límites entre ambas son los mismos en castellano, en inglés y en euskera? *eduPsykhé*. Vol. 6 (1), pp. 3-20.

Platón. (1985, ed. 1981). *Protágoras*. En: *Diálogos I* (Traductor Lledó, E). Madrid, España: Editorial Gredos.

Solomon, R. (2007). *Ética emocional. Una teoría de los sentimientos*. Barcelona, España: Paidós.

Smith, R. H., Webster, J. M., Parrott, W. G., y Eyre, H. L. (2002). *The role of public exposure in moral and nonmoral shame and guilt*. En: *Journal of personality and social psychology*, Vol. 83 (1), pp. 138-159.

Villorio, M. (2005). *Corrupción y liderazgo público*. En: VII Congreso Español de Ciencia Política y de la Administración: Democracia y Buen Gobierno. Madrid, España.

4. Contenidos

el presente trabajo tiene como objetivo demostrar el rol de las emociones en la construcción de los

juicios morales y reivindicar la emoción de vergüenza en cuanto a su mayor relevancia moral frente a la culpa. En una primera parte, se reconstruyen los argumentos y las limitaciones de las posturas racionalistas; se determina qué se entiende por emoción y, por último, se da cuenta de la relevancia de las emociones en el campo de lo ético y lo moral desde una postura *emocionista*.

La segunda parte de este trabajo, da cuenta de una aproximación a la taxonomía de las emociones, pues tanto en la experiencia como en los estudios filosóficos y psicológicos, se les tendido a clasificar en dos grandes grupos, a saber, emociones *positivas* y emociones *negativas*, distinción que es, y ha sido, determinante en la percepción que tenemos de las emociones mismas. En las primeras (emociones positivas) están la confianza, el amor, la gratitud, la autoestima, etc., en resumen, cualquier emoción que provoque gusto y placer a quien la siente. Por otro lado, las emociones negativas son aquellas indeseables y que advienen a una falta, un reproche o una inconformidad: la ira, la tristeza, la culpa, la vergüenza, etc., (Haidt, 2003, p. 862). La discriminación de estas emociones orienta el cómo actuar para procurarlas o evitarlas¹. Como eje central de la segunda parte se reconstruyen algunos postulados de Martha Nussbaum en torno a dos emociones ‘negativas’ —las fundamentales en este estudio—, a saber, la vergüenza y la culpa. Dichas emociones son ampliamente estudiadas por Nussbaum (2006/2015), afirmando la relevancia e importancia moral de la culpa y relegando a la vergüenza a lo indeseable, lo reprochable y situándola como una de las peores emociones, suprimiendo las cualidades morales que esta pueda tener.

Finalmente, se estudia la relevancia moral que puede tener la *vergüenza*, entendida como emoción *autoevaluativa*, en consecuencia, se busca reivindicar la vergüenza y repensar el valor moral otorgado a la culpa como una emoción más relevante que la vergüenza. Es imperativo resaltar que las posturas expuestas en la tercera parte de este trabajo no se deben asumir como argumentos en contravía u opuestos a los que expone Nussbaum (2006), pues afirmar que el valor moral de la vergüenza es superior al de la culpa es innecesario, ya que las emociones —en general— pueden adquirir una relevancia moral distinta, lo cual depende de los escenarios,

¹ Por largo tiempo se nos ha dicho que debemos evitar emociones «negativas», como el odio, a favor de las emociones «positivas», como el amor, pero ¿qué significa esta distinción entre las emociones «positivas» y «negativas»? ¿Se refiere sólo al hecho de que algunas emociones son hostiles y otras benignas? ¿O lo que se busca es la salud de la persona que las tiene (como argumentó Spinoza)? ¿Cómo evaluamos nuestras emociones? ¿Cómo determinan nuestras emociones nuestras evaluaciones éticas? Estas preguntas están estrechamente relacionadas, y toda a historia de la ética muestra que no podemos proporcionar una respuesta satisfactoria a una sin la otra. (Calhoun y Solomon, 1996, p. 41)

contextos y cultura en la cual el sujeto sintiente y moral se relaciona con los otros. La exposición de la relevancia moral de la vergüenza (Solomon, 2007; Cabezas, 2014; Etxebarria, 2003; Fernández *et al.*, 2000; Smith *et al.*, 2002) entre otros, se da como una mirada alterna y argumenta un rasgo de *emoción positiva* en la vergüenza, mostrando que, en ocasiones, esta puede ser mal interpretada al ser percibida como indeseable o reprochable.

5. Metodología

No aplica

6. Conclusiones

Así tenemos, que las razones son importantes, pero no suficientes para dar cuenta de las relaciones prácticas de los seres humanos, por lo cual las emociones se presentan como una necesidad innegable; por otro lado, “la vergüenza es o puede ser un instrumento sumamente eficaz para el cultivo moral. Por ser autoimpuesta, se toma muy a pecho” (Solomon, 2007, p. 139). Lo que no quiere afirmar la promoción o el enaltecimiento de esta, pues a pesar de ser una emoción moral y que de una u otra manera contribuye a la aceptación de la culpa o, a al evitar la acción que sea merecedora de vergüenza y culpa por abanderar una falta, no deja de ser una emoción negativa, es decir indeseable, pero que tiene mayor relevancia —por lo menos, práctica— que la culpa. En cuanto a la relación entre razón, fisiología y emoción para la convivencia misma, se puede afirmar que, si bien los juicios no se reducen a las emociones, ni estas —a su vez— a procesos fisiológicos (sino que se alimentan de cultura y carga semántica), son garantes del juicio y la acción moral.

El hombre sí es dual, como desde la Antigüedad se ha asegurado, es tan racional como emocional, pero como se ha venido exponiendo a lo largo de este trabajo es de gran importancia resaltar que muchos de nuestros juicios y acciones morales se ven orientadas principalmente por un carácter emocional, el cual es base para la reflexión y los juicios. Lo que no quiere decir que el rol de la razón se vea supeditado a la relevancia de las emociones, pues esto nos llevaría —de nuevo— a la oscilación y pugna racional y sentimental. Las emociones, los afectos, las consideraciones personales y, en general, lo sensible de nuestros juicios y acciones, no es algo que se pueda omitir o censurar con facilidad, están presentes en nuestras relaciones sociales y en

nuestros actos. La vergüenza y la culpa como emociones indeseables son uno no los muchos aspectos no-rationales que se presentan en lo cotidiano de nuestra vida, uno de los objetivos de este estudio era poder conceptualizar y demostrar la indudable relación que existe entre estas dos emociones, reivindicando la relevancia moral de la vergüenza la cual, puede llegar a convertirse en humillación y estigma, pero dejando de ser vergüenza moral como una emoción autogestionada, en últimas, dejando de ser vergüenza.

Elaborado por:	Nieto Buitrago, Andrés David
Revisado por:	Almeida Moreno, Sergio

Fecha de elaboración del Resumen:	12	04	2019
--	----	----	------

Resumen

La investigación sobre la reflexión y la educación ética y moral se ha visto tradicionalmente atravesada por teorías y posturas de corte racionalista, las cuales han disminuido y opacado las teorías que aportan a esta discusión desde miradas no-racionalistas, las cuales en sus argumentos procuran reivindicar el rol que cumplen las emociones en la construcción de juicios y acciones morales. En este estudio se abordan dos teorías éticas clásicas — orientadas desde un racionalismo moral—, a saber, la deontología y el utilitarismo, con el fin de exponer sus argumentos más relevantes y demostrar que llevadas a la práctica se ven limitadas por el incumplimiento de sus premisas en situaciones hipotéticas y, sobretodo, en la experiencia misma. En vista de las limitaciones del racionalismo moral se presentan alternativas como las teorías morales que asumen las emociones como parte fundamental, pero no única, de su argumentación. Así, con base en la clásica distinción entre emociones positivas y negativas, se hace una exposición del valor moral que pueden llegar a tener dos de ellas, a saber, vergüenza y culpa. Finalmente, se hace un recorrido por algunos conceptos, definiciones y ejemplos del rol de estas dos emociones en la práctica moral, buscando argumentar en favor de la relevancia moral de la vergüenza, incluso sobre la culpa, no sin antes dar cuenta de que su estatus puede llegar a ser similar y simultáneo.

Palabras clave: emoción, razón, juicio, acción, sentimiento, cultura.

Abstract

Research on reflection and ethical and moral education has traditionally been traversed by rationalist theories and positions, which have diminished and obscured the theories that contribute to the ethical and moral discussion from non-rationalist perspectives, which in their arguments try to vindicate the role played by emotions in the construction of moral judgments and actions. In the present, two classic theories of moral rationalism are addressed, such as deontology and utilitarianism in their consequentialist version, in order to present their most relevant arguments and demonstrate that they are limited by the non-fulfillment of their premises in practice. hypothetical situations and, above all, of the experience itself, because the non-consequence of what is expected through reason is sabotaged by the presence of judgments based on the emotions of the moral agent. In view of the limitations of moral rationalism, the emergence of reclaiming and claiming moral theories that assume emotions as a fundamental but not unique part of their argumentation is created. Thus, based on the classic distinction between positive and negative emotions is an exposition of the moral value that two of them can have, namely, shame and guilt. Finally, a tour through the most outstanding sections of these two emotions in moral practice, reaching to grant the moral superiority of shame over guilt, but not before realizing that their status can become similar and even consistent.

Keywords: emotion, reason, judgment, action, feeling, culture.

Contenido

Introducción	11
Capítulo I. Entre razón y emoción: Dos flancos del juicio y la acción moral	16
1.1 De lo racional y sus limitaciones frente a lo moral	17
1.1.1. La razón moral kantiana. Deontología clásica	17
1.1.2. De la consecuencia y utilidad de la razón	22
1.1.3. Límites de la moral racional en la práctica	26
1.2. De lo emocional, una mirada no-racionalista del juicio y la acción moral	29
1.2.1. El emocionismo	29
1.2.2. Qué es una emoción	30
1.2.4. Emociones de fondo, primarias y sociales	35
1.2.5. Cognición y representaciones emocionales	36
1.2.6. Premisas del emocionismo	37
Capítulo II. Emociones Morales: sobre vergüenza y culpa	38
2.1. El rol de las emociones en lo moral	38
2.2. Vergüenza y culpa. Emociones complejas y autoevaluativas	40
2.2.1. Vergüenza y humillación	43
2.2.2. Vergüenza y estigma	43
2.2.3. La vergüenza	44
Capítulo III. Vergüenza una emoción con relevancia moral	47
3. 1. Vergüenza y culpa como emociones morales	51
3.1.1. Vergüenza en lo lingüístico y en la percepción cultural	51
3.2. Lo moralmente relevante de la vergüenza	58
3.2.1. Vergüenza y honor	58
3.2.2. Vergüenza y ética pública	60
3.2.3. De lo tardío e irreparable de la culpa	63
3.2.4. De la imposibilidad de sentir	65
Conclusión	68
Referencias	69

Introducción

Según el mito de Prometeo —narrado por Protágoras en uno de los diálogos de Platón²—, una vez dadas y repartidas las capacidades a aquellos seres que habitarían la tierra, el hombre se vio desprovisto de cualquier capacidad o condición para su defensa y supervivencia. Prometeo, al ver al hombre desnudo, “apurado por la carencia de recursos [ya todos repartidos], tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego” (*Protágoras*, 321d). La sabiduría profesional y el fuego posibilitaron que el hombre pudiera erigir templos, construir casas y tener sentido de la nutrición; sin embargo, al carecer de todo sentido político, vivían en pequeños grupos, siendo aún vulnerables y presas de fieras salvajes. Cuando, por refugio u otra razón, se reunían grandes cantidades de hombres e intentaban formar ciudades, terminaban en disputas, enfrentamientos y dando muerte los unos a los otros, lo cual los obligaba a separarse y seguir pereciendo frente a animales o inclemencias. Así, “Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el *sentido moral* y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad” (*Protágoras*, 322c. Énfasis propio).

El *sentido moral* y la justicia fueron —por orden de Zeus— dados de manera indiferente a todos los hombres, contrario a los saberes técnicos y profesionales, que eran dados a unos y a otros no, pues el saber médico puede ser ejercido por uno hacia muchos, igual el arte y otras técnicas. Acerca de a quién darle *sentido moral*³, dijo Zeus:

A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad. (*Protágoras*, 322d)

De esta manera se presenta, como mito clásico, el surgimiento de los preceptos morales en los hombres, el brote del honor y la justicia que impedirían actos inmorales como robar,

² Platón, *Protágoras*, (321a – 322d).

³ El énfasis que se hace sobre la mención al *sentido moral*; se da atendiendo a la nota al pie n.º 31 de la traducción del *Protágoras*, por Emilio Lledó (Platón, 1985, ed. 1981), pues hace referencia a que la expresión «sentido moral» la traduce Lledó de la palabra αἰδώς, la cual en otros espacios se traduce como: respeto, pudor o *vergüenza*, lo cual genera interés para la presente discusión. Entonces, siguiendo la traducción de Lledó, se podría entender que el «sentido moral» en la Antigüedad comenzaba o tenía fuente parcial en la emoción de *vergüenza*.

mentir o matar. El sentido moral —según el mito—, parece que debería ser universal (como capacidad innata), pero tomado desde la literatura sólo sería un mito en una cultura y región específica. Dada la experiencia, sí hay distinción en las consideraciones morales de una comunidad a otra, e incluso, de una persona a otra. Lo que se juzga como correcto e incorrecto, depende —en gran medida— de la cultura, la formación moral de los sujetos y, por supuesto, de la disposición del agente. A pesar de que se puedan presentar tendencias de juicio, normas y actitudes morales, no se puede afirmar una suerte de objetividad en este tópico, por ejemplo: no matar a humanos recién nacidos es un dictamen que se podría considerar objetivo y universalizable; no obstante, matar a recién nacidos en ciertas comunidades es plausible y hasta necesario (según lo establecido por la comunidad)⁴. Como el anterior, existen bastantes casos que participan de manera no convencional en lo que se considera *correcto* e *incorrecto*, invalidando la pretensión de asumir un juicio, norma o acto moral como universalizable.

En consecuencia, se puede afirmar, que el sentido moral no es algo objetivo, pues tampoco lo son las teorías o investigaciones filosóficas o psicológicas que intentan dar cuenta de los procesos para llegar a tal sentido de moralidad. Las teorías éticas y morales elaboradas a lo largo de la historia de la filosofía están atiborradas de respuestas, procesos, validaciones y fórmulas que intentan universalizar lo referente a la reflexión ética y la acción moral. Los intelectuales, desde la ética de las virtudes hasta los sistemas deontológicos y consecuencialistas, han pujado por brindar la mejor teoría que dé explicación y guía de acción en lo referente a lo moral. Los argumentos son —principalmente— elaborados a partir del empoderamiento y uso de la racionalidad de los hombres (el racionalismo), es decir, si somos seres racionales, lo ideal fuese que actuáramos como tal: calculadores, reglamentarios, objetivos, protocolarios, etc., lo que si bien se puede entender como diferentes facetas del hombre, no se da como una constante absoluta, ni como una única forma de relacionarse con el mundo y con los otros, no siempre somos calculadores u objetivos; lo que lleva a considerar que vetas de pasión y emoción en la cotidianidad de los hombres también inciden como facetas y formas de relacionarse con

⁴ En la comunidad indígena U'wa, ubicados al nororiente de Colombia, es un acto ceremonial y 'correcto' matar —dejando abandonados en la selva— a niños gemelos recién nacidos. Pues tienen la creencia de que el bien y el mal se han separado en ellos, como consecuencia: uno es absolutamente bueno y el otro absolutamente malo; pero sería riesgoso esperar a que crezcan para determinar quién es el 'bueno' y quién el 'malo', así que, los abandonan en la selva como ofrenda a sus dioses, provocando la muerte de ambos.

el mundo y los otros. Es con esto último, a saber, las emociones, con lo que riñe la razón, estas se pueden entender como causa posible de los comportamientos erráticos o impulsivos (no-racionales) que, generalmente, se presentan como algo inapropiado. En función de investigar lo emocional, se erigen grandes tradiciones de la ética: teorías de la sensibilidad. Lo que sitúa el estudio de la reflexión, el juicio y el comportamiento del hombre en una suerte de péndulo argumentativo que va entre lo racional y lo emocional. Sin embargo, —a pesar de la oscilación— no se puede negar quién ha ostentado la posición triunfante y dominante en la mayoría de los discursos teóricos y empresas epistémicas: la razón, por supuesto. Esta ha gozado de los mejores reconocimientos, pues indudablemente es la que provee al hombre de herramientas, tácticas y técnicas que posibilitan su supervivencia y convivencia.

Aún así, ostentando la mayor cantidad de reconocimientos y apuestas, la razón no es argumento suficiente para explicar por qué existe escisión entre los juicios morales, entre lo que es aceptable o indeseable socialmente. El juicio moral no es un asunto absoluto de la razón. En cuanto a los juicios morales: “Evidentemente, no son juicios científicos, por lo que no se comportan igual ni se puede encontrar validez deductiva, inductiva, lógica, de la misma manera que se haría en el caso de los juicios empíricos” (Cabezas, 2014, pp. 15-16). En ese sentido, si no es un asunto —netamente— del racionalismo, es, entonces, concerniente también a la emoción, es decir, lo racional puede llegar a explicar y orientar una multiplicidad de escenarios y dinámicas propias de una cultura particular, también de orientar y guiar el juicio y la acción moral, pero lo racional no es absoluto y es así que se crean rupturas inexplicables entre lo que se espera de un cálculo racional y lo que resulta de una acción atravesada por emociones; por lo cual, son las emociones las que pueden llegar a dar cuenta de lo que acontece en sucesos, reflexiones y juicios que no se explican de manera racional.

Con lo anterior el presente trabajo tiene como objetivo demostrar el rol de las emociones en la construcción de los juicios morales y reivindicar la emoción de vergüenza en cuanto a su mayor relevancia moral frente a la culpa. En una primera parte, se reconstruyen los argumentos y las limitaciones de las posturas racionalistas; se determina qué se entiende por emoción y, por último, se da cuenta de la relevancia de las emociones en el campo de lo ético y lo moral desde una postura *emocionista*.

La segunda parte de este trabajo, da cuenta de una aproximación a la taxonomía de las emociones, pues tanto en la experiencia como en los estudios filosóficos y psicológicos, se les tendido a clasificar en dos grandes grupos, a saber, emociones *positivas* y emociones *negativas*, distinción que es, y ha sido, determinante en la percepción que tenemos de las emociones mismas. En las primeras (emociones positivas) están la confianza, el amor, la gratitud, la autoestima, etc., en resumen, cualquier emoción que provoque gusto y placer a quien la siente. Por otro lado, las emociones negativas son aquellas indeseables y que advienen a una falta, un reproche o una inconformidad: la ira, la tristeza, la culpa, la vergüenza, etc., (Haidt, 2003, p. 862). La discriminación de estas emociones orienta el cómo actuar para procurarlas o evitarlas⁵. Como eje central de la segunda parte se reconstruyen algunos postulados de Martha Nussbaum en torno a dos emociones ‘negativas’ —las fundamentales en este estudio—, a saber, la vergüenza y la culpa. Dichas emociones son ampliamente estudiadas por Nussbaum (2006/2015), afirmando la relevancia e importancia moral de la culpa y relegando a la vergüenza a lo indeseable, lo reprochable y situándola como una de las peores emociones, suprimiendo las cualidades morales que esta pueda tener.

Finalmente, se estudia la relevancia moral que puede tener la *vergüenza*, entendida como emoción *autoevaluativa*, en consecuencia, se busca reivindicar la vergüenza y repensar el valor moral otorgado a la culpa como una emoción más relevante que la vergüenza. Es imperativo resaltar que las posturas expuestas en la tercera parte de este trabajo no se deben asumir como argumentos en contravía u opuestos a los que expone Nussbaum (2006), pues afirmar que el valor moral de la vergüenza es superior al de la culpa es innecesario, ya que las emociones —en general— pueden adquirir una relevancia moral distinta, lo cual depende de los escenarios, contextos y cultura en la cual el sujeto sintiente y moral se relaciona con los otros. La exposición de la relevancia moral de la vergüenza (Solomon, 2007; Cabezas, 2014; Etxebarria, 2003; Fernández *et al.*, 2000; Smith *et al.*, 2002) entre

⁵ Por largo tiempo se nos ha dicho que debemos evitar emociones «negativas», como el odio, a favor de las emociones «positivas», como el amor, pero ¿qué significa esta distinción entre las emociones «positivas» y «negativas»? ¿Se refiere sólo al hecho de que algunas emociones son hostiles y otras benignas? ¿O lo que se busca es la salud de la persona que las tiene (como argumentó Spinoza)? ¿Cómo evaluamos nuestras emociones? ¿Cómo determinan nuestras emociones nuestras evaluaciones éticas? Estas preguntas están estrechamente relacionadas, y toda a historia de la ética muestra que no podemos proporcionar una respuesta satisfactoria a una sin la otra. (Calhoun y Solomon, 1996, p. 41)

otros, se da como una mirada alterna y argumenta un rasgo de *emoción positiva* en la vergüenza, mostrando que, en ocasiones, esta puede ser mal interpretada al ser percibida como indeseable o reprochable.

No se busca que la vergüenza llegue a ser una emoción deseable —tampoco la culpa lo es—, pero se pretende mostrar que esta (vergüenza) puede tener valor moral e incidencia en la educación de los agentes, esto mediante reinterpretaciones y estudios de caso. De esta emoción se podría decir —atribuyéndole un rasgo positivo— que: “la vergüenza es, asimismo, la otra cara del honor, y avergonzarse no es sólo mostrar que hemos hecho algo malo, sino también demostrar que aún tenemos sentido del honor y un lugar en la sociedad” (Solomon, 2007, p. 139). Afirmación que pone de manifiesto una reconciliación de esta emoción con el valor moral y la incidencia en las actitudes morales. De igual manera, la búsqueda de la relevancia moral de la vergüenza no implica de lleno deslegitimar la relevancia moral de la culpa y, por lo tanto, no se pretende invalidar los argumentos que se emplean para afirmar la importancia moral de la culpa en contextos penales, sociales y de autoevaluación; vergüenza y culpa se pueden comprender como un binomio de las *self-conscious emotions* —emociones de autoconciencia— (Haidt, 2003, p. 859). Como dupla emocional pueden tener la misma relevancia moral o, en ocasiones, jerárquica —si se quiere— desde distintas ópticas.

Capítulo I.

Entre razón y emoción: Dos flancos del juicio y la acción moral

Las leyes o normas en sí mismas —postulados al parecer racionales— son producto de nuestras vulnerabilidades e impulsos, si fuéramos como dioses: poderosos, determinados, simétricos, atléticos e inmortales, ¿qué necesidad tendríamos de legislar normas que nos protejan de otros hombres, de nosotros mismos?, ¿qué necesidad de hacer leyes contra el robo, el asesinato, la barbarie? No somos dioses, somos seres vulnerables y, por lo tanto, demandamos y construimos modelos de protección (Nussbaum, 2006), las leyes y la jurisprudencia se presentan como aciertos de la razón, pero “la idea de la vulnerabilidad está estrechamente relacionada con la idea de la emoción. Las emociones son respuestas a estas áreas de vulnerabilidad [...]” (Nussbaum, 2006, p. 19). Así, en términos de consecuencia, son (las leyes) producto de que somos seres —también— emocionales, y nuestros juicios, actitudes y orientaciones morales, por ende, gozan de un carácter de emocional. Las emociones inciden en lo moral, sería la premisa de algunas posiciones éticas y psicológicas. Lo cual no es una innovación, pues —como ya se mencionó— la tensión y la oscilación entre la razón y la emoción es un asunto casi simultáneo al inicio de la reflexión ética y moral, dándose desde hace un par de milenios; sin embargo, es pertinente el estudio de la incidencia de las emociones en lo moral ya que, al parecer, la preminencia que se le a prestado a lo racional —en lo moral— ha sobrepasado las propias capacidades de la explicación de lo moral desde el racionalismo.

Tradicionalmente la filosofía ha dado primacía a la razón sobre la emoción pero se han construido teorías y argumentos que ofrecen alternativas y miradas desde la emoción, sin restar importancia a lo que representa y otorga el uso de la razón. Con el fin de exponer algunos apartados clásicos de este problema y, posteriormente, hacer énfasis en la relevancia de las emociones en la construcción de juicios y actitudes morales. Este capítulo aborda: primero, una breve enunciación de los argumentos que autores como Kant y Mill emplean en favor del racionalismo moral, tomando solo dos grandes teorías clásicas, a saber, la deontología y el utilitarismo. Seguido, se hace una reconstrucción de qué es una emoción (Damasio, 1996, 2005; Calhoun y Solomon, 1996), con el fin de precisar el concepto y situar las bases para una discusión contra del racionalismo, en favor de las

emociones. En tercer lugar, la teoría clásica del sentimentalismo de David Hume (1984) se presenta como una teoría alterna al racionalismo clásico; también, en ánimos de orientar la discusión a postulados más actuales se enuncia el emocionismo (Cabezas, 2014) como una ampliación y reinterpretación del sentimentalismo clásico del siglo XVIII. Finalmente, se pretende argumentar la relevancia de las *emociones morales* en las prácticas cotidianas, mostrando un ángulo diferente de las dinámicas morales; a partir de una exposición de la taxonomía de las emociones, se cuestiona sobre el rol y la relevancia de las emociones en general en los juicios y actitudes morales, esto en función de reconocer a las emociones como una parte fundamental de nuestra dinámica moral (Solomon, 2007).

1.1 De lo racional y sus limitaciones frente a lo moral

Tradicionalmente el hombre se ha definido como un ser racional, es la razón la que guía al hombre, “él sólo posee razón”, dice Aristóteles (*Política*, 1332b) en cuanto a los factores que hacen bueno al hombre. Es así como la razón ha permanecido, se la ha visto —a través de las reflexiones y las teorías del comportamiento— como aquel catalizador que controla y pretende evitar lo inmoral. En consecuencia, por oposición, se ha designado a la emoción como aquello irracional, aquello que es causal de crímenes, deshonras e immoralidades. Pues, en contra de lo no-racional (emociones):

[E]l deber [lo racional] no descansa en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino simplemente en la relación de los seres racionales entre sí, en la cual la voluntad de un ser racional tiene que ser considerada siempre al mismo tiempo como legisladora. (Kant, 2012, p. 147. A 76)

Lo que sitúa a la razón como máxima autoridad en lo concerniente a lo moral y a la emoción (sentimiento, impulso, etc.) como obstáculo en el recto camino del bien moral.

1.1.1. La razón moral kantiana. Deontología clásica

Como referente de la *razón formal*, Immanuel Kant asume un compromiso con lo epistémico y con lo moral, fundamentando ambos tópicos en el buen uso de la razón. En cuanto a lo moral, es la *forma* del juicio lo que tiene validez y no el *fin* (consecuencia) del

mismo, entonces, el *deber* (deontología) que resulta de la fórmula racional, y no lo que se esperaría resultara de la acción, es lo que guía la moral del hombre; así, en concordancia con la razón un juicio es correcto si se deriva lógicamente del principio fundamentalmente racional:

[...] todos los conceptos morales tienen su sede y origen plenamente *a priori* en la razón, y ello tanto en la razón humana más común como en aquella que alcance las más altas cotas especulativas; resulta también que dichos principios no pueden ser abstraídos a partir de un conocimiento empírico y por ello mismo meramente contingente; resulta asimismo que en esa pureza de su origen reside justamente su dignidad para servirnos como supremos principios prácticos [...]. (Kant, 2012, p. 110. A 34)

Bajo la lógica racionalista de Kant, el hombre no podría hacer uso de una teoría moral que involucre emociones, sentimientos y razones (mixta), pues sería oscilante entre lo formal (racional-universal) y lo subjetivo (empírico-emoción e inclinación), no tendría una orientación clara, lo que conduciría más al mal que al bien, pues se propendería por la satisfacción de las inclinaciones personales, la moral sólo debe residir en la razón (Kant, 2012, pp. 109-110. A 34), lo que garantizaría el *bien*.

La razón como guía del juicio moral es quien —mediante el *imperativo categórico*— legislará de manera formal lo que se debería hacer en función de un *supremo bien*, es decir, el bien para toda la raza humana. El *imperativo* tiene como objetivo hacer que el agente se piense más allá de su mera subjetividad (sentimientos o emociones) y su razonamiento se vea reflejado en una pretensión del perfeccionamiento general de la humanidad, pues cuando la razón guía al hombre se supone que es buena en tanto pretende un carácter objetivo. Entonces, el *imperativo* como fórmula ha de pensarse como ley universal y no particular, pues la pretensión de este racionalismo moral es que cada ser racional se piense desde sí para la humanidad, como si cada acción tuviese una repercusión consecuente en toda la humanidad.

Así pues, el imperativo categórico, siendo la fórmula para la elaboración de juicios y acciones morales, teniendo como base la razón misma, dicta: “*obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal*”

(Kant, 2012, p. A 52. Énfasis original). Lo cual pretende evitar que el sujeto tenga conductas egoístas, pues se pretende la universalización de la acción, así esta se oponga a los deseos, emociones o sentimientos propios, ya que “los mandatos [de la moralidad] son leyes a las cuales hay que obedecer, esto es, *dar cumplimiento aun en contra de la inclinación*” (Kant, 2012, p. 118. A 44. Énfasis añadido). Lo que posibilita esta pretensión de universalidad es poder institucionalizar la confianza en el otro y en las diferentes estancias de la convivencia, pues se asume que la razón es una facultad común. Como ejemplo, pensemos en un hombre que se encuentra en un estado financiero muy precario y la única solución que ve a ese problema es el de pedir dinero prestado, aun sabiendo que no podrá pagarlo, lo pide con la *promesa* de devolverlo cuanto antes, pues sin esta *promesa* no se le prestará dinero alguno (Kant, 2012, p. 128. A 55). La lógica racional para pensar este evento como ley universal sería: «cada vez que un hombre esté en apuros económicos pedirá dinero con la *promesa* de devolverlo, pero si no está en condición de devolverlo, no lo hará» lo que convierte su acción en una *promesa mentirosa*. Una promesa mentirosa expuesta a la universalidad, validando la mentira como curso de acción, conlleva a que —por consecuencia— se agote el contenido de verdad en los predicados de este tipo, lo que no es concorde al *sumo bien* pretendido para toda la humanidad. Así, se determina que ese curso de acción no es moral y, por lo tanto, incorrecto; la elaboración del juicio se hace con ánimo universal y no se detiene en los intereses personales del agente, pues estos hubiesen inclinado el juicio hacia otro curso de acción; también, es el ejercicio meramente racional, pues se puede construir sin necesidad de lo empírico, es decir, no hay que hacer una promesa mentirosa para determinar que esta atenta contra la verdad.

Ahora bien, para enunciar argumentos en contra de la moral racionalista de Kant es necesario hacer un recorrido minucioso tanto por los argumentos kantianos como por los de sus detractores; no obstante, dados los límites y alcances del presente trabajo y que la línea argumentativa del mismo no se orienta únicamente hacia los postulados kantianos, se hace un breve recorrido por algunos de los argumentos y críticas más sobresalientes.

La propuesta kantiana del *deber moral*, como resultado de un ejercicio racional e independiente de la experiencia, es objetivo de críticas en cuanto a la ejecución del deber mismo, ya que el carácter interno (subjetivo-racional) del ejercicio —y posterior

universalización del imperativo resultante— es un riesgo en cuanto a lo que se pueda llegar a tomar como *principio moral*. Veamos, el *imperativo* se concentra en una formalización subjetiva-racional, que no posee contenido material alguno, lo que es paradójico en principio, pues una de las críticas que se puede llegar a generar es: cómo podríamos afirmar una máxima —aunque sea un principio inherente a la razón— si es de expresión subjetiva y esta tiene validez universal sólo si el garante de esa universalización es el mismo sujeto que origina o defiende tal máxima (Cabezas, 2014, p. 106). Si un sujeto afirma —mediante el uso de la razón— que la máxima *Q* es moral y, por ende, universalizable, *Q* debería ser compartida y justificada por los demás hombres racionales, pues hasta la razón más común puede llegar a determinar lo moral de un postulado (Kant, 2012. A 34). Pero,

[...] a menos que se ofreciera otro criterio o garante que asegurase la corrección del propio proceso de universalización, [...] alguien podría entender la universalización kantiana en este modo desvirtuado, no pudiendo quizás evitarse el problema de la ambivalencia, esto es, de poder universalizar y, por ende, justificar una tesis y la contraria, con la misma corrección lógico-formal en ambos casos. (Cabezas, 2014, p. 107)

Así, para dicho sujeto (1) *Q* será justificable y espera que para los otros también, a pesar de que no pueda afirmarlo o negarlo a totalidad hasta que entre en discusión con otro sujeto, el cual puede pensar que *Q* no es moralmente correcto y, por tanto, no debería universalizarse, pues para el otro sujeto (2), *P* es el mejor curso de acción según el buen uso de su razón. Entonces, ¿qué se podría considerar como correcto?, teniendo en cuenta que lo discutido no se basa en lo práctico, sino meramente en lo formal.

Finalmente, si el imperativo es resultante del ejercicio racional de un sujeto, ¿qué garantiza que es correcto ese razonamiento? Lo cual —como se expuso en el conflicto entre *Q* y *P*— involucra un problema de justificación del razonamiento mismo. Pensemos en un caso del racismo, donde un grupo de sujetos adhieren una serie de argumentos y razones internas para asumir que los integrantes de la comunidad *A*, son despreciables por no cumplir con características *X* que el grupo racista posee y, por lo tanto, deberían ser eliminados. Cada sujeto al interior del grupo racista cree —falsamente— que por medio del

‘buen uso de su razón’ ha llegado a establecer que: lo moralmente correcto es poseer características *X*, y ya que *A* no poseen estas características es correcto eliminarlos, así “pensaría [el racista] que ha universalizado su máxima correctamente, siendo esta perfectamente justificable para él” (Cabezas, 2014, p. 108), y por causa de concesión o aceptación de los demás integrantes del grupo racista reafirmaría dicho planteamiento.

Bajo la lógica de que, en primer lugar, un sujeto ha aceptado el postulado racista y de «eliminación a todo aquel que no posea *X*» como una máxima orientada por la razón; y, en segundo lugar, que este postulado ha sido avalado por otros sujetos que llegaron a la misma conclusión —también ‘desde la razón’—, se puede pensar entonces que, este postulado sería afirmado por cualquier sujeto racional y que quienes lo encontraran indeseable estarían haciendo un mal uso de su razón o partiendo de premisas erradas; pero, no es claro del todo que sea posible que una teoría moral basada en el uso de la razón llegara a conclusiones como el racismo, aún así:

[...] el requisito de universalidad no sólo parece que podría justificar cualquier juicio mientras pudiéramos argumentar racionalmente que una máxima es universalizable, sino que además, sería ciego a obligaciones específicas, prerrogativas especiales y todo tipo de excepciones que desde este punto de vista quedarían injustificadas, pero que intuitivamente podrían parecerse justificadas e incluso buenas razones. (Cabezas, 2014, 109)

Sin embargo, para evitar que este supuesto buen uso de la razón llegue a tales conjeturas, es necesario apelar a argumentos que —si bien universalizables— dependen de criterios materiales y empíricos, como la *dignidad antropológica* de todos los seres humanos, la relevancia moral de los agentes —por las facultades de los mismos—, justificaciones morales de los juicios sobre escenarios específicos, entre otros (Cabezas, 2014, pp. 108-111), es decir, para realizar la evaluación moral de estos juicios es necesario traerlos al mundo factico, lo que supondría una transgresión contra el formalismo del postulado kantiano. La razón debería valerse por sí sola, sin necesidad de que los postulados procedentes de esta tengan que ser evaluados a partir de lo que producen o justificados por medio de actos, pero dada la experiencia, los juicios son evaluados a partir de sus

consecuencias, de lo mucho o poco que inciden en la vida de un sujeto y en la relación que este tiene con los demás.

Por último, los postulados de la deontología kantiana, al censurar cualquier rasgo de inclinación o emoción, afirman que el cumplimiento de las máximas de la razón no pueden verse disminuidas o deslegitimadas por las emociones; sin embargo, habría que ser un ser absolutamente racional, para poder cumplir una norma o ley que involucre la pérdida o daño de un ser cercano. Como ejemplo, si para salvaguardar la institución de la verdad con ánimo universal, es necesario delatar frente a las autoridades a un amigo, a un familiar o a su pareja afectiva, es claro que sobre la racionalidad formal prevalece más la verdad que universalizar la mentira o la omisión consciente, pero cuando el caso es transportado a un escenario material, con consecuencias, aflicciones y emociones la capacidad deliberativa y de cumplimiento de la norma se convierten en teoría, lo que dificulta el seguimiento inquebrantable de la ley y, por ende, de la razón como icono de lo moral. En un escenario real, con consecuencias y afectos, las consideraciones personales —innegables de lleno— se presentan como uno de los mayores obstáculos a los postulados racionalistas, pues estas son fuente de afectos y emociones, por lo que —como afirmó Kant— afectan las reflexiones racionales y por lo tanto los juicios, pero la gran mayoría de los seres racionales tiene e, incluso, padece de las consideraciones personales.

1.1.2. De la consecuencia y utilidad de la razón

Otra postura de corte racionalista, pero que sí considera lo factico y la utilidad de la acción, guiada por el juicio moral, es el utilitarismo. Así, la llamada *razón material* —por asumir la relación entre lo racional y lo factico— se configura como otra forma de teorizar y fundamentar la razón como base para la construcción de juicios y actitudes morales. Postura que no hace énfasis en la *ley* que debe determinar un curso de acción, sino en el resultado de la evaluación material (consecuencia) que un juicio y su posterior ejecución, buscando que lo moralmente correcto sea aquello que maximiza el bienestar de los sujetos directamente involucrados en el contexto de la acción independientemente del cumplimiento irrestricto de una legislación civil. Las teorías que otorgan más valor al

resultado de la acción, salvaguardando el mayor bienestar para la mayor cantidad de sujetos y procurando el menor dolor —o la inexistencia de este— al menor número de sujetos, son denominadas *consecuencialistas* por la primacía de la consecuencia y no de la forma del juicio. El utilitarismo, tiene como referente los dos polos que son criterios soberanos para clasificar lo que sentimos, a saber, el *placer* y el *dolor*. En palabras de John Stuart Mill (2014) —el filósofo utilitarista por antonomasia—:

[Quienes] desde Epicuro hasta Bentham, que mantuvieron la teoría de la utilidad, entendían por ella no algo que ha de contraponerse al placer, sino el propio placer junto con la liberación del dolor y que en lugar de oponer lo útil a lo agradable o a lo ornamental, han declarado siempre que lo útil significa, entre otras, estas cosas. (p. 59)

Por consecuencia, y con el placer como criterio para orientar decisiones de orden moral, el utilitarismo como teoría consecuencialista basa la orientación de los juicios en la evaluación, ponderación y cálculo de las posibles consecuencias de la acción, lo que demanda un alto uso de la razón en búsqueda del mejor resultado posible, realizando operaciones de estimación, pero siempre basado en lo que, desde la experiencia ha pasado, y desde la probabilidad puede pasar. El mayor bien o la mayor utilidad se busca de manera general y no particular, pues:

[L]a Utilidad o Felicidad considerada como la regla directriz de la conducta humana. Sin embargo, [la felicidad propia] no constituye en modo alguno una condición indispensable para la aceptación del criterio utilitarista, ya que tal criterio no lo constituye la mayor felicidad del propio agente, sino de la mayor cantidad total de felicidad. (Mill, 2014, p. 60)

Así, se podría afirmar que el postulado utilitarista —en teoría— no es en ningún sentido egoísta, pues reconoce que el fin de la evaluación utilitarista —con base en el placer— no es la maximización de la felicidad⁶ individual del agente, sino el incremento de la felicidad en general para todos los seres sintientes, o la mayor cantidad de ellos, independientemente si el resultado de la evaluación utilitarista atenta contra la propia felicidad. Sin embargo, el cálculo utilitarista para determinar qué acción es más relevante moralmente que otra es

⁶ En cuanto a la felicidad Mill (2014) dice: “Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la ausencia de placer” (p. 60).

incierto, pues abre camino a preguntas como: ¿quién tiene mayor relevancia moral?, ¿quién puede sentir —o, aprovechar— más la felicidad que da el resultado de una acción utilitarista? Dada la premisa de la pretensión del cálculo utilitarista, que es «procurar el mayor bien [felicidad] para la mayor cantidad de seres sintientes y, asimismo, evitar el sufrimiento en estos, o que la cantidad de sufrientes sea la menor», se aceptaría como criterio que la relevancia moral se resume en la cantidad de agentes y no en su dignidad o lugar en la sociedad. Lo que hace necesaria la cuestión sobre la importancia del agente, pues así sería posible pensar que todos los seres sintientes cuentan por igual; no obstante, y como crítica a la teoría utilitarista, “habría que especificar si cuentan por igual independientemente de su estatus como sujeto moral o si cuentan por igual independientemente del grado de sufrimiento que experimenten” (Cabezas, 2014, 117). Es decir, ¿quienes tengan la capacidad de sentir mayor sufrimiento tienen privilegios en la toma de decisiones?, pues el mayor sufrimiento en general debe ser evitado.

Es claro que al tomar como base los criterios materiales (placer y dolor) el utilitarismo evita —inicialmente— los problemas de justificación de una razón formal, pues la justificación es evidente, a saber, la escala de sensación y el margen de beneficio; pero el problema comienza a surgir al intentar determinar la relevancia del sujeto sintiente en sí mismo. Por otro lado, a pesar de que de manera inicial el problema de la justificación se resuelve con determinar como criterio de juicio moral a la sensación de placer o dolor y, al mismo tiempo, evaluar la cantidad de beneficio o pérdida, los criterios para determinar qué es placentero qué es doloroso comienzan a dejar de ser claros al momento de examinar el gusto (placer) de manera casuística. Mill (2014), afirma que el placer es uno solo en la medida de que algo es mayormente preferido por la mayoría de los sujetos:

Si se me pregunta qué entiendo por diferencia de calidad en los placeres, o qué hace a un placer más valioso que otro, simplemente en cuanto placer, a no ser que sea su mayor cantidad, sólo existe una única posible respuesta. De entre dos placeres, si hay uno al que todos, o casi todos los que han experimentado ambos, conceden una decidida preferencia, independientemente de todo sentimiento de obligación moral para preferirlo, ése es el placer más deseable. Si aquellos que están familiarizados con ambos colocan a uno de los dos tan por encima del otro que lo prefieren, aun sabiendo que va acompañado de mayor cantidad de molestias, y no lo cambiarían por cantidad alguna que pudieran experimentar

del otro placer, está justificado que asignemos al goce preferido una superioridad de calidad que exceda de tal modo al valor de la cantidad como para que ésta sea, en comparación, de muy poca importancia. (pp. 63-64)

Pero, ¿qué sucede cuando se examinan las posibilidades de las cuales depende determinar qué grado de moralidad hay en dos acciones, dependiendo el placer que estas causan? Por ejemplo, cuando se piensa en dos formas de obtener dinero, pensando en que el criterio de preferencia va a ser cuál de las dos formas produce mayor placer, independiente de un sentido moral —como enuncia Mill—; así, tenemos dos formas de obtener una suma X de dinero: la primera (1) forma sería trabajar de lunes a sábado en un horario de 7 a. m. – 5 p. m., lo cual implica una serie de compromisos y esperas adicionales, pues X se vería reflejado en un salario mensual, el cual incluye descuentos por impuestos o amonestaciones, también el hecho de cumplir un horario laboral implicaría el ajustarse a una jornada matutina, desplazamientos y contingencias, por otro lado, tenemos una opción (2) en la cual una acción corrupta puede hacernos ganar X en un tiempo no mayor a 3 días, sin horarios, desplazamientos, cadenas de mando laborales, etc. El escoger qué forma es la adecuada desde un sentido moral y legal sería claro, pero teniendo el placer como criterio e independiente de cualquier ley, la sensatez parece verse supeditada al goce o, más bien, al no ‘sufrimiento’ —en algún grado— que puede llegar a generar un trabajo común y corriente.

De tal modo que para evitar este tipo de paradojas y aprietos de deliberación sería necesario añadir a la teoría utilitarista reglas o mínimos de virtud a los criterios y, por ende, a los juicios. Sería necesario, entonces, definir cuáles son los mejores placeres y por qué, qué es ser honesto o responsable y cuál es mejor curso de acción en una situación de dilema —aunque lo mejor general vaya en contra del placer elegido por preferencia personal—. Por tal, en cuanto a qué elegir Mill (2014) enuncia: “Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho” (p. 66). Pues es preferible acceder a los más altos placeres que detenerse en los mediatos y más próximos, siendo estos últimos frecuentes en aquellos hombres de carácter débil, incluso sabiendo que estos placeres próximos no son los más valiosos (*cf.* Mill, 2014, p 67). Al jerarquizar los placeres, sean del cuerpo o de la mente, se comienza a limitar y

sobre racionalizar el cálculo utilitarista, pues inferiría que hay placeres moralmente buenos y moralmente malos; así, “sería tanto como admitir que el criterio de moralidad de fondo no es realmente el bienestar o la felicidad sino otro criterio objetivo que no se llega a especificar” (Cabezas, 2014, 120). Por lo cual, ¿qué o quién estandariza los placeres? En caso de que los versados en estudios éticos y morales fueran quienes determinaran la jerarquía de los placeres, sería una tiranía moral de algunos expertos y se deslegitimaría el uso de la razón del agente común.

Finalmente, y volviendo al cálculo utilitarista original, es decir: «que el resultado de una acción provoque el mayor beneficio posible y evite el dolor en la mayor cantidad de sujetos sintientes». Es pertinente para no perder de vista el objetivo del presente, determinar la relevancia de las emociones en el cálculo utilitarista, pues al ser una forma del uso de la *razón material* se hace —o se debe hacer— la evaluación o la ponderación con independencia de las motivaciones emocionales, pues estas pueden alterar el resultado la evaluación y provocar que el sujeto no propenda por un bien general, sino —motivado por sus emociones— llegue a procurar un beneficio singular, evitando el dolor de sí mismo, sin importar el de otros muchos.

1.1.3. Límites de la moral racional en la práctica

Las teorías morales basadas en el uso de la razón, bien sea formal o material, tienden a tener dificultades a la hora de elaborar una justificación sobre la práctica misma, es decir, cómo lograr llevar a la acción aquello que se plantea en la teoría. Estas teorías, se ven abocadas a preguntas como: ¿cuál es el mejor curso de acción para una situación determinada que demanda juicio moral?, ¿será más correcto actuar orientado por la razón y su cálculo —aunque insensible— que por un juicio afectado por las emociones?, es decir: procurar una acción que como consecuencia traiga un mayor beneficio —y evite el dolor— así haya un costo no deseable (matar, mentir, huir, etc.). O, ¿es mejor optar por una *razón* formal?, y así procurar el recto e irrestricto cumplimiento de una máxima sin otorgar relevancia al beneficio que el incumplimiento de esta pueda generar, ni a las inclinaciones emocionales que puedan afectar el cumplimiento de la ley. Cuestiones como las anteriores

se encuentran a la base de dilemas clásicos como, por ejemplo, el *trolley problem*, en donde un solo dilema puede cuestionar tanto la teoría deontológica, como la utilitarista. Así, en un caso hipotético: Eres el conductor de un tranvía fuera de control, antes de llegar a una bifurcación de las vías —de las cuales se tiene que elegir una u otra salida—, divisas que hay labores de mantenimiento en ambas vías; en una están cinco hombres sobre los rieles, mientras que en la otra sólo uno. Los trabajadores no se percatan del peligro y sea cual sea la vía que se escoja, quien esté en los rieles morirá (cf. Foot, 1967, p 9)⁷.

En este sentido, y en aras de resolver el dilema planteado bien o desde la *razón formal*, o desde la *razón material* ¿Es moralmente correcto cambiar el curso de un tren para que impacte contra un hombre y no contra cinco? Desde un cálculo material (utilitarista) la solución se daría a partir de considerar los números y la cuantía de bienestar general que se asocie a los involucrados; así, salvar cinco vidas evitaría mayor sufrimiento que salvar sólo una. Bajo esta opción (utilitarista), justificar el incumplimiento de una regla moral (desviar el tren y deliberadamente propiciar la muerte de una persona) parece ser aceptable, pues se sigue de un cálculo, pero desde las teorías deontológicas, por el carácter normativo e inquebrantable de estas últimas, puede llegar a ser reprochable. Desde la *razón formal* una vida no primaría sobre otras o, en este caso, cinco vidas no primarían sobre una. De este modo, si se asume la perspectiva deontológica sería imperativo el cuidarse de intervenir, pues se estaría haciendo un juicio interesado, y en dado caso de intervenir o tomar partido alguno, sería necesaria una elaborada ‘fantasía filosófica’ para lograr argumentar en defensa del incumplimiento al imperativo, es decir, cambiar el curso del tren. De este modo, el aliciente de este incumplimiento puede que sea una inclinación emocional, lo cual, para justificar la acción es necesario racionalizar el juicio y buscar los argumentos necesarios para respaldar la elección (Greene, 2008).

En una situación análoga, en donde sea necesario escoger entre salvar la vida de un individuo o la de cinco, podemos evidenciar que, también para el utilitarismo se presentan situaciones en las cuales privilegiar un número mayor de vidas, es decir, propender por el

⁷ Las citas en otro idioma que no sea el castellano son traducidas e interpretadas por el autor. Texto original: [...] To make the parallel as close as possible it may rather be supposed that he is the driver of a runaway tram which he can only steer from one narrow track on to another; five men are working on one track and one man on the other; anyone on the track he enters is bound to be killed. (Foot, 1967, p 9)

mayor beneficio es —de cierta manera fáctica— inaceptable. Veamos, el dilema es prácticamente el mismo, con la diferencia de que el sujeto que se encuentra solo en una de las vías es un familiar muy cercano a quien tenemos gran afecto (padre, madre, hermano(a), esposo(a), etc.). Así, la decisión ya no es impersonal (evaluar, definir el mayor beneficio general y actuar), sino que, es una decisión personal pues ya no sería dejar morir a un sujeto desconocido para salvar a cinco —también desconocidos—, sino, poner en la balanza del cálculo a un familiar contra cinco desconocidos.

Al evidenciar este tipo de dificultades en la toma de decisiones desde una u otra perspectiva ética racionalista y admitir que, para argumentar lo que se considera moral, es necesario forzar las teorías —en ocasiones valiéndose de una argumentación excesiva—, lo cual no satisface las demandas de utilidad práctica que se le hacen a las teorías filosóficas de corte racional, es posible asumir que el juicio moral no se construye a partir del estricto uso de la razón omitiendo causas de índole emocional. Lo cual, hace replantear la primacía que se le ha otorgado a la razón. En consecuencia, se puede considerar el postulado de Greene (2008) de afirmar que las emociones inciden al momento de decidir o juzgar en un escenario y que, depende del escenario, la elección puede no corresponderse a las teorías y argumentos de corte racionalista que se emplean para dar cuenta de la situación. Admitir esto implicaría teorías de corte racional como la deontológica o la utilitarista, en su pretensión de realizar justificaciones y formulaciones racionales para orientar los juicios y criterios morales omitan las causas que emocionalmente se podrían dar; lo cual impide que una teoría racionalista que pretende llegar a conclusiones y acciones morales sobre la base de razonamientos lógicos lo haga, pues se vería imposibilitada en la práctica misma (Greene, 2008, p. 39).

Sin embargo, el hecho de que ciertas apuestas racionalistas provoquen insatisfacción al momento de justificar o ejecutar el juicio en la práctica misma, no implica que sean del todo insuficientes o mal intencionadas, pues la moral es un asunto que interesa por encima de todo y a todos, pues las decisiones orientan el carácter y la armonía social, por lo cual se pretende la veracidad y la consciencia (Hume, 1984, p. 672. Par. 455-456). Por eso, quizá, más allá de un ejercicio argumentativo y explicativo de cómo se generan los juicios morales

y si esta forma racional —cualquiera— es la mejor para basar la acción en su postulado, se puede pensar la explicación del juicio como un acto de convencimiento, pues:

Cuando se intenta justificar un juicio moral, una norma o un valor, lo que se pretende el último término es que el otro acepte tales valores como racionalmente válidos, por lo que finalmente no sea quizás una cuestión sobre si el argumento o el juicio es en sí racional, sino sobre si al receptor se lo parece. (Cabezas, 2014, p. 129)

1.2. De lo emocional, una mirada no-racionalista del juicio y la acción moral

Frente a los límites que se presentan en las teorías de corte racionalista, bien sea formales o materiales, en cuanto a la justificación y ejecución de las prácticas morales, es pertinente presentar una alternativa que oriente y dé un porqué sobre los juicios y acciones morales, lo cual no pretende de ningún modo una respuesta a modo de teoría objetiva y universal — pues sería improbable que una sola teoría pueda darse como única respuesta a este problema—, por el contrario, se pretende exponer una teoría que integra los factores de razón y emoción en la construcción y argumentación de juicios morales.

1.2.1. El emocionismo

El emocionismo se configura como una teoría de corte emocional, pero a diferencia del *sentimentalismo* —o el contemporáneamente llamado emotivismo— esta no es tan estricta con la oposición a las teorías de corte racionalista. El sentimentalismo plantea que el origen de los juicios morales es absolutamente subjetivo y de naturaleza sentimental, pues, dice Hume:

[...] la distinción entre vicio y virtud, ni está meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón. [...] dado que el vicio y la virtud no pueden ser descubiertos simplemente por la razón o comparación de ideas, sólo mediante alguna impresión o sentimiento que produzcan en nosotros podremos señalar la diferencia entre ambos. Nuestras decisiones sobre la rectitud o depravación morales son evidentemente percepciones [...]. *La moralidad es, pues, más propiamente sentida que juzgada.* (Hume, 1984, pp. 690-691. Par. 470. Énfasis añadido)

Esta perspectiva (sentimentalismo), asume que los juicios son expresiones de las emociones y sentimientos de un agente y que en ningún caso estos juicios podrían ser fruto de proposiciones racionales, lo que haría plausible que esta tenga de problemas de circularidad similares a los de las teorías de racionalistas pues, aunque el criterio ya no sería racional sino emocional, se adjudica el origen del juicio solamente a una cosa, en este caso las emociones y afectos (*cf.* Cabezas, 2014, pp. 184-185). Por otro lado, como *emocionismo* se entiende aquella postura que no se limita a que las emociones sean el proceso único de construcción del juicio moral, sino que las asume como una de las causas del mismo; sin embargo, a diferencia del sentimentalismo, el emocionismo no se limita a una única causa, en otras palabras, para el emocionismo las emociones son necesarias, mientras que para el emotivismo las emociones son *necesarias y suficientes* (Cabezas, 2014, p. 200)

Dada la anterior exposición, es pertinente precisar que el presente estudio se orienta por una postura emocionista, puesto que el no comparte la primacía racional en la construcción de juicios y acciones morales, pues sería negar la constitución misma del hombre, a saber, de un ser racional, pero que es también un ser emocional. Por lo cual, y antes de continuar con la exposición que pretende argumentar en favor de la relevancia de las emociones morales —en específico la relevancia de la vergüenza—, es prudente definir y limitar lo que se está entendiendo por emociones y cómo estas son inherentes a la constitución (usual y regular) de los seres humanos.

1.2.2. Qué es una emoción

Emoción y razón se nos presentan como dos aspectos polares que son fundamentales a la hora de pensar y describir al agente moral pues, por un lado, las emociones se asocian a la inclinación, las pasiones y la corporalidad; por otro lado, la razón adviene como lo bueno, lo deliberado y calculado —como se expresó líneas atrás al enunciar el racionalismo moral de Kant. Generalmente se suele definir emoción de manera negativa (en el sentido de carencia) como aquello que no es razón, que se escapa a la cognición y a la definición consciente, por el contrario, la razón se define como lo no emocional. En este sentido la emoción, desde la postura racionalista, estaría vetada en la construcción de los juicios morales (Cabezas, 2014).

La correspondencia entre ciertas reacciones fisiológicas —o, sensaciones corporales— y un estado mental particular dan cuenta de que hay procesos, como las emociones, que se escapan a las dinámicas de conscientes de los seres humanos, o de los procesos conscientes. Los momentos en que la presión arterial sube, hormiguean las extremidades y el pulso se encuentra sumamente alterado, son características físicas que corresponden a la experiencia de una emoción: miedo o ira, por ejemplo. Posiblemente por algo que se ha percibido o imaginado. En este sentido, se puede afirmar que,

[Las emociones] producen alteraciones en diversos parámetros funcionales viscerales (corazón, pulmones, piel y tripas), y endocrino-glandulares (pituitaria y supra-renales). El cerebro libera una cantidad de moduladores péptidos en el torrente sanguíneo. El sistema inmune también se modifica rápidamente. La actividad básica de la musculatura lisa de las paredes arteriales puede incrementarse, produciendo contracciones y el adelgazamiento de los vasos sanguíneos (el resultado es palidez); o bien puede decrecer, en cuyo caso la musculatura lisa se relaja y los vasos sanguíneos se dilatan (el resultado es rubor). (Damasio, 1996, p. 159)

Estas alteraciones físicas se presentan como reflejo de un estado corporal promedio (impasibilidad). Estas reacciones físicas se dan en el sujeto junto con una emoción que se manifiesta en un evento —o, ideación de este— determinado, el evento puede ser causa del surgimiento de miedo, alegría, nostalgia, ira, etc. En este sentido, los eventos (reales o imaginarios) tienen una consecuencia directa en el estado psico-físico del sujeto. Cuando se afirma que las emociones se ven reflejadas, por un lado, en los procesos cerebrales y, por otro, en la disposición corporal, es plausible afirmar que los gestos que se asocian a una emoción (risa, llanto, ceño fruncido, rubor) sean consecuencia involuntaria de la misma, sumando que los gestos son llevados a cabo por músculos faciales muy particulares e incontrolables a voluntad. En este sentido, una emoción podría entenderse, básicamente (de manera inicial, y no definitiva) como una respuesta a una situación, respuesta que se manifiesta en los cambios fisiológicos y corporales de quien se encuentra —o se imagina— en la situación, es decir, como una reacción o movimiento-hacia-fuera, *ex-motio* (Cabezas, 2014).

La cuestión de que si las emociones son un asunto interior (fisiológico y neuronal) o si son una muestra exterior, es frecuente, pues:

Aunque a menudo hablamos de que las emociones están en nuestro «interior», es obvio que el análisis de la emoción no se puede limitar a los aspectos internos de la fisiología o psicología, a los trastornos viscerales, a las sensaciones, deseos y creencias. Las emociones casi siempre han sido también un aspecto «externo», y más obviamente su «expresión» en la conducta. (Calhoun y Solomon, 1996, p. 10)

Lo que afirma que las emociones inciden de manera activa en cómo se desarrollan nuestras acciones y, por qué no, en cómo se delibera para llegar al juicio que determina la acción. Ya que se puede afirmar que las emociones son inteligentes, pues en ocasiones parecen ser más elocuentes en una situación que las deliberaciones basadas en el uso de la «razón» (Calhoun y Solomon, 1996).

Sin limitar la condición corporal y fisiológica de las emociones, encontramos la relación entre lo acontecido en el mapa cerebral y lo exteriorizado como resultado de sentir una emoción. Antonio Damasio (1996) relata cuan particulares son los músculos asociados al gesto emocional y su relación con distintas zonas del cerebro. Por ejemplo, un paciente con una lesión cerebral que inhabilita la *corteza motora del hemisferio cerebral izquierdo*, la cual provoca parálisis facial en el lado derecho del rostro, lo cual hace que su boca tienda a un costado del rostro y evidencia una asimetría, la cual se hace más evidente cuando se le pide al paciente que abra o mueva la boca de manera voluntaria; sin embargo, cuando el paciente sonríe o ríe de manera totalmente *espontanea* la expresión es la usual de una persona sin parálisis, ambos lados del rostro se mueven simétricamente— y parece no tener ninguna lesión motora. “El movimiento relativo a la emoción se gatilla en otra región del cerebro, aunque el proscenio del gesto —rostro y musculatura— sea el mismo” (Damasio, 1996, p. 165), lo cual indica que la parte del cerebro que se asocia al movimiento gestual emocional (movimiento espontáneo) no es la misma que la parte que se activa cuando este movimiento se pretende de manera voluntaria. De este modo, caso contrario, si se estudia un paciente al cual una apoplejía haya inhabilitado la *corteza cingular anterior del hemisferio izquierdo*, se encontrará que cuando intenta reaccionar espontáneamente a un estímulo emocional su rostro se verá incapacitado para realizar el gesto o lo hará asimétricamente, pero cuando el gesto se pretende voluntariamente el gesto se hará de manera usual. Bajo este análisis de Damasio, tenemos que:

El movimiento [del rostro] relacionado con emociones, entonces, es controlado por la región anterior de la corteza cingular, desde otras capas corticiales límbicas (el lóbulo

temporal medio), y desde los ganglios basales, regiones cuyo deterioro o disfunción provoca la llamada parálisis facial revertida, o emocional. (Damasio, 1996, p. 166)

Lo que es diferente a una parálisis facial ordinaria, la cual se presenta por una afectación a la *corteza motora del hemisferio cerebral izquierdo*, no teniendo esta relación alguna con los gestos emocionales. De este modo, las expresiones corporales involuntarias que se relacionan con las emociones se dan en circunstancia de procesos complejos; así, se entiende que desconozcamos los gestos (reales—espontáneos) de nuestro propio rostro al estar alegres, tristes, enojados o avergonzados. En este orden de ideas, los gestos emocionales que se dan de manera espontánea son diferentes a aquellos que se dan bajo un marco de interpretación o recreación de los mismos. “No podemos imitar fácilmente lo que la corteza cingular anterior puede conseguir sin esfuerzo; no disponemos de una ruta neural fácil para ejercer un control volitivo sobre [esta]” (Damasio, 1996, p. 166), en otras palabras, no es lo mismo sonreír de manera espontánea por un buen chiste, que recrear una sonrisa para una fotografía con fines sociales. Y no es que la diferencia sea del todo obvia, pues las personas —sobre todo los actores profesionales— buscan la credibilidad de sus gestos no espontáneos, para ello hay que ser un gran observador de sí mismo y recordar la postura facial de cuando se realiza el gesto espontáneo. No es que el método actoral sea relevante en la discusión, sólo que es pertinente resaltar que, a pesar, de la similitud o credibilidad de los gestos, estos se llevan a cabo con músculos diferentes, por ejemplo, la sonrisa es la consecuencia de la contracción del *zygomático mayor* —puede contraerse voluntariamente, sirviendo para sonrisas recreadas— y el *orbicular palpebral inferior* —siendo este el músculo *emocional*, es decir, que no se contrae a voluntad— (Damasio, 1996). Y, asimismo, afectan zonas cerebrales diferentes, como se expresó líneas atrás. Por otro lado, la pretensión de asumir cierto control sobre los gestos emocionales no se limita sólo en la recreación de estos, también a su supresión: “La comprensión consciente del contexto y el conocimiento de las consecuencias futuras de cada aspecto de nuestro propio comportamiento nos ayudan a decidir la supresión de la expresión natural de la emoción” (Damasio, 2005, p. 59). Es decir, un sujeto consciente de que se encuentra en una reunión muy importante de trabajo, la cual demanda silencio, respeto y seriedad, intenta suprimir al máximo cualquier emoción y disposición contraria (eufórica, histriónica, bullosa) que advenga; así, la alegría, la excitación, la euforia manifestada en gritos o frases inapropiadas,

etc., como disposiciones corporales o gestos serán evitados, lo cual, en ocasiones, es sumamente difícil si se presenta el detonante apropiado (un acto cómico, un chiste, un recuerdo jocoso, etc.), lo que reafirma el postulado de que la emociones surgen y se manifiestan de manera involuntaria.

La emoción en un sentido estricto, excluyendo la percepción consciente de lo que constituye la respuesta emocional, sería una amalgama entre *procesos de valoración mental* frente a hechos, o construcciones imaginarias, del mundo y las respuestas corporales a esos procesos, las cuales se representan en disposiciones fisiológicas que son resultado de dinámicas y activación de diferentes zonas del mapa cerebral (Damasio, 1996, p. 164). No obstante, lo que se entiende por reacción y evaluación de las emociones no se debe limitar a la respuesta fisiológica, o disposición corporal, absolutamente visible; pues independientemente de que el sujeto no conozca la evaluación esta reacción se va a dar, “[...] se ha tomado la idea de evaluación demasiado literal [...], como si la tarea magnífica de estimar una situación y de responder automáticamente a ella fuera un logro biológico menor” (Damasio, 2005, 57). Por lo tanto, es aún más importante la reacción cerebral a los estímulos de las imágenes del mundo que funcionan como detonantes de emoción, sin atender de manera privilegiada a si hay, o no, consciencia de estos cambios en las determinadas zonas del cerebro que se activan frente a un proceso emocional.

En lo expuesto anteriormente se ha considerado *emoción* como un concepto que, en ocasiones, podría llegar a confundirse con categorías biológicas que se atribuyen a seres vivos complejos como: reflejos básicos, instintos, motivaciones, entre otras. En ánimos de distinguir y dar relevancia a las dinámicas cerebrales causadas por las emociones, se presenta a continuación una figura que ilustra la estructura jerárquica de los procesos cerebrales de los seres vivos complejos:

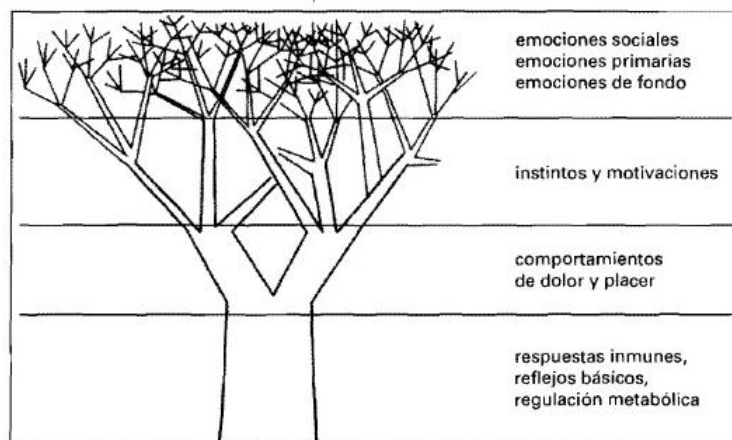


Figura 1. Árbol de la jerarquía de estímulos y emociones (Damasio, 2005, p. 48).

En la figura se representa la jerarquía de los procesos cerebrales, desde los más simples como los estímulos para la regulación metabólica, hasta los más complejos como las emociones sociales (comunes a seres humanos y no humanos). La representación que se realiza mediante la analógica estructura de un árbol, donde su tronco inferior es la base y sus ramas más altas son la última parte en desarrollarse. Como lo confirma la gráfica, las emociones y, especialmente, las emociones sociales están en la punta del desarrollo de procesos que involucran activación de ciertas zonas del cerebro. Pero, a qué se hace referencia cuando se especifica el concepto emoción con las extensiones *de fondo*, *primarias* y *sociales*.

1.2.4. Emociones de fondo, primarias y sociales

Las *emociones de fondo* son disposiciones o reacciones corporales que atañen a un sujeto pero que no son percibidas por otros con facilidad, son rasgos muy sutiles que se escapan a lo evidente bien porque intenten suprimir de manera voluntaria, o porque la imagen detonante no generó gran estímulo para hacer la que la emoción fuera del todo evidente en lo físico; sin embargo, un minucioso lector del comportamiento puede percibir aquellas emociones de fondo que sutilmente emergen mediante el comportamiento; así, este lector realiza una evaluación de lo acontecido en cuanto a la situación y la disposición de los demás sujetos presentes, se cuestiona en relación a los movimientos de quienes lo rodean “¿Cuán fuertes son? ¿Cuán precisos? ¿Cuán extensos? ¿Cuán frecuentes? Observa expresiones faciales. Si se pronuncian palabras, no sólo las escucha y se representa su significado de diccionario: escucha la música en la voz, la prosodia” (Damasio, 2005, p. 47).

Las *emociones primarias* (o básicas) hacen referencia a lo que tradicionalmente se entiende por emoción (como reacción a una situación), estas emociones se identifican por cambios y activación en zonas del cerebro específicas, son reconocibles físicamente pues demarcan un cambio en el comportamiento, por ejemplo, ira, asco, sorpresa tristeza y felicidad. Se puede llegar a afirmar que son básicas ya que, son comunes a la mayoría, si no todas, las culturas humanas.

Finalmente, las *emociones sociales*, son la expresión más compleja y limitada que las dos anteriores. El que las emociones sociales tengan un límite más estricto no implica que se restrinjan a los seres humanos, también se manifiestan en otros seres vivos sociales como las manadas de lobos o las comunidades de chimpancés. Estas emociones se generan a partir de emociones básicas, no obstante, ya no son detonadas exclusivamente por situaciones de reacción al mundo natural, sino por valoraciones del mismo, incluyen la simpatía, la turbación, la vergüenza, la culpabilidad, el orgullo, los celos, la envidia, la gratitud, la admiración, la indignación y el desdén (Damasio, 2005).

1.2.5. Cognición y representaciones emocionales

Greene (2008) en sus estudios entiende por cognición —de manera clásica— el procesamiento de la información en general, lo cual se ve reflejado en los procesos de memorización, ejercicios de abstracción y solución de problemas, también en funciones como razonar, planear, evaluar consecuencias y manipular información. Estas funciones y procesos se relacionan a la actividad cerebral, principalmente, en zonas como las superficies dorsolaterales de la pre-corteza frontal y los lóbulos parietales. Los procesos cognitivos, a diferencia de las emociones, no se representan necesariamente mediante las prácticas, es decir, el memorizar la ruta de evacuación de un edificio no va a reflejarse en una práctica inmediata, no se saldrá corriendo tan pronto se sepa cuál es la ruta destinada para evacuar; sino sólo cuando sea necesario hacerlo.

Por otro lado, las representaciones emocionales sí se manifiestan en un vínculo directo con la acción, generando respuestas fisiológicas, disposiciones corporales o acciones que den cuenta de la emoción sentida en el momento. La ruborización del rostro de una persona al ser relacionada con un evento bochornoso de su pasado, o las incontenibles muestras de afecto como besos y abrazos en un momento de gran felicidad, son reacciones que se dan a partir de las emociones. Así, las emociones al ser exteriorizadas son valoradas de manera conductual y tienden a asociarse con otras partes del cerebro, como la amígdala y la superficie media de los lóbulos frontal y parietal (Greene, 2008). Del mismo modo, los juicios morales que se hacen con base en emociones o, en procesos cognitivos, se diferencian a partir de las condiciones en las cuales son elaborados. Es decir, si una

emoción incide en la construcción de un juicio será distinta la elección a si se construye de manera racional.

1.2.6. Premisas del emocionismo

Finalmente, volviendo a la alternativa no-racionalista para la justificación y orientación de los juicios morales, a saber, el emocionismo, y habiendo definido qué se entiende por emoción, es pertinente determinar cual son las premisas de esta teoría. Como se mencionó líneas atrás, el emocionismo afirma la necesidad de que reconocer la incidencia de las emociones en los juicios morales, pero que no se limita a estas, es decir, a la base de los juicios morales existen tanto emociones como razones, incluso motivaciones de orden cultural y legislativo, lo que sostiene que “para el emocionismo débil, las emociones y los sentimientos son necesarios para poder desarrollar la conciencia moral y poder elaborar conceptos morales [...], son necesarios para *percibir* o *atribuir* la dimensión moral de las acciones” (Cabezas, 2014, p. 204).

De modo tal, el emocionismo se puede resumir en tres postulados generales, a saber: (1) las emociones y sentimientos se necesitan para construir juicios morales; (2) las emociones y sentimientos son necesarios para un desarrollo de una práctica moral (Cabezas, 2014); y, (3) las emociones si bien necesarias no son suficientes ni totales en la emisión de juicios morales, pues la elaboración de juicios morales se tiene que ver como algo “constitutivo, necesario para poder emitir juicios morales, lo que no implica [...], sean [únicamente] expresión de emociones. Es decir, que la aceptación de 1) y 2) no lleva a la exclusión de otros elementos como la cognición o la razón” (Cabezas, 2014, p. 205).

Los postulados 1) y 2) son coimplicativos, pues al aceptar o 1), o 2), se acepta el otro, dado que, si un sujeto es capaz de construir o emitir un juicio moral, implicaría (por consecuencia) que este posee una moral desarrollada, lo cual también se puede leer a la inversa, si hay conciencia moral desarrolla, se implica la capacidad de emitir juicios. Entonces, es necesaria una intervención emocional para poder cumplir los dos postulados iniciales del emocionismo. De no incluir a las emociones, no habría juicios morales, ni capacidad de desarrollar la conciencia moral, aclarando que también las razones hacen parte de las causas de estos juicios.

Capítulo II.

Emociones Morales: sobre vergüenza y culpa

2.1. El rol de las emociones en lo moral

Como se viene entendiendo, dos de las teorías éticas racionalistas más tradicionales son las deontológicas y las consecuencialistas. Las primeras fundamentan su teoría en las reglas morales y los deberes que un individuo tiene que cumplir para la acción sea correcta; las segundas afirman que el valor moral de las acciones está determinado por la evaluación de las consecuencias que la acción pueda tener, aspirando a que tales consecuencias sean las mejores en el sentido de generar beneficio para el mayor número de individuos.

Greene (2008) afirma que la filosofía moral desconoce o no admite otras perspectivas, definiciones u orígenes del consecuencialismo y de la deontología. Estos términos se refieren, dice Greene (2008), a *Tipos naturales de psicología*, y, por lo tanto, no son conceptos nacidos propiamente en la filosofía. Dichos conceptos se acercan más a interpretaciones filosóficas de patrones psicológicos disociables. Esta postura sostiene, que las teorías clásicas son —simplemente— dos diferentes maneras que tiene el hombre para pensar la moral, es decir, son sólo formas de pensar el juicio moral más no el proceso real de cómo se elabora el juicio, pues este se construye inicialmente a partir de una inclinación emocional y, posteriormente, es racionalizado. De modo tal que, desde el emocionismo, el énfasis que se hace en incluir las emociones y darles relevancia en el discurso moral no es una petición caprichosa, pues:

No se trata de defender que los conceptos morales tengan un efecto en nuestro estado de ánimo, un impacto emocional, sino de defender una relación necesaria, [...] y no arbitraria entre las emociones y la dimensión moral del sujeto. [...] [En consecuencia] La tesis emocionista es una tesis causal. No habría juicios morales sin, al menos, emociones. En este sentido asumiría la tesis de la necesidad, pero no la de la suficiencia. (Cabezas, 2014, pp. 203-204)

Por otro lado, incluyendo perspectivas científicas a la discusión, una parte de la psicología moral sostiene que muchas de nuestras acciones y elecciones cotidianas no son en sentido estricto consientes ni accesibles al común entendimiento, esto se evidencia en algunos experimentos sociales (Greene, 2008, p. 35). Por ejemplo, se ha visto que del mismo modo que las personas eligen prendas de un color u otro sin dar cuenta del porqué, elaboran juicios morales que —al parecer— son espontáneos o sin fundamento racional. Jonathan Haidt (2001), afirma que la mayoría de las reflexiones y razonamientos morales se dan a *post hoc*, es decir, se dan de manera posterior o ya pasado el acontecimiento. Lo cual implica que las personas dicen qué les parece bueno o malo impulsados por intuiciones emocionales y, posteriormente, —si es necesario— buscan racionalizar sus argumentos para justificar su elección o juicio. Estas justificaciones, en ocasiones, son correspondientes a los principios morales previamente aceptados por los sujetos, como los culturales o legislativos.

Académicos como Greene (2008) y Haidt (2003) han afirmado que la incidencia de las emociones en la construcción del juicio moral se presenta sin importar la tradición ética desde la cual se formula el juicio. Lo cual implica que incluso quienes pretenden juzgar o afirmar de manera absolutamente racional no se pueden deshacer de sus emociones al momento de emitir un juicio.

Al hablar de emociones es necesario delimitar y distinguir las emociones morales de las emociones inmediatas, es decir, no se podrían dar las emociones morales si estas sólo emergieran en una inmediatez y bajo unas circunstancias en específico y si no se hiciera una reflexión sobre lo sentido con relación a lo acontecido al *yo* o al *otro*. Por ejemplo, la alegría o la tristeza advienen al sujeto —en primera instancia— en condiciones relacionadas con el *yo*, a saber, una situación específica de la cual puedo dar cuenta de manera personal, como la felicidad que causa encontrar dinero estando aprietos económicos; o, la tristeza que se siente al perder un libro muy estimado. Estos serían casos

de emociones que surgen en la inmediatez. Empero, también se dice que existe la felicidad y la tristeza que se siente con relación a otro, incluso con relación a un otro no presente (otro general). Pensemos la felicidad que se siente al ver una pareja de ancianos que llevan muchos años estando juntos y que, al parecer, aún se tienen mucho afecto; o, la alegría que se siente cuando el protagonista de nuestra serie favorita se salva de una muerte segura; o el triunfo electoral de nuestro político de preferencia. Asimismo, dice Haidt (2003), “algunas emociones son fácilmente desencadenadas por triunfos, tragedias y transgresiones que no tocan directamente al yo [...]. Cuanto más tiende a ser una emoción desencadenada por tales desintereses, más se puede considerar como una emoción moral prototípica” (p. 854). De este modo, se pueden sentir diversas emociones personales (con relación al yo), que tienen una versión desinteresada o impersonal (con relación al otro), por ejemplo: la indignación por ver una falta moral en un noticiario o la tristeza al ver la foto de un animal sacrificado. De este modo, la especificidad de las emociones morales se puede entender como aquellas que se dan a partir de un desligue del yo, en la gama de emociones que interpelan al yo.

No obstante, las emociones no tienen que ser todas morales y es que no hay unas emociones morales y otras que no lo son, más bien, se puede entender como dos caras de una misma moneda, frente a la emoción de ira podemos tener dos versiones de la misma emoción, (1) una pro-social en cual un sujeto siente ira por la corrupción política de su país, la cual se acercaría más a lo que es una emoción moral; y, (2) una versión personal, como sentir ira por golpearse un dedo del pie al levantarse en la mañana. En ambos casos se siente ira y las reacciones corporales pueden llegar a ser las mismas: ruborización, aumento de la presión arterial, balbucear palabras ofensivas, entre otras. Pero, la diferencia radica tanto en el contexto en el cual se da la emoción, como en la incidencia de esa esa emoción al construir un juicio moral inmediato y, acto seguido, reflejar la emoción que atañe en esa circunstancia particular una acción pro-social (Haidt, 2003).

2.2. Vergüenza y culpa. Emociones complejas y autoevaluativas

Como ya se dijo, las emociones se distinguen clásicamente en positivas y negativas; sin embargo, la distinción y clasificación no es clara a simple vista, pues no depende de una evolución en el cerebro —como en la distinción entre emociones de fondo, primarias y

sociales—, sino de la cultura en la cual se desarrolle el sujeto sintiente. Las emociones en humanos que han completado su desarrollo fisiológico y moral son casi las mismas para todos, pero los detonantes de esas emociones son los que cambian dependiendo la cultura del agente, ya que, por ejemplo: un hombre europeo y ciudadano que se interna en una selva de India puede verse invadido de un miedo paralizador cuando se encuentre frente a frente con un tigre de bengala, mientras que un nativo que esté acostumbrado a ver este tipo de animales puede controlar sus emociones en esta situación y, quizá, ni sentir miedo del animal; no obstante si el nativo se sube a un avión para viajar a América, el mismo hombre que no teme a un tigre puede quedar paralizado del miedo al sentir despegar la aeronave. Sin embargo, pese al cambio de detonante, la emoción y su experiencia fisiológica sigue siendo indiferente a la cultura o, por lo menos las emociones básicas: miedo, ira, asco, alegría y sorpresa. Así, “la cultura moldea esa materia [el sentido moral], pero no modifica sustancialmente qué es una emoción básica” (Cabezas, 2014, p. 270).

De este modo tenemos que el emocionismo distingue entre emociones básicas y emociones secundarias o complejas como: vergüenza, culpa, indignación, admiración, venganza, entre otras. Estas son emociones que dependen directamente de un contexto, una cultura y un sistema lingüístico. En cuanto a la distinción entre emociones positivas y negativas, se puede afirmar que no distingue entre emociones básicas o emociones complejas, sino que lo hace desde lo que evocan en el sujeto que las siente; así, básicamente son positivas si generan placer y son buscadas por la gran mayoría de sujetos de una cultura, y negativas si son producto de rechazo, causando turbación en quien las siente.

Con base en estas dos clasificaciones y distinciones, se hace énfasis sobre las emociones protagonistas en este trabajo a saber, la vergüenza y la culpa. Estas son, por un lado, emociones complejas y, al mismo tiempo, emociones negativas, ya que son evitadas y rechazadas por los sujetos de la cultura occidental —desde donde se lee esta propuesta—, es decir, son indeseables a diferencia de la alegría, la compasión, la gratitud, entre otras emociones deseables. Por otro lado, y precisando lo que se entiende por vergüenza y culpa en la cultura occidental, estas son parte del grupo de lo que Haidt (2003) llama las *Self-Conscious Emotions*, emociones de autoconciencia, el grupo sería: *vergüenza, bochorno-pudor-embarazoso*. Solomon (2007) agrega al grupo el *orgullo* y lo denomina como

emociones de autocrítica. Las emociones autoconscientes o de autocrítica, se denominan así porque generan en el sujeto la necesidad de realizar una valoración propia del *yo* en relación con el contexto (sociojurídico) en el cual se emite un juicio o acción (Etxebarria, 2003).

Dado que las emociones más complejas, por ser dependientes —en parte— de la cultura y tener la capacidad de producir *emociones morales* cuando llegan a ser percibidas conscientemente con relación a lo moral, tienen un espectro de significación y definición ora más amplio, ora más limitado, son clasificadas desde el emocionismo en dos grupos específicos: *emociones autoevaluativas* (vergüenza, culpa y orgullo) y *emociones retributivas* (resentimiento, indignación, gratitud, admiración y compasión), se podría entender las primeras con relación a lo *bueno* y las segundas con relación a lo *justo* —bajo una mirada cultural— (Etxebarria, 2010).

Como emociones autoevaluativas, la vergüenza y la culpa se configuran con base en un antecedente (personal o cultural) que determina lo positivo o lo negativo de estas emociones —como en las demás emociones complejas—, con relación a la sensación y el resultado de las acciones que evocan dichas emociones.

La vergüenza, por un lado, es fruto de un fracaso cometido por el sujeto frente a lo deseado por sí mismo y lo esperado por la sociedad como correcto, por lo que es indeseable para el avergonzado ser expuesto o juzgado por un otro. Las consecuencias de la vergüenza deben ser tenidas en cuenta como un aporte al juicio moral, pues generalmente al ser una emoción indeseable (negativa) tiene como consecuencia la interrupción o evitar cometer la acción detonante de vergüenza, tratando de eludir la exposición y el castigo por la falta. Por otro lado, la culpa, a pesar de compartir muchos rasgos con la vergüenza —de hecho, podría pensarse como un binomio de emociones morales—, es de cierto modo más específica en cuanto a la consideración del daño, pues se asocia con perjuicio a otro. Así, la culpa se puede dividir en *culpa legal*, *culpa causal* y *culpa moral*, en donde los criterios son: un veredicto judicial, una cadena infortunada de sucesos y asumir y autoreprochar una falta propia, respectivamente (Solomon, 2007).

2.2.1. Vergüenza y humillación

Para Martha Nussbaum (2006; 2015), la vergüenza es una emoción que, por un lado, aparece a partir del descubrimiento o revelación de debilidades o características ‘indeseables’ de una persona, se llama «descubrimiento» pues dicha persona procuraba ocultar de la sociedad su condición (cultural, económica, física) por ser esta un aliciente de reproche. Y, por otro lado, la vergüenza se da por condiciones inocultables las cuales son consideradas como vergonzosas, es decir, existen personas o grupos que, por condiciones biológicas, étnicas, de preferencia o creencia son señaladas por grupos que son dominantes culturalmente y se autoafirman como garantes del ‘deber ser’ legítimo. Así, minorías o colectivos estigmatizados como las minorías raciales, étnicas y religiosas, las minorías sexuales, los trabajadores de clase baja, los desempleados y las personas con discapacidades (Nussbaum, 2015), son empujados a la vergüenza por la presión de grupos ‘normales’ y mayoritarios.

La humillación como ofensa, denigración o pérdida —causada externamente— de la dignidad, se configura como una situación indeseable para cualquier sujeto en la mayoría —si no en todas— de culturas. La vergüenza, sostiene Nussbaum (2006), es como se hace explícito que la humillación ha surgido efecto en una persona y, aunque la humillación no siempre llegue a producir vergüenza, siempre va a ser una de sus intenciones primarias. En casos en donde la humillación es provocada por causas no relacionadas a un comportamiento del sujeto, es decir, que se relacionen con causas físicas o constitutivas inmodificables (una deformación, la carencia de un apéndice, una extremidad adicional, etc.), que utiliza el provocador para humillar, el sujeto humillado se siente impotente al no poder cambiar la condición causante de humillación, por lo que siente vergüenza de sí mismo, de su condición. Desea ocultarse de todo sujeto que provoque humillación.

2.2.2. Vergüenza y estigma

El estigma presenta como un rasgo físico impuesto que especifica una cualidad propia del sujeto, el animal o el objeto. La marca hacia un individuo indeseable es tradicional en diferentes culturas, incluso desde la cosmovisión judeocristiana la marca se presenta como causa de reproche y consecuencia de haber realizado un mal. En Génesis 4:15 Dios pone una marca sobre Caín para hacerlo reconocible y exponer su *pecado*. Crímenes e

inmoralidades eran señaladas en la Antigüedad, “la maca a menudo se aplicaba en el rostro para avergonzar al delincuente de modo públicamente visible” (Nussbaum, 2006, p. 255). Sin embargo, las marcas también se extendían a otros sujetos que, posiblemente, no habían cometido crímenes: esclavos, pobres, miembros de minorías religiosas o sexuales, también eran marcados en señal de ‘anormalidad’. Tenían que ser identificados plenamente, antes que su carácter lo hiciera por ellos. Es claro que una marca física indeseable e impuesta de manera forzada es una muestra de humillación para quien se marca por el hecho de ser diferente, perteneciente a un grupo minoritario o haber cometido un delito.

El estigma ha venido modificándose a lo largo de la historia, hasta llegar hoy día a reemplazar⁸ la marca física con una etiqueta o apelativo desde el lenguaje, así se construyen palabras como lo «normal» y lo «anormal», provocando que los que poseen las características para ser «normales» puedan referirse (marcar) a otros con palabras soeces o humillantes; por ejemplo, quienes tienen un mínimo de las capacidades cognitivas usuales se consideran como «normales» y aquellas personas que tienen otras capacidades o que tienen disminuidas algunas capacidades cognitivas tienen el —lamentable— riesgo de que algún grupo de «normales» en búsqueda de superioridad narcisista los llamen: «raros», «retrasados», «locos», «bobos» y hasta «idiotas». Lo que, en consecuencia, genera que las personas con diferencias cognitivas se avergüencen de su condición en particular. La marca, la etiqueta, el apelativo es, en cierta manera, un dispositivo generador de vergüenza y humillación, pues se apela a la carencia, la diferencia o el exceso de una cualidad de un sujeto, bien sea cognitiva, física, racial, sexual, etc.

2.2.3. La vergüenza

Es usual y, de algún modo, pertinente involucrar la categoría de culpa si se está tratando la emoción de vergüenza. En las expresiones verbales cotidianas estas dos emociones se usan de manera indistinta, incluso, se usan como consecuencia una de la otra, sin embargo, es difícil encontrar la puntual diferencia entre estas en los escenarios cotidianos. Para Nussbaum la diferencia radica en el motivo que detona la emoción y en qué posibilita esta.

⁸ No se puede totalizar este reemplazo de la marca física, pues las sociedades tribales de diferentes partes del mundo reivindican la marca como objeto de diferenciación y exclusividad en aspectos jerárquicos, políticos, económicos, etc.

La culpa es retrospectiva y se corresponde con un acto (que se ha llevado a cabo o que se pretende llevar a cabo); la vergüenza se dirige al estado presente del yo y, por lo general, está relacionada con un rasgo de la persona. En la culpa el individuo normalmente reconoce que ha hecho (o ha pretendido hacer) algo malo. En la vergüenza, la persona reconoce que es inferior en algo y que no da la medida de cierto ideal deseado. (Nussbaum, 2015, p. 435)

De lo que se puede afirmar que la culpa yace del reconocimiento, por parte de agente, de que su acción fue o, pretende ser, indebida, o inmoral y que la vergüenza surge de un acto comparativo en donde la persona reconoce la debilidad o carencia de una característica ‘loable’ por lo cual cree que no da la talla frente a cierto ideal deseado —construido desde las mayorías. Así, el reflejo en el agente de la culpa es el arrepentimiento y el deseo de resarcir el daño causado por la acción realizada o pretendida, mientras que la evidencia de vergüenza es el rubor y el ocultamiento (Nussbaum, 2015). En cuanto a la posibilidad que se abre junto con la emoción, que es donde Nussbaum plantea la diferencia más relevante para los propósitos éticos de estas emociones, afirma que la culpa por su cualidad de arrepentimiento sugiere un *cambio constructivo* en cuanto a lo moral, pues el que asume la culpa tiende a resarcir el daño realizado y a evitar cometerlo nuevamente. De la vergüenza es improbable que se genere un cambio constructivo, pues si bien el avergonzado puede tener la intención de cambiar aquella característica que le detona vergüenza, esa característica es inmutable, propia de sí, por ejemplo —remitiéndonos a las causas de vergüenza que enuncia M. Nussbaum—, su raza o su fisionomía.

En ese sentido se entiende la vergüenza como una emoción transferida e impuesta de una mayoría hacia una minoría, es así el «mero poder de la cultura». Esta emoción, en este orden de ideas, sería pública y externa de manera que repercute en el yo solo cuando se hace comparación con la identidad de la persona con los ideales abanderados por la ‘normalidad’ social. Para efectos de la vergüenza pública esta tiene que acompañarse de *humillación*, siendo esta última el “rostro público activo de la vergüenza: “[pues] supone la imposición hostil a otros del sentimiento de vergüenza” (Nussbaum, 2015, p. 436). No obstante, es la hostilidad y la exterioridad (que esta emoción sea impuesta o incitada), hacen que la vergüenza sea relacionada con la humillación, pues es diferente cuando el detonante de vergüenza es interior, personal —la hipótesis que se pretende defender—, ya que si las personas se avergüenzan de no cumplir los estándares e ideales que ellos mismos

se habían propuesto no padecen humillación, solo vergüenza ante sí mismos y sus ideales. Otro caso de ‘sana vergüenza’ es cuando esta se encamina a sentirla desde un proyecto de fraternidad y construcción colectiva, “por ejemplo, cuando un padre o una madre (desde su actitud generosa) instan a un hijo a sentir vergüenza por haber sido egoísta o perezoso” (Nussbaum, 2015, p. 436); sin embargo, estos actos de ‘sana vergüenza’ tienen gran posibilidad de desdibujarse en la humillación pública, la vergüenza es una emoción de coacción que deteriora la constitución personal de estándares o cualidades propias de raza, género o afinidad:

Así, en mi análisis la culpa es potencialmente creativa, relacionada con la reparación y el perdón y la aceptación de límites a la agresión. La vergüenza [...] es una amenaza a toda posibilidad de moralidad y comunidad y, por cierto, a una vida interior creativa. (Nussbaum, 2006, p. 246)

Lo que ratifica que, para Nussbaum, la relevancia moral de la vergüenza es nula, esta es indeseable y tiene que ser controlada, pues con la humillación, segregación, señalamientos y de más mecanismos de avergonzamiento se provocan males morales que pueden llegar a la frustración mental y física de los sujetos avergonzados incluso, aquel que siente vergüenza puede considerar quitarse la vida, pues así con él morirá lo que emplea como la causa de su humillación.

Finalmente, es pertinente hacer salvedad en que, pese al deterioro y nulidad moral que Nussbaum confiere a la vergüenza, la estadounidense reconoce que esta puede llegar a tener características como una emoción constructiva y que, en ocasiones, puede ser *valiosa*. Caso que se da cuando cita y felicita el libro *Por cuatro duros* (2001) de Barbara Ehrenreich, en donde demanda que la sociedad estadounidense sienta vergüenza por la omisión que hace frente a las condiciones laborales de muchos ciudadanos en EE.UU; no obstante, el alegato que se hace “para que sientan vergüenza [moral] funciona siempre que el lector acepte que el análisis del libro es correcto” (Nussbaum, 2006, p. 250). Es decir, un lector convencido de la supremacía de la raza blanca no aceptará los problemas laborales de inmigrantes latinos, negros u otras razas, y, por consiguiente, saludará de manera humillante las precarias condiciones de estos sujetos de raza no-blanca. Pero Nussbaum reconoce que lo narrado en el libro pueda llegar a generar vergüenza a algunos estadounidenses; sin embargo, parece que lo que genera más que vergüenza es compasión, pues es una emoción que surge de reconocer un mal en el otro, un acto de reconocimiento que se da desde el

exterior, que es importado al sujeto para que en él se evoque la emoción que Nussbaum (2006) llama vergüenza constructiva, pero que parece más una suerte de compasión.

Otro caso de *vergüenza constructiva* —expone Nussbaum— es cuando un entrenador de un equipo de fútbol infantil, o juvenil, hace sentir vergüenza a los jugadores por su mal desempeño en el juego, buscando en estos que el sonrojo los haga esforzarse más. Pero se advierte que “ese tipo de vergüenza puede socavar en forma fatal la confianza en uno mismo, haciendo que las cosas sean mucho peores” (Nussbaum, 2006, p. 252). Sin embargo, la breve exposición que se hace en favor de la vergüenza como emoción moral, o *constructiva*, parece estar o, (1) atravesada por un temor de la emoción en sí misma y de lo que esta pueda generar; o, (2) referida a asuntos de poca relevancia moral: el desempeño como deportista, el uso de malas palabras o faltas menores a las personas amadas. Lo que deja una carencia algo frustrante en cuanto a qué puede propiciar esta emoción (vergüenza) en términos morales.

Capítulo III.

Vergüenza una emoción con relevancia moral

Se tiene la idea de que la vergüenza es una emoción que se da como efecto de sufrir las barbaries de la burla o el acoso a partir de una peculiaridad en el sujeto. Sin embargo, en otra acepción se podría afirmar que la vergüenza es una emoción directamente relacionada con campo de lo moral es, en este sentido, el resultado del reproche que la sociedad —y el individuo mismo— hace a quien ha realizado algún acto indecoroso. En un caso intrapersonal, la emoción de vergüenza puede darse a partir de una autoevaluación moral, es decir, una vez realizados ciertos actos el agente puede hacer evaluación de lo hecho, obteniendo como resultado congratulaciones o reproches de sí mismo, en caso de que sea lo segundo este siente vergüenza, miedo y turbación por lo que su inmoral acto pudo haber causado o por lo que puede llegar a causar. Así, es pertinente la intervención de cuestiones como: ¿es absolutamente indeseable sentir vergüenza?, ¿el agente que reprocha su propio acto siente vergüenza o culpa? Y, ¿estas emociones tienen alguna incidencia en las elecciones morales del agente? A propósito del segundo interrogante, es válido considerar

la posibilidad de que la emoción que invade a quienes se reprochan tras determinado acto es culpa y no vergüenza, en consecuencia, la vergüenza solo se daría en los ámbitos sociales, pues son los otros quienes avergüenzan al sujeto.

Según estudiosos de algunos psicólogos cognitivistas, las acciones morales serían proporcionales a la capacidad del razonar moralmente (Nelissen, Breugelmans y Zeelenberg, 2013). Es decir, si un agente razona moralmente de manera correcta, sus acciones serán —de manera inequívoca, al parecer— moralmente aceptadas. Sin embargo, más que las razones morales, son las emociones morales las que producen un comportamiento moral, ya que las emociones se pueden denominar morales cuando un agente obra de forma en que sus motivaciones sean, también, en bienestar de los otros y no solo de él mismo, estas son acciones de tinte prosocial.

Las emociones morales se pueden considerar como “dispositivos de compromiso” (Nelissen *et al.*, 2013, p. 355), en tanto posibilitan y generan acciones prosociales, descuidando los intereses particulares del agente, reivindicado y superponiendo los intereses colectivos. Pero, estas no son absolutamente filantrópicas en el sentido estricto del término, por el contrario, son acciones de carácter estratégico, así esta cosificación no sea del todo consciente. En otras palabras, las emociones morales tienen incidencia en lograr el cumplimiento de unos propósitos personales, aunque estos pasen por actos altruistas y de desinterés. La dinámica es sencilla: las emociones morales posibilitan acciones progresistas en el colectivo, el colectivo se alimenta de dichas acciones, el agente pertenece a dicho colectivo, luego, el agente se beneficia de las acciones que él realizó en una suerte de altruismo (Nelissen *et al.*, 2013).

La vergüenza y la culpa como emociones morales están relacionadas a adaptaciones psicológicas que potencian una serie de beneficios (Nelissen *et al.*, 2013, p. 356). Esta serie de beneficios se dan en dos orientaciones de reciprocidad: (1) Directa e (2) indirectamente.

El principio de reciprocidad directa el cual afirma que el comportamiento moral tiene mayor posibilidad de llevarse a cabo sí, y solo sí, los agentes consideran que el beneficio es suficiente, es decir, si pueden sacar provecho de manera evidente. Estos prefieren tener un comportamiento moral que uno egoísta, es aquí donde la funcionalidad de la culpa cobra

valor. La emoción de culpa, y/o la fantasía de esta, construyen en el agente un castigo al egoísmo al de tener que ver de nuevo a sus asociados de actividad aun sabiendo que ha actuado en contravía a lo moralmente aceptado, es decir a ser egoísta en sus acciones, por ende, se procura no sentir esta emoción o dejar de sentirla buscando un comportamiento moral. No obstante, para que este criterio se cumpla, las circunstancias deben ser las adecuadas, desde el tipo de personas que intervienen en esta circunstancia, hasta si el beneficio a obtener satisface las expectativas y resultados esperados. En cuanto a la reciprocidad indirecta se dice que un agente puede sentir más satisfacción al actuar de manera moral que de manera reprochable, así no vuelva a ver a quien le puede juzgar, siempre y cuando, este reciba un mérito por la acción realizada construyendo una reputación respetable por los demás.

Así tenemos que:

En estas condiciones [(1) la reciprocidad directa], los individuos con la capacidad de experimentar culpa probablemente tengan una ventaja adaptativa, ya que son menos propensos a sufrir la pérdida directa de relaciones de cooperación con otros porque la culpa inhibe al egoísmo y enmienda el daño causado por tales comportamientos. [Y en cuanto a (2) la reciprocidad indirecta] [...] los individuos con la capacidad de experimentar la vergüenza probablemente tengan una ventaja adaptativa, ya que son menos propensos a sufrir la pérdida de reputación debido a que los sentimientos de vergüenza inhiben comportamientos socialmente indeseables y se reparan pérdida de la reputación después de tales comportamientos. (Nelissen *et al.*, 2013, p. 356)⁹

De acuerdo con lo dicho anteriormente se puede apreciar una suerte de contraposición entre culpa-reciprocidad directa, por un lado, y vergüenza-reciprocidad indirecta, por otro. La inferencia que resulta de poner estas dos emociones morales, y su ejecución en comportamientos morales, en contraposición es que la vergüenza tiene una incidencia moral más elevada que la culpa, pues esta (la vergüenza) posibilita el cambio de la

⁹ Texto original: Under these conditions, individuals with a stronger capacity to experience guilt likely had an adaptive advantage as they were less likely to suffer the direct loss of cooperative relations with specific others because guilt inhibits immediate selfishness and amends the damage done by such behaviors. [...] Under these conditions, individuals with a stronger capacity to experience shame likely had an adaptive advantage as they were less likely to suffer the loss of reputation because feelings of shame inhibit socially undesirable behaviors and mend reputation loss after such behaviors. (Nelissen *et al.*, 2013, p. 356)

reputación o la buena estabilidad de la misma. La culpa en contravía lo que hace es mediar una situación, pero no construye o apoya al progreso moral, lo que es esperado de una emoción moral.

El querer comparar estas dos emociones morales no es una decisión arbitraria, por el contrario es deliberada y consecuente en cuanto a las similitudes que existen entre estas, por ejemplo, comparten varios antecedentes o detonantes como la falta a estándares o normas, el incumplimiento de la ley, la mentira descubierta, la traición a un ser querido, entre otros muchos más. Sin embargo, la vergüenza ha cargado con el peso más arduo de este binomio. Esta emoción es autogenerada, pero estimulada por el juicio del otro, por las miradas y las inquisiciones que los demás hacen al que obro en contra de lo moralmente aceptado. La vergüenza emana de lo público. La percepción negativa de la vergüenza —y la acepción ‘positiva’ de la culpa— se fragua a partir de lo que se presenta en la experiencia como *reivindicación por culpa genuina*. El sentir vergüenza —se cree comúnmente— hace referencia a la experiencia de lo negativo, pues la vergüenza como emoción negativa es precedida por un evento bochornoso y comprometedor, se supondría que de esta emoción no sale nada bueno, pues existe una fuerte tendencia a retirarse de las interacciones sociales cuando se siente vergüenza, se corre y se huye en una suerte de ocultamiento. La propensión a la culpa se refiere a la propensión a experimentar un efecto negativo sobre las acciones propias causantes de falta (Nelissen *et al.*, 2013); sin embargo, y a diferencia de la vergüenza, se piensa que esta va acompañada de una tendencia a reparar el daño hecho, a afrontar lo cometido, muy en contraposición al ocultarse típico de avergozamiento.

Los estudios que buscan la categorización de las emociones morales, a saber, de la vergüenza y la culpa, ponen casos hipotéticos específicos pidiendo responder con la mayor sinceridad y asumiendo lo planteado como un hecho de la propia vida. Por ejemplo, la *Test Of Self-Conscious Affect* (TOSCA):

Funciona de la siguiente manera: Los participantes son situados mediante lecturas en escenarios que indican la probabilidad de cuatro diferentes reacciones que reflejan diferentes emociones. Por ejemplo, leen: «Usted rompe algo en el trabajo y luego lo oculta», [a lo cual debe] indicar lo que probablemente pensaría: «Necesito arreglarlo o conseguir que alguien más lo haga» (indicando culpa) y «usted pensaría en dejarlo»

(indicando vergüenza). Otro escenario dice: «En el trabajo, esperas hasta el último minuto para planear un proyecto, y resulta mal». La reacción de culpabilidad es: Te sentirías: «Merezco ser reprendido por mal manejar el proyecto» y la reacción de la vergüenza es: «Te sentirías incompetente». Las puntuaciones de las dos emociones se agregan a través de escenarios. La vergüenza y la propensión a la culpa típicamente se correlacionan sustancialmente. (Nelissen *et al.*, 2013, p. 358)¹⁰

Según dicho test las puntuaciones entre quienes escogen la opción que se relaciona con la culpa, y quienes escogen la que se interpreta como una muestra de vergüenza, son muy similares, incluso compartidas. Pero con estas enunciaciones aún está presente la duda de qué emoción es más relevante moralmente, si es que se pueden jerarquizar o, si en definitiva la culpa es nula o relevante moralmente.

3. 1. Vergüenza y culpa como emociones morales

Ya se ha definido a grandes rasgos qué es vergüenza y qué es culpa, también como se perciben personal y socialmente —o, por lo menos desde la perspectiva de Nussbaum—; pero, para los fines de este trabajo en cuanto a reivindicar la vergüenza como una emoción auténticamente moral y con alto grado de incidencia en los juicios y acciones morales, es pertinente volver sobre ellas, sobre otra interpretación de su rol en la reflexión moral de los hombres e, incluso, sobre las palabras mismas, pues como se dijo, las emociones son mayoritariamente generales, pero, en ocasiones, son las palabras y las definiciones las que generan variaciones en las formas de interpretar lo que se siente.

3.1.1. Vergüenza en lo lingüístico y en la percepción cultural

El significado de las palabras lo dan otras palabras que procuran describir el significante y la referencia en el mundo para ambos (significante y significado), es decir, que el significado de una cosa está necesariamente relacionado con lenguaje que la describe, por lo cual, aunque distintas lenguas definan X, esta definición podrá —en mayor o menor medida— variar. Así, las emociones no se escapan a esos límites y condiciones del

¹⁰ Texto original: The TOSCA works as follows: Participants read scenarios and indicate the likelihood of four different reactions reflecting different emotions. For example, they read, “You break something at work and then hide it”, and indicate the likelihood that “You would think: I need to either fix it or get someone else to” (indicating guilt) and “You would think about quitting” (indicating shame). Another scenario reads: “At work, you wait until the last minute to plan a project, and it turns out badly”. The guilt reaction is: “You would feel: ‘I deserve to be reprimanded for mismanaging the project’” and the shame reaction is: “You would feel incompetent”. Scores for the two emotions are aggregated across scenarios. Shame and guilt-proneness typically correlate substantially.

lenguaje, pues cómo entender por medio de la definición algo que sentimos todos, pero se nos es descrito de una manera particular dependiendo en el lenguaje. Vergüenza es una de las emociones más complejas de definir y articular (depende el significado) con un contenido moral, por tal razón, a continuación, se hará una breve enunciación de las variaciones para esta emoción en diferentes idiomas, teniendo en algunos hasta tres palabras para enunciar esta emoción o su grado de sensación.

En español usamos por lo menos dos palabras que nos remiten a la emoción que nos provoca sonrojo por haber faltado a una norma o por haberle mentado a un amigo, esa que nos impulsa a taparnos el rostro o rehuir de ser objeto de juicio público, a saber, *vergüenza* y *bochorno*. Son estas dos quizá coextensivas en el uso común del lenguaje y, para hacerlo más próximo a un contexto latinoamericano podemos sustituir ambas —con sus indistinciones comunes— por la palabra *pena*, lo cual estrictamente se asociaría más a la culpa o la depresión que a la vergüenza, sin olvidar la palabra *pudor*, que se suele asociar al cuerpo y los preceptos más ortodoxos de una cultura atravesada por la religión.

En inglés, la definición parece estar limitada a dos palabras: *shame* y *embarrassment*. Siendo la primera una referencia a lo que es la vergüenza como tal, sea moral, política o cultural; y, la segunda (*embarrassment*) haría referencia a un escenario embarazoso, el cual sonroja, pero no pasa a ser tan relevante como una vergüenza, por ejemplo, cuando en un almuerzo de negocios machamos nuestra camisa blanca con salsa oscura y nos genera bochorno una situación en la que un ejecutivo de otra empresa nos delate de manera cómica.

En francés se puede encontrar dos palabras que, si bien hacen una buena distinción se suelen solapar (Solomon, 2007). *Pudeur* haciendo referencia al tipo de vergüenza que se narra tuvieron que haber sentido Adán y Eva al comer del fruto prohibido y verse (descubrirse) desnudos uno frente al otro. Y, *honte* para aquella emoción que adviene en una situación deshonrosa o verse vuelto en un escándalo público.

En griego antiguo para la vergüenza, el pudor o el temor a la deshonra *αἰδώς* era el término usado; sin embargo, y como se dijo en la introducción, en diálogo del *Protágoras* el traductor se ve en un cuestionamiento y se manifiesta en la nota al pie n. ° 31 de la traducción del *Protágoras*, por Emilio Lledó (Platón, 1985, ed. 1981), pues hace referencia a que la expresión «sentido moral» la traduce Lledó de la palabra *αἰδώς*, la cual en otros

espacios se traduce como: respeto, pudor o *vergüenza*. Pero, «de una vergüenza [dice la nota] que se experimenta no sólo ante los demás, sino también ante sí mismo [...]». Lo que, aparte de otras explicaciones que da Lledó para justificar su elección de traducción, hace pensar que *αἰδώς* —entendiéndola como una emoción— es uno de los pilares del *sentido moral* clásico occidental (griego) y, por herencia, de nuestra forma de relacionarnos con el mundo y con la moral. La apreciación se deja como un comentario y posible tema de indagación, pero se puntualiza que este trabajo gira entorno a otras discusiones que, si bien relacionadas, no se equiparan a la etimología o a cuestiones de traducción de conceptos y/o categorías. La cuestión surge a partir de por qué el diálogo enuncia que Zeus da a los hombres *αἰδώς* y no *δίκη*, lo que se traduciría como respeto, seguimiento de la norma e incluso rectitud moral.

Dada la exposición anterior, lo que se quiere con la definición de estas palabras en diferentes idiomas es que para casi todos los idiomas la descripción de lo que se siente es un asunto complejo y que aún no está unificado, o por lo menos, no en los usos comunes de los términos. Por otro lado, que de cultura a cultura y de palabra a palabra, puede que se añadan o se resten cualidades de significación y descripción a una palabra que intenta describir una (o varias) emoción(es). Por ejemplo, el estudio de Pascual, Etxeberría y Pérez (2007), partió de la hipótesis de que las diferencias en el idioma se ven reflejadas en diferencias culturales y, por ende, también en las formas de sentir o, más bien, de agrupar y describir lo que se siente. Los resultados a los que llegó el estudio, luego de hacer un cuestionario sobre situaciones consideradas prototípicas a una muestra de estudiantes de diferentes nacionalidades pero que tuvieran como lengua materna no el español, el inglés o la euskera del País Vasco, fueron que según Pascual, *et al.* (2007): (I) las similitudes entre lo que se entiende y describe como vergüenza y culpa; *lotsa* y *erru*, respectivamente en euskera, fueron muy similares, categorizando tres tipos de vergüenza: 1. La que se asocia al *embarrassment*. El sentido de exposición, la falta mínima y leve; 2. «Vergüenza normal» asociada al sentido de exposición y la falta seria, pero no moral; y, 3. «Vergüenza moral» asociada a la falta seria y sentido de la moralidad. (II) La culpa se puede clasificar en: 1. «Culpa interpersonal»; y, 2. «Culpa intrapersonal». (III) Los resultados obtenidos arrojan que *shame* incursiona en el campo semántico de lo que en español denominamos como

culpa, dando a entender que en el inglés hay más proximidad entre *shame* y *guilt*, de lo que en el español y euskera entre vergüenza y culpa; *lotsa* y *erru*, respectivamente (cf., p. 15).

A continuación, se añaden tres figuras que sintetizan los resultados asociativos del estudio realizado por Pascual, *et al.* (2007, pp. 10-11):

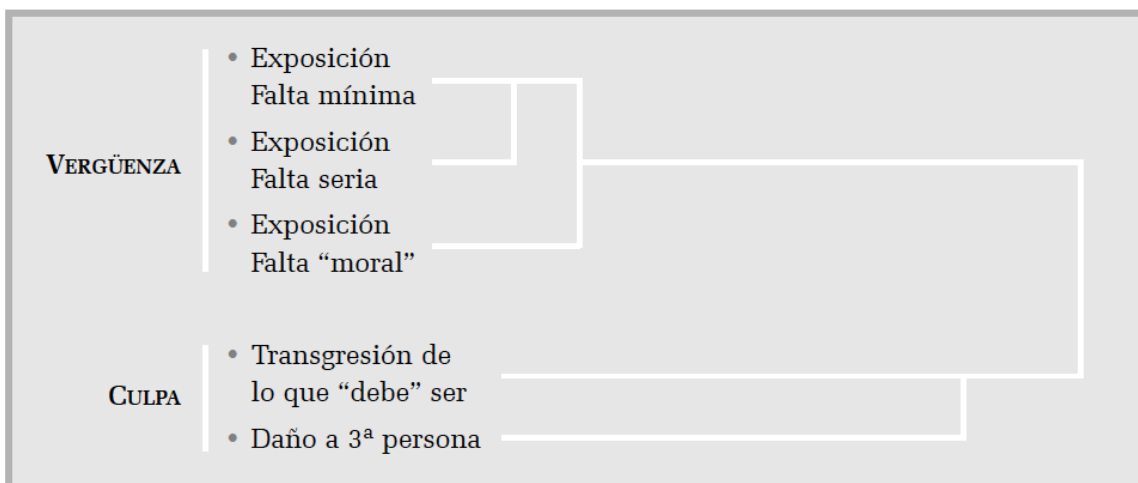


Figura 2. Síntesis gráfica de las asociaciones hechas en español.

Tomado de: (Pascual, *et al.* 2007, p. 10).

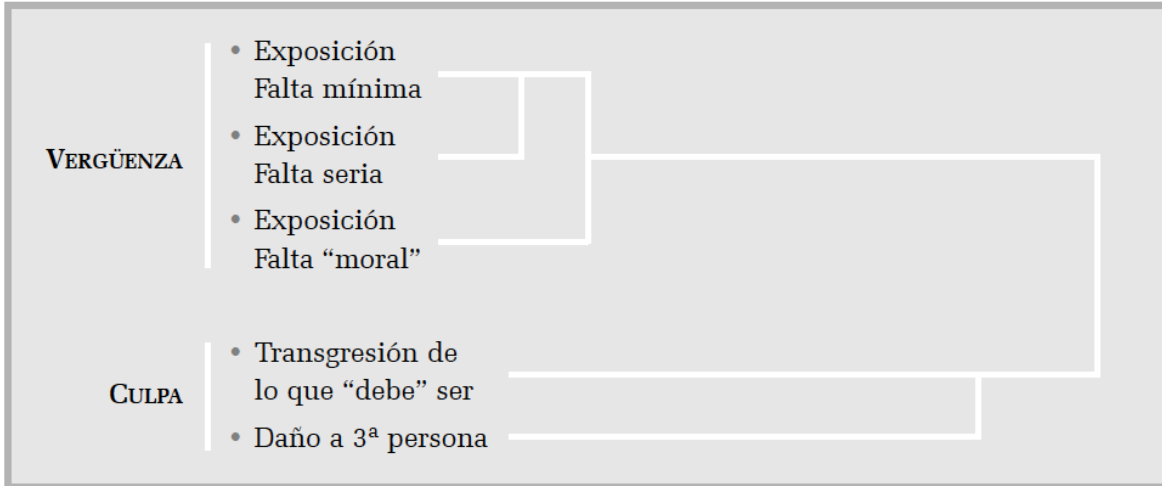


Figura 3. Síntesis gráfica de las asociaciones hechas en euskera.

Tomado de: (Pascual, *et al.* 2007, p. 10).

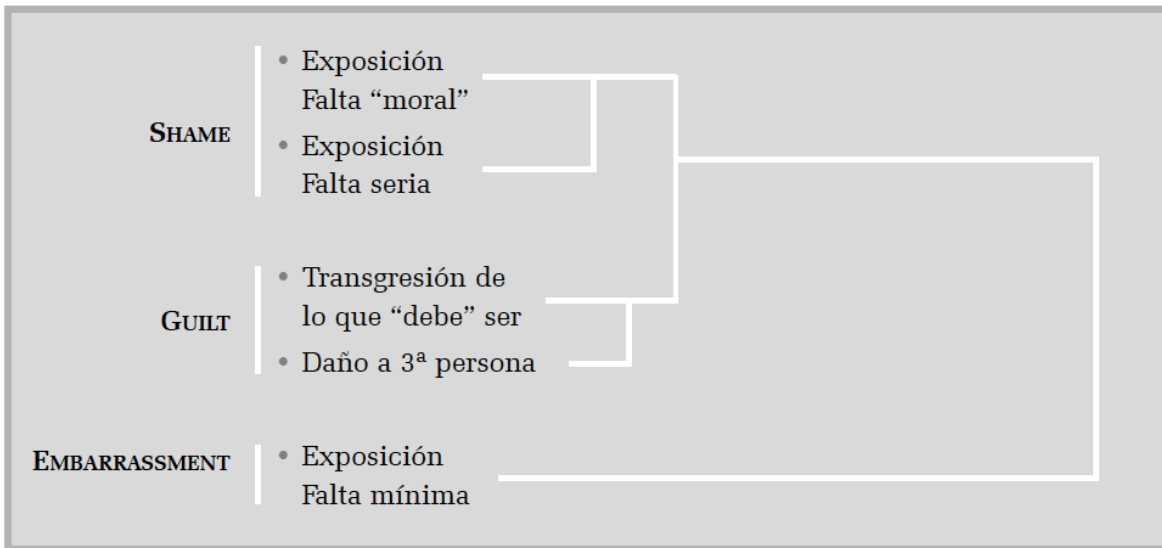


Figura 4. Síntesis gráfica de las asociaciones hechas en inglés.

Tomado de: (Pascual, *et al.* 2007, p. 11).

En consecuencia, con lo que se ha venido exponiendo hasta el momento, la síntesis de este estudio, más allá de dar cuenta las similitudes o diferencias que tienen las emociones de vergüenza y culpa, aporta a la discusión que aquí se desarrollando evidencia de que estas son emociones morales y se relacionan de manera directa con escenarios que se orientan a partir de juicios morales. Pues la «falta moral», la «falta seria», la «transgresión al deber» o el «daño a terceros», se pueden considerar como grados o estadios de la relevancia moral y

que, al relacionarse con emociones como la vergüenza y la culpa, reivindican la participación de las mismas en las dinámicas morales.

Por otro lado, pero hilando desde una pregunta por la cultura y la comprensión de las emociones a partir de nuestro legado de constitución sociocultural, se presenta la cuestión de que, si bien hay cambios en la percepción y adjudicación semántica de las emociones, ¿Hay, también, cambio en la forma de expresarlas o en la intención de controlarlas? Respecto a esa cuestión, Fernández, Zubieta y Páez (2000), presentan un estudio que, concorde a lo expuesto líneas atrás, se enfrenta a las limitaciones que generan las culturas y los lenguajes de las mismas para lograr dar una definición precisa sobre emoción(es). En ánimos de recoger una parte del juicioso estudio, se presenta a continuación una tabla que integra gran parte de las emociones básicas y complejas con relación a diferentes criterios de expresión y sensación:

1- En Intensidad (de menos a más):
Vergüenza = Culpa = Disgusto < Enojo = Miedo < Alegría = Tristeza
2- Intentos de Control (de menos a más):
Alegría < Enojo < Disgusto < Tristeza = Miedo < Culpa < Vergüenza
3- Efectos en las relaciones (de débil a fuerte):
Enojo < Disgusto < Vergüenza = Culpa < Tristeza = Miedo < Alegría
4- Aumento de síntomas ergotrópicos: cambios en la respiración, latidos del corazón más rápidos, tensión muscular y transpiración. (de débil a fuerte):
Disgusto = Alegría = Culpa = Tristeza # Vergüenza < Enojo < Miedo
5- Aumento de síntomas tropotrópicos: nudo en la garganta, problemas de estómago y llorar. (de débil a fuerte):
Alegría < Vergüenza = Enojo = Disgusto # Culpa # Miedo < Tristeza
6- Temperatura corporal (de frío a calor):
Miedo = Tristeza < Disgusto < Culpa < Enojo < Vergüenza < Alegría
7- Formas de afrontamiento conductual “Evitar/Afrontar”(de evitar a afrontar):
Vergüenza = Culpa = Disgusto = Tristeza < Miedo < Enojo < Alegría
8- Comportamiento No Verbal (de poco a mucho):
Culpa < Disgusto = Vergüenza = Miedo < Tristeza # Enojo < Alegría
9- Comportamiento Paralingüístico o cambio en la tonalidad (de poco a mucho):
Disgusto = Culpa # Vergüenza < = Tristeza < Miedo < Alegría < Enojo
10- Comportamiento Verbal (de poco a mucho):
Miedo = Tristeza = Vergüenza = Culpa < Disgusto < Enojo = Alegría
11- Duración (de poco a mucho):
Miedo = Disgusto = Vergüenza # Enojo < Culpa < Alegría < Tristeza

Figura 5. Muestra relacional de expresión-jerarquización de las emociones.

Tomado de: (cf. Fernández, *et al.* 2000).

El estudio fue llevado a cabo en 21 países y con un total de 4785 personas como participantes (Fernández, *et al.* 2000) —alta participación latinoamericana—, contrastado los resultados con algunos estudios de Geert Hofstede, buscando encontrar similitudes o discrepancias en cuanto a la percepción y expresión de la emoción con dependencia de criterios relacionantes como: poder político, predominancia de género sexual, colectivismo social e incertidumbre general.

En cuanto a las emociones de primordial interés acerca de la discusión sobre la relevancia moral de la vergüenza sobre la culpa, a partir de la *figura 5* (Fernández, *et al.* 2000), se puede evidenciar que la vergüenza no ocupa lugares tan relevantes como la alegría, la tristeza o el miedo; sin embargo, una de las comparaciones más interesantes que se pueden hacer con base en los resultados es que, en el numeral «1- En intensidad» la vergüenza ocupa el lugar más bajo, es decir, es la que con menos intensidad adviene a los participantes, pero en el numeral «7- Formas de afrontamiento conductual», es decir, afrontar o no afrontar esa emoción, la vergüenza se presenta como la que más se evita, dado que si no tiene mayor intensidad por qué sería de la que más se huye. Una de las razones que se podría elucubrar acerca de esta cuestión se daría a partir de la importancia y alta relevancia que se le ha dado socialmente a la culpa, se podría decir que la mayoría de las culturas se basan en la culpa como dispositivo de castigo moral, es decir, mediante penas, juicios y señalizaciones se procura en el agente de falta el sentimiento de culpa. Sin embargo, curiosamente en la tabla resultado del estudio, la culpa se encuentra junto a la vergüenza, y no en una posición superior, sino que igualitaria.

Así, e podría pensar que la incoherencia entre lo que se siente y lo que se teme se basa en una pérdida paulatina de la esencia del sentimiento de vergüenza y culpa en las sociedades actuales, es decir, con la normalización de reiteradas conductas inmorales y laceraciones constantes a las leyes por parte de casi todos los seres humanos, parece que el constructo de normas, razones y emociones que se articulaba para procurar sujetos morales correctamente pensantes y sintientes ha disminuido su incidencia en lo moral por la indiferencia de los unos a los otros y, por ende, la indiferencia propia y para sí, el sentir se ha disminuido; o, por lo menos, lo que en teoría evocan las emociones morales. El objetivo de la educación moral no serían entonces convocar a sentir vergüenza y culpa de manera masiva ni trivial, es decir, volver a sentir una vergüenza tiránica de la desnudez no es el

objetivo, pero sí reivindicar que los sentimientos de vergüenza y culpa son necesarios para contener, evaluar y autocensurar aquellas acciones que merecen alto grado de consideración moral: matar, estafar, robar, herir a otros o a lo otro no humano, etc., pues la normalización de las faltas cometidas por esas acciones son tan masivas que se hacen imperceptibles de manera particular, se ha normalizado la falta y, por consiguiente, la autoevaluación de la acción o el juicio, pero no el temor de volver a sentir lo que clásicamente se conocer como vergüenza y culpa, aunque ya no se sienta en tal grado de relevancia moral.

3.2. Lo moralmente relevante de la vergüenza

3.2.1. Vergüenza y honor

Dada la evidente pérdida del sentido de las emociones morales en su expresión e intensidad, se hace pertinente reconstruir lo que se pretendía con estas, especialmente con la vergüenza en relación con las prácticas y juicios morales.

En las emociones autoevaluativas se suelen dar tres tipos de evaluación que pueden incidir de manera individual o múltiple en el sujeto; así, en un primer momento, tenemos la evaluación totalmente autónoma, en donde se siente vergüenza o culpa aún estando en soledad, dado que generalmente la vergüenza y la culpa, a pesar de ser emociones autogestionadas, crecen y se estimulan cuando la *mirada* del otro está sobre *el agente*, evaluando y juzgando. (2) Una evaluación por sociedad que, si bien es propia y autónoma, está inspirada en el juicio ajeno, en la valoración que el otro hace sobre mi conducta, por lo que las miradas, gestos y palabras del otro que demanda juicio y evaluación de la falta, llega a hacer sentir vergüenza o culpa por causa de un fallo en el quehacer moral. (3) Evaluación por circunstancia, hay situaciones que por sí mismas pueden resultar vergonzosas, pero que son del orden de lo contingente y su adjudicada relevancia moral es menor, pues se escapan a las decisiones, juicios y motivaciones que pueda generar una emoción moral en un ambiente en el cual se delibero (Solomon, 2007); por ejemplo, no el lo mismo sentir vergüenza por ser descubierto en un acto de corrupción pública y encontrar su fotografía junto a la palabra *corrupto* en periódicos y noticiarios, a estar avergonzado (bochorno) por soltar una flatulencia en un recital de piano. En el primer caso nos encontraremos con una emoción autoevaluativa con gran relevancia moral, pues advierte faltas a la norma, pérdida del honor, consecuencias legales y personales, pues desmerita su

integridad como sujeto moral; en el segundo caso (soltar una flatulencia) nos vemos con un bochorno cómico y espontáneo, es decir, una evaluación por circunstancia.

En cuanto a la vergüenza como emoción moral, tanto en las evaluaciones autónomas como en las evaluaciones con base en el juicio social, el sujeto que comete la falta moral y, por ende, es invadido por una vergüenza autoevaluativa, se percata de una pérdida o alta disminución de su integridad moral y de su honor. Por lo cual, es pertinente abordar el *honor* (u orgullo positivo) como emoción inversamente proporcional a la vergüenza. La vergüenza al ser una emoción de carácter social tiene acepciones y percepciones por parte del sujeto propias de la cultura en la cual ha desarrollado su consciencia y juicio moral, es una emoción tribal —sin ser primitiva— (Solomon, 2007).

Existen sociedades de vergüenza y sociedades de culpa. La antigua Atenas y el Japón actual se pueden considerar sociedades basadas en la *vergüenza moral*; mientras que sociedades como la estadounidense se construyen desde la culpa y la penalidad. En Grecia, la vergüenza se entendía, según Aristóteles, como un “pesar o turbación relativo a vicios presentes, pasados o futuros cuya presencia acarrea una pérdida de reputación” (*Retórica*, 1383b). Es decir que este sentimiento o padecimiento se da en aquel hombre que por alguna afección de su voluntad ha realizado o tiene la tendencia a realizar algún tipo de vicio (acción inmoral), ora en el exceso, ora en el defecto. El padecer, el pesar o la turbación son sinónimos de arrepentirse, y el arrepentimiento está precedido —casi siempre— por un acto indecoroso, del cual el sentimiento de vergüenza se alimenta y se instala en el sujeto por su acto y por el saber que dicho acto le traería un reproche social, una pérdida en su reputación y en su honor.

Por otro lado, en la cultura japonesa medieval el reproche social a un miembro de la comunidad por una derrota militar, la miseria económica o una mala conducta es sumamente alto, pues se asume que dichas fallas fueron causa de una debilidad en el carácter del sujeto, requieren una muestra ritual de vergüenza genuina, incluso, si la falta llegara a ser muy grave “como la derrota militar o la infidelidad conyugal, la expresión de vergüenza exige quitarse la vida, [como] el acto supremo de autocensura” (Solomon, 2007, p. 139). Es así como en sociedades atravesadas por la vergüenza esta emoción no es solo muestra de un serio arrepentimiento y reconocimiento de la falta, sino de que aún se siente deuda con la sociedad y sus normas, de que se espera no volver a cometer tal acto o, aún

más relevante, de que se evitará cometer ese acto al imaginar la vergüenza que se podría sentir es, “la otra cara del honor y avergonzarse no es sólo mostrar que hemos hecho algo malo, sino también demostrar que aún tenemos sentido del honor y un lugar [por recuperar o reivindicar] en la sociedad” (Solomon, 2007, p. 139).

El sentir vergüenza y la pérdida de honor —y lugar en la sociedad— que esta trae, son en un sentido constructivos para la identidad y el carácter de quien se ve altamente avergonzado, el sonrojo frente a la falta cometida da cuenta de que aún el sujeto desea estar en esa sociedad a la cual —bien sea por una elección deliberada o por un momento de espontaneidad— deshonro, pues:

Estar avergonzado supone seguir identificándonos como miembros de la sociedad o comunidad contra la que hemos atentado. De ahí la paradoja: la vergüenza preserva el honor a pesar del deshonor. En cambio, ser un desvergonzado supone carecer por completo de honor. [Y] Aunque se deriva de nuestras relaciones sociales, la [genuina] vergüenza suele ser autoimpuesta. (Solomon, 2007, p. 139)

Entonces, es el desvergonzado o sinvergüenza aquel que ha perdido toda veta de sentido moral para con la sociedad, los otros y para consigo mismo. Es un licencioso, un vicioso y un inmoral que al no ser capaz ya de sonrojarse por lo males que hace es un miserable que, puede llegar a sentir culpa, pero quizá no genuina, tal vez una *culpa legal*, la cual es penalizada y castigada bajo los mecanismos legislativos, pero no tendrá incidencia alguna en el juicio ni la acción moral de este sujeto.

3.2.2. Vergüenza y ética pública

Uno de los casos más recurrentes de supresión o pérdida de la vergüenza se da continuamente con los políticos, independientemente de su país o cultura el hecho de vincularse a la vida pública por largos años comienza a hacer de estos sujetos unos normalizados en escándalos de malversación, mentira, peculado, en una palabra, *corrupción*, lo cual es una conducta individual o colectiva que requiere de mínimo dos actores (corrupto y corrompido): “No es pensable un corrupto solitario” (Henaó, 2018, p. 16). Se es corrupto en sociedad, pues se necesita de alguien a quien corromper y quien se lo permita. Pero, también es necesario quien demande y señale de manera pública.

En las sociedades actuales la cuestión por la corrupción se hace emergente a partir de los atropellos cometidos a las promesas políticas de cambio, o de mejora en la calidad de vida

de la sociedad civil. Los ciudadanos, independientemente de sus afiliaciones o de sus creencias, asocian de manera casi inmediata la categoría de corrupción a la política, a los políticos y a los funcionarios públicos, sin detenerse a pensar en qué es la corrupción y si esta es una característica única y estrictamente de la política. Si analizamos corrupción desde perspectivas ciudadanas, desde las miradas cotidianas vemos que “la corrupción es interpretada como una expresión de quienes detentan cualquier tipo de poder” (Henao, 2018, p. 16), lo cual la hace parecer inherente a todo cargo público y político.

Los ciudadanos atribuyen una carencia de honestidad y falta de transparencia a los procesos políticos de las democracias, ello implica que la sociedad civil supone la existencia de un deber ser moral del político, o unos valores y principios mínimos que estos deben cumplir y respetar, lo cual no hacen, y si lo hacen no es suficiente para despejar las dudas e imputaciones que se hacen a su labor (Villorio, 2005, pp. 142, 143). Es usual pensar la palabra corrupto como un adjetivo que con facilidad recae sobre un senador, un alcalde, un gobernador o un presidente, sin excluir a los cargos intermedios entre estos, es decir, otros funcionarios políticos o de dirección pública.

Así, corrupción, en un contexto público, se entiende como aquellas acciones que violan una norma o principio con el fin de satisfacer, de manera solapada, secreta o en complicidad, intereses particulares, evitando el conducto regular y protocolario de una situación determinada. Las acciones corruptas, siempre son deliberadas e intencionales, pues se hace una instrumentalización de la razón con el fin de llevar a cabo un curso de acción, del que se sabe no es el más moral, teniendo la idea de que las consecuencias previstas no van a surgir efecto en un escenario real. Es afirmada como un daño premeditado por medio de trampa, falsificación, evasión, etc., que busca conseguir beneficios únicamente para quien comete la falta. No obstante; dados las investigaciones, juicios y condenas por corrupción a estos sujetos parece no importarles, no hay sonrojo o temor de la exposición pública, siguen con la cabeza en alto y asegurando su honorabilidad, a sabiendas de sus faltas contra la sociedad, sus colegas y familias. La mayoría de los políticos actualmente son unos *sin-vergüenza*, con todo lo que ello conlleve.

Como ya se enunció, la crítica que hace Nussbaum (2006/2015) a las sociedades que saludan la vergüenza como emoción moral, acoge sus argumentos en el estigma y el daño emocional que se le puede generar a un sujeto al cual se le hace sentir vergüenza; no

obstante, como se ha venido exponiendo, la *vergüenza moral* es una emoción autoevaluativa y que *aparece* en el sujeto que reconoce la falta moral, por lo cual lo que Nussbaum enuncia como vergüenza en un sentido tan peyorativo y nocivo, podría entenderse como humillación y violencia emocional. Por otro lado, en cuanto al estigma, la marca o etiqueta que se le da a un sujeto, dice Nussbaum (2006) que es un mecanismo por el cual se ejerce y se hace sentir vergüenza; los ejemplos y argumentos que usa la filósofa estadounidense suelen referirse a niños, o a personas con capacidades cognitivas o físicas diferentes, también en contextos raciales a negros, latinos, judíos, etc., los cuales son claramente conmovedores y con razón en cuanto a la fragilidad emocional de estos sujetos; sin embargo, ¿cómo denominar o publicar a aquellos sujetos morales desarrollados y activos socialmente que cometen una falta grave, un delito o una lesión social?, ¿no deben ser estigmatizados con el ánimo de motivar la vergüenza y la culpa moral? La filósofa sostiene que:

[...] nuestro sistema de justicia criminal torna imposible institucionalizar un *castigo humillante* puro, en los términos en que hemos distinguido entre la vergüenza y la culpa. La vergüenza, sostuve, corresponde a un rasgo o *atributo* de la persona, mientras que la culpa corresponde a un *acto*. Nuestro sistema de justicia se basa en la idea de un acto culpable. (Nussbaum, 2006, p. 268. Énfasis añadido)

Es en la humillación como castigo y los ‘atributos’ generadores de vergüenza, en donde quisiera hacer énfasis: hacer hincapié en la falta moral de un sujeto y juzgarla moralmente de manera pública —entiéndase juzgar y no penalizar, pues lo segundo corresponde al derecho—, como un acto reprochable y falta de honor, no es lo mismo que humillar a un sujeto y con actos, igual o más reprochables que los cometidos, buscando denigrar su dignidad humana, que es a lo que apela Nussbaum como pérdida si se siente vergüenza. Por otro lado, en cuanto a los atributos —físicos o cognitivos— que son causales de vergüenza, se está entendiendo la vergüenza como una emoción exógena, que pareciese ser inyectada cual virus en donde su componente es el odio a la diferencia; muy por el contrario, como se ha expuesto, la vergüenza es una emoción que se genera desde el sujeto mismo, es el resultado de la autoevaluación moral de acto y juicio, que si bien es alimentada por estándares sociales no se limita ni surge exclusivamente en estos.

De modo tal, que los castigos que promueven la humillación sí son reprochables como mecanismo de educación moral, por lo que no se desvirtúan a los argumentos de

Nussbaum. Por ejemplo, en algunas culturas las marcas por condiciones sexuales o socioeconómicas, o las medidas de divulgación pública de sujetos sindicados por abuso infantil son ejemplos de castigos de humillación que pretenden hacer sentir vergüenza; sin embargo, ¿hay diferencia entre un homosexual que trabaja como docente de una escuela pública y un pederasta que abusa de menores? Quizá, como ya se mencionó, algunos criminales han perdido todo sentido de vergüenza y culpabilidad, lo que los empuja a realizar acciones sin un filtro o juicio moral, por lo que tampoco advienen a ellos emociones autoevaluativas y no es de importancia el honor o la valía de su dignidad social, lo que haría estéril las medidas de castigo con orientación emocional, ya que pueden fingir una emoción e incluso culpa, pero no habrá incidencia en su comportamiento o juicio.

3.2.3. De lo tardío e irreparable de la culpa

Anteriormente se denominó vergüenza y culpa como un binomio de emociones morales que aportan en la construcción del juicio y la acción moral, y es que, al parecer, las dos emociones tienen mayor incidencia cuando una está acompañada de la otra, pero no se ha incurrido en establecer los tiempos de aparición, ni la dependencia que puedan o no tener entre sí.

A partir de lo analizado a lo largo de este estudio, se puede afirmar que una situación vergonzosa es aquella en la que el sujeto asume de manera autónoma la culpa moral por una falta cometida, en donde la vergüenza y la culpa —como emociones morales— son motivadas por una condición cultural; por lo que es posible asumir que, en caso de demandar el orden de emergencia de estas dos emociones, la vergüenza sería sentida primero que la culpa, pues una vergüenza moral genuina posibilita el sentir culpa moral (Solomon, 2007). Sin embargo, el que la vergüenza posibilite la culpa no quiere decir que la segunda conlleve a la primera, pues como se enunció podemos determinar a lo sumo tres tipos de culpa, entre las cuales la *culpa legal* y la *culpa causal* no necesitan de la vergüenza como garantía.

Pensemos un caso en el cual un narcotraficante es condenado a cumplir una pena de prisión por 50 años en EE.UU, pero su abogado ha conseguido una rebaja de pena del 20% si el sindicado se declara culpable de narcotráfico y demás cargos de los que sea acusado referentes a esta actividad delictiva; el sujeto condenado se puede declarar culpable de

manera campante y su tranquilidad o utilidad de declararse culpable no niega que sí asume una culpa legal por unos delitos cometidos. Sin embargo, esa *culpa legal* asumida por el detenido es solamente válida en un contexto penal, no de manera moral.

Por otro lado, siguiendo con el reconocimiento de dupla de las emociones vergüenza y culpa, pero sin obviar su independencia se puede dar un caso en el cual se sienta vergüenza sin necesidad que esta conlleve a la culpa: Emma se encuentra sentada en su asiento habitual, por la ubicación de las sillas, Victoria generalmente está sentada tras de ella. En un momento en el que hay cambio de clase la mayoría de los estudiantes se levanta de sus asientos y charlan o caminan en el salón, Emma se encuentra terminando de tomar unos apuntes cuando repentinamente es llamada de manera imperativa y con apuro desde atrás del salón, al girar bruscamente Emma golpea a Victoria en el rostro, por lo que le sangra la nariz. Emma se siente muy avergonzada con Victoria —y con el resto de su clase— por el hecho, se sonroja al ver que a Victoria le sangra la nariz. La situación no pasa a mayores y ambas se echan a reír sin que Emma deje de estar abochornada por el hecho, por el cual no siente culpa. En situaciones similares en las cuales el agente no tiene intención o previsión del daño se puede generar la *culpa causal*, pero esta aplica cuando el sujeto reconoce que pudo haber evitado el hecho tomando decisiones más prudentes.

De este modo, podemos establecer que si bien hay relación entre las emociones estas pueden, en ocasiones, ser independientes. No obstante, la independencia de las mismas se da en escenario no vinculados con un criterio moral imperativo, sino más bien del orden causal y quizá en partes de lo legal, pero cuando se hace referencia a la estrecha relación que existe entre estas emociones en el orden de lo moral puede que si podamos establecer una suerte de dependencia, que así no sea mutua es notable. Como se expuso, la *culpa moral* es dependiente de la *vergüenza moral*, pues esta segunda determina la veracidad de la primera, pero la *vergüenza moral* puede que no sea dependiente de la culpa en la medida en que la culpa es dependiente de un acto, la vergüenza no. Así, se puede llegar a sentir vergüenza —o, más bien una *fantasía*— por algo que no se ha realizado, es decir, lo que en el leguaje común llamamos «vergüenza ajena» es un tipo de vergüenza que no es sentida por haber cometido una falta propiamente, sino por ver que alguien más comente esa falta e imaginarnos cómo sería estar en su situación, por lo que se puede llegar a experimentar una suerte de vergüenza moral, pero en menor grado que si fuera por haber realizado la acción

inmoral; del mismo modo, se puede sentir esa *fantasía de vergüenza* sin ver a otro en una situación vergonzosa, simplemente se puede llegar a esa emoción de manera artificial alimentando la *imaginación moral*, dicho de otro modo, pensar —de manera juiciosa— situaciones en las cuales uno se pueda ver comprometido puede llegar a evitar esa acción por el espectro o suerte de vergüenza sentido y por evitar la *vergüenza moral* en todo el sentido y consecuencia del término.

En ese orden de ideas, se puede afirmar, entonces, que «la culpa llega tarde», pues es necesario haber cometido una falta: haber robado, matado, mentido, ser imprudente, etc., para que esta advenga como emoción moral y reparadora, en este punto es pertinente hacer un alto y hacer mención en esto último, pues ¿es verdaderamente valioso que la culpa se oriente hacia la reparación del daño cometido? Ya que muchos a quienes un criminal ha herido gravemente de alguna u otra forma, se sienten considerados cuando notan vergüenza y culpa genuinamente moral en quien les generó el daño, pero no demandan ni cuantifican cómo podría ser reparado un daño, ya que el pretender reparar no va a evitar que el hecho se hubiera cometido, piénsese el asesinato de un niño, o la violación de una joven, nada podría llegar a reparar eso, ni siquiera la más infinita culpa que recae sobre el hacedor del daño. Mientras que la vergüenza se puede anteponer a la acción, no es una regla que se anteponga, pero con la posibilidad y la muestra de que así pase es suficiente para poder determinar cuál de las dos emociones tiene mayor relevancia moral en cuanto a evitar un daño o cuidar la conducta y el honor para anteponerse al reproche y la culpa.

3.2.4. De la imposibilidad de sentir

Se ha hecho énfasis en la necesidad de aceptar la incidencia de las emociones en el juicio y la acción moral, pues como se evidenció, las razones no son suficientes para explicar por qué o cómo afrontamos diferentes situaciones, pero es válido preguntar ¿y si alguien no siente?, si un sujeto puede razonar perfectamente —como quisiera la ética racionalista—, pero no puede sentir emoción alguna, ¿sería capaz de elaborar juicios morales y accionar coherente a ellos?

Es factico y, de hecho, ocurre más frecuente de lo que parece, pues estos casos se pueden dar de dos modos: el caso psicópata y el caso por lesión cerebral. En el primero caso (psicopatía), el sujeto se ve impedido para realizar juicios o consideraciones morales

pues sufre de algún trastorno de desarrollo psicológico en su personalidad, “un psicópata no sería capaz de empatizar debido a sufrir un déficit en su repertorio emocional” (Cabezas, 2014, p. 218). Por otro lado, el sujeto que haya sufrido de alguna lesión que afecte su corteza prefrontal, parte del cerebro que se relaciona activamente con la toma de decisiones y las capacidades emocionales, al respecto Damasio (2005) enuncia:

[...] el comportamiento de estos pacientes con lesiones prefrontales es completamente distinto del que mostraban antes de la condición neurológica. Toman decisiones que no les suponen ventajas, ni a ellos ni a los que tienen cerca. Pero parecen estar intactos desde el punto de vista intelectual. Hablan normalmente, andan normalmente y no tienen problemas de percepción visual ni auditiva. No se distraen cuando participan en una conversación. Aprenden y recuerdan los hechos que les ocurren, las convenciones y las normas que incumplen cada día, e incluso se dan cuenta, cuando alguien llama su atención sobre el hecho, de que han roto dichas convenciones y normas. Son inteligentes en el sentido técnico del término, es decir, pueden obtener una elevada puntuación en las medidas del CI. Pueden resolver problemas lógicos. (p. 139)

Lo que, en ambos casos, a pesar de ser paradójico, refuerza la necesidad de involucrar y reconocer en el discurso de discusión ético-moral, las emociones morales como parte —e incluso garantes— de un buen desarrollo de la conciencia, juicios y acciones morales. La necesidad se hace más clara con una cadena de consecuencias: la falta —o falla— de un sistema emocional, imposibilitaría el relacionarse emocionalmente con otros, lo que provocaría la incomprensión e indiferencia, si el sufrimiento de otros (humanos o no humanos) se presenta como indiferente, entonces, el concepto de *daño moral* sería estéril, no tendría valor alguno, por lo que sin un referente de daño las acciones sería llevadas a cabo sin comparación alguna: no importaría si la acción hiere o genera placer. Agregando que:

[...] el conocimiento no es suficiente para la deliberación moral. Esto es, saber qué está ocurriendo en una situación moralmente relevante no indica saber qué valor o qué relevancia moral tiene, en tanto que un conocimiento empírico de los hechos no se traduce en un conocimiento axiológico. Se podría decir, en efecto, que un psicópata es consciente del dolor pero no del sufrimiento, de las consecuencias ni del daño —moral— que implica ser víctima de un daño moral. En otras palabras, saber qué es quemar no implica saber qué se siente al quemarse. (Cabezas, 2014, p. 217)

Los casos que más generan intriga y curiosidad investigativa son en los cuales se puede llegar a realizar una comparación de un antes y un después de que el sujeto se vea afectado en sus cualidades emocionales, quizá uno de los casos más icónicos para la neurociencia — y para quienes la investigan desde una óptica moral— sea el de Phineas Gage, un obrero de las construcciones ferroviarias de Nueva Inglaterra, EE.UU, que en 1848 sufre un accidente el cual le deja como saldo: el rostro y parte del cráneo destrozado, restando parte de la materia cerebral frontal, sumado a fuertes cicatrices. El caso paradigmático comienza cuando, al Gage estar ‘recuperado’ de su accidente, comienza a tener cambios en su personalidad y conducta, «Gage ya no era Gage», lo que fascino a su médico tratante — mismo que lo salvo de que las heridas lo mataran— John Harlow, quien documentó y estudio de manera casi obsesiva el caso Gage (Damasio, 1996). La pregunta central era, ¿cómo un hombre puede cambiar sus juicios y toma de decisiones y deliberativas después de un accidente que involucra la pérdida de masa cerebral? Lo que, desde las investigaciones de Harlow y neurocientíficos posteriores, se pudo responder como un grave daño a la corteza prefrontal del cerebro, relacionando esta con las emociones, los juicios de valor, la percepción de consecuencias, toma de decisión entre otras cualidades que inciden en el accionar cotidiano, pero que no afectan ni la razón ni la locomoción.

Personas con algún deterioro en su estructura emocional —bien sea por desorden de personalidad o por daños neurológicos naturales o accidentales— se ven expuestas a cometer más infracciones y faltas a las normas sociales que cualquier otra persona, de hecho, se podría decir que no existe posibilidad sino seguridad de que van cometer perjuicios morales para sí mismos y para quienes les rodean, pues “emociones tales como vergüenza, simpatía y culpabilidad aparecían disminuidas o ausentes” (Damasio, 2005, 140), lo que por defecto les impediría una sana relación social.

Conclusión

Así tenemos, que las razones son importantes, pero no suficientes para dar cuenta de las relaciones prácticas de los seres humanos, por lo cual las emociones se presentan como una necesidad innegable; por otro lado, “la vergüenza es o puede ser un instrumento sumamente eficaz para el cultivo moral. Por ser autoimpuesta, se toma muy a pecho” (Solomon, 2007, p. 139). Lo que no quiere afirmar la promoción o el enaltecimiento de esta, pues a pesar de ser una emoción moral y que de una u otra manera contribuye a la aceptación de la culpa o, a al evitar la acción que sea merecedora de vergüenza y culpa por abanderar una falta, no deja de ser una emoción negativa, es decir indeseable, pero que tiene mayor relevancia —por lo menos, práctica— que la culpa. En cuanto a la relación entre razón, fisiología y emoción para la convivencia misma, se puede afirmar que, si bien los juicios no se reducen a las emociones, ni estas —a su vez— a procesos fisiológicos (sino que se alimentan de cultura y carga semántica), son garantes del juicio y la acción moral.

El hombre sí es dual, como desde la Antigüedad se ha asegurado, es tan racional como emocional, pero como se ha venido exponiendo a lo largo de este trabajo es de gran importancia resaltar que muchos de nuestros juicios y acciones morales se ven orientadas principalmente por un carácter emocional, el cual es base para la reflexión y los juicios. Lo que no quiere decir que el rol de la razón se vea supeditado a la relevancia de las emociones, pues esto nos llevaría —de nuevo— a la oscilación y pugna racional y sentimental. Las emociones, los afectos, las consideraciones personales y, en general, lo sensible de nuestros juicios y acciones, no es algo que se pueda omitir o censurar con facilidad, están presentes en nuestras relaciones sociales y en nuestros actos. La vergüenza y la culpa como emociones indeseables son uno no los muchos aspectos no-racionales que se presentan en lo cotidiano de nuestra vida, uno de los objetivos de este estudio era poder conceptualizar y demostrar la indudable relación que existe entre estas dos emociones, reivindicando la relevancia moral de la vergüenza la cual, puede llegar a convertirse en humillación y estigma, pero dejando de ser vergüenza moral como una emoción autogestionada, en últimas, dejando de ser vergüenza.

Referencias

- Aristóteles. (1988). *Política* (Traducción, García, M.). Madrid, España: Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Retórica*. (Traducción, Racionero, Q.). Madrid, España: Editorial Gredos.
- Cabezas, M. (2014). *Ética y emoción. El papel de las emociones en la justificación de nuestros juicios Morales*. Madrid, España: Plaza y Valdés.
- Calhoun, C., y Solomon, R. (1996). *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Damasio, A. (1996). *El error de Descartes. La razón de las emociones*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Damasio, A. (2005). *En busca de Spinoza. Neurología de la emoción de los sentimientos*. Madrid, España: Crítica.
- Espinosa Galán, V. (2015). El problema del mal y la violencia en Colombia. *Folios*, (42), 71.85. <https://doi.org/10.17227/01234870.42folios71.85>
- Espinosa Galán, V. E. (2014). Escenarios conceptuales, contextuales, normativos y metodológicos para fortalecer la convivencia escolar en el marco de una pedagogía para la paz. *Nodos y Nudos*, 4(36). <https://doi.org/10.17227/01224328.3113>
- Ettxebarria, I. (2003). *Las emociones autoconscientes: culpa, vergüenza y orgullo*. En Fernández-Abascal, Jiménez y Martín. *Motivación y emoción. La adaptación humana*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, pp. 369-393.
- Fernández, I., Zubieta, E., y Páez, D. (2000). *Expresión e inhibición emocional en diferentes culturas*. En: Páez, D., y Casullo, M. *Cultura y Alexitimia: ¿Cómo expresamos aquello que sentimos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós, pp. 73-98.
- Foot, P. (1967). The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. *Oxford Review*, (5), pp. 5 - 15.
- Greene, J. D., Nystrom, L. E., Engell, A. D., Darley, J. M., y Cohen, J. D. (2004). The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment. *Neuron*, 44(2), pp. 389-400.
- Greene, J. D. (2008). The secret joke of Kant's soul. *Moral psychology*, 3, pp. 35-79.
- Haidt, J. (2003). The moral emotions. *Handbook of affective sciences*, 11, pp. 852-870.
- Henao, J. ed. (2018). *Corrupción en Colombia. Corrupción, Estado e instrumentos jurídicos*. Bogotá D. C.: Universidad Externado de Colombia.
- Hume, D. (1984). *Tratado de la naturaleza humana* (Traductor Duque, F.). Madrid, España: Ediciones Orbis.

Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (Traductor Aramayo R.). Madrid, España: Alianza Editorial.

Mill, J., S. (2014). *El utilitarismo. Un sistema de la lógica* (Traducción Guisán, E.). Madrid, España: Alianza Editorial.

Nelissen, R., Breugelmans, S., y Zeelenberg, M. (2013). *Reappraising the Moral Nature of Emotions in Decision Making: The Case of Shame and Guilt*. En: *Social and Personality Psychology Compass* Vol. 7. 6, pp. 355–365.

Nieto, A., Espinosa, V., y Valbuena, P. (2018). *Enseñar ética 4. Juntos y diferentes*. Instituto Nacional de Investigación e Innovación Social. Bogotá D. C., Colombia.

Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley* (Traductor Zadunaisky, G.). Buenos Aires, Argentina: Katz Editores.

Nussbaum, M. (2015). *Los enemigos de la compasión: el miedo, la envidia, la vergüenza en: Emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Editorial Planeta. Bogotá D.C., Colombia.

Pascual, A., Etxeberria, I., y Pérez, V. (2007). Culpa y vergüenza: ¿Los límites entre ambas son los mismos en castellano, en inglés y en euskera? *eduPsykhé*. Vol. 6 (1), pp. 3-20.

Platón. (1985, ed. 1981). *Protágoras*. En: *Diálogos I* (Traductor Lledó, E). Madrid, España: Editorial Gredos.

Solomon, R. (2007). *Ética emocional. Una teoría de los sentimientos*. Barcelona, España: Paidós.

Smith, R. H., Webster, J. M., Parrott, W. G., y Eyre, H. L. (2002). *The role of public exposure in moral and nonmoral shame and guilt*. En: *Journal of personality and social psychology*, Vol. 83 (1), pp. 138-159.

Villorio, M. (2005). *Corrupción y liderazgo público*. En: VII Congreso Español de Ciencia Política y de la Administración: Democracia y Buen Gobierno. Madrid, España.