



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**EL LUGAR DE LA VERGÜENZA EN LA ÉTICA**

TESIS  
PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
EFRAÍN GAYOSSO CABELLO

TUTOR:  
DR. GUSTAVO ORTIZ MILLÁN  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

CIUDAD DE MÉXICO, SEPTIEMBRE 2016



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Contenido

Agradecimientos .....	3
Introducción .....	4
1. ¿Qué es una emoción? .....	8
a) Teoría fisiológica .....	10
b) Teoría cognoscitiva .....	17
c) Teoría híbrida .....	25
d) ¿Cómo entender a las emociones? .....	32
2. Vergüenza: su caracterización y su relación con otras emociones .....	38
a) Caracterización de la vergüenza .....	39
b) Los mecanismos de la vergüenza .....	45
c) Culpa y vergüenza .....	50
3. La ética y la vergüenza: el mejoramiento moral de las personas .....	59
a) La importancia moral de la vergüenza .....	61
b) Problemas morales de la vergüenza .....	68
c) El mejoramiento moral .....	82
Conclusiones .....	89
Bibliografía .....	93

## Agradecimientos

La investigación de esta Tesis se realizó gracias al apoyo de una beca CONACYT dentro del Programa Nacional de Posgrados de Calidad durante el periodo 2015-1 al 2016-2. Aprovecho también para mencionar a la Universidad Nacional Autónoma de México, lugar en el que me he desarrollado como estudiante y como Ser Humano en los últimos años. Mención especial merecen la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIFs). En la primera institución he encontrado la motivación desde la licenciatura por interesarme en los problemas filosóficos, y en especial los que en esta Tesis se encuentran. En la segunda institución, como parte del programa de Estudiantes Asociados, he encontrado el lugar idóneo para llevar a cabo mi investigación. El lugar proporcionado para discusión y de trabajo ha sido invaluable y ha influido en menor o mayor medida para mejorar el trabajo aquí presentado. Además, los recursos de la Biblioteca Eduardo García Máynez del IIFs han sido muy útiles para esta investigación.

Esta Tesis fue realizada bajo la dirección del Dr. Gustavo Ortiz Millán, cuyos comentarios y sugerencias siempre fueron acertados para cometer menos errores de los que tal vez aún se encuentren. Mi agradecimiento al Dr. Gustavo tiene ya una historia amplia. Desde su curso de ética, que tuve la fortuna de atender en el primer semestre de la licenciatura, empecé a interesarme en temas de ética, para finalmente empezar a trabajar y seguir trabajando acerca de las emociones morales. Si no hubiera tomado aquel curso de ética, tal vez mi carrera profesional sería diferente.

Mi agradecimiento también es para la Dra. Olbeth Hansberg, revisora de esta Tesis. Sus comentarios han sido de mucha ayuda, y gracias a su amplio conocimiento acerca del tema ha detectado aquellas deficiencias que de otro modo hubieran pasado desapercibidas. Cabe mencionar que la investigación de la Dra. Olbeth en el área en la cual se inscribe esta Tesis ha sido de inspiración para mí, en especial su teoría de emociones la cual suscribo en esta investigación. Fue un honor que ella haya revisado detalladamente este trabajo.

Por último, pero no los menos importantes, gracias a Alma Juárez Mendoza quién siempre me motivó a seguir adelante y siempre que tenía momentos de flaqueza me recordó por qué estaba en esto y me alentó a seguir filosofando. Su amor ha sido importante para seguir pensando.

Mi padre, Oscar Gayosso, siempre será un ejemplo a seguir. Su duro trabajar y su perseverancia son una muestra de que haciendo las cosas bien, pero sobre todo haciendo lo que a uno le gusta, se pueden realizar los sueños y llegar a donde uno se propone. Su amor fraternal siempre será un fuerte apoyo. También gracias a mi mamá y hermanos por acompañarme en este proceso, al igual que a mi sobrina Farah.

## Introducción

El lugar que se le ha dado a la vergüenza en la ética casi siempre ha sido controversial. Al menos desde Platón y Aristóteles ya se pueden ver posturas encontradas respecto a qué lugar debería ocupar la vergüenza. Así, para Platón (2008, *Republica* 465; *Leyes* 647a-b, 671) la vergüenza tiene un papel positivo en la ética. La vergüenza tiene dicho papel porque significa que hay un temor de respetar las leyes. De este modo, las leyes se respetan por el temor a sentir vergüenza frente a los demás. Además, en Platón se puede encontrar que la vergüenza no sólo da soporte al respeto de las leyes, también esta emoción evita conductas inapropiadas, es decir, cumple la función de un freno moral por el temor a sentirla. En este sentido, la vergüenza también regula a la conducta. En el tercer capítulo abordaré algunas de estos aspectos desde enfoques recientes.

En cambio, para Aristóteles (1985, 1128b) la vergüenza es una pasión y no una virtud porque no representa una forma de ser, está más atada a lo corporal. Según Aristóteles, sentir vergüenza es común entre los jóvenes, pues estos se mueven por la pasión. Pero, entre los seres humanos buenos (virtuosos) la vergüenza no tiene un rol positivo. Los virtuosos no actuarían voluntariamente de manera errónea. De este modo, estas personas no tienen por qué sentir vergüenza. En este sentido la vergüenza se vuelve irrelevante para la ética.

Sin embargo, Aristóteles reconoce que la vergüenza podría llegar a tener algún rol positivo. A lo más que llega este rol es tomar a la vergüenza como en forma de hipótesis: si alguien hiciera tal cosa se avergonzaría. Así, el único rol positivo que podría tener la vergüenza es en el de pensar en una acción que podría causar vergüenza y evitar realizarla al prever a la emoción de vergüenza. No obstante, en el tercer capítulo diré que pensar a la

vergüenza de esta manera le confiere poco poder moral. Las personas a pesar de prever a la vergüenza, pueden no tener alguna motivación para evitar la conducta vergonzosa.

Por otro lado, tradicionalmente se ha tendido a favorecer a la culpa como la emoción moral frente a otras emociones. También en relación con la vergüenza, la culpa ha ocupado un lugar privilegiado. Por ejemplo, según Nietzsche ([1887]2011, 205) el sentimiento de culpa ha sido aprovechado por la tradición judeo-cristiana para fundamentar su idea de pecado y de castigo. Estas dos ideas son parte esencial de la ética judeo-cristiana. En esta tesis también abordaré el problema que surge de la relación entre culpa y vergüenza. Daré argumentos a favor de que hay una vergüenza moral que se puede distinguir de la culpa, y que además se refiere esta emoción a aspectos distintos a los que se refiere la culpa.

Así pues, en esta tesis me ocuparé de qué lugar ocupa la vergüenza en la ética. Trataré mostrar que el lugar que ocupa es relevante y no es negativo. Para mostrar lo anterior, trataré de mostrar la hipótesis de que la vergüenza motiva al mejoramiento moral de las personas, y la contrastaré con la culpa que se ha pensado como la emoción que motiva al mejoramiento a la vez que motiva el resarcimiento de daños. También trataré de resolver la paradoja de que la vergüenza lleva al ocultamiento o lleva al mejoramiento. En este caso diré que la vergüenza lleva al mejoramiento, y otras emociones cercanas pero diferentes llevan al ocultamiento.

Para mostrar lo anterior haré lo siguiente:

1. En el primer capítulo abordaré a las principales teorías de emociones, y las pondré a prueba en cuanto a su explicación de la vergüenza, es decir, si dan una explicación exitosa de la vergüenza o no. Las teorías que abordaré son la fisiológica, cognoscitiva e híbrida en la versión de Paul Griffiths. Trataré de mostrar que estas

teorías tienen problemas al menos para explicar a la emoción de vergüenza. Al final del capítulo suscribiré una teoría que parte de la teoría de parecidos de familia que da Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*.

2. En el segundo capítulo analizaré al concepto de „vergüenza“, y a partir del análisis distinguiré a la emoción de vergüenza de otras emociones que en la vida cotidiana son tomados como sinónimos de ella. Para ello, también hablaré de por qué surge la vergüenza y hacia qué objetos está dirigida. En este capítulo también distinguiré a la vergüenza de la culpa. Diré que los aspectos a los cuales están dirigidas son distintos y surgen también por cosas distintas. Aunque la culpa y la vergüenza pueden surgir en las mismas situaciones o contextos, en este capítulo daré criterios que las diferencian, y diré que a pesar de esto los objetos a los que se dirigen son distintos.
3. En el tercer y último capítulo abordaré a la vergüenza ya en su dimensión moral. Además, en este capítulo diré con mayor detalle por qué la vergüenza motiva al mejoramiento moral de las personas. Pero antes de llegar a esto, analizaré dos caras de la vergüenza: una positiva y la otra negativa. En cuanto a la positiva, abordaré algunas ventajas que se le han reconocido como se ha visto desde Platón. Estas ventajas son que puede sostener a las leyes y demás conceptos morales, sirve como un freno o semáforo moral, prevé conductas inapropiadas, y regula la conducta. En cuanto a la negativa, me ocuparé de tres problemas que surgen al considerar a la vergüenza como una emoción moral central. Estos problemas son la acusación de que la vergüenza implica agentes heterónomos, la vergüenza puede ser una vía para infligir castigos, y la vergüenza puede ser utilizada para estigmatizar a personas o grupos vulnerables. Para cada uno de estos problemas doy una estrategia de cómo

superarlos. Al final del capítulo diré por qué la vergüenza motiva al mejoramiento moral. Para ello, resolveré la paradoja de que la vergüenza puede llevar al ocultamiento o al mejoramiento. Diré que son emociones cercanas a la vergüenza pero distintas las que llevan al ocultamiento, y la vergüenza propiamente dicha es la emoción que lleva al mejoramiento junto con otras como la culpa. Cabe destacar que en esta parte me apoyaré en experimentos de psicología social (Gausel y Leach 2011).

Con esto, no niego que la culpa es una emoción moral importante. La intención en esta tesis es hacer patente que la vergüenza también es una emoción importante, y no sólo por lo que pensaba Platón. Al final, lo principal en esta tesis es que la vergüenza también contribuye al mejoramiento moral de las personas.

Por último, debido a que esta es una tesis principalmente de filosofía moral, cabe aclarar qué posición ética o metaética suscribo. Pues bien, no suscribo una posición específica, mucho de lo que digo aquí es compatible con la mayoría de esas posiciones. Sin embargo, hay al menos dos posiciones con las cuales sería incompatible lo que diré a continuación. Una posición es el objetivismo extremo, el cual no acepta ninguna emoción en su teoría porque considera que la ética debería estar basada en sólo aquello que es objetivo, y no debería intervenir ningún elemento subjetivo como son las emociones. Otra posición sería la deontología, la cual se basa en el deber por el deber mismo, y no toma en cuenta los estados subjetivos como las emociones de los agentes. Una vez aclarado esto, doy paso al desarrollo de esta tesis.



## 1. ¿Qué es una emoción?

Esta tesis es sobre la vergüenza y su relación con el mejoramiento moral de las personas. Antes de centrarme en la vergüenza, y después en la relación de ésta con el mejoramiento moral de las personas, aclararé lo que voy a entender como emoción. Para ello, primero abordaré las principales teorías de las emociones<sup>1</sup>, y diré cuáles son los principales problemas que hay en cada una en su explicación de las emociones, específicamente qué problemas hay en la explicación de la vergüenza. Después daré mi propio punto de vista acerca de las emociones renunciando a dar una teoría general. Por último, diré cómo voy a entender a la vergüenza sin apegarme a una teoría del tipo antes mencionado.

Las emociones son estados mentales complejos que han presentado dificultades peculiares en su análisis. Las teorías de emociones que se han formulado han intentado dar una explicación global que cubra a todas las emociones y logre resolver ciertas preguntas. La pregunta principal que intentan responder las teorías es a *¿qué es una emoción?* Hay otras preguntas relacionadas con ésta que se intentan responder. Estas preguntas son *¿qué cuenta como una emoción? ¿Hay emociones básicas y cuáles son? ¿A qué se deben las emociones?*

Para responder a la pregunta *¿qué es una emoción?*, las teorías han puesto énfasis en uno o algunos componentes que las emociones tienen. De manera general, los componentes que una emoción abarca son tanto las reacciones y sensaciones fisiológicas que participan

---

<sup>1</sup> Las teorías de las que me ocuparé son la teoría fisiológica, cognoscitiva e híbrida. Cada una de estas teorías tienen aciertos en su explicación de las emociones, pero también tienen deficiencias explicativas. Las primeras dos teorías se centran en ciertos componentes de las emociones, y a partir de estos componentes intentan dar una explicación global de las emociones. Para Jesse Prinz (2004, 4-14), este problema se debe a que desde las partes que integran a las emociones se formula una teoría. La última teoría no presenta este problema porque intenta dar una explicación global de las emociones sin darle cierta relevancia a uno u otro componente. Sin embargo, su deficiencia está en que difícilmente distingue entre lo que cuenta como una emoción y lo que no.

en la experiencia de la emoción, como los componentes cognoscitivos que tienen que ver con la reflexión. Componentes del segundo tipo son las creencias y los juicios que formulamos con las emociones (Solomon y Calhoun 1989, 9).

Dependiendo del componente que se tome en cuenta para explicar qué es una emoción, será el tipo de teoría que se tenga. En los extremos del espectro están las teorías fisiológicas y las teorías puramente cognoscitivas. Las primeras sólo toman en cuenta las reacciones y las sensaciones fisiológicas que acompañan a la experiencia emocional, mientras que las segundas explican a las emociones como juicios (Cf. Solomon 1989; Nussbaum 2001; 2004).

A menudo estas teorías explican muy bien algunos aspectos de las emociones, pero otros aspectos no los toman en cuenta. Otro problema de estas teorías es que explican muy bien algunas emociones, pero otras emociones o son explicadas insatisfactoriamente o no son tomadas en cuenta.

Por otro lado, las teorías híbridas intentan conciliar ambos componentes considerando a la emoción como compuesta por elementos fisiológicos y cognoscitivos. Para estas teorías las emociones no pueden ser entendidas sin tomar en cuenta con igual importancia estos elementos. De este modo, estas teorías intentan salir del problema que presentan las teorías cognoscitivas y fisiológicas al no poner énfasis en algún componente de la emoción. Para estas teorías la relevancia de un componente fisiológico, cognoscitivo o cultural dependerá de la emoción que sea considerada.

En lo que sigue estudiaré con mayor detenimiento cada una de estas teorías. Además, consideraré los problemas que tienen en su explicación de las emociones y en específico los problemas que hay en cuanto a la explicación de la vergüenza se refiere. Así,

al final de este capítulo diré qué explicación de las emociones tomo en cuenta para entender a la vergüenza.

### **a) Teoría fisiológica**

La teoría fisiológica apela a una idea intuitiva acerca de las emociones. Esta idea es que las emociones primordialmente se “sienten” (Solomon y Calhoun 1989, 14). Lo que esto quiere decir es que las emociones son acompañadas por cambios corporales y estos cambios son sentidos por la persona que tiene la emoción. Cuando una persona está enojada siente *como* si la sangre le subiera a la cabeza, esto se debe al aumento en la presión sanguínea y la aceleración del pulso.

Preteóricamente la idea anterior parece ser innegable. Las personas sienten cambios corporales cuando están en algún estado emocional. Así, cuando las personas están enojadas sienten que la sangre les sube a la cabeza, cuando tienen miedo sienten que la respiración cambia, cuando están enamoradas sienten un estrujamiento en el estómago, etc. De esta manera, las personas tienden a asociar sus emociones con sus estados físicos.

Esta idea de sentido común indica que la emoción precede a los estados físicos (Prinz 2004, 4). Las personas se sonrojan porque se avergüenzan o sienten que el corazón se acelera porque hay alegría. Sin embargo, para William James (1884), quien impulsó una teoría fisiológica de las emociones, esta intuición acerca de las emociones es errónea. Para James las emociones se dan de manera contraria: primero se siente el cambio corporal, y a partir de éste se da la emoción. De este modo, lo que causa a la emoción y la explica son los cambios corporales que se sienten, los cambios corporales no son el resultado de que se tenga cierta emoción, sino que es al contrario.

En la teoría de James lo que precede a las emociones y las causa son los estados fisiológicos percibidos por las personas. Las personas se avergüenzan porque se han sonrojado, se excitan porque su corazón se ha acelerado, están tristes porque han llorado. Para James ([1884]1989, 143), una emoción son “los cambios corporales [que] siguen directamente a la percepción de un hecho, y el sentimiento de esos cambios a medida que ocurren”. Así, lo que es una emoción son los cambios corporales que se suscitan a partir de un hecho externo<sup>2</sup> y la sensación de esos cambios corporales.

Estos cambios corporales son los que causan a la emoción, y la percepción de estos estados nos indica la emoción que tenemos. Lloramos por la muerte de alguien cercano y por eso estamos tristes; se nos acelera el corazón por estar en el concierto de nuestra banda de rock favorita y por eso estamos alegres. Sin estos cambios corporales no habría emociones. Para James ([1884]1989, 147), sin la percepción de las sensaciones corporales, lo que quedaría sería un estado frío y neutral de percepción intelectual.

Cabe destacar que aunque la representación<sup>3</sup> (intencionalidad) de objetos externos aparece en esta teoría, estos no son relevantes para la emoción, lo que es relevante es la percepción de los cambios corporales. Sin los cambios corporales no se puede tener una emoción a pesar de tener la representación de objetos externos, ya que lo que sigue a estas representaciones son los cambios corporales y no la emoción. De este modo, lo que causa a la emoción son los cambios corporales, no la representación de los objetos que se tenga.

---

<sup>2</sup> Un hecho externo es el suceso que se percibe por el cual se tiene la emoción. Un suceso de este tipo puede ser cuando lloramos porque se ha muerto alguien cercano o el aceleramiento del corazón cuando vamos a un concierto de nuestra banda de rock favorita. Sin embargo, estos sucesos son irrelevantes para la teoría fisiológica a la hora de explicar a las emociones.

<sup>3</sup> Algunas teorías ponen especial atención en la intencionalidad de las emociones (por ejemplo la teoría cognoscitiva). A pesar de que no defenderé una teoría cognoscitiva, sí defenderé que el componente de la intencionalidad es importante para decir qué es una emoción. Esto lo dejaré hacia el final de este capítulo.

Para explicar cómo funcionan los cambios corporales y la representación de objetos fuera del cuerpo, James ([1884]1989, 144) usa la analogía de la cerradura y las llaves. Para una cerradura no cualquier llave es útil. Así, para que haya un cambio corporal debe haber un objeto adecuado que lo provoque. Por ejemplo, estar en una situación bochornosa sería el objeto adecuado para provocar sonrojamiento, y a su vez el sonrojamiento provocar la emoción de vergüenza.

La teoría de James se puede resumir de la siguiente manera: primero se tiene un objeto adecuado fuera del cuerpo (la llave) que provoca algún cambio corporal (la cerradura). Así, para abrir una cerradura se necesita la llave adecuada. No cualquier llave puede abrir a cualquier cerradura. Por tanto, un objeto adecuado provocará cierto cambio corporal, el cual al percibirse provoca a la emoción. Sin embargo, James reconoce que no es tan sencillo ver qué estados corporales causan una emoción específica; reconoce que los latidos del corazón y el ritmo de la respiración desempeñan un papel importante en absolutamente todas las emociones (James [1884]1989, 145).

Entonces, ¿cómo podemos saber que hay una emoción a partir de la percepción de las sensaciones corporales? A esta pregunta James no da una respuesta satisfactoria, sólo se limita a decir que los cambios corporales se sienten aguda u oscuramente en el momento en que ocurren (James [1884]1989, 146). Además, no se tiene algún control sobre estos cambios, de ahí que tampoco se tenga algún control sobre las emociones. Éstas suceden sin más y están acompañadas del estado corporal adecuado a ellas.

Una de las objeciones que se le hacen a esta teoría ya se ha vislumbrado, a saber, ¿cómo distinguimos emociones según el cambio corporal que haya? Como James lo reconoció, hay unos cuantos cambios corporales para diversas emociones y estos cambios pueden corresponder a más de una emoción. Yendo aún más lejos con esta objeción,

¿diríamos que un cambio corporal provocado por alguna droga provocaría alguna emoción? Parece que esto no es así. Los cambios corporales que provocan las drogas no necesariamente llevan a tener alguna emoción. Una persona puede estar en un estado de excitación por habersele inyectado adrenalina, y no por eso tiene una emoción tal cual.

Otras emociones que tienen que ver con contextos específicos como la culpa, la vergüenza<sup>4</sup>, el pudor, el amor, etc.; ¿cómo podrían ser explicadas sin su objeto intencional y sólo apelando a cambios corporales? Desde una teoría como la de James bien se podrían explicar los cambios corporales que hay respecto a cada una de estas emociones, pero no se podría dar una explicación de por qué se tienen esas emociones. Parece ser que aquí los cambios corporales se vuelven insuficientes en la explicación de las emociones, y se vuelve necesario apelar al objeto representado que causa a estas emociones.

La teoría de James tiene más de cien años, y durante todo ese tiempo se han formulado otras teorías que toman en cuenta otros elementos de las emociones. Sin embargo, en tiempos recientes Antonio Damasio (1994) ha revivido la teoría fisiológica de las emociones apoyándose en evidencia empírica a partir de experimentos en neurofisiología.

Damasio comparte la idea de James de que las emociones son experiencias de cambios corporales. A partir de experimentos, Damasio argumenta que los cambios corporales que registran las emociones pueden ser cambios en los niveles químicos del cerebro, tales como los cambios en los niveles hormonales causados por el sistema endócrino (Prinz 2004, 5). Además, la explicación de las emociones no se agota en la

---

<sup>4</sup> Esta tesis se ocupa de la emoción de la vergüenza, por esta razón más adelante pondré especial atención en los problemas que tiene la teoría fisiológica al explicar a la vergüenza.

relación de los cambios corporales con las emociones, Damasio (1994, 157) reconoce que hay un vínculo estrecho entre la emoción y la cosa que la estimula.

Sin embargo, para Damasio las emociones siguen siendo primordialmente percepciones de los cambios corporales. Así, una emoción según su teoría es “la combinación de un proceso de valoración mental, simple o complejo, con respuestas a ese proceso que emanan de las representaciones disposicionales, dirigidas principalmente hacia el cuerpo propiamente tal, con el resultado de un estado emocional corporal, y orientadas también hacia el cerebro mismo [...], con el resultado de cambios mentales adicionales” (Damasio 1994, 164). En esta teoría una emoción sigue definiéndose principalmente por las percepciones corporales.

Pero, a diferencia de la teoría de James, Damasio acepta que los cambios corporales no necesariamente tienen que ser “sentidos” por las personas para decir que hay un estado emocional. Muchas veces los cambios corporales no son conscientes para las personas. Sin embargo, aunque no se sientan los cambios corporales, Damasio muestra a través de experimentos que los cambios fisicoquímicos en el cerebro están acompañando a la emoción.

Una objeción a esta teoría puede ser preguntando ¿qué sucede con emociones que pareciera que el objeto que las provoca es más importante que los cambios fisiológicos? La respuesta que da Damasio es que este tipo de emociones corresponden a emociones secundarias que a diferencia de las primarias surgieron tardíamente en la historia evolutiva<sup>5</sup>. No obstante, estas emociones secundarias aún pueden ser explicadas

---

<sup>5</sup> Las emociones primarias, según la evidencia que han arrojado experimentos en psicología evolutiva, se desarrollan en el sistema límbico. Este sistema es tan primitivo que lo comparten todos los seres vertebrados. De este modo, los estados emocionales que se dan en este sistema los comparten todos los vertebrados. En cambio, las emociones secundarias se dan en capas corticales del cerebro que se desarrollaron más

fisiológicamente apelando al sistema límbico del cual dependen las emociones primarias y a la asistencia de las capas prefrontales y somatosensoriales que surgieron posteriormente en la evolución del cerebro (Damasio 1994, 158). De este modo, las emociones se definen por los cambios corporales y no por los objetos cuya representación las provoca, a pesar de que las emociones secundarias tienen representaciones de los objetos que las provocan.

No podemos negar la evidencia empírica que arrojan los experimentos que expone Damasio. Con esto, tampoco podemos negar que cuando hay ciertas emociones hay cambios fisicoquímicos en el cerebro. Sin embargo, podemos preguntarnos si esto es así con todas las emociones o si basta con la explicación fisiológica para decir qué es una emoción.

La teoría fisiológica de las emociones es atractiva por la evidencia empírica que arroja. Además muestra, a partir de experimentos, los cambios que hay en el cerebro cuando hay una emoción. Sin embargo, la teoría presenta algunos problemas por lo que se debería mirar con cautela.

Como se ha mencionado, la teoría fisiológica tiene problemas en explicar a las emociones que llama secundarias. Si bien la teoría acierta en su explicación de los cambios fisicoquímicos en el cerebro, no nos dice mucho acerca de por qué tenemos una cierta emoción y no otra. La representación que causa a la emoción no es relevante. También, esta teoría al explicar a las emociones a través de sus estados físicos difícilmente distingue entre

---

recientemente en la evolución. Así, estos estados emocionales sólo se dan en el ser humano debido a que esta parte del cerebro se desarrolló cuando el ser humano se separó evolutivamente de otros homínidos cercanos. Ejemplos de emociones primarias son el miedo y la ira, ejemplos de emociones secundarias son la vergüenza, la culpa y el amor (Cf. Evans 2002, 58-59). Esta distinción también tiene que ver con la teoría de las emociones básicas que formuló Paul Ekman (Ekman y Friesen 1969). Más adelante discutiré la teoría de las emociones básicas.



emociones y otros estados parecidos como son los estados de ánimo<sup>6</sup>. En los estados de ánimo pueden intervenir los mismos cambios fisicoquímicos que intervienen en las emociones y al mismo tiempo ser estados mentales distintos. Tampoco esta teoría nos dice mucho acerca de emociones que se mantienen a lo largo del tiempo, como son las emociones disposicionales, arraigadas o que se presentan por episodios y corresponden a una estructura narrativa (ver Goldie 2000). Lo anterior se debe a que pone mucho énfasis en el momento en que se da la reacción emocional y no se ocupa de otros elementos que podrían estar relacionados con la emoción.

Colin McGinn (2003) en su crítica a la teoría de Damasio dice que esta teoría llega a conclusiones absurdas al reducir a las emociones a estados corporales. Para McGinn esto lleva a la conclusión de que el mundo externo tiene una influencia irrelevante en la producción de una emoción. Las representaciones que se tengan del mundo por las cuales se tenga cierta emoción no tienen un papel importante en la teoría, de ahí que las emociones se ven como resultado de cambios corporales y no sean intencionales.

Al ser el objetivo de esta tesis explicar la vergüenza y su relación con el mejoramiento moral de las personas, la teoría fisiológica para este objetivo es insuficiente. Esta teoría puede explicar los cambios fisiológicos que hay cuando las personas tienen vergüenza, pero no explica qué es lo que causa a la vergüenza y no logra entenderla con relación al ambiente en que están inmersas las personas cuando tienen vergüenza.

Se tiene que reconocer que una teoría como la fisiológica puede explicar satisfactoriamente los sucesos fisiológicos que subyacen a la vergüenza como el

---

<sup>6</sup> Los estados de ánimo a diferencia de las emociones carecen de un objeto bien definido. Se puede estar deprimido por algo o ansioso por algo, pero por lo regular cuando la depresión y la ansiedad son tomadas como estados de ánimo, muchas veces no hay un objeto claro que los cause. Por ejemplo, la depresión puede ser causada por cambios hormonales y presentarse sin que las personas tengan alguna representación que cause su depresión (Cf. National Institute of Mental Health 2015). Así, los estados de ánimo como la depresión se presentan sin que las personas necesariamente sepan por qué.

sonrojamiento, los cambios fisicoquímicos que se desencadenan en el cerebro o qué estados de ánimo pueden acompañar a la vergüenza. Sin embargo, esta teoría sólo se queda en el nivel de los cambios corporales y no alcanza a dar una explicación de las relaciones de la persona que siente vergüenza con el objeto que se representa por el cual siente vergüenza. Tampoco con la teoría fisiológica se puede explicar cuáles implicaciones hay entre la vergüenza y la moralidad de las personas.

Es importante tomar en cuenta los cambios y procesos fisiológicos que se dan en las emociones, *i.e.*, no podemos negar la evidencia empírica en la que se apoya la teoría fisiológica<sup>7</sup>, este es el acierto que tiene esta teoría. Sin embargo, en el caso de la vergüenza no podemos quedarnos en el nivel fisiológico de la emoción. Al menos en lo que se pretende en esta tesis la teoría fisiológica es insuficiente en el caso de la vergüenza. En este caso hay que ir más allá de la explicación fisiológica y tomar en cuenta otros elementos, como por ejemplo la intencionalidad y algunos cursos de acción que la vergüenza tiende a motivar. Así, en lo que respecta a los objetivos de esta tesis, y en general cuando se pretende explicar las implicaciones morales de las emociones, la teoría fisiológica se torna insuficiente.

## **b) Teoría cognoscitiva**

En el apartado anterior he abordado a la teoría fisiológica de las emociones. Esta teoría, como se ha visto, pone énfasis en los procesos fisiológicos para explicar a las emociones. Opuesta a esta idea está la teoría cognoscitiva de las emociones. Para esta teoría las emociones no son equivalentes a sensaciones corporales, éstas tienen componentes cognoscitivos similares a las creencias y llevan a formular juicios acerca del mundo que

---

<sup>7</sup> Al menos no podemos negar la evidencia en la que se apoya la teoría fisiológica que desarrolla Damasio.

rodea a las personas (Prinz 2004, 8). En este sentido, las emociones son parecidas a las creencias. Por ejemplo, una persona resentida, según esta teoría, tiene tal emoción porque tiene la creencia de que alguien le ha hecho daño con dolo, y a partir de esta creencia la persona formula un juicio acerca de este hecho. De igual manera, una persona que siente vergüenza, tiene esta emoción porque tiene la creencia de que algo está mal en su persona.

En contra de una idea ampliamente extendida de que las emociones son irracionales y están fuera del control de la persona que las tiene, la teoría cognoscitiva postula que las emociones son racionales. Para Solomon (1989, 322), son racionales porque son elegidas como se elige una línea de conducta, *i.e.*, según las creencias que se tengan se elige una emoción y un curso de acción.

Además, las emociones no sólo son como creencias. Para Martha Nussbaum (2004, 188), éstas son representaciones de objetos fuera de la persona, es decir, tienen una percepción correspondiente a la persona y a su vida. En este sentido, las emociones son intencionales. Aquello que la emoción toma en cuenta como su objeto, según esta teoría, es algo que es de valor para la persona. Así, las emociones son el conjunto de la representación de algo valioso, las creencias y juicios evaluativos que se formulan a partir de la representación, y cursos de acción que las personas toman según las emociones que tienen.

Según la teoría que desarrolla Nussbaum (2008, 41), “[l]as emociones [...] comportan juicios relativos a cosas importantes, evaluaciones en las que, atribuyendo a un objeto externo relevancia para nuestro bienestar, reconocemos nuestra naturaleza necesitada e incompleta frente a porciones del mundo que no controlamos plenamente”. Según lo anterior, en la definición que da Nussbaum de emoción, hay tres ideas relevantes: la idea de una valoración cognoscitiva o evaluación, la idea del florecimiento propio o de los propios

objetivos y proyectos importantes, y la idea de la relevancia de los objetivos externos en tanto elementos en el esquema de los propios objetivos (Cf. Nussbaum 2008, 24).

La primera idea tiene que ver con la formulación del juicio de la emoción. La segunda idea con el reconocimiento de necesidad e incompletud humana, es decir, cuáles objetivos y proyectos son importantes para florecer. Por último, la tercera idea tiene que ver con los objetos externos cuya representación provoca cierta emoción.

Con lo anterior, la teoría cognoscitiva no niega que en las emociones haya elementos que salgan del control de las personas. De hecho, acepta que puede haber alteraciones sobre la percepción de hechos cuando hay alguna emoción. Por ejemplo, cuando una persona ha perdido a su madre con una enfermedad terminal y su tristeza hace que se enoje con los médicos por no haber hecho más para salvarla (Cf. Nussbaum 2008, 42-43). En este caso, pareciera que hay ciertas situaciones que salen del control de uno y no puede evitarse tener ciertas emociones.

Sin embargo, a pesar de que las emociones parecen partir de hechos que están fuera de nuestro control y llevar a creencias que pueden ser falsas, la teoría cognoscitiva sostiene que las emociones son básicamente formas de juicio. Nussbaum argumenta que los rasgos ajenos al control de las personas y la valoración que se tiene sobre ciertas situaciones son compatibles. Así, según su argumento, las emociones son “una forma de juicio valorativo que atribuye a ciertas cosas y personas fuera del control del ser humano una gran importancia para el florecimiento del mismo” (Nussbaum 2008, 44). Aquí juegan un papel importante las creencias, ya que los juicios valorativos son formulados a partir de aquello que creemos es importante y valioso, y las creencias que se tienen sobre el hecho mismo donde intervienen aquellos elementos importantes y valiosos.

Así, las emociones están constituidas por un lado por creencias, y por el otro, por elementos que no están en el control de las personas y que son distintos a las creencias<sup>8</sup>. De esta manera, a partir de esos elementos, se tiene un juicio evaluativo el cual es la emoción. Por tanto, el miedo es la evaluación de algo como peligroso, el enojo la evaluación de una acción como ofensiva hacia nosotros, la culpa la evaluación de que hemos hecho algo perjudicial para los otros, la vergüenza la evaluación de nosotros mismos como que hemos fallado en algo que consideramos importante y valioso , etc.

También, cabe destacar que las emociones al ser juicios son modificadas según las creencias que se tengan o la influencia de otros juicios. Así, creencias falsas harán que la emoción tienda a desaparecer. De igual manera, juicios distintos a las emociones, pero que pueden influirlas, harán que la emoción cambie de objeto. Por ejemplo, alguien está enojado porque cree que su vecino le ha roto el faro de su auto, sin embargo resulta que sin darse cuenta el dueño del auto rompió el faro al pegarle a un poste cercano al aparcamiento. De este modo, la creencia „mi vecino rompió el faro de mi auto“ resulta falsa y el enojo sentido por este hecho desaparece o puede redirigirse a otro objeto, como por ejemplo a uno mismo por haber sido torpe y no fijarse cómo estacionó al auto.

La teoría cognoscitiva tiene el acierto de reconocer que no puede haber una emoción sin un objeto representado el cual cause a la emoción, además de reconocer cierta relación

---

<sup>8</sup> Un elemento que es distinto a las creencias y que reconocen las teorías cognoscitivas son las sensaciones de los cambios fisiológicos. Sin embargo, para estas teorías las sensaciones no son relevantes para la explicación de la emoción, ya que las sensaciones pueden acompañar o no a las emociones. Con lo anterior, estas teorías señalan que puede haber emociones que pueden estar acompañadas por una sensación fisiológica, y otras que no. Así, la sensación de cambios corporales no es sentir una emoción, sentir una emoción conlleva más elementos a parte de las sensaciones fisiológicas (Cf. Roberts 2003, p. 61). Para Nussbaum (2004, 195) hay dos clases de sensaciones que pueden ir asociadas a las emociones, una que tiene un rico contenido intencional y, por esta razón, no entra en conflicto con los elementos cognoscitivos de la emoción, y otra clase de sensaciones que no tienen un rico contenido intencional. Un ejemplo de la primera clase es sentir un vacío cuando ha muerto un ser querido, mientras que un ejemplo de la segunda clase son las sensaciones fisiológicas tales como sentir cansancio o sentirse excitado.

entre las creencias y las emociones. Sin embargo, esta teoría tiene una tesis muy fuerte al argumentar que las emociones son juicios de valor. Puede ser que para tener una emoción hayan intervenido creencias o algunos juicios, pero el siguiente paso para decir que las emociones son juicios de valor es muy arriesgado. Además, puede haber emociones en las cuales las creencias no modifiquen a la emoción, como es el caso en las emociones recalcitrantes.

Alguien puede estar avergonzado sin saber por qué o sin tener alguna creencia al respecto. Por ejemplo, Paul Auster en *La invención de la soledad* narra cómo cuando era niño sintió vergüenza sin saber por qué. Al respecto dice:

[u]na vez, cuando era un poco mayor, íbamos en coche por Jersey City y vi a un niño con una de las camisetas que me habían quedado pequeñas. Era una camiseta fácil de distinguir, pues tenía una curiosa combinación de rayas azules y amarillas, así que no dudé de que se trataba de la mía. Sin saber bien por qué, me invadió un sentimiento de vergüenza (Auster 2011, 87).

Otro problema que tiene la teoría es en cuanto a la explicación de las emociones recalcitrantes. Una emoción es recalcitrante cuando la persona hace un juicio o tiene una creencia que está en tensión con dicha emoción (D'Arms y Jacobson 2003, 129), es decir, la emoción se mantiene a pesar de que haya un juicio o una creencia que esté en contradicción con la emoción. La vergüenza junto con otras emociones como la culpa, la ira o el miedo, a menudo pueden ser emociones recalcitrantes.

Por ejemplo, Sandra L. Bartky (1990, 83) cuenta que cuando dio un curso a un grupo de profesores de secundaria, notó que las mujeres de aquel grupo se avergonzaban de sus opiniones o de su trabajo a pesar de considerarse iguales que los hombres en cuanto a sus capacidades e intelecto. Estas mujeres no tenían ninguna creencia que apoyara su emoción de vergüenza, y sin embargo la sentían.

Así, una teoría cognoscitiva al postular que las emociones primordialmente son juicios, no puede dar cuenta de la vergüenza recalcitrante. Este tipo de vergüenza es recurrente en grupos vulnerables como en el caso de las mujeres de Bartky. De este modo, la vergüenza recalcitrante no puede dejarse fuera del estudio moral de la vergüenza catalogándola sólo como una vergüenza falsa.

Para Gabriele Taylor (1985) la vergüenza falsa es un error cognoscitivo, ya que ésta es sentida cuando una persona evalúa su conducta de acuerdo con un compromiso que realmente no es el suyo, y el cual altera un equilibrio moral al cual se regresará rápidamente. Por ejemplo, un nazi cree que hace lo correcto al ejecutar a personas que no son de su raza, y que por lo tanto para él son inferiores. Esta persona de pronto siente compasión por su víctima, y se siente avergonzado por lo que hace. Sin embargo, el compromiso que tiene es con ejecutar a personas que cree son inferiores a él. Así, la vergüenza que siente es falsa, y en lugar de dejar de ejecutar a judíos o gitanos, él lo seguirá haciendo según el compromiso que tiene.

Hay distintas formas en que se relacionan las creencias con las emociones: se puede sostener que las emociones están relacionadas con o presuponen creencias. De manera distinta también se puede decir que al menos hay una creencia que es necesaria para la generación de una emoción determinada. Finalmente, se puede sostener que las emociones son en parte creencias (Hansberg 1989, 207). Estas últimas dos relaciones son las que sostiene una teoría cognoscitiva.

De algún modo es cierto que para que una persona sienta vergüenza tiene ciertas creencias acerca de la situación. Siente vergüenza porque cree que no hacer un trabajo digno es vergonzoso o tiene una serie de creencias acerca de la situación particular en que se encuentra, creencias acerca de su personalidad, de sus acciones, y creencias acerca de las

implicaciones que pudiera haber o hay para la persona. Pero esto no quiere decir que aquellas creencias sean particulares de la vergüenza o que siempre que las tenga una persona causen vergüenza; tampoco quiere decir que en parte aquellas creencias sean la vergüenza misma. Por ejemplo, creer que se ha dañado a un inocente puede estar relacionado con la culpa o con la vergüenza, y como se verá más adelante que surja vergüenza y no culpa dependerá de otros elementos.

Lo que se pone de manifiesto con esta relación es que las creencias y las emociones no se dan de manera aislada, sino que están conectadas entre sí y, a la vez, con otros estados mentales (Hansberg 1989, 207). También hay casos donde no hay una creencia relevante para sentir vergüenza, como en el caso antes mencionado de *La invención de la soledad*.

Si bien esta teoría puede contribuir para el objetivo de la tesis que defiende acerca de la vergüenza y el progreso moral, esta teoría es insuficiente para explicar a las emociones, y falla en algunos casos donde se presenta la emoción de la vergüenza. Algunos elementos que toma en cuenta esta teoría son importantes para mis objetivos, como son la intencionalidad de las emociones y la intervención de estados cognoscitivos como las creencias en algunos casos.

Sin embargo, no me ciño a esta teoría para explicar a la vergüenza debido a que llega a conclusiones demasiado comprometedoras acerca de las emociones, y no llega a considerar aspectos importantes de las emociones que no tienen que ver con las creencias. Además que la relación que establece entre emoción y creencias es difícil de sostener debido a los contraejemplos abordados anteriormente.

Considero que no todas las emociones pueden explicarse a partir de creencias y juicios que están relacionados con ellas. Incluso en la vergüenza donde a simple vista



parece ser que las creencias juegan un papel importante. Como se ha visto la teoría cognoscitiva también tiene problemas con esta emoción.

Hasta aquí he analizado dos teorías de las emociones que toman como punto de partida elementos distintos que están en las emociones. Por un lado, la teoría fisiológica tiene el acierto de tomar en cuenta los cambios fisiológicos y sensaciones que acompañan a las emociones, pero en su análisis llega a reducir a las emociones a estados fisiológicos y cambios fisicoquímicos del cerebro. Con esto, la teoría fisiológica toma poco en cuenta otros elementos importantes para las emociones, como son la intervención de estados cognoscitivos como las creencias. Tampoco toma en cuenta a la intencionalidad de las emociones. En cuanto a la teoría cognoscitiva, a pesar de tomar en cuenta estados cognoscitivos y su relación con las emociones, establece relaciones necesarias entre estos elementos que son difíciles de sostener.

Ahora, a continuación presentaré una teoría que intenta conciliar entre la evidencia fisiológica y evolutiva de las emociones, y su parte cognoscitiva y social. Esta teoría es híbrida porque en lugar de tomar en cuenta un componente u otro como hacen las teorías anteriores, ésta parte de la idea de que tanto el componente biológico como cognoscitivo y social son importantes para las emociones según la clase a la que pertenezcan. Así, según la teoría híbrida, dependiendo de las emociones que se intenten explicar, será el elemento del cual se deba partir para su explicación. Para la teoría, hay emociones con una base puramente biológica, otras con una base biológica pero que se modifican según la cultura, y emociones totalmente culturales.

### c) Teoría híbrida

La teoría de Darwin ([1873]1984) se ocupa de las expresiones de las emociones a situaciones específicas<sup>9</sup>. Reconocía dos clases de expresiones, unas innatas y que eran producto de reflejos como estornudar, y otras que eran aprendidas a partir de la observación de los demás. De esta última clase de expresiones, según Darwin, son las emociones. Así pues, las emociones para Darwin son adquiridas por la observación y el aprendizaje de ciertas expresiones.

La teoría de Darwin dio lugar a dos clases de teorías antropológicas acerca de las emociones: por un lado una teoría culturalista que ponía énfasis en que las emociones son adquiridas por la observación y el aprendizaje de ciertas expresiones. Por otro lado, una teoría panculturalista que parte de la idea de que las emociones son parte importante de la evolución del ser humano, y que al menos hay algunas emociones que son compartidas por todos los seres humanos.

Según la teoría culturalista, las emociones sólo se pueden explicar a partir de la cultura, ya que éstas al ser adquiridas por la observación, no pueden darse en todas las culturas. Así, culturas muy distantes y que nunca han tenido contacto entre sí, presentarían rasgos emocionales muy distintos, y compartirían muy pocas expresiones emocionales o ninguna.

Contra la teoría culturalista, Paul Ekman (1969) desarrolla una teoría panculturalista a partir de experimentos con personas de distintas culturas, principalmente entre

---

<sup>9</sup> Esta tesis darwiniana dio lugar a la teoría conductista la cual hoy en día ya no es defendida. La teoría conductista trataba de explicar a los estados mentales, las emociones incluidas, a partir de la observación de la conducta. Así, por ejemplo, para esta teoría la vergüenza sería la observación de la conducta característica de cuando alguien está avergonzado: sonrojamiento, evitar a ciertas personas, esconder ciertas cosas, etc. La teoría conductista presenta varios problemas, por ejemplo: cómo explicar emociones cuando la conducta no corresponde con la emoción que siente una persona determinada o cómo saber qué emociones se tienen a pesar de que no hay una conducta claramente observable (Cf. Hansberg 1996, 18-19).

estadounidenses y los fore de Nueva Guinea<sup>10</sup>. El experimento consistía en una serie de fotografías en las cuales los estadounidenses retratados hacían ciertos gestos a partir de ciertas imágenes que les causaban por ejemplo ira o asco. Posteriormente, estas fotografías eran mostradas a los fore en donde se les pedía reconocer qué emoción estaba expresando la persona de la fotografía. Según los datos arrojados por esta investigación, la mayoría de los fore acertaban al decir qué emoción estaba expresando la persona de la fotografía.

Una vez hecho lo anterior con los fore, Ekman les tomó fotografías a los fore tal como lo había hecho con los estadounidenses y regresó a Estados Unidos. Repitió el experimento con los estadounidenses, mostrándoles las fotografías de los fore y pidiéndoles que reconocieran cuál emoción estaban expresando los fore. De igual modo, la mayoría de los entrevistados acertaron al señalar la emoción expresada por la persona de la fotografía.

Del experimento, Ekman concluyó que al menos hay seis emociones básicas que son compartidas por todas las culturas del planeta, y se explica que estas emociones sean compartidas por todas las culturas debido a su contribución en la evolución humana. Estas seis emociones son la alegría, el miedo, la repugnancia, el enojo, la sorpresa y la tristeza (Ekman 1969, 87). Las emociones que están fuera de estas seis son derivadas de éstas y pueden ser modificadas por la cultura, incluso puede haber emociones que sólo sean reconocidas por determinadas culturas como el *amae* en Japón o el *schadenfreude* en Alemania<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> En el experimento también participaron brasileños y japoneses, pero los datos concluyentes fueron arrojados por los fore, ya que debido a la inaccesibilidad de donde viven y al poco contacto que habían tenido con culturas occidentales; que hayan identificado las mismas emociones que los occidentales fue revelador para la investigación de Ekman (1969, 87).

<sup>11</sup> El *amae* es el sentimiento de cuando se es aceptado y cuidado por alguien más, principalmente por una figura de autoridad como un padre, un profesor o un supervisor. El *schadenfreude* es el regocijo que se tiene ante la desgracia de otros. Estas emociones también pueden ser sentidas por personas de otras culturas, pero al ser tan características de estas culturas hay palabras específicas que las nombran.

De este modo, lo que muestra la teoría de las emociones básicas es que “las emociones básicas están grabadas en nuestros circuitos nerviosos mediante nuestros genes y no a través de nuestra cultura; forman parte del diseño mental básico que todos compartimos” (Evans 2002, 31). Esto quiere decir que estas emociones tienen una base biológica porque se han dado evolutivamente. De ahí, que las emociones básicas estén grabadas en nuestros genes.

Sin embargo, no hay un consenso general sobre cuáles son las emociones básicas a pesar de la investigación que realizó Ekman. Incluso, años después el propio Ekman (1999) reconoce que hay otras once emociones básicas<sup>12</sup>. Así, postular una lista de emociones básicas se torna problemático, y una lista de esta naturaleza siempre despertará controversia sobre si de hecho las emociones enlistadas son básicas o hay más.

Lo que se puede aceptar es que puede haber emociones que responden más a impulsos y que tienen que ver más con cambios fisiológicos. También, por otro lado se puede reconocer que hay otras emociones que responden más a un entorno cultural que biológico. La explicación para cada tipo de emociones dependerá de los componentes que sean relevantes para la emoción, ya sean sus componentes biológicos o sus componentes culturales. Este es el intento que hace Paul Griffiths (1997) al formular una teoría híbrida de las emociones.

Para Griffiths (2004, 233) las emociones no son una clase psicológica unitaria, esto es, no se puede dar una teoría general de las emociones, ya sea psicológica, biológica o neurocientífica. A lo más que pueden explicar estas teorías es a un subconjunto de emociones, incluso hay emociones que difícilmente se pueden catalogar dentro de un

---

<sup>12</sup> Las emociones extras que reconoce Ekman son: desprecio, diversión, contento, incomodidad, entusiasmo, culpa, orgullo, alivio, satisfacción, placer sensorial y vergüenza.

mismo subconjunto como son el amor y la ira. Así, en ciertas ocasiones las teorías psicológicas, biológicas o neurocientíficas podrán explicar ciertos aspectos de las emociones, en otras ocasiones se necesitaran de otras teorías.

Griffiths propone un eliminativismo en emociones, ya que el término emoción, y los términos de algunas emociones específicas como ira, son “referencias parciales”<sup>13</sup>. Los términos que refieren a emociones pueden referirse a clases distintas de emociones o clases distintas de una emoción. Así,

las ciencias de la mente tendrán que desarrollar teorías separadas de las variadas clases de emociones y también de las variadas clases de algunas emociones particulares. [...] No hay tal cosa como emoción, sólo “programas afectivos”, “afectaciones socialmente sostenidas”, y otras categorías más específicas de estados psicológicos y procesos”<sup>14</sup> (Griffiths 2004, 233-234).

De este modo, para Griffiths no sólo hay dos clases de emociones: unas básicas y otras culturales, él propone tres clases de emociones. La primera corresponde a las emociones básicas que son inmediatas y su explicación se basa en los procesos fisiológicos que las acompaña, además de que aparecieron primero en la historia evolutiva. La segunda clase de emociones es la de las emociones cognoscitivas superiores. En estas emociones intervienen ya estructuras más complejas del cerebro y están susceptibles a otros elementos cognoscitivos, como creencias; también son susceptibles a ser modificadas por parte de la cultura. Esta última clase de emociones aún es compartida por todos los seres humanos debido al sello evolutivo que tienen. Aunque son posteriores en la historia evolutiva a las emociones básicas, éstas aparecieron en un momento anterior a la disgregación de la humanidad por el planeta.

---

<sup>13</sup> Para una explicación sobre las “referencias parciales” ver Griffiths (2004, 203). Un ejemplo de una referencia parcial es „jade“. Jade es utilizada para referirse a una clase particular de mineral, pero en realidad el término cubre dos piedras diferentes: jadeíta y jade.

<sup>14</sup> Todas las traducciones de los textos en inglés son mías, a menos que se refiera directamente a la traducción al español.

Por último, en la tercera clase están las emociones puramente culturales, las cuales sólo se dan en ciertas culturas, y corresponden a un contexto específico (Cf. Evans 2002, 40-41). Esta clase de emociones responde a un entorno cultural específico, y su fijación en cada cultura se ha dado a través de lo que es importante para cada una de éstas.

Así, para Griffiths (1997, 16) la explicación de las emociones debe moverse en dos niveles para que de esta manera se pueda tener una explicación global a partir de distintas teorías que se ocupen de cada clase de ellas. En el primer nivel se explican las emociones básicas a partir de una explicación cercana a la psicología evolutiva y las ciencias naturales como la neurofisiología y la biología. En el segundo nivel se explican las emociones cognoscitivas superiores y las emociones puramente culturales. Las primeras se encuentran entre el primer nivel y el segundo, por ello su explicación parte tanto de la psicología evolutiva como de teorías cognoscitivas. Las emociones puramente culturales se explican principalmente a partir de las ciencias sociales como la antropología.

De este modo, según Griffiths (1997, 229) la psicología evolutiva y las ciencias naturales explican cómo y por qué se originaron las emociones, además de que explican las clases de emociones que hay. Por otro lado, la teoría cognoscitiva y las ciencias sociales describen a las emociones. La primera las describe poniendo énfasis en el análisis conceptual y asumiendo que ellas corresponden a categorías cognoscitivas, mientras que las ciencias sociales se interesan por categorías culturales de las emociones.

De la teoría híbrida que propone Griffiths se desprende la idea de que las emociones son una clase del tipo como las “vitaminas” o el “jade”, que al igual que estos necesitan ser abordadas desde distintas perspectivas y niveles. Los términos “vitaminas”, “jade” o “emociones”, son términos superfluos que por sí mismos no describen adecuadamente los objetos a los que se refieren (Griffiths 2004, 234). Estos términos necesitan de distintas

teorías científicas y niveles de explicación para poder abarcar la diversidad de clases que refieren.

De este modo, las emociones se pueden dividir por clases y para cada clase hay una explicación adecuada. Así, hay una explicación desde la psicología evolutiva y las ciencias naturales para las emociones básicas, mientras que para las emociones culturales y cognoscitivas superiores la explicación la da la teoría cognoscitiva y las ciencias sociales. Sin embargo, esta división supone que hay dos clases distintas en una sola, *i.e.*, ¿cómo saber qué es una emoción si hay dos niveles distintos para explicarlas, es decir, qué estados mentales forman parte del subconjunto de las emociones? Aunque se elimine el término “emoción” queda pendiente saber cuáles son los programas afectivos o cuáles son las afecciones sustentadas socialmente. Incluso una determinada emoción puede ser un programa afectivo o una afección sustentada socialmente, como por ejemplo, el miedo a un examen final.

De lo anterior se sigue otro problema, éste es cómo saber cuáles son emociones básicas y cuáles no; una emoción puede suscitarse de manera básica o compleja. Por ejemplo, la vergüenza a veces puede ser inmediata y responder a cambios fisiológicos sin que medie algún otro estado cognoscitivo como avergonzarse por haber tropezado frente a unos gamberros. Por otro lado, la vergüenza también puede ser más compleja y ser producto de otros estados cognoscitivos. Alguien puede sentirse avergonzado por haber incumplido a su palabra y creer que con esto nadie confiará más en él. Así, la teoría híbrida no determina cuáles emociones son básicas y cuáles son más complejas (Cf. Prinz 2010, 17). De este modo, ¿la vergüenza desde qué nivel y a partir de qué teoría debería ser estudiada? A partir de la teoría de Griffiths parece ser que debería ser según lo que se

pretenda saber de la vergüenza. Sin embargo, no queda claro cómo determinar a partir de qué niveles y teorías hacerlo.

Las teorías que he estudiado hasta aquí, a pesar de sus aciertos en algunas cuestiones acerca de las emociones, presentan problemas que es importante atender para decir qué es una emoción. Las primeras dos teorías, por poner énfasis en una parte de las emociones, sesgan su explicación atinando en explicar ciertas emociones, pero olvidándose de las demás que no caen dentro de su explicación. La última teoría intenta dar una explicación global de las emociones atendiendo cada una de sus partes a partir de dos niveles de explicación, pero no queda claro cuáles emociones quedan en cada nivel de la explicación; hay emociones que pueden atender ambos niveles.

Como puede verse, las emociones son un conjunto complejo que es difícil explicar a partir de una teoría global, en específico la emoción de la vergüenza. Para el objetivo de esta tesis no me comprometeré con ninguna de las teorías que intentan dar una explicación global. Tampoco me comprometo con la teoría híbrida de Griffiths, ya que abordar a las emociones como una clase que se secciona en distintas partes según la explicación que se requiera es problemático. Aunque se elimine el término “emoción”, sigue pendiente saber a qué clase pertenecen ciertos estados psicológicos, en especial estados que tienen una carga cultural y al mismo tiempo una base biológica. Aunque la vergüenza parece ser que es una emoción que responde más a contextos culturales que biológicos, queda pendiente saber desde qué perspectiva abordar a la vergüenza. Como se vieron en las secciones anteriores, abordar a la vergüenza desde una perspectiva meramente neurocientífica o desde la teoría cognoscitiva es problemático.

En lugar de tomar una teoría de las anteriores, para lo que sigue en esta tesis diré cómo voy a entender lo que es una emoción dando elementos generales que pueden ser



aceptados por la mayoría de las emociones, y que permiten diferenciarlas de otros estados similares. Además, como en los capítulos siguientes me ocuparé de la vergüenza, muchos de los elementos que mencionaré a continuación son elementos que caben en la emoción de la vergüenza. De esto puede surgir una teoría distinta a las abordadas en las secciones anteriores.

#### **d) ¿Cómo entender a las emociones?**

Para Amélie Rorty (1980a, 1) las emociones no son clases naturales. Para ella las emociones forman un grupo heterogéneo y complejo del cual no se puede hablar a partir de algún rasgo esencial en común. En cambio, hay filósofos que piensan que las emociones sí son clases naturales, ya que hay algún rasgo esencial que hace que algo sea una emoción.

Por ejemplo, para Jesse Prinz ese rasgo es que todas las emociones tienen una base biológica, sean cognitivas superiores o básicas; además de que todas las emociones para Prinz (2004, 80) apuntan hacia lo que importa a las personas, es decir, hacia lo que valoran. Para él, el rasgo biológico que es esencial a las emociones está en las valoraciones corporeizadas, las cuales se identifican por las sensaciones corporales. Así, las emociones básicas son sólo valoraciones corporeizadas, ya que no interviene ninguna elaboración cognoscitiva, sólo la sensación corporal. En cambio, las emociones cognitivas superiores son la combinación de emociones básicas y otras elaboraciones cognitivas; de ahí que estas emociones también sean valoraciones corporeizadas (Prinz 2004, 97)<sup>15</sup>.

Acepto que el grupo de las emociones es heterogéneo, y debido a esto es difícil dar una explicación que abarque cada uno de los elementos de este grupo. Así, no voy a dar

---

<sup>15</sup> Para una explicación extensa de por qué las emociones son clases naturales ver Prinz (2004), capítulo 4.

un elemento que sea esencial a las emociones, así como tampoco defenderé que las emociones sean clases naturales.

Una manera en la cual se pueden explicar a las emociones sin apelar a un rasgo esencial es por medio del concepto de „parecidos de familia“ de Wittgenstein<sup>16</sup>. Para Wittgenstein (2003, §§66-67) los „juegos“ son un ejemplo de aquello que se puede explicar por medio de los parecidos de familia. Para aquello que se describe bajo la palabra „juego“ no hay ningún rasgo que sea común a todos. Hay juegos de cartas, de tablero, de pelota, solitarios; otros que no tienen una regla definida, sino que son el conjunto de varias reglas interpuestas, etc. Así, lo que hay en el análisis de los juegos por parecidos de familia es una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Además, Wittgenstein (§69) añade “¿cómo le explicaríamos a alguien qué es un juego? Creo que le describiríamos *juegos* y podríamos añadir la descripción: „esto, y *cosas similares*, se llaman „juegos“”.

De igual modo, el análisis de Wittgenstein de los juegos se puede aplicar a las emociones. Al no haber un rasgo esencial a las emociones, o un componente por el cual se puedan explicar de manera global, se puede hablar de *parecidos de familia*. Como se ha visto, hay emociones que son más fisiológicas que otras, algunas responden más a un entorno cultural, otras son compartidas por seres humanos y otros mamíferos. También se ha visto que una misma emoción puede responder a rasgos biológicos y a rasgos culturales. Así, hay rasgos que se superponen y entrecruzan.

Entonces, ¿cómo saber qué es una emoción? De la manera en que Wittgenstein intenta explicar qué es un juego, *i.e.*, señalando aquello que se considera una emoción y diciendo cuáles otros estados mentales son similares a aquello que se considera una

---

<sup>16</sup> En esta parte me apego a la teoría de emociones por parecidos de familia propuesta por Olbeth Hansberg en *La diversidad de las emociones* (1996).

emoción. También señalando cuáles son esos rasgos que aparecen y desaparecen en cada emoción, sin decir que todas las emociones compartan un rasgo en específico y que éste sea esencial a todas.

Ahora bien, de entre todos los componentes que pueden llegar a tener las emociones, cabe destacar a la intencionalidad. Esto es que las emociones tienen una representación de los objetos que las causa y están dirigidas a un objeto, ya sea el mismo objeto que las causó u otro diferente. Por ejemplo, en la vergüenza hay una representación de uno mismo fallando en algo, y a su vez la vergüenza está dirigida a uno mismo, ya que se siente vergüenza por algo que está relacionado a uno mismo<sup>17</sup>.

En este sentido, la causa de las emociones es el conjunto de sucesos que explican por qué se tiene cierta emoción (Rorty 1980b, 106). El objeto de una emoción puede ser inmediato o se puede rastrear en una serie de sucesos que son relevantes para la persona, es decir, se puede identificar inmediatamente aquello que causa a la emoción o aquello que la causa se tiene que rastrear en una serie de sucesos. Pero, siempre se podrá encontrar aquel objeto que causó a la emoción.

Debido al componente intencional de las emociones, las creencias juegan un papel importante. Sin embargo, las emociones no sólo se explican por las creencias que tiene la persona; intervienen elementos muy diversos como otros estados cognoscitivos, y estados tanto biológicos como fisiológicos. Además, con esto no se está defendiendo una tesis cognoscitiva, pues no se considera que las creencias sean un componente necesario y suficiente para tener una emoción. Así, las emociones pueden contener creencias que las personas consideran verdaderas aunque de hecho éstas sean falsas.

---

<sup>17</sup> Este punto será desarrollado con mayor detenimiento en el segundo capítulo.

Los cambios fisiológicos que suscitan las emociones son componentes que no se pueden dejar de lado. Decir que las emociones son intencionales no es negar que éstas tengan elementos fisiológicos que son importantes para su explicación. El elemento intencional viene a enriquecer la explicación de las emociones. En el apartado (a) ya se vieron los problemas que hay con quedarse sólo con los cambios fisiológicos de las emociones, por ello hay que ir más allá.

La intencionalidad de las emociones, y su fisiología y biología pueden ser complementarias en la explicación de éstas, un componente de estos por sí mismo en muchas ocasiones no es suficiente. Los aspectos fisiológico y biológico pueden explicar por qué una persona está en un estado emocional, *i.e.*, qué cambios hormonales se han presentado, qué cambios fisicoquímicos en el cerebro ha habido, incluso cuál ha sido la relevancia evolutiva para que esta emoción se presente. En cambio, el aspecto intencional puede explicar por qué tal emoción se ha dado, es decir, cuál ha sido el objeto intencional de la emoción, y hacia qué objeto está dirigida dicha emoción.

Con lo anterior no me estoy comprometiendo con una teoría híbrida del tipo que Griffiths desarrolló. Sostengo que una misma emoción puede explicarse a partir de su fisiología y su intencionalidad, e incluso, según lo que se quiera explicar, será mejor poner énfasis en uno u otro componente si es que hay ambos. Acepto que hay emociones en las cuales un aspecto es más relevante que otro, pero no me comprometo con clasificar a las emociones de ese modo.

Ahora bien, cabe preguntarse ¿por qué tomar en cuenta a la intencionalidad si se sigue sosteniendo que las emociones tienen componentes fisiológicos o que no hay un componente que sea esencial a todas las emociones? Además de enriquecer a la explicación de las emociones tomando en cuenta a su objeto, la intencionalidad las distingue de los

estados de ánimo que son muy similares a ellas. Esta diferenciación es posible debido a que los estados de ánimo carecen de un objeto intencional que los caracterice. Los estados de ánimo pueden explicarse poniendo atención meramente a cambios fisiológicos. Así, la depresión puede explicarse a partir de cambios hormonales, la irritabilidad por la insatisfacción de una necesidad fisiológica como la falta de sueño o alimento, la euforia por el consumo de alguna droga, etc.

Otra cuestión que hay que distinguir, y no tiene que ver ni con la fisiología de las personas ni con la intencionalidad de las emociones, es el carácter de las personas. Mucho del lenguaje que se utiliza en las emociones es utilizado para describir rasgos de carácter. Así, para describir el carácter de las personas a menudo se dice que „Juan es alegre“, „Oscar es enojón“, „David es miedoso“, etc. Con esto no se está refiriendo a las emociones de estas personas, sino a su carácter. Aunque, según el carácter de las personas, se puede pensar hacia cuáles emociones son más susceptibles estas personas. Como el vergonzoso que sentiría vergüenza por más cosas que una persona no vergonzosa llegara a sentir por estas mismas cosas.

Con esto no pretendo dar una teoría global de las emociones. Este tipo de teoría pretende poner énfasis en lo complejas que son las emociones, y a partir de esta complejidad abordar cada emoción en sus particularidades e importancia en la vida de los seres humanos.

De esta manera es que abordaré a la vergüenza. En el capítulo siguiente pondré especial atención en cuáles son los objetos relevantes que la causan y a cuáles está dirigida. Con lo anterior intentaré diferenciarla de otras emociones. Aunque no niego que la vergüenza puede estar acompañada por componentes fisiológicos como es el típico sonrojamiento de las personas, no me detendré mucho en ello.

Por último, cabe destacar que a pesar de que esta tesis es de filosofía, en los capítulos siguientes mucho de lo que diga será apoyado en evidencia empírica, principalmente me apoyaré en investigaciones de psicología social. Como señala Peter Goldie (2010, 2)

[Los] filósofos de la mente han llegado a estar cada vez más interesados en el trabajo empírico en otras disciplinas, ejemplificado por el crecimiento de las ciencias cognitivas, las cuales son el estudio interdisciplinario de la mente, incluida la filosofía, la psicología del desarrollo, la psicología evolutiva, la psicología social, la inteligencia artificial, la neurociencia, la lingüística y la antropología.

Así, la filosofía por sí misma se ha tornado insuficiente, por lo cual el trabajo interdisciplinario enriquece la investigación acerca de las emociones. De igual modo, cuando se aborda el problema de la ética y las emociones, como es el caso de esta tesis, las investigaciones empíricas pueden apoyar tesis filosóficas que se preocupan por esta relación; y viceversa, resultados de investigaciones en otras ciencias cognitivas pueden ser enriquecidos desde el punto de vista de la filosofía (Cf. Goldie 2010, 3).

## 2. Vergüenza: su caracterización y su relación con otras emociones

En el capítulo anterior se abordaron las principales teorías de las emociones y los problemas que tienen para explicarlas. En específico se pusieron a prueba en cuanto a la explicación de la emoción de vergüenza. En ese primer capítulo se estudiaron la teoría fisiológica, cognoscitiva e híbrida en la versión de Paul Griffiths (1997). Hacia el final del capítulo se optó por una teoría de las emociones que no cayera en los compromisos de aquellas tres, y que pudiera decir qué estados mentales podrían contar como una emoción.

A pesar de que difícilmente se negaría que la vergüenza no es una emoción, lo desarrollado en el capítulo anterior fue importante no sólo porque de este modo se aclara qué estado mental cuenta como una emoción, sino también porque una teoría del tipo descrito en el final de aquel capítulo puede diferenciar entre emociones. Esto, por ejemplo, no puede hacer la teoría fisiológica.

Sin embargo, en algunas emociones hay que detenerse más en su análisis para determinar sus caracterizaciones, poderlas explicar mejor, y tener una mejor explicación de las implicaciones que tienen en la vida de las personas. Este es el caso de la vergüenza. Así, en este capítulo me ocuparé de analizar a la emoción de la vergüenza. Daré la caracterización de la vergüenza, y trataré de diferenciarla de otras emociones que son similares a ella y que en ocasiones tienden a confundirse.

El plan de este capítulo es el siguiente: (a) aclararé el concepto de la vergüenza desde su uso cotidiano y desde un punto de vista técnico, a la vez que abordaré otros conceptos que se utilizan para referirse a la vergüenza. Diré que estos conceptos no sólo se

refieren a la vergüenza, sino que están más en relación con otros estados emocionales que aunque son similares a la vergüenza no son vergüenza propiamente<sup>18</sup>.

(b) Después de haber distinguido a la vergüenza de otros estados similares y de haber dado su caracterización, abordaré a la vergüenza en sus matices, es decir, explicaré si hay tipos de vergüenza y si puede haber una emoción de la vergüenza que responda a contextos puramente morales.

(c) Por último, una emoción de la cual se ha hablado como la emoción moral por excelencia ha sido la culpa. Así, cabe preguntarse ¿por qué es importante ocuparse de la vergüenza como una emoción moral si ya tenemos a la culpa? Y si no se estará confundiendo a la vergüenza con la culpa. En este último apartado diré que la vergüenza es distinta a la culpa y que cada emoción responde a situaciones específicas, es decir, el objeto al cual están dirigidas es distinto<sup>19</sup>. Cabe mencionar que para el tercer capítulo de esta tesis abordaré la importancia que tiene la vergüenza en la filosofía moral, en específico me ocuparé en cómo puede contribuir la vergüenza para el mejoramiento moral de las personas.

## **a) Caracterización de la vergüenza**

A menudo, en la vida cotidiana se utiliza la vergüenza para referirse a faltas o fallas propias, o que tienen que ver con alguien más. Cuando nos referimos a nosotros mismos decimos „estoy avergonzado por haber incumplido mi palabra“, „me da vergüenza verle a la cara después de haberle fallado“, „siento vergüenza por haber tropezado accidentalmente frente a la persona que me gusta“; incluso cuando estamos temerosos de algo decimos „me

---

<sup>18</sup> Los estados que abordaré son el bochorno, la timidez, la pena y situaciones embarazosas. Estas últimas situaciones aunque pueden desembocar en vergüenza, no necesariamente se desarrollan en vergüenza.

<sup>19</sup> Véase el capítulo 1 sobre la intencionalidad de las emociones.



da vergüenza pedir indicaciones“. Por otro lado, cuando hablamos de la vergüenza que sentimos por las faltas o fallas de otra persona decimos cosas como „me da vergüenza que seas de mi familia“, „es una vergüenza que Felipe haga una guerra tan absurda“, etc.

Todos los ejemplos anteriores denotan vergüenza, sin embargo cabe preguntarse si en cada uno de estos casos la emoción que se está denotando es la misma. Para empezar, en los ejemplos anteriores ya hay una distinción entre dos clases distintas de vergüenza: la vergüenza que sentimos por algo que está directamente relacionado a nosotros y la vergüenza que se siente por algo que tiene que ver con alguien más. Esta última clase de vergüenza comúnmente es llamada *vergüenza ajena*. La vergüenza ajena, según el *Diccionario de la lengua española* (2015), es la “vergüenza que se siente por lo que hacen o dicen otros”.

En cuanto a la vergüenza que se tiene por lo que se refiere a uno mismo, en los ejemplos anteriores se pueden encontrar sentidos distintos de la vergüenza. En el caso del incumplimiento de la palabra y en la vergüenza que se siente por haber fallado a otra persona, la vergüenza que se siente tiene que ver con cómo nos concebimos a nosotros mismos y cómo los demás podrían concebirnos. En este sentido, la vergüenza que se siente tiene que ver con lo que uno mismo y los demás esperan de uno.

Los otros dos ejemplos, el de caer frente a alguien más y el de tener vergüenza por pedir indicaciones, no tienen que ver con lo que se espera de uno<sup>20</sup>. Haber caído incluso está fuera de nuestro control. Estas situaciones tienen que ver con contextos embarazosos, es decir, contextos donde la persona se siente temerosa, encogida o corta de ánimo (Lewis

---

<sup>20</sup> Otro sentido en el cual es utilizada la vergüenza es cuando ésta se utiliza para humillar a alguien, ya sea por sus defectos físicos, su color de piel, nacionalidad o por alguna falta que haya cometido; y ésta es utilizada para la humillación pública. En este capítulo no me ocuparé de este sentido de la vergüenza, me ocuparé de él hasta el siguiente capítulo. Dejo para el siguiente capítulo este sentido de la vergüenza, ya que tiene que ver con cuestiones totalmente éticas.

1995, 81). De hecho, en estos contextos la vergüenza es reemplazada por otras palabras, que si bien son sinónimos de la vergüenza, denotan situaciones distintas de la vergüenza y matizan el concepto.

Sinónimos de vergüenza en español<sup>21</sup> que son utilizados en los contextos anteriores son pudor, timidez, bochorno, y en algunos países de Latinoamérica, *pena* (Real Academia de la Lengua Española 2015). Estas palabras bien pueden reemplazar a la palabra „vergüenza“ y no cambiar el sentido de las frases. Así, bien se puede decir „tengo *pena* de pedir indicaciones“ o „estoy abochornado por haber caído frente a la persona que me gusta“.

Como se ve, las redes semánticas de la vergüenza son complejas y ésta puede referir a situaciones distintas. No obstante, las palabras antes mencionadas son sinónimos de la vergüenza en contextos muy específicos y parece ser que no son sinónimos de la vergüenza en cualquier circunstancia. Además, estas palabras se refieren a estados distintos de la vergüenza que se siente cuando alguien ha hecho o dicho algo que considera a sus propios ojos como una falla.

De este modo, he tratado de distinguir a la vergüenza de otros conceptos que si bien son sus sinónimos, no precisan la emoción de la vergüenza de la cual me ocuparé en lo que sigue. Ahora, a continuación me ocuparé de desarrollar una caracterización de la vergüenza que utilizaré en lo que desarrollaré más adelante.

---

<sup>21</sup> En inglés por ejemplo también se tienen sinónimos de la vergüenza que son utilizados en contextos similares. Para la palabra *shame*, en inglés se tiene *embarrassment*. David Velleman (2001, 49) dice que aunque *embarrassment* puede referir a alguna clase de vergüenza, esta emoción aparece cuando se atrae la atención indebida o indeseable típicamente por el ridículo o la burla. *Embarrassment* difiere de *shame* porque la primera implica un sentido de atracción de reconocimiento indeseable, mientras que la segunda implica perder el reconocimiento social. Otro ejemplo de la complejidad de referencia que tiene la vergüenza es el que da Salman Rushdie en su novela *Vergüenza* (1990, 60-61). Ahí Rushdie da el ejemplo de la palabra *sharam*, que es vergüenza en urdo y persa. *Sharam* en estas lenguas no sólo denota vergüenza, también turbación, desconcierto, decoro, modestia, timidez y la sensación de tener un lugar en el mundo.

Dostoievski en su obra *Apuntes del subsuelo* (1999[1864], 146), hacia el final hace decir al protagonista lo siguiente: “me he sentido avergonzado durante todo el tiempo que he estado escribiendo este relato [...]. Contar largas historias acerca de cómo, por ejemplo, estragué mi vida pudriéndome moralmente en un rincón, por falta de medios suficientes, perdiendo la costumbre de vivir y alimentando mi rencor en el subsuelo”. En este fragmento vemos las principales características de la vergüenza. Quien relata la historia en *Apuntes del subsuelo* no está avergonzado por algo específico que le hizo a alguien más, tampoco porque alguien más lo señale por haber desperdiciado su vida. A sus propios ojos ve que su vida ya no vale la pena y se siente avergonzado por ello. Además, se da cuenta que ha llegado a ese estado por lo que ha hecho y dejado de hacer en su vida.

En los *Apuntes del subsuelo*, Dostoievski se ocupa del hombre del subsuelo y el rechazo que tiene hacia sí mismo. La vergüenza que siente lo lleva a rechazarse y a sentir otras emociones. El hombre de los *Apuntes...* se desplaza entre la humillación y la arrogancia. Por medio de estas emociones trata de ocultar su vergüenza (Cf. Morrison 1997, 26)<sup>22</sup>. Sin embargo, como se verá en el tercer capítulo la vergüenza no sólo lleva al ocultamiento, sino que también puede contribuir al mejoramiento moral.

La vergüenza, como la culpa, es una emoción autoconsciente (Lewis 1971; Lewis 1995; Cárdenas y Reidl 2007; Teroni y Deonna 2008; Williams 2011). Otra emoción que es autoconsciente es el orgullo (Lewis 1995, 87). Estas emociones se caracterizan porque parten del autoreconocimiento y la autoevaluación de las personas. Mientras que el orgullo

---

<sup>22</sup> Para Andrew Morrison (1997) las personas a menudo tratan de ocultar su vergüenza apelando a otras emociones. De este modo, las personas que sienten vergüenza en ocasiones se sienten humilladas, arrogantes, enojadas o culpables. Así, la vergüenza no es una emoción aislada, sino que está en estrecha relación con otras emociones, incluso provoca otras emociones.

corresponde típicamente a una autoevaluación positiva del yo<sup>23</sup>, la culpa y la vergüenza típicamente corresponden a una autoevaluación negativa. Aunque cabe destacar que en la culpa lo que se evalúa son las acciones más que al yo.

Cabe destacar que el orgullo al ser la emoción contraria a la vergüenza, los mecanismos que operan en el orgullo suelen ser los contrarios a la vergüenza. Así, mientras que en la vergüenza hay una apreciación negativa del yo, en el orgullo dicha apreciación es positiva. De igual modo, en lugar de desaprobación pública de la persona, en el orgullo hay aprobación pública, es decir, en lugar del rechazo hay aceptación y reconocimiento por parte de la persona y los demás.

Ahora bien, la culpa y la vergüenza se diferencian en este nivel debido al objeto que las causa y al cual están dirigidas. Las personas sienten culpa porque han llevado a cabo una acción que evalúan como perjudicial para alguien más, y ven esta acción como una falla. En cambio, como en el caso del protagonista de los *Apuntes del subsuelo*, la vergüenza tiene que ver con fallas de todo el yo. Las personas sienten vergüenza porque ven una falla en su yo y no por una acción en específico (Lewis 1995, 9; Nussbaum 2006, 218; Teroni y Deonna 2008, 725; Velleman 2001, 50). En este caso, la vergüenza es causada por la propia persona al ver que su yo es deficiente y está dirigida a la persona misma. En este sentido, la vergüenza es causada y está dirigida al yo (Lewis 1995, 43)<sup>24</sup>.

Así, la vergüenza puede ser definida simplemente como “la emoción que tenemos cuando evaluamos nuestras acciones, sentimientos o conducta, y concluimos que hemos hecho algo erróneo. Esto engloba a *todo el yo*, y genera un deseo de esconderse,

---

<sup>23</sup> Aquí y en lo que sigue entiendo por “yo” lo que en inglés es *self*. El *self* es más amplio que el yo, éste corresponde a todo lo que es la persona: cómo se concibe, su agencia, su personalidad y rasgos de carácter.

<sup>24</sup> Más adelante me ocupo de cómo distinguir a la vergüenza de la culpa, especialmente en contextos morales, aquí sólo menciono el asunto para dar la caracterización de la vergüenza.

desaparecer o incluso morir” (Lewis 1995, 2). Muchos de los elementos que incluye esta definición de la vergüenza son tomados de la caracterización que hizo H. B. Lewis (1971) en *Shame and guilt in neurosis*. La caracterización que hace Lewis se ha convertido en el estándar para entender a la vergüenza y ha influido investigaciones posteriores que se han hecho tanto en la filosofía como en la psicología<sup>25</sup>.

La caracterización que hace H. B. Lewis de la vergüenza es que esta emoción necesariamente incluye la apreciación de que uno sufre un defecto global e inalterable de todo el yo. También, la emoción incluye los sentimientos dolorosos de rechazo y aislamiento, los cuales están asociados con la apreciación de la condenación de los otros. Finalmente, la vergüenza incluye el sentimiento debilitante de inferioridad que está asociado con la apreciación de un defecto global propio. Hay otras caracterizaciones de la vergüenza desde la psicoterapia y la psicología social<sup>26</sup> que hacen énfasis en otros elementos de la vergüenza y las psicopatologías que puede acarrear consigo la vergüenza. Sin embargo, me enfocaré en la definiciones que da Lewis ya que es la más general e incluye elementos que funcionan en contextos morales.

Así, a partir de la caracterización anterior de la vergüenza, tenemos que la representación de un defecto del yo provoca a la emoción, y a la vez está dirigida al yo. Hay sentimientos<sup>27</sup> que están asociados a la condenación por parte de los otros, es decir, están asociados a la observación de los demás. Cabe destacar que los otros que observan no necesariamente tienen que ser reales, también puede operar un otro idealizado que cumple la función de hacer ver qué pasaría si un otro real apreciara el defecto del yo (Williams

---

<sup>25</sup> Por mencionar algunos ejemplos, la caracterización de la vergüenza de H. B. Lewis aparece en trabajos de psicología como Lewis 1995; Gausel y Leach 2011; Cárdenas y Reidl 2007; Morrison 1997. En filosofía: Nussbaum 2006; Teroni y Deonna 2008; Williams 2011.

<sup>26</sup> Para ver un recuento cronológico de estas teorías Cf. Cárdenas y Reidl 2007, 119-126 y Gausel y Leach 2011, 469.

<sup>27</sup> Estos sentimientos son parte de la vergüenza, por ello no es necesario distinguirlos de ella.

2011, 142). También esta caracterización incluye el sentimiento de inferioridad que acompaña a la vergüenza, este último elemento es el que se puede utilizar en los casos en que la vergüenza es usada para humillar a las personas.

Mi caracterización de la vergüenza es que esta emoción surge cuando hay una percepción de una falla o defecto del yo y no surge cuando hay una acción en específico que se perciba como errónea. Así, en el caso del protagonista de los *Apuntes...* él siente vergüenza por la mayoría de las acciones que ha hecho a lo largo de su vida y esto lo sume en el aislamiento y el rechazo. También considero que la vergüenza está constituida por algunos sentimientos distintos a ella, pero en ocasiones están incluidos<sup>28</sup>. Cuando se siente la emoción de la vergüenza puede haber rechazo, inferioridad, humillación, aislamiento; pero esto sólo es parte de la emoción de la vergüenza. Algo importante para la vergüenza y que desarrollaré más adelante es que esta emoción se da en relación con los otros, de ahí que la vergüenza pueda ser una emoción moral. La mirada de los otros, ya sean reales o potenciales, forman parte de los mecanismos de la vergüenza.

Ahora, en lo que sigue, me concentraré en la vergüenza y sus mecanismos, esto es, en qué contextos surge, cuáles son los mecanismos por los que se da y si hay tipos de vergüenza. El objetivo del siguiente apartado es decir que hay una vergüenza que es moral y que sus mecanismos incluyen elementos relevantes para la ética.

## **b) Los mecanismos de la vergüenza**

En el *Génesis*, después de que Adán y Eva comen del fruto prohibido, distinguen entre el bien y el mal, y se dan cuenta de su desnudez. Una vez que se dan cuenta de su desnudez

---

<sup>28</sup> Esta distinción estará más clara en el tercer capítulo.

sienten vergüenza y tratan de esconder sus genitales. En la Biblia, después de que comieron del fruto, dice:

se les abrieron los ojos, y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y, cosiendo hojas de higuera, se hicieron unos ceñidores.

Oyeron luego el ruido de los pasos de Yahvé [...] y el hombre y su mujer se ocultaron de la vista de Yahvé por entre los árboles del jardín. Yahvé llamó al hombre y le dijo: “¿Dónde estás?” Éste contestó: “Te he oído andar por el jardín y he tenido miedo, porque estoy desnudo” (*Génesis 3, 7-10*)

En algunas culturas, principalmente judeocristianas, otra connotación que tiene la palabra vergüenza es la de referirse a los genitales.

Sobre este pasaje, David Velleman (2001, 31) dice que comer del árbol de la ciencia provocó en Adán y Eva darse cuenta de que los genitales tienen que ver con la privacidad<sup>29</sup>. Según él, siguiendo a Bernard Williams (2011, 131-132), la experiencia básica de la vergüenza es cuando hay una exposición del yo, *i.e.*, una falla en la forma de presentar lo que es privado, socavando la imagen pública (Velleman 2001, 37).

Sobre la experiencia básica de la vergüenza, Bernard Williams dice que esta experiencia es “ser visto, indecorosamente, por personas inadecuadas, en condiciones inadecuadas. Se vincula de forma directa con la desnudez, en particular cuando tiene connotaciones sexuales” (Williams 2011, 131-132). Así, la vergüenza básicamente es ser visto en situaciones que violan la privacidad o que tienen que ver con la sexualidad.

Sin embargo, cabe preguntarse si sólo a esto se reduce la emoción de la vergüenza. Parece ser que no es así. Por ejemplo, el protagonista de los *Apuntes del subsuelo* no está avergonzado porque alguien lo haya visto en una situación indecorosa, aunque esto sí

---

<sup>29</sup> Al respecto, Velleman (2001, 30-37) hace un análisis detallado de cómo la desnudez y en específico los genitales provocan vergüenza. Velleman llega a la conclusión de que los genitales tienen que ver con la vergüenza porque el acto sexual es privado y la experiencia básica de la vergüenza tiene que ver con la privacidad.

sucede en la trama de la novela. El protagonista de los *Apuntes...* siente vergüenza por la manera en que evalúa su vida. A continuación me detendré en explicar que la vergüenza es más compleja que sólo una emoción que se da cuando alguien es visto en situaciones indecorosas.

La vergüenza puede aparecer bajo distintas circunstancias y en distintos contextos, incluso en contextos culturales distintos<sup>30</sup>. Alguien puede estar avergonzado por haber reprobado un examen del cual estaba seguro que lo aprobaría. Otra persona puede estar avergonzada porque considera que su cuerpo es feo, y no le podría gustar a alguien más. Pero también se puede estar avergonzado por ser un mentiroso, o por haber abusado de la autoridad que se tiene, y haber humillado a quien no la tiene.

También alguien puede estar avergonzado por la situación social que tiene. Una persona que pertenece a una minoría puede avergonzarse por no defender el grupo al que pertenece ante la segregación, o incluso avergonzarse por pertenecer a este grupo. Otra persona puede avergonzarse por su pobreza. Alguien más, por ejemplo un padre de familia que piensa que su papel central en la familia es de proveer lo necesario, puede sentirse avergonzado cuando no logra proveer a su familia. En este último caso, la vergüenza que siente esta persona puede estar estrechamente relacionada con las expectativas que la sociedad le ha impuesto, y entonces al no proveer a su familia decepcionar a los demás.

Por otro lado, también están los casos en que alguien puede sentir vergüenza, no por una situación en la que la falta o la falla estén en él mismo, sino por la falla de alguien más. Por ejemplo, una madre puede sentirse avergonzada porque en el recital de piano de su hijo,

---

<sup>30</sup> En culturas diferentes puede variar aquello que provoca vergüenza. En algunas culturas es más importante proteger la privacidad que en otras. También hay culturas en que el honor es más importante y faltar al honor lleva a sentirse avergonzado, como en la cultura japonesa. Sin embargo, en cualquier cultura, independientemente de la falla por la cual se tenga vergüenza, hay una falla del yo y esa falla es apreciada bajo esos contextos (Cf. Lewis 1995, 211-212).



éste ejecutó mal la pieza que presentó. Aquí la madre se avergüenza no por una falla que esté en ella, se avergüenza porque ella está asociada con la persona que ha fallado<sup>31</sup> (Lewis 1995, 4).

En todos estos casos lo que es común es que hay una autoevaluación y es negativa. Hay una apreciación de una falla, la cual genera vergüenza. Además, esta falla deja expuesto al yo, es decir, lo deja en desventaja. En todos los casos anteriores la persona se encuentra en desventaja, y esto hace que sienta vergüenza. En palabras de Bernard Williams (2011, 260), “la desventaja en la que se siente la persona es una pérdida de poder”. Por ejemplo, en los casos en que las personas sienten vergüenza por la raza o el grupo social al que pertenecen han perdido el poder de autodefinirse. Estas personas están definidas y estigmatizadas por los estereotipos propios de su raza o grupo social (Cf. Velleman 2001, 46-47).

Así, a pesar de que puede haber casos en que las personas se avergüenzan por una intrusión en su privacidad, esto no es central para la emoción de la vergüenza. Como los ejemplos anteriores muestran, hay casos en que la privacidad no figura y sin embargo está presente la vergüenza. Por tanto, lo que es central para la vergüenza es la exposición del yo, y que esto represente una pérdida de poder para las personas.

En los casos antes planteados se tienen situaciones tanto morales como neutrales desde un punto de vista moral. De ahí que a menudo la vergüenza sea considerada una emoción moralmente neutra. En cambio, la culpa, al referirse siempre a una acción que de algún modo es nociva para los demás, siempre aparece en situaciones morales. De este modo, la culpa, sobre la vergüenza, es considerada la emoción moral por excelencia.

---

<sup>31</sup> Así como está este caso en que se siente vergüenza por algo hecho por alguien más, también se puede sentir orgullo. La misma madre de este ejemplo puede sentirse orgullosa de que su hijo no falló en el recital y que él ejecutó excelentemente la pieza que presentó.

Sin embargo, la vergüenza no puede ser sustituida por la culpa en los casos antes mencionados, y estos casos siguen siendo situaciones morales a pesar de que figure la vergüenza y no la culpa. Así, no se puede negar la importancia que tiene la vergüenza en ciertas situaciones morales. Hay una emoción de la vergüenza que corresponde a esas situaciones y esta emoción es moral. Además, como se verá en el siguiente apartado, la vergüenza y la culpa pueden operar en conjunto. Una y la otra no están totalmente desligadas a pesar de que se pueden diferenciar.

Se ha optado tradicionalmente por tomar a la vergüenza por moralmente neutra porque se ha pensado que esta emoción puede llevar a la heteronomía de las personas. Esto es, las personas para evitar sentir vergüenza y satisfacer lo que los demás piensen de ellas, adoptan sin crítica los estándares que los otros les imponen. Sin embargo, la culpa tampoco sale muy bien librada de una acusación semejante. La culpa al estar íntimamente relacionada con las concepciones de la moral, e insistir en la especial importancia de esta emoción para la ética, equivale a insistir en la especial importancia de estas concepciones (Williams 2011, 152). En el siguiente capítulo desarrollo con mayor detenimiento la acusación de que la vergüenza implica la heteronomía de las personas.

Así, por lo anterior, no sólo la culpa, sino también la vergüenza juegan un papel importante para la ética. La vergüenza, a pesar de ser en ocasiones una emoción neutra moralmente, no lo es siempre. Por ello es importante ocuparse de la vergüenza desde la filosofía moral. En el siguiente capítulo abordaré la importancia que tiene la vergüenza para la filosofía moral y me centraré en especial en una de sus implicaciones, *i.e.*, el mejoramiento moral de las personas. Pero antes de pasar al siguiente capítulo abordaré brevemente cómo se podría diferenciar la culpa de la vergüenza, y por qué estas emociones juegan roles distintos en la vida de las personas.

### c) Culpa y vergüenza

En los apartados anteriores ya se ha dicho algo respecto a cómo diferenciar a la culpa de la vergüenza. En este apartado pondré especial atención en esa diferenciación. Lo que motiva diferenciar a estas emociones es que a menudo en la vida común estas emociones tienden a confundirse. Debido a esta confusión, muchas veces la vergüenza que sucede en contextos morales llega a ser tomada como culpa. Así, la vergüenza es relegada a contextos moralmente neutros y en contextos morales se pone énfasis en la culpa.

Antes de continuar con la distinción entre culpa y vergüenza cabe aclarar que es distinto sentir culpa a ser culpable, ya que la palabra „culpa“ también es utilizada en contextos legales (O’Hear 1976-1977, 73). En estos contextos la culpa está ligada a nociones como romper la ley, a la intervención de una autoridad relevante como puede ser un juez, hacerse acreedor de un castigo, etc. Independientemente de que una persona se sienta culpable, si ella ha transgredido la frontera de lo permitido, entonces se le considera como culpable. Cabe aclarar que una persona puede sentirse culpable o no por haber roto alguna ley.

Por otro lado, también la emoción de la culpa puede aparecer sin ser culpable de algo. Por ejemplo, sentirse culpable por no estar presente a la hora de la muerte de un ser querido a pesar de que no estaba en nuestras manos. Así, de lo que me ocupó aquí es de cuando alguien siente culpa, y no de cuando alguien es culpable.

La culpa puede ser definida como la emoción que es producida cuando las personas evalúan sus conductas como equivocadas, enfocándose en elementos específicos de su yo o en elementos de la acción (Lewis 1995, 76). Así, frente a la vergüenza, una persona se siente culpable cuando hay una falla en una acción en específico o en un elemento

específico de su yo. Por ejemplo, cuando una persona se siente culpable por haberle mentido a su mejor amigo.

En cambio, como se ha visto en los apartados anteriores, la vergüenza tiene que ver con fallas que afectan al yo de las personas, y no simplemente con una acción específica. Sin embargo, también las personas pueden sentir vergüenza por una acción específica, como por ejemplo mentirle a su mejor amigo. Con esto se ve que hay situaciones específicas por las que se sienten vergüenza. Pero, la persona que siente vergüenza por mentirle a su amigo, tiene esta emoción porque se evalúa como que ha fallado y piensa que mentirle a su amigo pudo haber roto la confianza que había entre ellos. Por esta razón, la persona puede evitar a su mejor amigo, es decir, se oculta de él. Las personas que sienten vergüenza a menudo tienden a ocultarse, como es en el caso de la historia del *Génesis*. Aunque, como se verá en el siguiente capítulo no siempre es el caso que la tendencia de acción de la vergüenza sea el ocultamiento.

Por otro lado, en el capítulo anterior se dijo que dos componentes importantes de las emociones son la intencionalidad y que están caracterizadas por tendencias de acción diferentes. Así, la culpa y la vergüenza se diferencian porque los objetos que representan son distintos y tienen diferentes tendencias de acción. Para la culpa su objeto es una acción o algo específico del yo, mientras que para la vergüenza su objeto es todo el yo. Por ejemplo, la persona que mintió a su mejor amigo siente culpa porque el objeto de esta emoción es el hecho de haberle mentido a su amigo. En cambio, esta misma persona siente vergüenza por la misma acción, pero el objeto de la emoción es la persona misma, *i.e.*, siente vergüenza porque se percibe como una persona que le ha fallado a su mejor amigo.

En cuanto a las tendencias de acción, la vergüenza al ser producida por una falla del yo, está dirigida al yo mismo. La tendencia de acción que típicamente se le ha atribuido

será ocultarse o remediar aquello que causa la vergüenza, y en cuanto no se repare esa falla del yo la vergüenza prevalecerá. En cambio, la culpa está dirigida a alguien más, y por ello se busca el perdón de a quien se ha dañado. Así, si se ha obtenido el perdón, la culpa tiende a desaparecer.

Sin embargo, cabe preguntarse ¿por qué a pesar de que la culpa y la vergüenza son emociones diferentes, éstas pueden aparecer en una misma situación? Por ejemplo, Cárdenas y Reidl (2007, 227-230) a partir de su investigación que desarrollan con personas desde los 8 años hasta los 80, llegan a la conclusión de que las personas frecuentemente confunden la culpa con la vergüenza y viceversa. Esta confusión se debe a que estas emociones surgen en contextos muy parecidos. Además de que la vergüenza y la culpa pueden aparecer al mismo tiempo, o una después de la otra. Incluso, como se mencionó anteriormente, pueden surgir a raíz del mismo suceso. No obstante, las personas pueden llegar a especificar la emoción que sienten, es decir, logran reconocer que sienten culpa o vergüenza. Cuando dicen sentir vergüenza reconocen haber fallado en algo o haberse equivocado. En cambio, dicen sentir culpa por haber incumplido en algo o haber hecho daño deliberativamente.

Fabrice Teroni y Julien Deonna (2008) dan cuatro criterios para diferenciar a la culpa de la vergüenza: (1) la vergüenza es una emoción social en contraste con la culpa. (2) La vergüenza afecta a todo el yo, mientras que la culpa es sobre conductas o acciones en específico. (3) La vergüenza está relacionada con ideales y la culpa con prohibiciones. (4) La vergüenza está orientada al yo, la culpa hacia los otros. Para estos autores, el criterio (1) y (4) no son constitutivos de la vergüenza. Los criterios (2) y (3) contienen características constitutivas de la vergüenza. A continuación explico cada uno de estos criterios.

(1) Caracterizar a la vergüenza como una emoción social tiene que ver con la mirada de los otros que se ha mencionado antes, ya sean estos otros reales o potenciales. En este sentido, la vergüenza se da por la sanción que se puede llegar a tener por parte de los demás. En cambio la culpa se siente cuando hay una internalización de una norma o principio, y esta norma o principio es roto. A pesar de que las normas y principios se dan en contextos sociales, la culpa se siente cuando estos son interiorizados y de este modo son investidos de algún valor para la persona<sup>32</sup>. Así, la culpa se siente porque hay una interiorización de la norma, mientras que la vergüenza se da cuando no hay un acoplamiento a los estándares de los demás (Teroni y Deonna 2008, 729).

Sin embargo, para Bernard Williams (2011, 259) los modelos psicológicos de la culpa y de la vergüenza implican una figura interiorizada. En la culpa es la ley por medio de un ejecutor o una víctima, y en la vergüenza son las expectativas sociales por medio de un observador o testigo. Así, la distinción entre que una emoción implica la interiorización de normas, y la otra emoción las críticas externas de los demás no se cumple siempre.

Además, tampoco es necesario que la vergüenza implique la observación del otro real o potencial. En el caso de la desnudez sería absurdo postular al menos que hay otro potencial que es idealizado por la persona que se desnuda a solas. Postular una figura semejante ante la desnudez propia, llevaría a pensar que estar desnudo a solas provocaría vergüenza.

Por otro lado, la culpa también se da en contextos sociales, ya que está dirigida a los demás. Así, aunque la culpa puede implicar la interiorización de normas, esta emoción no

---

<sup>32</sup> Recuérdese la distinción entre sentirse culpable y ser culpable. Una persona que se siente culpable por haber roto una norma, siente esta emoción porque considera que ha roto una norma que es importante para ella. Por el otro lado, una persona que es culpable de haber roto una norma y no se siente culpable no tiene la emoción porque no considera importante esta norma.

puede ser apartada del sentido social que se le da. De este modo, la vergüenza y la culpa son emociones sociales que implican la interiorización y aceptación de cosas distintas. La culpa implica aceptar normas, leyes y principios. La vergüenza en ocasiones implica estar de acuerdo con la crítica de los demás o idealizar al otro observador<sup>33</sup>.

(2) Sobre este criterio ya se ha insistido a lo largo de este capítulo: la culpa surge cuando se dan acciones específicas o bajo contextos particulares y la vergüenza se da por una apreciación de todo el yo. Aquí cabe aclarar que al menos se pueden distinguir dos formas en que el yo interviene en las emociones (Teroni y Deonna 2008, 732). Una es cuando el yo es constituyente del objeto específico de la emoción, por ejemplo, sentirse culpable por no donar a la caridad. La otra es cuando el yo es un objeto central de la emoción, *e.g.*, sentirse orgulloso de donar a la caridad, esto es, sentirse orgulloso de uno mismo.

En el caso de la vergüenza el yo es objeto central de la emoción. El yo es el foco evaluativo de la emoción y esto hace que se suscite tal emoción. Por ejemplo, las personas también pueden sentirse avergonzadas por no donar a la caridad. Pero en este caso no evalúan no donar a la caridad como negativo, lo que evalúan como negativo es a ellas mismas por no donar a la caridad. Así, el yo es central en el caso de la vergüenza.

(3) La idea de que la vergüenza tiene que ver con ideales y la culpa con prohibiciones viene del psicoanálisis (Teroni y Deonna 2008, 727). Para el psicoanálisis la vergüenza surge cuando hay una falla de vivir de acuerdo a los estándares puestos por el *ideal del yo*, y la culpa surge como resultado de violar prohibiciones impuestas por el

---

<sup>33</sup> En el siguiente capítulo abordaré con mayor detenimiento qué implicaciones hay con postular a otro observador y cómo esto está relacionado con el problema de la heteronomía y la autonomía de las personas ante la vergüenza.

*superyó*<sup>34</sup>. Así, para el psicoanálisis la culpa surge en contextos que tienen que ver con prohibiciones o reglas, principalmente por aquellas que son impuestas por los padres. La vergüenza surge en contextos en que se ven socavados los valores o ideales que asumen las personas. Cabe destacar que estos valores o ideales en la mayoría de los casos están de acuerdo con los que la sociedad acepta debido al carácter social de la vergüenza.

En investigaciones recientes en psicología, lo anterior se ha desarrollado en la teoría de la *autodiscrepancia* (Higgins 1987; Higgins, Klein y Strauman 1985; Morrteti y Higgins 1990 [citados por Teroni y Deonna 2008, 728]). Esta teoría dice que las emociones distintivamente negativas surgen cuando se percibe una discrepancia entre el yo actual y diferentes autoguías. Según la teoría, el modo en que se da tal discrepancia es cuando hay un conflicto entre el yo y la percepción por parte de uno mismo o de alguien más de cómo el yo debería ser o lo que el yo aspira ser. Así, según la teoría de la autodiscrepancia, la vergüenza surge cuando hay una discrepancia entre el yo actual y los ideales que el yo suscribe, la culpa surge cuando hay discrepancia entre el yo actual y lo que el yo debería ser.

Así, según lo anterior, la vergüenza surge en contextos en que hay conflicto entre cómo la persona se percibe y los ideales que acepta. La mayoría de las veces estos ideales tienen que ver con lo que los demás esperan de la persona. Por el otro lado, la culpa surge en los contextos en que la persona está en conflicto con principios o normas que le indican cómo deberían ser. Por ejemplo, un niño que toma dinero de la bolsa de su madre sin permiso puede sentirse culpable cuando sabe que es incorrecto hacerlo, ya que hay una

---

<sup>34</sup> El ideal del yo es definido como la “instancia de la personalidad que resulta de la convergencia del narcisismo (idealización del yo) y de las identificaciones con los padres, con sus sustitutos y con los ideales colectivos. Como instancia diferenciada, el ideal del yo constituye un modelo al que el sujeto intenta adecuarse” (Laplanche y Pontalis 1996, 180). En contraste, el *superyó* es la instancia moral, éste surge como solución del complejo de Edipo y constituye la internalización de las normas, reglas y prohibiciones que por lo general provienen de los padres (Laplanche y Pontalis 1996, 419).



regla tacita de que no debería tomar dinero sin permiso. En cambio, por la misma acción puede sentirse avergonzado al darse cuenta de que su acción defraudaría a su madre y esto no va acorde con lo que los demás esperarían de él.

(4) Típicamente, en psicología, la culpa es puesta como una emoción que está orientada a los demás y la vergüenza como una emoción que está orientada a uno mismo. Así, estudios en psicología a través del análisis de historias autobiográficas llegan a la conclusión de que la culpa se enfoca a la responsabilidad y al cuidado de otros; mientras que la vergüenza es una emoción defensiva que se enfoca en uno mismo y lleva al ocultamiento (Teroni y Deonna 2008, 728).

Sin embargo, si lo anterior es constitutivo de la vergüenza, eso iría en contra de la idea de que la vergüenza es una emoción social. La vergüenza en muchas ocasiones no sólo tiene que ver con uno mismo y el ocultamiento, tiene que ver con los demás y con los ideales que uno mismo adopta. Además, si la vergüenza es considerada en esos términos, entonces no tendría mayor contribución para el mejoramiento moral de las personas, o no motivaría a reparar aquello que causa vergüenza en las personas.

Por otro lado, tampoco es del todo cierto que la culpa siempre tenga que ver con el cuidado de otros. También se siente culpa cuando hay una falta al cuidado de uno mismo. Por ejemplo, sentirse culpable por comer chocolate cuando hay una prescripción médica de no hacerlo o comerlo cuando uno está a dieta. Así, las orientaciones que se le dan a la vergüenza y a la culpa sólo son típicas, pero no son parte constituyente de estas emociones.

Con lo anterior se ha aclarado que la vergüenza también tiene una dimensión moral, y no sólo la culpa es la emoción que tiene dicha dimensión. Además, la vergüenza se refiere a objetos distintos que la culpa, de ahí que la vergüenza tenga una estrecha relación con asuntos morales que la culpa no tiene. De igual manera, la culpa tiene estrecha relación con

otros asuntos morales que la vergüenza no tiene. Así, ocuparse de la vergüenza como una emoción moral es ocuparse de cuestiones morales que la culpa no cubre. La culpa tiene que ver con una ética de las reglas y los principios, la vergüenza con una ética diferente que no necesariamente está regida por aquellas reglas.

En este capítulo, lo que se trató de demostrar es que la vergüenza también es una emoción moral. Si bien en muchos contextos la vergüenza es una emoción moralmente neutral, hay contextos en que pierde esa neutralidad. En este capítulo hablé de emociones cercanas a la vergüenza y que frecuentemente son utilizadas como sinónimos en la vida cotidiana. También se ha distinguido entre una emoción de vergüenza que responde a contextos morales y otra que responde a contextos no morales.

Sin embargo, trazar una distinción entre una vergüenza que es moral y otra que no lo es, tiene que ver con la distinción entre asuntos morales y no morales. En esta distinción entre lo moral y lo no moral cabe preguntarse ¿hasta dónde se puede trazar esta distinción? Según Bernard Williams (2011, 152), a esta distinción se le concede demasiado peso, y se le da más importancia a lo moral. Así, “quienes defienden la concepción moderna de la moral presuponen que combina de forma armoniosa y significativa cuatro elementos: la primacía de la culpa sobre la vergüenza; la superación del narcicismo, gracias a la fijación de la atención de víctima y no en el sujeto; la autonomía moral, y la insistencia en lo voluntario” (Williams 2011, 263). Por esta razón, la culpa se ha considerado una emoción más importante que la vergüenza en la ética.

En el siguiente capítulo me ocuparé de la vergüenza en la ética y qué implicaciones tiene para ésta. Me ocuparé de la acusación de que la vergüenza lleva a la heteronomía. También mencionaré de problemas morales que según surgen por darle un lugar central en la vida moral a la vergüenza. Por último, concluiré que la vergüenza no sólo lleva al

ocultamiento, sino que también puede llevar a tratar de resolver aquello por lo que se siente vergüenza. En este sentido, la vergüenza puede contribuir al mejoramiento moral de las personas.

### 3. La ética y la vergüenza: el mejoramiento moral de las personas

En el primer capítulo he analizado las principales teorías de las emociones y su problema, en específico, para explicar a la emoción de la vergüenza. En aquel capítulo se optó por una teoría que pudiera explicar a la emoción de la vergüenza y, a su vez diferenciarla de otras emociones. Además de que con esa teoría se puede hablar de distintos matices y otras emociones que se dan en el concepto mismo de la vergüenza.

Una vez hecho lo anterior, en el segundo capítulo me centré en la emoción de la vergüenza. En ese capítulo traté de diferenciar a la vergüenza de otras emociones muy cercanas como el bochorno y la timidez. También expliqué cuáles son los mecanismos de la vergüenza y por qué en ciertos contextos se puede hablar de una vergüenza *moral*. Al final de ese capítulo hablé de cómo se puede diferenciar a la culpa de la vergüenza, esto principalmente en contextos morales.

Cabe destacar que en el segundo capítulo mencioné algunos problemas que se pueden presentar al tomar en cuenta a la vergüenza en la filosofía moral. Sin embargo, aquellos problemas quedaron sueltos y no los desarrollé ni me centré en ellos en ese capítulo. Los problemas a los que hice referencia fueron los de la autonomía y la heteronomía, y algunas implicaciones negativas que se pudieran presentar al considerar a la vergüenza dentro de algunas relaciones sociales. En este tercer capítulo me encargaré de estos problemas, pero también daré una visión positiva de la vergüenza.

En este capítulo desarrollaré lo siguiente: (a) *la importancia moral de la vergüenza*: en este apartado abordaré los principales motivos por los que se ha tomado en cuenta a la vergüenza dentro de la ética. Uno de ellos es que la vergüenza puede funcionar como un freno moral, es decir, ante la posibilidad de ser señalado y sentir vergüenza por cierta

conducta, las personas evitan la conducta que les provocaría sentir vergüenza. Otro motivo que está estrechamente relacionado con el anterior es que la vergüenza es reguladora de la conducta (Cázares y Serrano 2016), y esto permite que también sea una base importante para el respeto de las normas sociales (Elster 2002). Para evitar sentir vergüenza las personas tratan de evitar ciertas conductas o modificar de cierto modo su carácter para no sentir vergüenza, a la vez que tratan de respetar a las normas sociales. Por último, otro motivo por el cual se ha tomado en cuenta a la vergüenza, y que no necesariamente tiene que ver con la regulación de la conducta, es que la vergüenza puede motivar al mejoramiento moral de las personas. Las personas tratan de mejorar aquello por lo que se han avergonzado, y que ven como una falla. De este modo, tratan de evitar sentir vergüenza por aquello que ven como una falla. Sobre esto último regresaré al final del capítulo.

(b) *Problemas morales de la vergüenza*: en este apartado me ocuparé de al menos dos problemas que surgen de ciertos modos de abordar a la vergüenza en contextos morales. En uno está la manera de definir a la vergüenza como pérdida de autoestima (Rawls 1995, 401). En caso contrario, definirla de modo cercano a lo que se hizo en el segundo capítulo, implicaría a agentes heterónomos. El otro problema es el de considerar a la vergüenza como vehículo para señalar a personas que han fallado moralmente y para estigmatizar a las personas que pertenecen a grupos vulnerables (Nussbaum 2006; Deigh 2008). Para resolver estos problemas, del primero argumentaré que tiene que ver con una manera particular de concebir al valor de las personas, mientras que contra el segundo señalaré que los castigos vergonzosos<sup>35</sup> no implican necesariamente que las personas

---

<sup>35</sup> Entiendo por castigos vergonzosos aquellos donde el objetivo es mostrar a la sociedad las fallas del infractor poniéndolo así en una situación indecorosa la cual se ve como consecuencia de sus propias fallas.

sientan vergüenza. En cuanto al tercero, señalaré que la estigmatización descansa en la idea de lo “normal” y una manera particular de concebir a la vergüenza.

(c) Por último, abordaré el valor moral de la vergüenza a partir del *mejoramiento moral de las personas*. En este apartado desarrollaré por qué la vergüenza puede llevar a un mejoramiento moral. Contrapuesto a esta idea está considerar que la vergüenza en lugar de llevar al mejoramiento lleva al ocultamiento. Trataré de resolver este dilema y diré que las personas tratan de mejorar en aquello por lo que se avergüenzan, además de que reconocen que tienen un defecto moral el cual pueden corregir. Para ello, me basaré en investigaciones recientes en psicología social. Estos estudios muestran que hay un sentido de la vergüenza que apoya y motiva al mejoramiento moral de las personas, mientras que otras emociones englobadas en el concepto de la vergüenza llevan al ocultamiento.

### **a) La importancia moral de la vergüenza**

Al inicio de su artículo “An apology for moral shame” Cheshire Calhoun (2004, 127) reconoce que a menudo en la vida cotidiana se utiliza a la vergüenza para hacer una crítica a los demás. Así, en ocasiones las personas dicen „estoy avergonzado de ti” cuando la otra persona ha hecho algo que es considerado como reprobable. También dicen „esperaba más de ti” o „¿qué clase de amigo eres?”. En cada una de estas situaciones se espera que la persona a quien se le dice esto debiera estar avergonzada si no lo está. Una persona, por ejemplo, debería estar avergonzada por traicionar a sus amigos o por haber incumplido una promesa.

Planteado en estos términos, parece ser que la vergüenza surge cuando hay alguna conducta que es inapropiada, y se espera que la persona de la conducta se avergüence. De este modo, la vergüenza es vista como una emoción que surge cuando las expectativas

morales no son cumplidas, y además se espera que esta persona esté avergonzada por no cumplir con estas expectativas.

Sin embargo, cabe preguntarse si la vergüenza se reduce a sólo las expectativas morales que se esperan de los demás. Puesto de este modo, pareciera que lo que más peso tiene en la emoción de la vergüenza es la mirada de los demás y las expectativas que ellos tienen sobre uno.

En el segundo capítulo se discutió si para que la vergüenza surgiera bastaba con la mirada de los otros. En ese capítulo se dijo que si bien la mirada de los otros es un elemento importante de la vergüenza, no basta con éste. Además, si la crítica de los otros fuera lo más importante, entonces la vergüenza sería una emoción que surge de la censura. De este modo, las personas cumplirían con lo que se espera de ellas para no sentir vergüenza, lo cual llevaría a pensar que aceptan lo que se espera de ellas sin algún criterio más que el de evitar la vergüenza. Por esta razón, algunos filósofos han considerado que tomar en cuenta a la vergüenza moral lleva a pensar en los agentes como heterónomos<sup>36</sup>.

Dejando de lado por el momento el problema de la heteronomía, otros filósofos han considerado a la vergüenza como una emoción importante para la interacción social. Aquí se pueden distinguir tres posturas al respecto: (1) la vergüenza es el apoyo de las normas sociales (Elster 2002, 180) y de los demás conceptos morales (Aldrich 1939, 61), (2) la vergüenza es un freno moral, es decir, prevé el riesgo de perder la estima de los otros (Manion 2002, 83), y (3) la vergüenza es un dispositivo social de control moral (Cázares y Serrano 2016, 62). Esta última postura se apoya tanto en (1) como en (2). A continuación explico cada uno de estos puntos.

---

<sup>36</sup> El problema de la heteronomía lo abordaré con mayor detenimiento en el siguiente apartado de este capítulo.

El primer punto lo dividiré en dos, primero explicaré por qué la vergüenza es el apoyo de las normas sociales y posteriormente por qué también puede considerarse como el apoyo de las demás ideas morales.

Según Jon Elster (2002, 185), “la vergüenza es provocada por la desaprobación llena de desprecio o repugnancia que otros muestran por algo que uno ha hecho”. Las otras personas expresan su desaprobación, y según Elster, la forma en que expresan su desaprobación es la del desprecio o el asco.

De esta manera, cuando hay una sanción, ésta no funciona mediante la imposición de pérdidas materiales. Lo que hace que una sanción funcione es que quien la recibe la ve como un vehículo para las emociones de desprecio o repugnancia. La vergüenza que sufre quien recibe la sanción es el resultado de percibir en el que sanciona las emociones de repugnancia o desprecio. Así, para Jon Elster (2002, 181) “el aspecto material de la sanción que importa es *cuánto le cuesta al sancionador penalizar* al destinatario, y cuánto le cuesta al destinatario ser penalizado”. Esto quiere decir que cuánto más le cueste al penalizador negarse a tratar con el penalizado, con más fuerza sentirá el desprecio que hay detrás de la negativa, y por tanto, el sentimiento de vergüenza será más fuerte.

Por tanto, para Jon Elster la importancia de la sanción no está sostenida por la severidad del castigo en tanto una imposición de pérdida material. Incluso, un castigo físico tendría menor importancia para el castigado si este es privado y no deja marcas<sup>37</sup>. Más aún, a menudo los castigos físicos tienen la intención de disuadir. Sin embargo, en muchas

---

<sup>37</sup> La fuerza coercitiva de los castigos físicos era mayor cuando estos se realizaban en la plaza pública a los ojos de los demás. En estos castigos el objetivo era exhibir al castigado colocándolo en una situación vergonzosa que los demás pudieran observar. Para una descripción más detallada sobre esto ver M. Foucault (2009). En el siguiente apartado doy un ejemplo contemporáneo de un castigo de este tipo, y además argumento que en estos castigos no necesariamente están conectados con la emoción de la vergüenza. Argumento que los castigos vergonzosos tienen una estrecha relación con la humillación más que con la vergüenza.



ocasiones estos castigos no tienen la fuerza disuasoria que se esperaría. Las personas están conscientes de que pueden ser castigadas y no les importa.

Así, según Jon Elster, lo que sostiene a la sanción es la severidad con que se desprecia al castigado y la vergüenza que siente por el desprecio o la repugnancia que su conducta provocó. De ahí que la vergüenza sea el punto de apoyo de las normas sociales, ya sea que se haya sentido por romper alguna norma social o por preverla antes de romperla.

Por otro lado, para Virgil C. Aldrich la vergüenza es la que sostiene a las demás ideas morales. Él adopta una regla de oro, la cual dice “nunca hagas algo por lo cual te sentirías avergonzado de hacer y siempre haz aquello que te haría sentir avergonzado no hacer” (Aldrich 1939, 65). Así, para este filósofo „debo hacer x” es equivalente a „me avergüenza no hacer x”. Con esto, lo que sugiere Aldrich es que sentir vergüenza provee una guía moral más confiable y concreta que una teoría que apele a principios o consecuencias. Lo que propone no es desarrollar una teoría moral, él propone “dejar que la vergüenza [...] sea mi guía moral, y me gustaría que todos hicieran lo mismo para sí” (Aldrich 1939, 75-76). De este modo, la vergüenza es el fundamento de las ideas morales y lo que permite la interacción con los demás.

Sin embargo, cabe preguntarse hasta qué punto la vergüenza por sí misma podría sostener a toda la moralidad. A lo largo de esta tesis he puesto énfasis en la importancia moral de la vergüenza, pero afirmar que es el soporte de la moralidad es comprometerse con una tesis demasiado exigente. Así, afirmo que la vergüenza es una de las emociones morales más importantes, pero no sostengo que sea la única o aquello que por sí mismo da soporte a los demás conceptos morales.

Otra manera de darle relevancia moral a la vergüenza es tomarla como un freno moral. Algo sobre esto ya se mencionó de paso cuando Jon Elster afirma que el respeto a

una norma social implica prever el desprecio de los otros y de ahí prever la vergüenza que se pudiera sentir.

Para Gabriele Taylor (1985, 81) la vergüenza es la emoción de la autoprotección. Esto quiere decir que funciona como una luz roja, ya que marca un alto de prevención frente a conductas que provocarían vergüenza y serían reprendidas por los demás. Así, frente al hecho de sentir vergüenza, la persona se frena y evita comportarse del modo que le provocaría vergüenza.

Por tanto, la emoción de la vergüenza puede prevenir a las personas del riesgo de perder la estima de los demás o de perder algo que uno considera valioso (Manion 2002, 83). Así, la vergüenza puede forzar a que las personas eviten cierta conducta o promover otras conductas que favorezcan asegurar los ideales y valores que uno acepta<sup>38</sup>. Con lo segundo la vergüenza no sólo funciona como un freno moral, también cumple la función de regular el comportamiento.

Según Jon Elster (2002, 190-191), en la vergüenza se ven frustradas tanto la necesidad de autoestima como la necesidad de estima por parte de los otros. Al surgir esta emoción las personas se ven como malas, pero también los demás los ven de esta manera. De ahí que se trate de evitar la emoción de la vergüenza. Así, “el hecho de que preveamos a la vergüenza actúa como un poderoso regulador de la conducta” (Elster 2002, 191). Además, las normas sociales regulan al comportamiento mediante la vergüenza en el sujeto y el asco o desprecio en el observador.

Otro factor que influye para que la vergüenza sea un poderoso regulador de la conducta es que en esta emoción, a diferencia de la culpa, no se puede tomar la vía del

---

<sup>38</sup> Para la relación entre ideales y vergüenza ver el capítulo 2.

autoengaño. Cuando surge la culpa las personas pueden autoengañarse para dejar de sentirla.

Por ejemplo, una persona que se siente culpable por robar libros de la biblioteca puede pensar que los roba porque ella los necesita más que otros usuarios. En cambio, frente a la vergüenza, al ser su objeto la persona misma, autoengañarse no la desaparecería. Ser un ladrón de libros y ver esto como una característica negativa, avergonzaría a la persona a pesar de pensar que el libro que robó lo necesita más que los demás usuarios. De igual manera, si es descubierto robando libros, la vergüenza por haber sido descubierto no desaparecería. Así, según Elster (2002, 191), la vía que se tiene que tomar para evitar a la vergüenza o dejarla de sentir es la modificación del comportamiento.

De lo anterior se puede decir que la vergüenza sirve como un dispositivo social de control moral. La vergüenza es un dispositivo social porque es una emoción que principalmente surge a partir de la interacción con los otros. Para Cázares y Serrano (2016, 62) el papel de la vergüenza como dispositivo social de control moral “es un ejemplo de las prácticas morales de sanción y constricción que recaen sobre los agentes, como lo son también el resentimiento, la indignación, la gratitud, la culpa, el remordimiento... es decir, las emociones reactivas<sup>39</sup>”. Así, según estos autores, la importancia de la vergüenza y lo que la diferencia de las demás emociones reactivas es que ésta es una emoción moral paradigmática porque reúne casi todas las características que suelen ser objeto de estudio de las teorías morales.

Ahora bien, cabe preguntarse en qué sentido la vergüenza puede motivar al mejoramiento moral. Esta emoción puede motivar al mejoramiento moral en dos sentidos:

---

<sup>39</sup> Las emociones reactivas se caracterizan por surgir como respuestas a situaciones que involucran a varios agentes y por estar conectadas con sus mutuas expectativas y demandas de buena voluntad y compromiso (Cázares y Serrano 2016, 63).

(1) un mejoramiento al reconocer que ciertas conductas o rasgos de carácter son inadecuados y pueden provocar el rechazo de los otros. (2) Mejoramiento moral a partir de experimentar vergüenza por conductas o rasgos de carácter que han provocado el rechazo del otro y la baja en la autoestima.

De (1) el mejoramiento que se presenta es preventivo. Aquí más que un mejoramiento de algo que es evaluado como negativo, hay una evaluación negativa la cual hace ver que comportarse de cierto modo podría provocar vergüenza por la reprobación de los demás hacia este comportamiento. En cambio, en (2) hay un mejoramiento al haber una modificación de la conducta o el carácter a partir de la vergüenza que de hecho se experimentó por una evaluación negativa hecha por uno mismo o por los demás.

El caso que considero relevante es (2). Dejo de lado (1) porque al ser una caracterización preventiva, la vergüenza tiene poco peso en la toma de decisiones. Una persona puede prever que podría avergonzarse si es descubierta que maltrata animales. Sin embargo, también puede pensar que es cuidadosa de que nadie la vea, lo hace privadamente, y que es muy poco probable que la descubran. Así, esta persona a pesar de prever la emoción de la vergüenza ante la posibilidad de ser descubierta sigue maltratando animales.

En cambio, si la persona de hecho ha sentido vergüenza, la influencia en su comportamiento es mayor. Por ejemplo, la persona que maltrata animales es descubierta y siente vergüenza por ello, ya que los demás la valoran negativamente y ella a la vez siente la pérdida de valor. Por la vergüenza sentida por la observación de los demás y su propia valoración, esta persona cambia su conducta y puede dejar de maltratar animales. Así, el verdadero mejoramiento moral se da en (2).

Cabe destacar que el mejoramiento moral no sólo se da a partir de conductas. La valoración negativa que se tiene de todo el yo a partir de conductas, carácter, ideales o valores de la sociedad provocan vergüenza en las personas. La vergüenza que surge es la que motiva al mejoramiento moral de las personas. Por ejemplo, una autoevaluación negativa de una persona por su racismo provocará vergüenza en ella, una vez que ha reconocido que el racismo es incorrecto. De este modo, ve a su racismo como un defecto. Así, para dejar de avergonzarse por su racismo tratará de cambiar este rasgo.

En el apartado (c) de este capítulo desarrollaré mis argumentos a favor de que la vergüenza motive al mejoramiento moral de las personas. Pero antes de pasar a estos argumentos, trataré algunas objeciones en contra de darle un papel relevante a la vergüenza dentro de la filosofía moral.

## **b) Problemas morales de la vergüenza**

En el segundo capítulo se dijo que una característica importante de la vergüenza es que ésta es una emoción donde la observación de los otros es relevante. Lo anterior puede implicar que la vergüenza conlleva a decir que las personas son heterónomas porque su vergüenza surge por la crítica de los demás, y para evitarla valdría la pena seguir lo que los otros dicen sobre uno. Así, afirmar que las personas articulan su vida moral a partir de la vergüenza, resulta de esto una vida moral inaceptablemente heterónoma y “groseramente dependiente de la opinión pública” (Williams 2011, 160).

Una forma de salir del problema de la heteronomía es definir a la vergüenza tal como lo hizo John Rawls (1995, 401). La forma en que Rawls definió a la vergüenza fue en términos de pérdida de autoestima. Así, para Rawls la vergüenza es “el sentimiento que

alguien experimenta cuando sufre una ofensa a su respeto propio o un ataque a su autoestima”.

Cabe resaltar que la autoestima o respeto propio para Rawls es “el sentimiento en una persona de su propio valor, su firme convicción de que su concepción de su bien, su proyecto de vida, vale la pena de ser llevado a cabo” (Rawls 1995, 398). Y a esta definición agrega que la autoestima “implica una confianza en la propia capacidad, en la medida en que ello depende del propio poder, de realizar las propias intenciones” (Rawls 1995, 398).

Así, a partir de sus definiciones de autoestima y vergüenza, Rawls distingue entre dos tipos de vergüenza, una natural que sale del dominio racional de las personas y otra moral que está en estrecha relación con la autoestima. De este modo, Rawls desplaza a la vergüenza sentida por la crítica de los otros a la vergüenza natural. Este tipo de vergüenza “surge de los defectos de nuestra persona, o de actos y atributos que los revelan, que ponen de manifiesto la pérdida o la carencia de propiedades que los demás encontrarían racional como nosotros mismos que las tuviéramos” (Rawls 1995, 402).

En cambio, la vergüenza moral es aquella a la que

cualquiera puede hallarse expuesto [...] cuando estima como excelencias de su persona aquellas virtudes que su proyecto de vida requiere y que, dada su estructura, debe estimular [...]. Las acciones y los rasgos que manifiestan o descubren la ausencia de esos atributos en su persona son, pues, probablemente, motivo de vergüenza, así como la conciencia o el recuerdo de estos defectos (Rawls 1995, 403).

Así, para Rawls la vergüenza que es relevante moralmente es aquella que se siente a partir de la pérdida de autoestima. Además, la pérdida de autoestima tiene que ver con la no realización de un proyecto de vida que el agente se impone porque piensa que es valioso llevarlo a cabo y es benéfico para él.

De este modo, a partir de la concepción de Rawls, la vergüenza moral puede salir adelante del problema de la heteronomía, ya que la persona se pone su propio proyecto de

vida a partir de los ideales y objetivos que acepta como válidos para la consumación de su proyecto. No cumplir con esos ideales y objetivos que promueven su proyecto de vida, lleva a disminuir la autoestima y esto hace surgir a la vergüenza. De esta manera, la persona autónomamente considera cuáles son los ideales y objetivos relevantes para su proyecto de vida.

Sin embargo, cabe preguntarse si la vergüenza es primordialmente pérdida de autoestima. En el capítulo segundo se dio una definición más amplia de la vergüenza, incluso se aceptó que en la definición de la vergüenza moral cabe la idea de un espectador real o imaginario. Además, la idea rawlsiana de la vergüenza está estrechamente relacionada con una forma particular de concebir al valor de las personas. Ahora explico con mayor detenimiento esto.

Hay al menos dos problemas con la definición rawlsiana de la vergüenza. Uno es que la vergüenza social, aquella que tiene que ver con espectadores, se vuelve trivial (Deonna, Rodogno y Teroni 2012, 153). El otro problema es el de la concepción del valor moral de las personas (Deigh 1996, 242-243). El primer problema surge porque Rawls coloca en la vergüenza natural los casos en los cuales los demás ven una falla o carencia, *i.e.*, donde la vergüenza surge a partir de la crítica de los demás. Así, los casos en que el otro es importante son casos sólo prudenciales donde no hay una demanda moral. Por ejemplo, un jugador de fútbol puede sentirse avergonzado por no tener las habilidades que los demás consideran adecuadas para ser un buen jugador. En cambio, en los casos de vergüenza moral lo que es central es la autoestima sobre la estima de los demás. La estima de los demás puede apoyar a la autoestima, pero no es central.

Para Bernard Williams (2011, 129) poner en estos términos a la vergüenza es reducirla a entenderla en términos de imperativos hipotéticos kantianos: tengo que hacer lo

necesario para consumir mi proyecto de vida y así evitar la vergüenza. Así, en una concepción kantiana de la moralidad, la vergüenza como una emoción moral se vuelve irrelevante.

En cuanto al segundo problema hay que recordar que para Rawls la vergüenza surge o bien por juzgar los ideales y objetivos como defectuosos o por juzgar que uno es defectuoso y está mal situado para perseguir un proyecto de vida. Así, para John Deigh (1996, 242) “la caracterización rawlsiana falla en reconocer aspectos de nuestra identidad que contribuyen a nuestro sentido de valor independientemente de nuestros objetivos e ideales sobre los cuales organizamos nuestras vidas”. Para Rawls el valor está en los agentes que actúan y son responsables de sus actos, independientemente del valor intrínseco como ser humano. Por esta razón, la vergüenza se define como la pérdida del respeto propio o autoestima, y de esto por la disminución del valor que hay de la persona por no actuar en pro de sus ideales y objetivos fijados según su proyecto de vida.

En contra de lo anterior, se pueden pensar casos en los cuales las personas se avergüenzan y no hay pérdida del valor. Por ejemplo, una persona puede sentirse avergonzada por no cumplir con su palabra. Sin embargo, a pesar de su falla y de tener una valoración negativa de sí misma por esta falla, considerarse aún como una persona valiosa. Los demás, a pesar de su falla, también pueden considerarla como una persona valiosa, ya que el valor que se le da es intrínseco a ella y no por lo que haga o deje de hacer. De este modo, al considerar a las personas como valiosas en sí mismas también se deja espacio para el mejoramiento moral. Las personas al considerarse y considerarlas como valiosas en sí mismas buscarán cambiar aquello que las avergüenza, es decir, cambiar aquello que ven como un defecto.



Otra consecuencia de dar valor intrínseco a las personas es considerar a aquel que se avergüenza como valioso. Considerar a quien se avergüenza como valioso en sí mismo permite reconocer sus fallas y promover su mejoramiento. Además, se puede reconocer aquellas fallas que son reales y no meros prejuicios. De esta manera, también se puede evitar la estigmatización evitando la humillación de las personas y concediéndoles valor en sí mismas.

Para salir del problema de la heteronomía, tomo un camino distinto al de Rawls. Como señalé en el segundo capítulo, la vergüenza moral también tiene que ver con la existencia de observadores reales o imaginarios. No niego que la vergüenza también tenga que ver con la autoestima, pero reducirla a esta dimensión es perder de vista su importancia social.

Sin embargo, aceptar la idea del espectador puede llevar a pensar que la vergüenza es una emoción que surge en personas heterónomas, *i.e.*, en personas que se preocupan más por la mirada de los otros y por lo que ellos piensan que por lo que ellos mismos consideran como valioso. Así, la persona que se avergüenza siente esta emoción porque se supedita a una moral que le es ajena, y lo hace para evitar la emoción de la vergüenza.

Para evitar lo anterior es necesario dar una visión moral distinta a la que Rawls suscribe. Una visión moral distinta no es sólo colocar en el centro de la valoración al sujeto moral, sino también tomar en cuenta como componentes centrales a los demás. Para Bernard Williams tomar en cuenta al otro no es simplemente una pantalla donde se proyectan las ideas éticas propias, “sino el *locus* de algunas expectativas sociales auténticas” (Williams 2011, 161). Además, el otro no es simplemente las demás personas que critican y señalan a la persona, el otro es interiorizado. En este sentido, el otro

interiorizado es el otro abstracto donde confluyen tanto las expectativas sociales auténticas como las ideas éticas propias.

Así, la vergüenza a menudo es provocada por la observación de los demás, pero que sea provocada por la observación de los demás no significa que quien la siente sea una persona heterónoma. La simple observación de los demás no es la que provoca la vergüenza, sino aquello que aceptamos y compartimos con los demás autónomamente. Además que aquellos con los que se comparten ciertas ideas morales son personas que se respetan moralmente. Por ejemplo, un cazador furtivo que considera esta actividad como algo de qué enorgullecerse no sentirá vergüenza al menos que acepte autónomamente lo contrario.

Otra idea que se desprende de lo anterior es que a menudo el otro es requerido para ver el máximo alcance de las deficiencias morales de uno, y así atraer la atención a los puntos ciegos de las personas (Deonna, Rodogno y Teroni 2012, 153). Al considerar a las personas como autónomas es que se puede criticar a los otros en aquello que se avergüenzan, y al mismo tiempo los demás pueden criticar a uno mismo. De este modo, se contribuye a la corrección, mejoramiento o a aclarar las concepciones morales que se tienen. Por esta razón, la vergüenza puede contribuir al mejoramiento moral.

Ahora que he justificado la pertinencia de tomar en cuenta a los demás y que esto no implica heteronomía, queda pendiente resolver en qué sentido se da la convivencia con los demás y la vergüenza. Algunos filósofos han considerado que darle demasiado peso social a la vergüenza puede desembocar en la estigmatización de las personas. A continuación trataré de resolver esta objeción.

En 2012 Michael Giacona fue sentenciado a un año de prisión por haber atropellado a un joven mientras conducía en estado de ebriedad. Después de haber pasado noventa días

en prisión un juez le concedió la libertad condicional. Como parte de la libertad condicional, Michael Giacona fue sentenciado a cumplir con un castigo que consistía en pararse todo el día durante cuatro sábados consecutivos en el lugar del accidente, junto a su auto accidentado, portando un letrero que decía “yo maté a Aaron Coy Pennywell mientras conducía ebrio” (*The Houston Chronicle* 2012).

En otro caso, la Ciudad de Nueva York en 2013 lanzó una campaña para prevenir el embarazo no deseado en mujeres adolescentes. Como parte de esta campaña fueron publicados una serie de carteles donde la mayoría de las personas que aparecían eran de tez morena. En uno de estos carteles aparece un bebé de color con cabello rizado con la leyenda a un lado: “tengo el doble de probabilidades de no graduarme del bachillerato porque me tuviste cuando eras una adolescente”. Sobresale en el cartel una cintilla que dice “niños de madres adolescentes tienen el doble de probabilidades de no graduarse que niños cuyas madres los tuvieron después de los 22 años”. En defensa de la campaña Haydee Morales, vicepresidenta para la educación y formación en el *Planned Parenthood of New York City*, dijo “no es que los embarazos adolescentes sean causa de la pobreza, pero la pobreza causa embarazos adolescentes” (*The New York Times* 2013).

En estos casos hay distintos usos de la vergüenza. En el primer caso la vergüenza es utilizada como castigo. Se espera que Michael Giacona se sienta avergonzado por lo que hizo y que los demás lo reconozcan como ejemplo para no hacer lo que él hizo, y así evitar someterse a un castigo similar. En el segundo caso, la vergüenza es utilizada como vehículo para evitar embarazos en adolescentes. Sin embargo, la vergüenza aquí también es utilizada para estigmatizar, *i.e.*, se señala como vulnerables y proclives al embarazo adolescente a mujeres pobres que pertenecen a grupos minoritarios, y que por estas razones, por lo

general tienen una educación deficiente. Así, se espera que lo “normal” sea que estas mujeres se embaracen a una edad temprana, por ello la campaña está dirigida a este sector.

A pesar de lo anterior, considero que no hay un problema de fondo para no tomar en cuenta a la vergüenza como una emoción moral importante, y que pueda implicar consecuencias positivas como el mejoramiento moral. En lo que sigue, para salir de estos problemas argumentaré que en el caso del castigo no hay una conexión necesaria entre el castigo e inducir vergüenza en el castigado. Mientras que para la vergüenza y la estigmatización diré que la vergüenza aquí planteada está basada en lo que algunas personas consideran como “normal”.

La vergüenza bajo lo que se considera lo normal se convierte en la emoción que algunas personas esperarían que apareciera por conductas fuera de lo que consideran normal o, como en el caso del embarazo adolescente, es normal que dadas ciertas condiciones las personas tengan ciertos rasgos, y por lo tanto deberían estar avergonzadas. En este último caso diré que esta forma de ver a la vergüenza lleva a la heteronomía, y como se dijo anteriormente la vergüenza no implica a agentes heterónomos.

Empiezo con el castigo. A través del castigo se espera infligir en el infractor algo que tiene valor negativo sobre él, ya sea como pérdida material, de su libertad o algún daño que retribuya el dolor causado con su delito (Deonna, Rodogno y Teroni 2012, 189). La vergüenza típicamente se pone como una emoción no placentera. De ahí que se le considere que provocarla en el infractor sea un modo de daño psíquico que le muestra lo malo que ha sido.

No obstante, hay dos maneras en que el castigo puede estar relacionado con la vergüenza. Una es en la que la vergüenza es un instrumento necesario, y otra en la que es un instrumento posible. Para Deonna, Rodogno y Teroni (2012, 190) si la vergüenza es un

instrumento necesario, entonces hay una conexión esencial, mientras que en el caso contrario es no esencial.

Así, si es esencial entonces a través del castigo se está buscando un dolor particular que la vergüenza produce. En cambio, si no es esencial, independientemente de si el castigo es vergonzoso, lo que se busca infligir en la persona son tipos diversos de emociones y dolores que no necesariamente tengan que ser vergüenza.

Cabe destacar que se pueden diferenciar castigos vergonzosos de la emoción de la vergüenza. En este caso, los castigos vergonzosos son aquellos que involucran vergüenza, privación, displacer, y condenación social infligida por el Estado y sus agentes como una respuesta a una conducta incorrecta (Deonna, Rodogno y Teroni 2012, 192). Estos castigos tienen en común una extensa publicidad y se busca una audiencia lo más grande posible ante la cual se reprende al infractor.

Por ejemplo, en el caso de Michael Giacona se pueden encontrar los elementos anteriores del castigo vergonzoso. En este caso, Michael Giacona es expuesto públicamente como alguien con poco valor moral, y que merece un castigo de este tipo debido a la naturaleza de su conducta. Es reprobable, pero además digno de vergüenza conducir ebrio y como consecuencia de este acto haber matado a un joven. Por ello se le exhibe públicamente, ya que se espera que sienta vergüenza por algo que los demás consideran como vergonzoso. Sin embargo, la persona puede pensar que no hay de qué avergonzarse y entonces no sentir vergüenza.

Michael Giacona no sentía culpa o vergüenza. Antes de ser sentenciado al castigo se le había pedido que diera una disculpa pública a los padres de la víctima, la cual se rehusó a dar. El argumento que dio para no disculparse fue que disculparse significaría asumir que era un asesino. Él no se veía como un asesino, como tampoco se veía como tal a pesar de

que lo habían exhibido públicamente, y como consecuencia haber recibido la reprobación de la sociedad insultándolo y agrediéndolo físicamente<sup>40</sup>.

Así, aunque pudiera sentir vergüenza Michael Giacona por el castigo que se le infligió, él no la siente. Por tanto, aunque pueda sentirse vergüenza por los castigos vergonzosos, no hay una condición necesaria para que surja la vergüenza, y no otras emociones particulares; incluso puede no surgir alguna emoción.

Lo que está en juego en estos castigos no es la vergüenza de a quien se castiga, más bien lo que está en juego es exhibir al infractor y degradarlo ante los ojos de los demás. Así, para Dan Kahan lo mejor sería llamar a los castigos vergonzosos como castigo de degradación. En los castigos de degradación, al igual que en los vergonzosos, hay una “imposición por un agente investido con la autoridad moral de la comunidad; ellos [los castigos] denuncian al malhechor y su conducta como contraria a las normas morales compartidas; y separan ritualmente al malhechor de aquellos quienes suscriben tales normas” (Kahan 1996, 636-637). Cabe destacar que no es una condición de una ceremonia de degradación exitosa que se induzcan alguna emoción particular o creencia en el infractor. De estos castigos se espera que se exhiba la debilidad del infractor al romper con las normas morales compartidas.

De este modo, no hay una conexión necesaria entre la vergüenza y los castigos vergonzosos, como tampoco hay una conexión necesaria con otras emociones como la humillación. Tal vez Michael Giacona se sintió humillado por el castigo, pero pensaba que era mayor humillación pedir disculpas. También lo que se sabe es que no se sentía avergonzado a pesar del castigo.

---

<sup>40</sup> Como conclusión de este caso, el juez tuvo que suspender el castigo debido a que estaba en peligro la integridad del acusado por las agresiones públicas.

Incluso, quienes defienden el uso de castigos vergonzosos no lo hacen en términos de que estos esencialmente impliquen vergüenza (Deonna, Rodogno y Teroni 2012, 196). Amitai Etzioni (1999, 44) defiende a los castigos vergonzosos no en términos de que impliquen vergüenza, para él estos castigos implican esencialmente el miedo a las reacciones hostiles de los demás.

Para apoyar su argumento, Etzioni se basa en la idea del mal samaritano. El mal samaritano es aquel que a pesar de estar en una posición adecuada para ayudar a alguien en problemas, y además que ayudarlo representa un mínimo esfuerzo, no lo ayuda. Para evidenciar al mal samaritano propone que sus nombres sean incluidos en una lista, la cual se publique en un sitio *web*. También propone que se publiquen anuncios en diarios pagados por los infractores, los cuales digan “aquellos con una débil conciencia y un sentido cívico vacilante podrán ser empujados a hacer lo correcto temiendo que sus nombres sean añadidos a la lista de malos samaritanos, de tal modo que sus familias y amigos podrán censurarlos, y sus vecinos podrán reírse con disimulo”.

Con lo propuesto por Etzioni se puede pensar que la vergüenza no está del todo excluida, y también puede operar para la conversión del mal samaritano en el buen samaritano. Sin embargo, dada la caracterización de Etzioni, el castigo no implica que el mal samaritano acepte autónomamente ayudar a los demás, sino que hay una coerción establecida por el castigo que lo obliga a ser buen samaritano. De este modo, dada la definición de vergüenza que se ha suscrito antes, la cual permite pensar en agentes autónomos, el castigo vergonzoso aunque podría implicar vergüenza, su conexión más fuerte es con el miedo a las reacciones hostiles de los demás. Este tipo de miedo podría implicar a un agente heterónomo que suscribe ciertos principios para evitar la desaprobación y crítica de los demás, pero aquí no desarrollaré más esta idea.

Los castigos vergonzosos pueden presentar discusiones interesantes en ética: como su pertinencia, si son justos o injustos, si son tutelares e implican a agentes heterónomos; incluso si estos cumplen algún objetivo de corrección. Sin embargo, para el objetivo de esta tesis se puede dejar la discusión aquí. Así, de lo anterior se puede concluir que si bien estos castigos pueden implicar algún tipo de vergüenza, estos no implican necesariamente a la emoción de la vergüenza. Incluso, estos castigos tienen conexiones más fuertes con otras emociones como la humillación o el miedo a conductas hostiles.

Además, si se diera el caso de que estos castigos impliquen vergüenza, la vergüenza que se presenta no es del tipo de la vergüenza moral que se ha caracterizado en el segundo capítulo. Para que surja la vergüenza de este tipo es necesario que haya, por parte de la persona, una valoración de sí misma y de los ideales que suscribe autónomamente, así como de la aceptación y valoración de la crítica de los demás, la cual pueda provocar vergüenza en la persona.

Ahora queda pendiente el problema de la vergüenza y la estigmatización. Como se ha dicho antes, la estigmatización descansa en lo que algunas personas consideran como normal, y cuando hay alguna desviación que se sale de lo normal esto es un indicador de ocasión para la vergüenza (Nussbaum 2006, 254). Así, en el caso antes planteado de la campaña contra el embarazo en adolescentes hay una idea de que es normal que las mujeres pobres sean más susceptibles a este problema. Por ello, la campaña está principalmente dirigida a mujeres adolescentes pobres pertenecientes a minorías raciales. También, como consecuencia de la campaña se espera que las mujeres adolescentes que se embarazan, al verse en esa situación sientan vergüenza por la vida que le espera a su hijo. De este modo, también está la idea de que es normal que los hijos de madres adolescentes tengan un futuro poco prometedor.



Sin embargo, cabe preguntarse si esta es la vergüenza que se ha tenido en mente en el segundo capítulo de esta tesis y la misma que se ha tenido en mente a lo largo de este capítulo. Para Martha Nussbaum y John Deigh la vergüenza que está detrás de la estigmatización es una emoción que se define en términos narcisistas. La vergüenza definida en términos narcisistas es una vergüenza primitiva, ya que tiene que ver con la primera forma de vergüenza sentida por un niño. Así, la vergüenza primitiva según Nussbaum (2006, 217) surge cuando “un niño advierte que depende de otros, y llega a ser consciente de sí mismo como un ser definido que es y debe ser el centro del mundo”. En este sentido, “la vergüenza involucra el hecho de advertir que se es débil e inadecuado en algunos sentidos en los que se espera ser adecuado”.

Así, en los casos de estigmatización la vergüenza que se induce es una vergüenza primitiva. La campaña contra el embarazo adolescente induce vergüenza en el sentido en que muestra un caso donde se espera que lo adecuado fuera no tener hijos en la adolescencia, y que lo normal es que mujeres pobres son más vulnerables a tenerlos a esa edad. De este modo, si se tiene un hijo en la adolescencia, esto es señal de que se es débil e inadecuado, lo cual es ocasión de avergonzarse.

Definir a la vergüenza de este modo implicaría también que las personas pierden poder de definirse. Su definición viene dada por la sociedad, y fallar en aquello que la sociedad espera provocaría vergüenza. Sin embargo, como se vio anteriormente, esta forma de definir a la vergüenza no es adecuada, ya que implicaría agentes heterónomos que se comportan según lo que la sociedad espera de ellos sin una crítica relevante que les haga ver si en realidad es adecuado seguir la definición impuesta por la sociedad.

La definición de vergüenza que se ha suscrito en esta tesis si bien acepta que la observación de los demás es importante, también acepta que no sólo la observación y

crítica de los demás implica a la emoción de la vergüenza. Esta definición de la vergüenza es la que permite que se pueda dar el mejoramiento moral, y otros usos constructivos de la vergüenza (Nussbaum 2006, 251). La vergüenza que se entiende como primitiva no permite que se den aquellos usos constructivos.

Así, a partir de una definición más rica de la vergüenza se puede obtener otras consecuencias morales centradas en el agente y no en lo que los demás consideran como normal. Para Calhoun (2004, 143), criticar las prácticas estigmatizadoras equivale a distribuir el poder de la vergüenza. Esta distribución significa que quien estigmatiza ya no es considerado como la autoridad para señalar las fallas del estigmatizado, y al estigmatizado se le concede el poder de señalar las prácticas estigmatizadoras como ocasión de vergüenza. En este sentido, también se puede dar el mejoramiento moral de un sector social o de una sociedad superando las prácticas estigmatizadoras.

Hasta aquí se han abordado algunos problemas que se pueden suscitar al considerar a la vergüenza en el ámbito moral. Los problemas que se abordaron fueron que (1) la vergüenza implica agentes heterónomos, (2) la vergüenza es utilizada como vehículo para infligir castigos, y (3) la vergüenza como base para prácticas estigmatizadoras. De cada uno de estos problemas se dio una estrategia para superarlos, y mantener un uso positivo de la vergüenza moral. Uno de esos usos es cómo la vergüenza puede contribuir al mejoramiento moral. Cuando se abordaron estos problemas, y la manera de cómo superarlos, se mencionó que una consecuencia de su superación es que la vergüenza se puede pensar en términos más positivos. Una consecuencia de pensarla así es que contribuye al mejoramiento moral. Ahora en el apartado siguiente me ocuparé de la vergüenza y el mejoramiento moral.

### c) El mejoramiento moral

Sobre el valor moral de la vergüenza ya se ha dicho algo. En el primer apartado de este capítulo abordé algunas cuestiones por las que se le ha dado importancia moral a la vergüenza. Después, en el siguiente apartado abordé algunas objeciones en contra de darle un papel moral importante a la vergüenza, y las implicaciones negativas de esto. Al salir de estos problemas se trató de destacar que la vergüenza tiene un papel importante en la moralidad, y no necesariamente tiene las implicaciones negativas que tratan de mostrar los problemas antes planteados. Ahora en este apartado me centraré en la vergüenza y su relación con el mejoramiento moral de las personas.

Tradicionalmente se ha pensado a la culpa como la emoción que puede contribuir al mejoramiento moral. Lo anterior se debe a que en la culpa hay una conexión estrecha entre sentirla y el daño hacia otros. Así, para dejar de sentirla se busca reparar el daño y evitar las conductas que causan daño a los demás. Sin embargo, como se vio en el segundo capítulo, en algunas ocasiones la vergüenza surge en las mismas situaciones que surge la culpa. De este modo, la vergüenza también puede surgir por dañar a los demás. Lo que distingue a estas emociones es el objeto por el cual surgen, mientras que para la culpa hay una valoración de la situación específica, en la vergüenza lo que es central es el yo.

Entonces, cabe preguntarse ¿por qué se le da un papel más importante a la culpa que a la vergüenza para el mejoramiento moral? Una respuesta que inmediatamente surge es que la vergüenza a diferencia de la culpa tiene al menos dos tendencias de acción: esconderse o desaparecer y reconstruirse o mejorar (Stocker 2008, 297). Por la tendencia a esconderse es que a la vergüenza se le da menos importancia para el mejoramiento moral.

La tendencia de la vergüenza al ocultamiento también ha llevado a pensar a la vergüenza en términos autodestructivos. El valor de la persona se ve menoscabado, y en lugar de que se dé el movimiento hacia una situación de reparación, la persona evita ser vista y evadir aquello por lo que se avergüenza.

Una estrategia para salir del problema del ocultamiento y la autodestrucción de la vergüenza es distinguiendo distintos niveles en los que se da esta emoción. Una estrategia de este tipo es la desarrollada por John Kekes (1988). Para Kekes, la vergüenza es un índice para reconocer la seriedad de los estándares morales, y cualquier valor que tenga la vergüenza se puede poner en términos menos autodestructivos. También reconoce que el movimiento desde la vergüenza a otras respuestas de realización de las deficiencias es progreso moral.

La parte relevante del argumento de Kekes es la distinción entre distintos niveles de vergüenza (Kekes 1988, 290). Así, habrá un nivel en el cual la vergüenza lleva al mejoramiento moral. Los niveles que distingue son tres: *propriety-shame*, *honor-shame* y *worth-shame*. La *propriety-shame* aparece cuando el conjunto de estándares de apariencias están contra la persona, por ejemplo la desnudez. En la *honor-shame* hay conciencia de haber hecho que los estándares de apariencias sean definitivos para el honor, y es causada cuando se falla conforme a esos estándares. Por último, la *worth-shame* aparece independientemente de las apariencias, y es causada por una falla culpable de vivir conforme a estándares privados.

Distinguir entre estos niveles de la vergüenza es relevante, ya que el mejoramiento moral sólo se da en la *worth-shame*. En la *propriety-shame* y en la *honor-shame* no puede haber mejoramiento moral. Lo anterior se debe a que para Kekes (1988, 288), en estos niveles de la vergüenza no hay una distinción clara entre una moral privada y una pública.

Que no haya tal distinción hace que la persona siempre se autoevalúe a los ojos de los demás, lo cual imposibilita que haya crítica moral de la persona e implique el ocultamiento de los ojos de los demás.

En apartados anteriores ya he abordado el problema de la relación entre la mirada de los otros y la vergüenza. También ya he abordado este problema con relación de la supuesta implicación de heteronomía. Así, mi crítica no la centraré en la distinción de los niveles de vergüenza que hace Kekes. Tampoco la centraré en si puede haber mejoramiento moral cuando una audiencia está presente, ya que considero que puede haber tal mejoramiento porque la audiencia es un componente importante en la emoción de la vergüenza (ver apartado 3-b). Mi crítica la centraré en la forma de definir *worth-shame*.

Kekes define *worth-shame* en términos de que es causada por una falla culpable de vivir conforme a estándares privados. Definir de esta forma a este nivel de vergüenza, implica dejar de fuera a la audiencia, la cual es un componente importante para la vergüenza. La mirada de los demás también puede contribuir al mejoramiento moral, pero en este caso no. Debe haber sólo estándares privados para que se dé el mejoramiento.

Otra implicación que se desprende de esta definición es que hay una falla culpable. Entonces, al parecer en este nivel la vergüenza está acompañada de la culpa, *i.e.*, la emoción que puede contribuir al mejoramiento moral por excelencia. Así, la vergüenza en este sentido no se distancia mucho de la culpa, y la emoción prevaleciente para el mejoramiento moral sigue siendo la culpa. Se puede decir que la vergüenza en este nivel pierde aquello que le es característico, y por lo tanto la vergüenza como tal no puede contribuir al mejoramiento moral. La vergüenza en la cual figura una audiencia siempre llevaría al ocultamiento o al deseo de desaparecer para no ser visto. Sin embargo, no creo que esta sea la forma correcta de entender a la vergüenza. A continuación diré cómo se

puede resolver la paradoja de que la vergüenza lleva o al ocultamiento o al mejoramiento. Para esto me apoyaré en estudios de psicología social.

Recientemente Nicolay Gausel y Colin W. Leach (2011) han desarrollado una forma de distinguir entre la vergüenza que lleva al ocultamiento y aquella que lleva al mejoramiento o reparación. Para ellos, en el concepto de vergüenza están englobadas por un lado las apreciaciones de la condenación de los otros y el defecto del yo. Por otro lado, también están englobados los sentimientos de rechazo, inferioridad y vergüenza. Así, según sus estudios cada una de estas apreciaciones está atada a uno o algunos de estos sentimientos, y el resultado después de la falla moral puede variar según la apreciación y el sentimiento en cuestión.

Así, por un lado están el daño a la imagen, ya sea a la imagen social o a la imagen que se tiene de uno mismo. Por otro lado está un daño específico del yo. Para estos investigadores la apreciación que se da en el daño de la imagen social es la condenación de los otros, y el sentimiento atado a esta condenación es el rechazo. Mientras que en el daño a la imagen que se tiene de uno mismo es un defecto que afecta a todo el yo. Así, el sentimiento atado al defecto de todo el yo es el de inferioridad.

En los casos de daño a la imagen hay una motivación de autodefensa, es decir, de ocultarse. Esto es así porque lo que está en juego es por un lado el rechazo que se siente por la condenación de otros, y por el otro la inferioridad que se siente por considerarse que se ha fallado y esta falla atañe a toda la persona por lo que no se puede mejorar. Aquí cabe destacar que el daño de la imagen se puede dar tanto por fallas morales como de otro tipo, incluso por fallas que salen del control de la persona. En cuanto a las fallas morales y por qué en este nivel no se puede dar el mejoramiento, la respuesta que se da es que en este nivel no está presente la vergüenza propiamente. Lo que está presente en este nivel son

principalmente los sentimientos de rechazo e inferioridad, los cuales se pueden distinguir de la vergüenza.

Por otro lado, en la apreciación de un defecto específico del yo, la emoción que se presenta es la de vergüenza. En este caso, el defecto es reparable y hay una motivación de mejoramiento. Aquí cabe recordar que en el segundo capítulo se dijo que tanto la culpa como la vergüenza pueden surgir en el mismo contexto. Así, por ejemplo, una persona se puede sentir culpable o avergonzada por prometerle a su amigo llevarlo al aeropuerto y no hacerlo. La culpa surge porque no cumplió su promesa, mientras que la vergüenza surge porque ve como un defecto no cumplir promesas. De este modo, puede haber mejoramiento si la persona está motivada a no romper promesas, lo cual haría que se avergonzara, o en el caso de la culpa hacer algo para reparar la promesa rota.

Así, el modelo propuesto por Gausel y Leach explica por qué a veces la vergüenza está atada a la motivación de autodefensa, es decir, de ocultamiento; y a veces a la de mejoramiento después de la falla moral. En el primer caso lo que intervienen son otros sentimientos como son los de rechazo e inferioridad, en el segundo aparece la vergüenza propiamente. De ahí que la vergüenza contribuya al mejoramiento moral de las personas.

En otro artículo, Gausel y Leach (2012) con otros investigadores desarrollan su modelo en un experimento específico. En este experimento tomaron muestras de la comunidad de noruegos, y les preguntaron acerca de su discriminación contra la minoría tártara. Estas muestras se dividieron en dos estudios donde se validaron las valoraciones y sentimientos que se presentaron en cada grupo. Las valoraciones y sentimientos que se presentaron fueron los descritos en el modelo antes mencionado (Gausel y Leach 2011).

En el estudio, al hacerles ver su falla por discriminar a los tártaros hubo un grupo que condenaba la falla y sentía rechazo por ello. El otro grupo que se reconoció en el

estudio veía la discriminación como un defecto moral, y sentía vergüenza por tener un defecto de este tipo. Posteriormente se les preguntó cómo resolverían la falla de discriminar. Las personas que sentían rechazo daban una respuesta de autodefensa. Así, trataban de ocultar su falla dando evasivas y tratando de esconder aquello en lo que habían fallado. En cambio, las personas que veían su falla como un defecto moral tenían la tendencia de resarcir la falla. De este modo, en el segundo caso las personas tenían una motivación prosocial<sup>41</sup> para mejorar y desaparecer el defecto que los avergonzaba.

La conclusión a la que llegaron a partir del estudio y de su modelo descrito en Gausel y Leach (2011) es que cuando se condenaba a la discriminación, la emoción que aparecía era rechazo, y por lo tanto la tendencia de las personas era al ocultamiento. Mientras que cuando la discriminación se veía como un defecto moral, la emoción que aparecía era la de vergüenza y la tendencia que aparecía era la del mejoramiento. Así, el mejoramiento se daba resolviendo el defecto que conlleva la discriminación.

De fondo, lo que muestran estas investigaciones es que hay un concepto de vergüenza que engloba distintas valoraciones y emociones. Así como en el segundo capítulo se distinguieron varios tipos de emociones en la vergüenza como pena, timidez, y vergüenza moral y no moral; estos estudios arrojan evidencia empírica de que distinguir distintas emociones en el concepto de vergüenza es pertinente. De este modo, la vergüenza moral contribuye al mejoramiento moral de las personas. Por otro lado, otras emociones o sentimientos englobados en el concepto de vergüenza llevan al ocultamiento en lugar de al mejoramiento.

---

<sup>41</sup> Una motivación de autodefensa se explica en términos de querer esconderse y tanto física como psicológicamente evitar la falla de uno. Mientras que una motivación prosocial es explicada como la motivación de querer mejorar tanto personal como socialmente. En lugar de evitar la falla, en la motivación prosocial se reconoce ésta, y para eliminar las emociones negativas se busca el mejoramiento (Gausel *et al.* 2012, 2).



Así, por último, se puede concluir que la vergüenza moral puede contribuir al mejoramiento moral de las personas. Cuando no es el caso que contribuya al mejoramiento, lo que está en juego son otras emociones muy cercanas a la vergüenza. A menudo estas emociones están incluidas en el concepto de vergüenza. Pero, en lo que se ha puesto énfasis a lo largo de esta tesis es que se puede distinguir entre toda la maraña conceptual de la vergüenza una emoción que es moral y que sigue siendo vergüenza. Esta emoción de vergüenza es la que puede contribuir al mejoramiento moral de las personas.

## Conclusiones

En esta tesis traté de mostrar qué lugar ocupa la vergüenza en la ética. Para ello, partí de la hipótesis de que la vergüenza puede contribuir al mejoramiento moral de las personas. Así, frente a la culpa, la cual es la emoción que tradicionalmente se ha considerado como aquella que motiva que las personas mejoren moralmente, la vergüenza también puede contribuir a tal mejoramiento. Lo que se trató mostrar es que al menos hay un aspecto de la vergüenza que es moral y que contribuye al mejoramiento moral. De este modo, el lugar que ocupa la vergüenza en la ética no es sólo negativo como se ha pensado, es decir, no sólo lleva al ocultamiento. También la vergüenza ocupa un lugar relevante junto a la culpa, y puede contribuir al mejoramiento moral de las personas.

Para mostrar lo anterior, en el primer capítulo abordé y analicé las principales teorías sobre emociones. En este capítulo el objetivo fue encontrar una teoría que permitiera explicar a la vergüenza, y en especial a la vergüenza que surge en contextos morales. Las teorías que traté en este capítulo fueron la fisiológica, la cognoscitiva y la teoría híbrida en la versión de Paul Griffiths. Cada una de estas teorías las puse a prueba en relación con su explicación sobre la vergüenza, y mostré qué problemas había para explicar a esta emoción. Al final del capítulo di una manera de explicar a las emociones, incluida la vergüenza. Esta fue a partir de la teoría de parecidos de familia de Wittgenstein.

Los problemas que identifiqué de estas teorías fueron: la teoría fisiológica al tratar de explicar a las emociones a partir de sus componentes neurofisiológicos, dejaba fuera otros elementos cognoscitivos que difícilmente pueden ser explicados por la neurofisiología tal como ha avanzado hasta la fecha. La teoría cognoscitiva si bien daba cuenta de aquellos elementos cognoscitivos, esta teoría presentaba problemas a la hora de resolver conflictos

entre la emoción y los estados cognoscitivos. En especial me centré en el problema de las emociones *recalcitrantes*. Por último, en cuanto a la teoría híbrida, al centrarse en la noción de emociones básicas y tratar de dar una clasificación de emociones bajo ese criterio, no daba una explicación satisfactoria de cómo entender a la vergüenza.

Así, al final del capítulo en lugar de optar por alguna de las teorías anteriores para explicar a la vergüenza, consideré una que permitiera explicarla no por un componente que les fuera esencial o por conexiones necesarias. La teoría que suscribí al final de este capítulo fue una basada en los parecidos de familia de Wittgenstein. De este modo, en lugar de explicar a las emociones por aquello que les es esencial o que todas comparten de cierto modo, esta teoría acepta que las emociones son estados complejos, y en lugar de tener algo que todas comparten hay ciertas características que aparecen y desaparecen según la emoción que se considere. Sin embargo, en esta parte también se dijo que un rasgo importante que hay que tener en cuenta cuando se analizan las emociones es la *intencionalidad*.

A partir de lo concluido en el primer capítulo, a saber, dar una teoría por parecidos de familia de las emociones sin descuidar la intencionalidad de éstas, se desarrolló el segundo capítulo. En este capítulo descompose en partes al concepto de „vergüenza“ e identifiqué algunas emociones que en ocasiones son sinónimas de la vergüenza, pero que a la vez se pueden diferenciar de la emoción de vergüenza propiamente. Además, dentro de la misma emoción de vergüenza se puede identificar aquella que surge en contextos morales neutros y a aquella que surge en contextos morales. Así, se llegó a la conclusión de que hay una emoción de vergüenza que es moral.

Un problema que surge al hablar de una vergüenza moral es su relación con la culpa. A menudo la culpa y la vergüenza son confundidas en contextos morales. Además,

hay ocasiones en que se le da mayor importancia a la culpa que a la vergüenza. En relación con esto, se mostró que hay criterios por los cuales la vergüenza se puede distinguir de la culpa. Con esto, también se hizo patente que la vergüenza atiende aspectos particulares en la vida moral de las personas. La vergüenza en lugar de centrarse en acciones o situaciones específicas como la culpa, se centra en los defectos morales de todo el yo, *i.e.*, en los defectos morales de toda la persona. De ahí que sea importante e interesante estudiar a la vergüenza y colocarla en un lugar importante de la ética.

Bajo el tenor de lo concluido en el segundo capítulo es que se introdujo el problema de la vergüenza y su relación con la ética. Así, en el tercer y último capítulo se abordaron distintos aspectos que surgen de dicha relación. Al principio del capítulo se abordaron algunas ventajas que tiene considerar a la vergüenza como una emoción moral importante. Al menos se consideraron dos grandes ventajas morales de la vergüenza: esta emoción puede servir como un freno moral, y es una emoción importante para el regulamiento de la conducta. Otra utilidad que se puede reconocer es la del mejoramiento moral, pero ésta se dejó para el final del capítulo porque es la hipótesis de la que parto.

Después de considerar lo anterior, abordé tres problemas que surgen al tomar en cuenta a la vergüenza como una emoción moral importante. Estos problemas son la vergüenza implica a agentes heterónomos, la vergüenza puede utilizarse como vía para el castigo, y por medio de la vergüenza se estigmatiza a las personas. Para cada uno de estos problemas di estrategias para resolverlos. Aquí ya no volveré a mencionar dichas estrategias.

Por último, abordé la cuestión de la vergüenza y el mejoramiento moral de las personas, además que resuelvo la paradoja de que la vergüenza puede llevar tanto al ocultamiento, como al mejoramiento. En este apartado relacioné lo dicho a lo largo de la

tesis, y a partir de experimentos en psicología social demostré mucho de lo dicho sobre la vergüenza moral. Así, en este capítulo concluyo que al menos la vergüenza moral lleva al mejoramiento en lugar de al ocultamiento. Cuando en lugar de mejoramiento hay ocultamiento lo que está en juego son emociones cercanas a la vergüenza, pero como se vio en el segundo capítulo se pueden diferenciar de la vergüenza.

Por tanto, la conclusión a la que llego es que la vergüenza moral se puede distinguir de otras emociones que sí llevan al ocultamiento. A partir de esta distinción y de la manera de definir a la vergüenza moral, esta emoción motiva al mejoramiento moral de las personas. Hay muchas maneras en que se puede dar este mejoramiento. Lo que se demostró en esta tesis es que la vergüenza ocupa un lugar relevante en la ética porque puede motivar al mejoramiento moral en las personas. Además, a través de la vergüenza, las personas reconocen fallas en su persona que tal vez no se reconocerían en la culpa. De este modo, el mejoramiento que podría resultar de la vergüenza es distinto al de la culpa.

## Bibliografía

- Aldrich, Virgil C. 1939. "An ethics of shame". *Ethics* 50, no. 1: 57-77.
- Aristoteles. 1985. *Ética Nicomáquea*, trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Auster, Paul. 2011. *La invención de la soledad*, trad. Ma. Eugenia Ciocchini. Barcelona: Anagrama.
- Bartky, Sandra L. 1990. *Femininity and domination: studies in the phenomenology of oppression*. Nueva York: Routledge.
- Biblia de Jerusalén. 2001. *Génesis*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Calhoun, Cheshire. 2004. "An apology of moral shame". *The Journal of Political Philosophy* 12, no. 2: 127-146.
- Cárdenas, Samuel y Lucy Reidl. 2007. *Culpa y vergüenza: Caracterización psicológica y social*. México: Facultad de Psicología-UNAM.
- Cázares, Rocío y Francisco J. Serrano. 2016. "El valor moral de la vergüenza". *Devenires* 17, no. 33: 47-78.
- Damasio, Antonio. 1994. *El error de Descartes*, trad. Pierre Jacomet. Santiago: Andrés Bello.
- D'Arms, Justin y Daniel Jacobson. 2003. "The significance of recalcitrant emotion (or, anti-quasijudgmentalism)". En *Philosophy and emotions*, Anthony Hatzimoysis (ed.), 127-145. Nueva York: Cambridge University Press.
- Darwin, Charles. [1873]1984. *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, trad. Tomás R. Fernández. Madrid: Alianza.
- Deigh, John. 2008. *Emotions, values and the law*. Nueva York: Oxford University Press.
- , 1996. *The sources of moral agency: Essays in moral psychology and Freudian theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deonna, Julien, Raffaele Rodogno y Fabrice Teroni. 2012. *In defense of shame: The faces of an emotion*. Oxford Scholarship Online. Consultado el 2 de septiembre de 2015. DOI: 10.1.093/acprof:oso/9780199793532.001.0001.
- Dostoievski, Fiodor. [1864]1999. *Apuntes del subsuelo*, trad. Juan López-Morillas. Madrid: Alianza.

- “Drunken driver heads back to jail after refusing to apologize in fatal crash”. 2012. *Houston Chronicle*, 2 mayo. Consultado 18 de mayo de 2016. <http://goo.gl/6kizcM>.
- Ekman, Paul, E. R. Sorenson, W. V. Friesen. 1969. “Pan-cultural elements in facial displays emotions”. *Science* 164, no. 3875: 86-88.
- Ekman, Paul. 1999. “Basic emotion”. En *The handbook of cognition and emotion*, T. Dalgleish y T. Power (eds.), 45-60. Nueva York: John Wiley and Sons.
- Elster, Jon. 2002. *Alquimias de la mente*, trad. Albino Santos. Barcelona: Paidós.
- Etzioni, Amitai. 1999. “Back to the pillory?”. *The American Scholar* 68, no. 3: 43-50.
- Evans, Dylan. 2002. *Emoción: la ciencia del sentimiento*, trad. Pablo Hermida. Madrid: Santillana.
- Foucault, Michael. 2009. *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino. 2ª ed. México: Siglo XXI.
- Gausel, Nicolay y C. W. Leach. 2011. “Concern for self-image and social image in the management of moral failure: Rethinking shame”. *European Journal of Social Psychology* 41: 468-478.
- Gausel, Nicolay, C. W. Leach, V. L. Vignoles y R. Brown. 2012. “Defend or Repair? Explaining responses to in-group moral failure by disentangling feelings of shame, rejection, and inferiority”. *Journal of Personality and Social Psychology*. Consultado el 20 de abril de 2016. DOI: 10.1037/a0027233.
- Goldie, Peter. 2010. “Introduction”. En *The Oxford handbook of philosophy of emotion*, 1-13. Nueva York: Oxford University Press.
- . 2000. *The emotions: a philosophical explanation*. Nueva York: Oxford University Press.
- Griffiths, Paul. 2004. “Is emotion a natural kind?”. En *Thinking about feeling*, Robert Solomon (ed.), 233-249. Nueva York: Oxford University Press.
- . 1997. *What emotions really are*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hansberg, Olbeth. 1996. *La diversidad de las emociones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1989. “Emociones y creencias”. *Revista Latinoamericana de Filosofía* 15, no. 2: 201-212.

- Higgins, E. T. 1987. "Self-discrepancy: A theory relating self and affect". *Psychological Review* 94: 319-340.
- Higgins, E. T., R. Klein y T. Strauman. 1985. "Self-concept discrepancy theory. *Social cognition* 3: 51-76.
- James, William. [1884] 1989. "¿Qué es una emoción?", trad. Mariluz Caso. En *¿Qué es una emoción?: Lecturas clásicas de psicología filosófica*, R. Solomon y C. Calhoun, (eds.), 140-157. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1884. "What is an emotion?". *Mind* 9, no. 34: 188-205. Consultado 27 de septiembre, 2015. <http://goo.gl/5iymvw>.
- Kahan, Dan M. 1996. "What do alternative sanctions mean?". *University of Chicago Review* 63: 591-653.
- Kekes, John. 1988. "Shame and moral progress". *Midwest Studies in Philosophy* 13, no. 1: 282-296.
- Laplanche, Jean y Jean-Bertrand Pontalis. 1996. *Diccionario de psicoanálisis*, trad. Fernando Gimeno Cervantes. Barcelona: Paidós.
- Lewis, H. B. 1971. *Shame and guilt in neurosis*. Nueva York: International Universities Press.
- Lewis, Michael. 1995. *Shame: The exposed self*. Nueva York: The Free Press.
- Manion, Jennifer C. 2002. "The moral relevance of shame". *American Philosophical Quarterly* 39, no. 1: 73-90.
- McGinn, Colin. 2003. "Fear factor". Reseña de *Looking for Spinoza: Joy, sorrow and the feeling brain* por Antonio Damasio. *The New York Times* 23 de febrero. Consultado 27 de septiembre, 2015. <http://goo.gl/5IMuTx>.
- Morretti, M. y E. T. Higgins. 1990. "Relating self-discrepancy to self-esteem: The contribution of discrepancy beyond actual self-rating". *Journal of Experimental Social Psychology* 26: 108-123.
- Morrison, Andrew P. 1997. *La cultura de la vergüenza: Anatomía de un sentimiento ambiguo*, trad. M. Isabel Merino Sánchez. Barcelona: Paidós.
- National Institute of Health. 2015. "What is depression?". Consultado 27 de septiembre. <http://www.nimh.nih.gov/health/topics/depression/index.shtml>.



- Nietzsche, Friedrich. [1887]2011. *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual. 3ª ed. Madrid: Alianza.
- Nussbaum, Martha. 2008. *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, trad. Araceli Maira. Barcelona: Paidós.
- . 2006. *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley*, trad. Gabriel Zadunaisky. Buenos Aires: Katz.
- . 2004. "Emotions as judgments of value and importance". En *Thinking about feeling*, Robert Solomon (ed.), 183-199. Nueva York: Oxford University Press.
- O'Hear, Anthony. 1976-1977. "Guilt and shame as moral concepts". *Proceedings of Aristotelian Society* 77: 73-86.
- Platón. 2008. *Diálogos*. Madrid: Gredos. 9 vols.
- "Posters on teenage pregnancy draw fire". 2013. *The New York Times*, 6 marzo. Consultado 18 de mayo de 2016. <http://goo.gl/hWya3l>.
- Prinz, Jesse. 2010. *¿Cuáles son las emociones básicas?*, trad. José Tovar y Gustavo Ortiz Millán. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM. Cuadernos de Crítica no. 55.
- . 2004. *Gut reactions: A perceptual theory of emotion*. Nueva York: Oxford University Press.
- Rawls, John. 1995. *Teoría de la justicia*, trad. María Dolores González. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- Real Academia de la Lengua Española. 2015. *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed. Consultado el 8 de diciembre de 2015. <http://goo.gl/OltJLM>.
- Roberts, Robert C. 2003. *Emotions: An essay in aid of moral psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Amélie. 1980a. "Introduction". En *Explaining emotions*, 1-8. Berkeley: University of California Press.
- . 1980b. "Explaining emotions". En *Explaining emotions*, 103-126. Berkeley: University of California Press.
- Rushdie, Salman. 1990. *Vergüenza*, trad. Miguel Sáenz. México: Alfaguara-CONACULTA.

- Solomon, R. y C. Calhoun. 1989. "Introducción", trad. Mariluz Caso. En *¿Qué es una emoción?: Lecturas clásicas de psicología filosófica*, 9-48. México: Fondo de Cultura Económica.
- Solomon, R. 1989. "Emociones y elección", trad. Mariluz Caso. En *¿Qué es una emoción?: Lecturas clásicas de psicología filosófica*, R. Solomon y C. Calhoun (eds.), 321-342. México: Fondo de Cultura Económica.
- Stocker, Michael. 2008. "Shame and guilt". En *Morality and self-interest*, Paul Bloomfield (ed.), 287-303. Nueva York: Oxford University Press.
- Taylor, Gabriele. 1985. *Pride, shame and guilt: emotions of self-assessment*. Oxford: Clarendon Press.
- Teroni, Fabrice y Julien A. Deonna. 2008. "Differentiating shame from guilt". *Consciousness and Cognition* 17: 725-740.
- Velleman, David. 2001. "The genesis of shame". *Philosophy and Public Affairs* 30, no. 1: 27-52.
- Williams, Bernard. 2011. *Vergüenza y necesidad: Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia Antigua*, trad. Alba Montes Sánchez. Madrid: Antonio Machado.
- Wittgenstein, Ludwig. 2003. *Investigaciones filosóficas*, trad. Alfonso García y Ulises Moulines. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.