



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

ELEMENTOS PARA UNA GENEALOGÍA DE LA MORAL
UN EJEMPLO DE EMERGENCIA E INTERNALIZACIÓN DE
REGLAS MORALES

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

MANUEL MENESES GARCÍA



ASESOR: DR. JULIO ENRIQUE BELTRÁN MIRANDA

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX. ABRIL, 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Quiero dedicar este trabajo a mis padres:

María Esperanza García Jaramillo y Manuel Meneses Pérez de quienes aprendí el valor del estudio y el valor de la perseverancia respectivamente.

También quiero agradecerle y dedicarte este trabajo a ti, Miriam Aurora Romero Manjarez, mi querida esposa, pues cuando debía trabajar en este proyecto siempre conté con tu apoyo. Asimismo a Itzá Beatriz Meneses Romero, mi linda hija, pues comprendía que trabajaba en algo importante e interesante.

A mis hermanos Graciela, Ricardo y Rogelio porque siempre hemos estado juntos.

Quiero agradecerle especialmente al Dr. Julio Enrique Beltrán Miranda, mi asesor, por su paciencia, sus consejos, las herramientas técnicas y sus comentarios que enriquecieron este trabajo.

No hay necesidad de molestar a un verdugo, pues ellos mismos se aplican la sanción que merecen, ya que son personas de alta moralidad. A veces se administran el castigo unos a otros; a veces se azotan con sus propias manos. Se imponen penitencias públicas, lo que no deja de ser hermoso y edificante. Es la regla general. En una palabra, que no tiene usted por qué inquietarse.

Fiódor Dostoyevski

Crimen y castigo

Tabla de contenido

Introducción	9
Capítulo 1: La genealogía de la moral	11
1.1 Rechazo de la ética racionalista a favor de una emotivista	11
1.2 Del ser se deriva el deber ser	16
1.3 Las reglas de la justicia surgen del entorno material	19
1.4 La situación material condiciona la emergencia de distintos sistemas morales	22
1.5 Temas tratados en este capítulo	27
Capítulo 2: La pluralidad moral	28
2.1 Las condiciones materiales modelan nuestras ideas morales	28
2.2 Las reglas morales son provisionales	33
2.3 Adaptación grupal y recíproca	36
2.4 Temas tratados en este capítulo	39
Capítulo 3: Las emociones morales	40
3.1 Pasiones indirectas, emociones sociales	40
3.2 Las emociones son construcciones culturales	44
3.3 La simpatía y la empatía en la construcción de las emociones sociales	48
3.4 Las emociones sociales en la construcción moral	51
3.5 La importancia de las emociones en la construcción moral	53
3.6 El tabú como disposición emocional construida desde la cultura	56
3.7 Temas tratados en este capítulo	58
Capítulo 4: Herramientas de la formación moral	59
4.1 Las herramientas que la sociedad usa para formar emociones morales	59
4.2 Tipos de castigo	62
4.3 La introyección moral	67
4.4 Las emociones morales: culpa y vergüenza	70
4.5 Temas tratados en este capítulo	75
Capítulo 5: Sobre la castidad femenina	76
Introducción al capítulo 5	76
5.1 La vida de las mujeres en la antigua Roma	77
5.2 Las heroínas de Jane Austen	81
5.3 La castidad femenina en Jane Austen	84
5.4 La igualdad desde el punto de vista de Mary Wollstonecraft	87
5.5: Las mujeres en la era postindustrial	90
5.6 Temas tratados en este capítulo	93
Conclusiones	95
Bibliografía	99

Introducción

El tema que trato en esta tesis es la sección 3.2.12: de la castidad y la modestia, que se encuentra en el *Tratado de la Naturaleza Humana* del filósofo escocés David Hume (1711 – 1776). Esta sección tiene en el *Tratado* la finalidad de corroborar el sistema de virtudes sociales que manejó Hume a lo largo de la parte 2 del libro 3.

Hume expone que por medio del sentimiento moral, por el agrado o desagrado que nos provoca una acción moral, somos capaces de calificarla de buena o mala, teniendo como criterio el beneficio o perjuicio social. Los medios que empleamos los miembros de una sociedad para evitar las malas conductas y fomentar las buenas son la alabanza y el desprecio. En esta tesis sigo los argumentos de Hume acerca de que la voluntad es producto del placer o dolor; la idea de que moralizamos a través de la censura o el castigo y con ello formamos sentimientos de culpa o vergüenza. Sin embargo, me distancio de Hume al considerar el relativismo moral.

Para realizar las citas del *Tratado de la Naturaleza Humana* señalo mi fuente seguida por los números que precisan su ubicación. El primer número indica uno de los tres libros del *Tratado*; el segundo número indica la parte dentro del libro; el tercer número indica la sección, y el cuarto número el párrafo al cual se refiere la cita. Así: (Hume, 2001, 3.2.12.01) se refiere al libro 3, parte 2, sección 12 párrafo 1, es decir, el primer párrafo de la sección De la castidad y la modestia.

Los temas que trato en esta tesis son: en el capítulo 1 me inclino a favor de la ética emotivista y me baso en los libros de David Hume y Jesse Prinz. El libro en el que me apoyo de Jesse Prinz es *The emotional construction of morals*. Las citas del libro de Jesse Prinz que aparecen en esta tesis son mis traducciones, asimismo, cito la página de la cual extraje el pasaje citado. En este capítulo considero también las condiciones materiales de las que emergen distintos sistemas morales. Me baso para ello del libro *Introducción a las Ciencias Sociales I* de Rubén Cobos *et al.*

En el capítulo 2 considero la pluralidad y variabilidad moral derivada del entorno material. Para este capítulo considero las ideas de Emmanuel Kant que expone en su texto *Comienzo Presunto de la Historia Humana* y las ideas de Jean Jacques Rousseau

que expone en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Los tipos de sociedades que expongo son la de pastores nómadas y la sociedad de agricultores sedentarios.

En el capítulo 3 expongo las emociones morales como construcciones culturales. Para este capítulo me baso en el libro *Culpa y Vergüenza* de Lucy María Reidl Martínez y Samuel Jurado Cárdenas. Considero también la importancia de la cultura en la formación de los sentimientos morales y el papel que desempeña la empatía en la cohesión social.

En el capítulo 4 trato sobre el castigo y la recompensa, las reglas generales, la introyección y los sentimientos de culpa y vergüenza. Me baso en el libro de Prinz, en el libro de Lucy María Reidl Martínez y Samuel Jurado Cárdenas y en el libro de Friedrich Nietzsche *La Genealogía de la Moral*.

Con los elementos expuestos y considerando la variabilidad moral expongo el capítulo 5. En este capítulo realizo una exposición de la historia de la mujer desde la Antigua Roma hasta la época postindustrial. Este quinto capítulo que cierra esta tesis está conformado por cinco secciones. En la primera sección expongo el papel de la mujer en la Antigua Roma. Me baso en el libro de la clasicista británica Mary Beard *SPQR Una Historia de la Antigua Roma*. En la segunda y tercera sección me baso en el libro *Mirrors To one Another. Emotion and Value in Jane Austen and David Hume* de la filósofa norteamericana Eva M. Dadlez y en las novelas *Sensatez y Sentimientos* y *Emma* de la autora británica Jane Austen. En la cuarta sección me baso en el libro *Vindicación de los Derechos de la Mujer* de Mary Wollstonecraft. Cierro el capítulo con las ideas de la escritora norteamericana Camille Paglia. Me baso en una presentación de su libro *Free Women, Free Men: Sex, Gender, Feminis*.

Capítulo 1: La genealogía de la moral

1.1 Rechazo de la ética racionalista a favor de una emotivista

En esta sección analizaré cómo la mente o razón humana no puede ser generadora de la moralidad. Lo que quiero decir es que la razón humana no nos motiva a realizar actos buenos o evita la realización de los malos; y tampoco nos permite distinguir entre actos buenos o malos realizados por uno mismo o por los otros. Presentaré una serie de argumentos contra la ética racionalista, es decir, un rechazo a la tesis que señala que nos formamos ideas morales por principios de la razón. Todos estos argumentos se basan en la filosofía de David Hume, o se inspiran en ella. También presentaré la idea de una teoría emotivista de la moral. Finalmente, propondré una distinción entre actos buenos y actos malos como objeto de la moral y, por una parte, ideas racionales e ideas irracionales como objeto de la epistemología.

La moral es un dominio normativo en cuestión con la forma en que el mundo debería ser, no en cómo es (Prinz, 2009, p. 1). Esto quiere decir que las verdades del mundo no implican cómo deberíamos comportarnos, ya que una declaración descriptiva no tiene la fuerza prescriptiva de una obligación incondicional (*Ídem*). Los racionalistas creen que podemos distinguir los actos buenos de los malos por medio de la razón, y que ella misma nos motiva a su realización. Sin embargo, la mente, como señala David Hume (Hume, 2001, 1.1.04.01-03), hace otro tipo de operaciones que son racionales, es decir, asocia ideas por medio de la imaginación. Lo hace de varias formas. Primero, por medio de ideas semejantes. En segundo lugar, porque unas ideas son contiguas a otras en el espacio o en el tiempo. Y, finalmente, por la causalidad que se haya observado que mantienen dos ideas, es decir, porque unas ideas están relacionadas siempre, o con frecuencia, con otras ideas; esta forma de pensamiento es tan normal, que las ideas que hemos observado que están en esta relación han llegado a adquirir nombres generales, que son los de “causas” y “consecuencias”, respectivamente (Hume, 2001, 1.1.04.02). David Hume señala una serie de relaciones “artificiales” que establece la mente con sus ideas, para facilitar la orientación de sus movimientos en el mundo, así como controlar las impresiones que ha de tener sucesivamente. Entre esas relaciones artificiales están las de semejanza, identidad, espacio y tiempo, cantidad, cualidad,

oposición, contrariedad (Hume, 2001, 1.1.05.01-10). Relacionar ideas es el producto del aprendizaje, un tesoro de conocimientos que nos puede ayudar luego a encontrar el mejor camino para procurar los fines que nos apetezcan. Pero la razón, sin embargo, es incapaz de motivarnos a la realización de un acto o la cotización de un fin. Así lo observó Hume al señalar que “la razón es y sólo puede ser la esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio más que servir las y obedecerlas” (Hume, 2001, 2.3.03.04). La mente nos permite elegir el mejor camino para conseguir un objetivo. Sin embargo, el objetivo mismo no es dado por ella. La mente no nos motiva o inhibe a la realización de un acto. Dicho de otra manera: supongamos que quiero tomar un dinero que no es mío y se encuentra en un escritorio. La mente me puede señalar el mejor camino para tomarlo, me puede indicar una estrategia para distraer a posibles observadores, sin embargo, lo que motiva mi actuar no es la razón, sino una emoción: la idea de los beneficios materiales que puedo adquirir con el dinero.

Haré al respecto una observación: cuando digo que se trata de “la idea de los beneficios”, uno podría pensar que se trata de la facultad de la razón, pues hablo de “ideas”, pero no es así. La idea es generada por la emoción del placer que se puede conseguir con el dinero. Es por esto que Hume llama a las emociones “impresiones de reflexión” (Hume, 2001, 2.1.01.01), ya que son generadas por emociones que al ser consideradas por la mente se convierten en ideas que son capaces de generar una nueva emoción. Así, al considerar los beneficios que me puede proporcionar el dinero, siento una emoción provocada por una idea. También podría decirse que me abstengo de tomar el dinero debido a la idea de que puedo ser descubierto, sin embargo, detrás de la idea hay emociones: el miedo a ser señalado, el temor a la vergüenza que pasaría al verme expuesto ante los demás. También podría abstenerme de tomar el dinero, al considerar que el dueño podría necesitarlo, en cuyo caso la emoción que me domina es la conmiseración, es decir, el sentimiento de dolor por el sufrimiento de alguien. Como podemos observar, detrás de estas ideas, que los racionalistas creen son motivadoras de acciones, hay por lo regular una emoción, la cual genera y motiva nuestras acciones. Por esto señala Hume:

Un principio activo no puede fundarse jamás en uno inactivo, y si la razón es inactiva por sí misma debe permanecer siéndolo en todas sus formas y apariencias,

ya se ejerza en asuntos naturales o morales, ya considere las propiedades de los cuerpos externos o las acciones de los seres racionales (Hume, 2001, 3.1.01.07).

La voluntad humana es movida por nuestras emociones, el principio activo.

Demostraré ahora que la razón humana tampoco nos permite hacer la distinción moral, distinguir los actos buenos de los malos. Ya he observado que la mente no puede motivar o inhibir una acción. De manera similar, piensa Hume (Hume, 2001, 3.1.01.09), la distinción moral tampoco se basa en ideas.

Una persona puede tener ideas que le hayan inculcado: por ejemplo “es incorrecto robar”. Esta persona puede hacer una asociación de ideas para establecer qué está bien y qué está mal, sin embargo, no está realizando un juicio moral, lo único que está haciendo es relacionando ideas. Los psicópatas pueden (y de hecho lo hacen) aprender el lenguaje moral con el que vive una sociedad y, sin embargo, no por eso son morales, simplemente realizan las acciones que otros consideran correctas. No hacen actos buenos, sino sólo actos correctos.

Una persona puede ser muy inteligente y asociar perfectamente ideas para llegar a conclusiones correctas sobre diferentes temas y sin embargo no saber distinguir entre actos morales, a menos que lo haga de manera deductiva en cuyo caso estaría haciendo un cálculo para llegar a una conclusión. Podríamos leer varios libros de los más grandes sabios que han escrito sobre moral y aún así no tendríamos garantizado nuestro actuar ni nos garantizaría un juicio moral ante una determinada situación.

El filósofo Jesse Prinz (Prinz, 2009, p.38-42) en un experimento mental nos hace imaginar una mujer llamada Mary, quien se supone que no recibió educación moral de niña. De grande, Mary decide leer a Kant y a Mill para descubrir lo que es la moral. Ella es capaz de (a) saber si en un hecho puede maximizar la utilidad y (b) saber si no hay una contradicción performativa cuando todos los miembros de una sociedad siguen una misma regla. Entonces nos pregunta Prinz, por una parte, si una acción que maximiza la utilidad es suficiente para saber que el agente está actuando de manera moralmente correcta o incorrecta. Por otra parte, una acción puede ser en la práctica contradictoria si todos la siguieran. Mary misma sabe que una acción puede ser irracional en la práctica si todos la siguieran; pero no por ello sabe si es moral. En ambos casos ella

sabe si una acción maximiza la utilidad, o si no es contradictoria en la práctica, pero no sabe si es moral. No es pues, la razón lo que nos permite descubrir si una acción es mala o buena, sino la emoción o el sentimiento, lo que pretendo mostrar más adelante.

La mente no puede provocar en nosotros la realización de una acción y tampoco nos permite distinguir los actos buenos de los malos. Tanto para la motivación de un acto como para la distinción moral es necesaria una *emoción*, el principio activo como le llama Hume. La distinción moral se presenta al considerar el sentimiento que surge al contemplar un hecho moral. La distinción entre aversión o agrado que nos produce un hecho moral. Al ser testigos de un acto atroz, es la emoción la que nos lleva a juzgarlo y condenarlo. La mente escogerá los mejores medios para expresar nuestro rechazo a ese acto, pero es la emoción la que nos permite hacer la distinción. Lo mismo ocurre al contemplar un acto que consideramos bueno: la emoción de ver a alguien, un semejante, hacer un acto heroico nos llena de una emoción agradable que nos hace juzgarlo como valeroso, y el beneficio que trae consigo como bueno.

La mente se concentra en justificar nuestro actuar por medio de la asociación de ideas que le es inherente. Pienso en la máxima kantiana: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal” (Kant, 2003, p.28). La mente asocia de tal modo que sólo justificamos nuestro actuar para considerarlo una voluntad que puede ser pura y universal.

Según Hume, las emociones adquiridas que marcan las distinciones morales son tan sutiles, casi subliminales, que fácilmente se cree que es la razón la facultad que las distingue, como cuando distinguimos un cálculo correcto de uno incorrecto; pero en realidad y por sutiles que sean estos sentimientos, son ellos los que hacen la distinción, y mientras no se han adquirido éstos, no hay, para el observador, diferencia alguna entre la acción buena y la mala. En términos de Hume:

La moralidad, por consiguiente, es más propiamente sentida que juzgada, aunque este sentimiento o afección es comúnmente tan suave y sutil que nos inclinamos a confundirlo con una idea, según nuestra costumbre de tomar unas cosas por otras cuando existe entre ellas una gran semejanza (Hume, 2001, 3.1.02.01).

La razón, por otra parte, es para Hume, la capacidad de descubrir la verdad y falsedad, diferencia que consiste en la concordancia o discordancia de un conocimiento con las relaciones reales de las ideas, o con la existencia real y los hechos (Hume, 2001, 3.1.01.09).

Todo lo que, por consiguiente, no es susceptible de esta concordancia o discordancia es incapaz de ser verdadero o falso y no puede ser nunca un objeto de nuestra razón. Ahora bien: es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones no son susceptibles de una concordancia o discordancia tal, por ser los hechos y realidades originales completos en sí mismos y no implicar referencia a otras pasiones, voliciones y acciones. Es imposible, por consiguiente, que puedan ser estimadas como verdaderas o falsas, y que sean contrarias a la razón o conformes con ella (Hume, 2001, 3.1.01.09).

Por lo anterior, las acciones humanas no se deben calificar como racionales o irracionales, a menos que sea en un sentido impropio de “racionalidad”. Un abuso en el lenguaje ha hecho de los actos malos, actos “irracionales”; y de los actos buenos, actos “racionales” (Hume, 2001, 3.1.01.10). Un acto o finalidad de nuestras intenciones no es irracional, lo que es irracional es el medio que empleamos para conseguirlo. Veamos el siguiente ejemplo: si quiero conseguir la simpatía de alguien siendo distante y desconfiado, lo más probable es que no me haga caso y se aleje de mí. Tener ciertas actitudes para una finalidad no es irracional. La mente ha escogido mal los medios, ha asociado de manera incorrecta, la actitud de esta persona es irracional en el sentido de que no emplea bien la razón para conseguir lo fines que se propone, pero los fines por los cuales actúa no son racionales o irracionales, sino buenos o malos. Y por el contrario, los medios que empleamos, no son buenos o malos, sino racionales o irracionales. Sólo a la facultad de razonar se le puede calificar de racional o irracional al escoger los medios para los fines que nos proponemos. Un hombre de 50 años que se casa con una joven de 15 no ha hecho un acto irracional, sino malo, al no permitirle a la joven vivir más su juventud, aunque en algunas comunidades podría ser bueno, ya que podría aportar recursos económicos a la joven y a su familia, y no sería malo, si la chica y su familia están de acuerdo. Lo que podemos considerar irracional es la idea que este señor tenga de que podrá tener una pareja que lo comprenda, al considerar la diferencia de edades.

Por tanto, escoger un mal medio es irracional, mas no el deseo que nos proponemos. Considerar un juicio falso nos puede llevar a actuar de una manera que no es la adecuada. Lo que tenemos aquí es un error de juicio que afecta a las pasiones y emociones. Un juicio falso nos puede hacer desear algo que en realidad puede perjudicarnos (Hume, 2001, 3.1.01.12). El deseo, en este caso, no es irracional, simplemente, no tenemos la información suficiente que nos haga desistir de nuestro empeño.

Otros calificativos, aparte de “bueno” y “malo” para las acciones, son por ejemplo “noble”, “ruin”, “heroico”, “pusilánime”, “valiente” o “imprudente”. Todas las acciones que calificamos con estos adjetivos no son racionales o irracionales, sino buenas o malas. La asociación de ideas que realiza la mente es la única que podemos calificar de racional o irracional. Hitler y su camarilla no fueron hombres irracionales, fueron hombres racistas, perversos. Decir que sus actos eran irracionales es justificarlos desde la razón, se podría decir que “previeron mal las consecuencias de sus actos”, que “no tomaron todas las medidas convenientes y necesarias”, que “les faltó visión del mundo”. Pero el verdadero problema, la nota de maldad, no es que sus actos no fueran racionales, sino que estaban motivados por una emoción: el odio, eran personas malvadas.

La moralidad, por tanto, se califica en términos de bueno o malo, y evalúa las acciones; mientras que la asociación de ideas se evalúa en términos como racional o irracional, correcto o incorrecto, verdadero o falso. Le corresponde a la epistemología, rama de la filosofía encargada de determinar las condiciones del conocimiento, establecer si los medios empleados se justifican para lograr los fines.

Así vemos que la moral se basa en emociones, o como le llama Hume, en el sentido o sentimiento moral (Hume, 2001, 3.1.02.01). Al realizar un juicio moral están presentes emociones que velan por nuestros intereses particulares o colectivos, como cuando hacemos juicios sobre Hitler o Donald Trump.

1.2 Del ser se deriva el deber ser

En esta sección expondré cómo podemos distinguir actos morales de las reglas de etiqueta. Así mismo expondré qué entiendo por condiciones materiales y qué por

economía, cuál es su relación con el ser y cómo, estas condiciones materiales, determinan en gran parte las reglas que deben seguir los miembros de una comunidad.

Como ya dijimos, la moral es captada por las emociones, por el sentido moral. Así como tenemos vista, olfato, gusto, tacto, oído, tenemos un sentido que nos permite la distinción moral. Son ellas, las emociones, la brújula que nos indica si un acto efectuado por los otros o por uno mismo es un acto moral o simplemente una convención social. Saludar al llegar a un lugar o desearle salud a quien estornuda son convenciones que cada sociedad tiene. A estas últimas se las conoce también como reglas de etiqueta. Son convenciones que se siguen en diferentes contextos sociales y dependen de cada cultura. En Japón se considera una grosería estornudar en público, pero no pasa de eso: te ven feo y te consideran maleducado, rústico, pero no malo, adjetivo dado a un acto inmoral. Existen por tanto convenciones por una parte y actos morales por otra. La diferencia entre actos morales y convenciones sociales la marca el hecho que a las convenciones sociales o reglas de etiqueta son calificadas con adjetivos como “educado” o “maleducado”, en cambio en las normas morales los adjetivos que se emplean son “bueno”, “malo”, “ruin”, “heroico”.

Jesse Prinz nos propone una ontología de las emociones morales (Prinz, 2009, p.69-79). Existen emociones morales que se perciben cuando somos observadores de actos morales. Violaciones a la individualidad de terceros, como el robo, provocan enojo en el espectador; las infracciones a las reglas de la comunidad como no saludar a alguien por su color de piel, o no respetar a los mayores, provoca en los espectadores desprecio; y finalmente, por faltas a las reglas que consideramos de naturaleza, como la violación o el matrimonio entre personas de gran diferencia de edades, provoca en el espectador asco. Enojo, desprecio y asco son emociones morales sentidas hacia los otros cuando realizan un acto inmoral de la primera, la segunda o la tercera clase, respectivamente.

El observador también puede dirigir su atención a actos que él mismo realiza y despertar una serie de emociones que dependen del tipo de violación que realice. Por una violación a la individualidad de los otros, el responsable llega a sentir culpa; por faltas a la comunidad, el responsable siente una mezcla de vergüenza y culpa; y por faltas a la naturaleza el responsable siente vergüenza. Ya que en esta tesis trato sobre la manera como en las mujeres se creó un sentimiento de vergüenza y pudor, y cómo

en tiempos recientes en países de Occidente se han ido liberado poco a poco de este sentimiento, le dedicaré a este sentimiento una sección especial en el capítulo III. Sin embargo, puedo adelantar que cuando David Hume trata el tema de la castidad, hace referencia a su falta, es decir, la infidelidad; la cual es, según estos criterios de Prinz, una violación a la comunidad íntegra y a la naturaleza, por lo que el infractor llega a sentir culpa y vergüenza. Estos sentimientos son la finalidad de la censura que expone Hume: “Para imponer un debido dominio sobre sí al sexo femenino debemos unir un grado peculiar de vergüenza con su infidelidad, sobre todo con la que surge meramente de su injusticia” (Hume, 2001, 3.2.12.04).

En la literatura filosófica, existe un estudio más exhaustivo de las emociones morales negativas, emociones que buscan inhibir ciertas acciones, denominadas por ello “inmorales”, que de emociones positivas, aquellas que alienten actos moralmente buenos. Prinz propone una hipótesis que nos permite clarificar esta diferencia. Señala que las sociedades tienen mayor interés en eliminar el mal comportamiento que en promover el bueno. “Cuando se trata de eliminar el mal comportamiento, el castigo puede ser más eficaz que la alabanza” (Prinz, 2009, p. 80). En la actualidad, la psicología maneja mecanismos que llama refuerzos; éstos pueden ser positivos cuyo fin es fomentar una conducta y refuerzos negativos para eliminar las conductas indeseables. Hume hace una referencia a este tipo de refuerzos positivos de la castidad femenina: después de señalar la unión de la infidelidad con la vergüenza indica: “debemos conceder una alabanza proporcionada a su castidad” (Hume, 2001, 3.2.12.04).

Me centraré ahora en analizar cómo las reglas morales de una sociedad están determinadas, al menos parcialmente, por las condiciones materiales en las que aquélla se desenvuelve. Como veremos, el tipo de bienes que tenemos a nuestro alcance, la cantidad en que están disponibles y la dificultad con la que podamos adquirirlos nos van señalando las conductas que deben considerarse buenas o malas.

Una de las tesis principales de David Hume es la que afirma que “las reglas de la justicia son establecidas por el artificio del hombre” (Hume, 2001, 3.2.02.01). Para sustentar esa tesis, analiza las clases de bienes que puede necesitar una persona. Señala que poseemos tres tipos de bienes: la satisfacción interna de nuestros espíritus,

las ventajas externas de nuestro cuerpo y los goces de las posesiones que hemos adquirido por nuestra industria y buena fortuna. Señala Hume que “nos hallamos perfectamente seguros del goce de [los bienes de] la primera [clase]. La segunda nos puede ser arrebatada, pero no puede ser ventajosa al que nos priva de su uso. La última solamente puede ser expuesta a la violencia y puede ser transferida sin sufrir alguna pérdida o alteración” (*Ídem*). Hume se enfoca en el tema de la justicia. Es la virtud a la que le da mayor importancia, como observa Julio Beltrán:

Sólo después de haber internalizado [el ser humano] los principios de justicia y haber convertido en sensaciones desagradables las transgresiones a esos principios, puede trasladar, por analogía, esos mismos principios al mercado interior de intenciones y propósitos, y organizarlo (Beltrán, 2015, p.191-192).

Julio Beltrán señala que Hume expone “los componentes de una filosofía moral para la nueva sociedad mercantil que Escocia buscaba ser en el siglo XVIII” (*Ídem*, p.192).

1.3 Las reglas de la justicia surgen del entorno material

En las primeras páginas de su investigación sobre la justicia (Hume, 2001, 3.2), Hume hace notar que ésta no aparece sino cuando los hombres en sociedad se ven orillados a fijar reglas de propiedad, para determinar el dominio sobre las cosas materiales que a todos les resultan útiles, pero son escasas.

Es fácil de notar que una afección cordial hace todas las cosas comunes entre amigos y que las gentes casadas, especialmente, pierden su propiedad y no conocen de lo mío y lo tuyo, que son tan necesarios y causan tanta perturbación en la sociedad humana. El mismo efecto surge de una alteración en las circunstancias del género humano; cuando existe una cantidad tal de alguna cosa que satisfaga todos los deseos del hombre se pierde la distinción de propiedad enteramente y todo queda siendo común. Es esto lo que podemos observar con respecto al aire y el agua, aunque son los más valiosos de los objetos externos, y podemos concluir de aquí que si los hombres estuvieran provistos de todo con la misma abundancia, o si cada uno sintiese el mismo afecto y cariño por sus semejantes que por sí mismo, la justicia y la injusticia serían igualmente desconocidas para el género humano (Hume, 2001, 3.2.02.15).

Las leyes morales así como las de la justicia, son establecidas desde el ámbito de las condiciones materiales de escasez o abundancia. Éstas son: el tipo de suelo y lo que se

puede producir en él; la cantidad de agua disponible, la tasa de mortalidad y natalidad. Lo dado en la naturaleza se presenta como condición material.

Siguiendo esta pauta, Hume reconoce como condiciones materiales de la moralidad las diferencias anatómicas entre hombre y mujeres; así lo observa al señalar:

[S]i examinamos la estructura del cuerpo humano hallaremos que esta seguridad [tener la creencia de que los hijos de un hombre, como género, son los suyos propios] es muy difícil de alcanzarse por nuestra parte y que ya que en la copulación de los sexos el principio de la generación pasa del hombre a la mujer, puede tener fácilmente lugar un error por parte del primero, aunque es totalmente imposible con respecto a la última. De esta observación trivial y anatómica se deriva la gran diferencia entre la educación y los deberes de los dos sexos (Hume, 2001, 3.2.12.03).

Las condiciones materiales dan como resultado una variedad en cuanto a las reglas morales. Prinz nos presenta una serie de estas variaciones en lo que denomina “relativismo moral” (Prinz, 2009, p. 174-175). En Medio Oriente un hombre puede estar casado con varias mujeres, ya que consideran que las mujeres no pueden trabajar en las condiciones sofocantes del calor del desierto, y para mantenerse, las mujeres deben tolerar al resto de las otras mujeres que viven con un mismo esposo. En cambio en el Tíbet es permitida la poliandria fraternal, es decir, una mujer puede vivir y estar casada simultáneamente con varios hermanos, esto es así porque tanto en Tíbet como en Nepal hay poco espacio para expandirse, y las familias estarían bajo presión para dividir sus propiedades entre los hijos que heredaran las tierras. Al casarse varios hermanos con una misma mujer, el terreno heredado se mantiene intacto y puede pasar a otra generación sin que mengüe el patrimonio familiar. Otro ejemplo: El incesto entre hermanos se permitía en el antiguo Egipto para mantener las propiedades o el poder dentro de una familia, como en la dinastía de los Ptolomeos de Egipto. En estas culturas se observa cómo las condiciones materiales definen la actitud moral a tomar.

Uno de los primeros filósofos en observar y considerar el relativismo moral, fue Charles Louis de Secondat, Barón de Montesquieu, quien en su libro *El Espíritu de las Leyes* (Montesquieu, 1906) señala que éstas, las leyes, deben ser diseñadas para cada región en particular, es decir, cada sociedad deberá formar sus propias leyes dependiendo de sus condiciones materiales. “Estas leyes han de ser tan adecuadas al pueblo para quien

se dictan y que sólo por muy rara casualidad las de una nación convendrán a otra” (Montesquieu, 1906, p. 18). Montesquieu habla de las leyes positivas, las leyes dadas por un cuerpo legislativo, sin embargo, el principio que se observa es la consideración de las condiciones materiales.

Lo material, “el ser”, no sólo condiciona la moral, es decir, “al deber ser”, sino también a la economía, es decir, la relación entre los distintos medios que le permiten a una sociedad solventar sus necesidades. En los ejemplos históricos que observamos del relativismo moral, se advierten condiciones en las que la mujer no participa directamente en la economía. En el ejemplo del Medio Oriente, por las condiciones del clima, que posteriormente se ha manifestado y consolidado con una carga de machismo. En el caso del incesto entre hermanos, cada miembro jugaba un papel necesario para la consolidación de la riqueza o el poder. De esta manera, las relaciones económicas son parte también de las relaciones morales, de lo que está bien y lo que está mal para una sociedad, lo que está bien es lo que permite su reproducción, y lo que está mal es lo que altera el estilo de vida de esa sociedad, amenazando con el desorden en la asignación de recursos y la consiguiente escasez general.

Jesse Prinz es un defensor del *relativismo moral*, y en su defensa nos presenta una teoría que llama *metaética* (Prinz, 2009, p. 174). Según esta teoría cada cultura desarrolla sus propios sentimientos hacia hechos morales que le resultan relevantes, y a la vez es ciega para otros que no se lo resultan. De tal modo que lo que es bueno para una sociedad, no necesariamente es bueno para otra, y esto lo dicta el sentimiento que se despierta en cada caso. Observa Prinz que no debemos tener miedo de un relativismo tal, reconocerlo nos hace fomentar la tolerancia, valor muy importante para la integración de las sociedades (Prinz, 2009, p. 207), en una sociedad de sociedades.

Sin embargo, ser relativista no significa que se considere que se puede tolerar todo. Señala Prinz que en casos donde los prejuicios se acumulan contra víctimas involuntarias, tenemos fundamento para protestar. Para justificar ese límite a nuestra tolerancia, dice él, “podemos razonar como sigue: ya que no hay una sola verdadera moralidad, me abstendré de imponer mi moral a los demás, ya que no tiene ningún derecho sobre ellos” (Prinz, 2009, p. 210).

No sólo hay relativismo moral en el espacio, es decir, en diferentes culturas, sino también en el tiempo. Una misma cultura desarrolla a través de su historia diversas formas de enfocar un hecho moral. De esta manera lo que podría resultar bueno en una época, no necesariamente lo es en la siguiente.

En esta tesis trato el cambio de paradigma que se vivió cuando las mujeres comenzaron a integrarse a las fuerzas productivas de ciertos países, después de la Segunda Guerra Mundial. Si observamos el relativismo moral que propone Prinz, podemos señalar que aún cuando las mujeres trabajen y formen parte de la fuerza productiva de un país, eso no significa que una señora que se queda en casa arreglándola, como era el común denominador en épocas anteriores, está mal. Una cultura adapta diferentes normas morales que le permiten adaptarse y organizarse, según las condiciones materiales en las que se desarrolla.

1.4 La situación material condiciona la emergencia de distintos sistemas morales

Profundizaré ahora en la manera como las condiciones materiales y biológicas despliegan distintos sistemas morales. También observaré cómo la genealogía es una herramienta que nos puede ayudar a definir y analizar los diversos códigos morales.

Emmanuel Kant en su ensayo *Comienzo Presunto de la Historia Humana* (Kant, 1979) observa dos moralidades por las que se guiaron las primeras organizaciones humanas: la que se desarrolló entre pastores y la que se dio entre agricultores (*Ídem*, p. 81). Los tipos de moral de cada sociedad se decantaron por virtud de los respectivos tipos de actividad de quien la desarrollaba.

El *pastoreo* no sólo es sosegado sino que proporciona sustento seguro, ya que no pueden faltar los alimentos en un suelo ancho y despoblado. Por el contrario, la *agricultura* es muy penosa, pendiente de las vicisitudes del clima, insegura, por tanto, y requiere, además, hogar permanente, propiedad del suelo y poder suficiente para defenderlo; el pastor odia esta propiedad que limita su libertad de pastorear (*Ídem*).

Los pastores nómadas ven el mundo como abierto y para caminar; van de un lugar a otro en busca de sustento para ellos y sus animales; en cuanto se termina el alimento en un lugar o las condiciones se tornan desfavorables, ellos migran a sitios más benignos,

donde las condiciones del ambiente les permitan desarrollarse hasta que se agoten o les resulten desfavorables. Los pastores no se sienten sujetos a leyes; pues su vida nómada les lleva a mudar tantas veces como es necesario. Entre los nómadas, su señor es Dios (Kant, 1979, p. 83). Los agricultores en cambio debieron asentarse en un lugar y permanecer en él; debieron también hacer alianzas para repeler posibles ataques y constituir leyes que les permitieran la convivencia al interior de la comunidad (*Ídem*).

Efectivamente, la vida nómada, viajera, se siente poco arraigada a la tierra. Los pastores de tribus como los mongoles o las tribus amerindias construyen sus casas de tal modo que se puedan desmontar fácilmente. La migración entre los pastores es un común denominador y se adaptan a nuevas condiciones de vida con cada migración. Su alimentación es variada y depende de la temporada. Éste es uno de los puntos que observan quienes señalan que la vida nómada era mejor: el ejercicio, el alimento variado, la adaptación a distintos climas y circunstancias. La vida nómada es la que defiende Jean Jacques Rousseau (Rousseau, 1923, p.15).

Por su parte, la vida sedentaria que nace con la agricultura, obliga al ser humano a permanecer en un lugar, y de acuerdo con Nietzsche (Nietzsche, 1983, p.65-68) no se hizo de manera democrática, preguntando a los miembros de la comunidad, sino de forma compulsiva, reteniéndolos por la fuerza, obligándolos a permanecer y a estar unidos. De la labranza y la plantación depende el sustento de la comunidad que permanece en un sitio determinado. Observa Kant que en estas comunidades nacen las artes y la cultura, así como la sociabilidad y la seguridad civil (Kant, 1979, p.82).

Quiero ilustrar estas ideas de lo que implican las condiciones materiales con el ejemplo de las culturas que se desarrollaron en el continente americano antes de la llegada de los españoles. Mesoamérica y Aridoamérica son dos regiones en las que se divide el territorio americano antes de esa llegada. La primera de estas regiones se caracteriza por el desarrollo de culturas, con lenguaje escrito, quienes se establecieron en un sitio ya que desarrollaron la agricultura. Las culturas de Mesoamérica formaron grandes ciudades, sobre todo en el periodo Clásico, que va del 200 al 900 d. C. Entre estas civilizaciones tenemos a los mayas, los teotihuacanos, los zapotecas; de sus ciudades aún se conservan vestigios. En cambio en Aridoamérica, el clima inestable los obligaba a cambiar su residencia con cada temporada. Los apaches, los cherokees, los comanches,

entre otros, desarrollaron una tradición oral de su cultura. Vivían de la caza, la pesca y la ganadería.

Otra característica que distingue estas dos clases de comunidades, los pastores nómadas y los agricultores sedentarios, es la especialización del trabajo. Con el crecimiento de las ciudades y el mejoramiento en las técnicas para el cultivo, surge la división del trabajo y la especialización. Las personas, dentro de las comunidades agrícolas, se pueden dedicar a tareas específicas. Esta característica hace también más eficiente a la sociedad. En ese mismo respecto, observa Hume que:

Sólo por la sociedad es capaz de suplir estos defectos y alcanzar la igualdad con los restantes seres y hasta adquirir la superioridad sobre ellos. Por la sociedad todas sus debilidades se compensan, y aunque en esta situación sus exigencias se multiplican en cada momento, sus capacidades se aumentan todavía y le dejan en todo respecto más satisfecho y feliz que le es posible estarlo en su condición salvaje y solitaria. Cuando un individuo trabaja aparte y sólo por sí mismo, su fuerza es demasiado escasa para ejecutar una obra considerable; su trabajo, empleándose en satisfacer todas sus diferentes necesidades, no alcanza nunca la perfección en un arte particular, y como su fuerza y éxito no son siempre iguales, la más pequeña falta en una de estas artes particulares debe ir acompañada de la ruina y miseria inevitables. La sociedad aporta un remedio para estos tres inconvenientes. Por la unión de las fuerzas nuestro poder se aumenta; por la división del trabajo nuestra habilidad crece, y por el auxilio mutuo nos hallamos menos expuestos a la fortuna y los accidentes. Por esta fuerza, habilidad y seguridad adicionales llega a ser la sociedad ventajosa (Hume, 2001, 3.2.02.03).

Observa Kant (*Op. Cit.* p. 83-84) que se dio un cruce y unión entre la sociedad agrícola y la pastora:

[C]on el tiempo, el lujo creciente de la ciudad, en especial el arte de agradar, con el que las mujeres de la ciudad oscurecieron pronto a las sucias mozas del desierto, debió ser un poderoso cebo para que aquellos pastores trataran de unirse a ellas incorporándose así a la brillante miseria de la ciudad (*Ídem*).

Podemos establecer este momento como el surgimiento de la esclavitud y la desigualdad entre los hombres.

También Freud al considerar la sociedad civilizada, en la que se han interiorizado las reglas de la convivencia que regulan la conducta humana, señala: “El hombre civilizado

ha trocado una parte de posible felicidad por una parte de seguridad” (Freud, 2007, p. 72).

Lo que me propongo en esta sección es señalar cómo las condiciones naturales condicionan las formas sociales y, con ellas, los códigos morales. En la geografía humana o antropogeografía, disciplina que estudia el comportamiento de los pueblos en relación con su hábitat o medio natural (Cobos, Martín Sánchez y Hernández-León, 1993) se observan tres corrientes. El “determinismo ambiental” señala que las instituciones de una sociedad, es decir, su comercio, su política, sus creencias, aún religiosas, están determinadas por el medio físico o natural, y por las características biológicas de los individuos (*Ídem*). El fenotipo es un ejemplo de esta interacción. Según el Diccionario de la Real Academia Española, (RAE- ASALE s. f.) el fenotipo es la manifestación variable del genotipo de organismo en un determinado ambiente.

En segundo lugar, el “determinismo cultural” (Cobos, Martín Sánchez, y Hernández-León, 1993, p. 16-17). Desde esta otra perspectiva, la cultura de los pueblos, aunque se va modificando con el paso del tiempo, se transmite de generación en generación y el individuo nace vive y muere dentro del cuerpo de costumbres del grupo social al que pertenece, independientemente del hábitat o medio físico en que se desarrolla el grupo, o del cambio en el mismo.

La tercera propuesta toma postura de las dos anteriores (*Ídem*, p. 17). En esta postura se señala que en la vida cultural de los pueblos influyen tanto los factores geográficos, biológicos, psicológicos e históricos; y para estudiar a la sociedad es necesario observarlos en conjunto.

Rubén Cobos considera que la tercera posición es la más acertada ya que en medios naturales semejantes, se han organizado de manera diferente (*Ídem*, p. 17). Señala que mientras que los esquimales construyen sus casas de hielo, han domesticado al perro, y la caza es su actividad fundamental; los habitantes del norte de Siberia que tienen un hábitat muy semejante, han resuelto sus necesidades de manera diferente. Los siberianos construyen sus casas con pieles que sostienen con troncos y su actividad principal es el pastoreo, no la caza. Destaca Cobos que en un hábitat similar, “han

respondido de manera diferente, en donde las tradiciones y las costumbres han jugado un papel importante en su relación con la naturaleza” (*Ídem*).

Existe una relación del hombre con su medio natural que el hombre puede modificar. Cobos observa cómo los egipcios o los habitantes de Mesopotamia se asentaron cerca de ríos, los cuales modificaron creando canales (*Ídem*). Los habitantes de Tenochtitlán organizaron un sistema de chinampas para obtener mayor espacio útil para la agricultura. Lo mismo se puede señalar para el pueblo inca, que creó un sistema de terrazas para sembrar en las laderas de los cerros y aprovechar el poco espacio para la agricultura.

Si bien estos estudios se derivan de las ideas marxistas de los años setentas y ochentas, coinciden en parte con el relativismo moral de Prinz. Estas ideas las podemos considerar una premisa también del relativismo moral. Para Prinz las reglas morales no son innatas, más bien emergen a través de las interacciones entre la biología y la cultura (Prinz, 2009, p. 175-188). Prinz señala que algunas de nuestras normas morales son desarrolladas por tendencias biológicas que nos inclinan a comportarnos de cierta manera. Sin embargo, el comportamiento basado en la biología, observa Prinz, no es exactamente una restricción para la genealogía de las reglas morales porque la cultura puede anularlos, aunque a menudo sí son un ingrediente central. Podemos entender muchas normas morales como las variaciones culturales específicas sobre los mismos temas biológicos.

La estructura biológica y el contexto natural, lo que he denominado condiciones materiales, son un fundamento importante de la moral, así como las emociones precedentes en una sociedad, las cuales buscan inhibir o promover acciones por medio del castigo o la alabanza. La cultura, en relación con nuestra estructura biológica y las condiciones materiales, permite perpetuar un sistema moral.

En el *Comienzo Presunto de la Historia Humana* Kant señala que aún cuando no se tienen pruebas de que lo relatado por él haya ocurrido realmente, sí puede suponerse razonablemente, en la medida en que llena orgánicamente huecos importantes de la historia. Esta justificación es *genealógica*. Para Prinz la genealogía es importante porque nos permite preguntarnos si un valor que antaño era importante continúa

siéndolo, y si se justifica en las condiciones actuales y conserva su utilidad, o si por el contrario, resulta innecesario o perjudicial mantenerlo. La genealogía es para Prinz una herramienta de evaluación de los valores que nos permitan adaptarnos a las condiciones actuales (Prinz, 2009, p. 240). Podría ser que un valor ya no tenga sentido al mantenerlo y que nos esté causando más daño que beneficio. Para Prinz, el criterio es el bienestar social y emocional. Un cambio moral, observa Prinz, es deseable cuando un valor ha dejado de mostrar beneficios que nos importan (*Ídem*). En este sentido, Prinz propone una crítica de los valores para observar cuáles de ellos cumplen una función en nuestras vidas y cuáles resultan innecesarios.

1.5 Temas tratados en este capítulo

En este capítulo se observó que la moral no surge de la facultad de razonar, sino de nuestras emociones, pues son ellas las que nos impelen a realizar juicios sobre los actos que realizan los demás o sobre los actos realizados por nosotros mismos. Enojo, desprecio y asco son emociones morales que se despiertan al contemplar actos inmorales realizados por los demás; culpa y vergüenza, o una mezcla de ambas, son emociones que surgen al considerar un acto reprochable a nosotros mismos.

Observé también cómo las condiciones materiales del entorno físico determinan las reglas de lo que está bien y lo que está mal, y cómo estas reglas se perpetúan o abandonan en la historia de una cultura. También observé que esas reglas no son inamovibles, sino que responden a nuevas circunstancias. La metaética que nos presenta Prinz nos señala que debemos considerar las condiciones en las cuales se presenta un hecho moral.

Capítulo 2: La pluralidad moral

2.1 Las condiciones materiales modelan nuestras ideas morales

Se ha establecido en el capítulo anterior que las circunstancias materiales condicionan las ideas que cada sociedad tiene de lo que es justo; agrego ahora que hay una pluralidad de sistemas morales igualmente válidos y, en consecuencia, también un pluralismo de lo que se considera justo. El relativismo moral es una consecuencia de mi tesis y, por tanto, considero una falacia la tesis de que debe haber solo un sistema moral.

David Hume observa cómo surge la justicia y parece mantener, a la vez, un relativismo y un innatismo sobre ese origen. Hume niega que la justicia sea una virtud "natural y utiliza "natural" como contrapuesto a "artificial". Observa, sin embargo, que en otro sentido del término, el opuesto a "raro", ningún principio del espíritu humano es más natural que el sentido de la virtud y ninguna virtud más natural que la justicia (Hume, 2001, 3.2.01.19). ¿Cómo concilia este relativismo moral con un aparente naturalismo de las virtudes? Aclara que aunque el ser humano está dotado del don de la invención, cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria, puede considerarse tan natural como todo lo que procede de un modo inmediato de principios originales, sin la intervención del pensamiento o reflexión (*Ídem*).

Las reglas de la justicia, si bien son artificiales, consideran la afección natural del sentimiento moral, de lo que nos habla Hume, y resultan, por lo tanto, cualquier cosa menos arbitrarias. Si por natural entendemos lo que es común a una especie o lo que es inseparable de las especies, entonces, como señala Hume, no es inapropiado llamar a la justicia "leyes de la naturaleza" (Hume, 2001, 3.2.01.19). Son artificiales porque son una invención humana que nos permite desarrollarnos en sociedad, y cada sociedad tendría sus propios medios para considerar lo que es justo, sin embargo, podemos considerarlas leyes naturales porque le es común al género humano establecer las reglas de su convivencia en sociedad (*Ídem*).

Hume observa la ecuación con la cual funciona la justicia: "El egoísmo de los hombres; se halla excitado por lo poco que poseemos en relación con nuestras necesidades"

(Hume, 2001, 3.2.01.16), por lo que los hombres se han visto en la necesidad de distinguir entre los bienes propios y ajenos, esto es, las reglas de la justicia.

La justicia surge, según esto, por las necesidades que tiene el ser humano de satisfacerlas y la escasez que priva en la naturaleza para tal fin.

Es, pues, una proposición que me parece puede ser considerada como cierta [la de] que sólo por el egoísmo y limitada generosidad de los hombres, justamente con los escasos medios que la naturaleza nos proporciona para nuestras necesidades, se produce la justicia (Hume, 2001, 3.2.02.18).

Ahora se observa que cada sociedad tendrá diferente idea de lo que es justo, ya que depende de los recursos naturales que tenga a su disposición. Vestido, alimento, agua, recreo, son necesidades que debe el ser humano satisfacer, pieles, hortalizas, ríos, bosques son los medios para satisfacerlas.

En la sección anterior señalé cómo efectivamente las condiciones materiales desarrollan sociedades diversas, ahora hago la observación de que distintas condiciones materiales conforman ideas de justicia diferentes y que esto depende de los recursos disponibles, de la necesidad que tienen las diversas sociedades y la escasez o abundancia en que se desenvuelven.

Analizaré para ello una vez más las ideas de justicia que se presentan en las sociedades agrícolas y pastoriles del texto de Emmanuel Kant que cité en la sección 1.3.

Una sociedad agrícola necesita delimitar su terreno para evitar todo tipo de incursiones ya sean éstas de pastores, ya sea de animales que busquen su alimento aprovechando el trabajo de la comunidad agrícola. Para estas comunidades lo máspreciado es la propiedad privada como recurso legal que garantiza el uso eficiente de los recursos, que en el caso de la agricultura es poder sembrar con confianza de que uno mismo cosechará. En esas sociedades, la justicia consiste en el respeto a la propiedad privada. Inicia con los terrenos, y continúa con las posesiones que adquiera cada individuo de la comunidad. Kant observa que, mientras los nómadas no reconocían más señor que a Dios, los agricultores “reconocían a un hombre (soberano) como Señor” (Kant, 1979, p. 83).

El cambio de vida, del nomadismo al sedentarismo, implicó un cambio no sólo en el género de vida, sino en los sentimientos que denominamos “justo” e “injusto”. Se crearon algunas disposiciones como una incipiente constitución civil y justicia pública,

[A]l principio en consideración a las máximas violencias, cuya venganza no se abandonaba ya, como en el estado salvaje, a cada uno, sino a un poder de ley, que mantenía el conjunto, es decir, una especie de Gobierno sobre el cual no podía ejercerse ningún acto de violencia (*Ídem*, p. 82).

En este punto concuerdan Kant y Nietzsche. Ambos pensadores consideran que en los albores de la sociedad civil, la violencia, es decir, la venganza, no se permitía a los individuos. El poder de la ley mantenía al conjunto de la sociedad, pero a diferencia de Kant, Nietzsche señala que es la voluntad de un señor la que mantiene el orden dentro de la comunidad. La ley es la voluntad de poder del señor, del soberano que se impone sobre los demás y mantiene la cohesión social. Es la voluntad la que mantiene a la sociedad unida y lo hace por la fuerza.

[A]quella modificación no fue ni gradual ni voluntaria y no se presentó como un crecimiento orgánico en el interior de nuevas condiciones, sino como una ruptura, un salto, una coacción, una inevitable fatalidad, contra la cual no hubo lucha y ni siquiera resentimiento. Pero, en segundo lugar, el hecho de que la inserción de una población no sujeta hasta entonces a formas ni a inhibiciones en una forma rigurosa iniciada con un acto de violencia fue llevada hasta su final exclusivamente con puros actos de violencia, – que el «Estado» más antiguo apareció, en consecuencia, como una horrible tiranía, como una maquinaria trituradora y desconsiderada, y continuó trabajando de ese modo hasta que aquella materia bruta hecha de pueblo y de semi animal no sólo acabó por quedar bien amasada y maleable, sino por *tener* también una *forma* (Nietzsche, 1983, p. 98).

Nietzsche observa, al igual que Kant, el cambio que vivió el ser humano al pasar de una forma de vida nómada a una forma de vida sedentaria, conformada bajo el dominio de un Estado. Sin embargo, Nietzsche agrega que este cambio no se dio como ruptura de la vida que hasta entonces llevaba; más aún, se realizó de forma violenta: se constituyó esta nueva sociedad forzando a los individuos a participar y limitando la libertad que estos individuos gozaban antes de entrar en ella.

Estas teorías se entienden mejor contrastándolas con las que se presentan al leer autores como Rousseau, para quien una injusticia consiste, más bien, en que una

persona se haya apropiado un terreno. Rousseau considera que los hombres nacieron iguales por naturaleza y que el primero que se reservó un terreno en exclusiva inventó la injusticia.

Fácilmente se concibe que en estos cambios sucesivos de la constitución humana, es donde hay que buscar el origen primero de las diferencias que distinguen a los hombres, los cuales son, por ley natural, tan iguales entre sí, como lo eran los animales de cada especie antes que diversas causas físicas hubieran introducido en algunas de ellas las variedades que hoy notamos (Rousseau, 1923, p. 9).

Las primeras fuentes de desigualdad, piensa Rousseau, son las cualidades que cada individuo adquirió, siendo más fuerte, más hábil o más veloz. Las siguientes fuentes de desigualdad nacieron con la propiedad privada y la sociedad civil.

El primero que, habiendo cercado un terreno descubrió la manera de decir: *Esto me pertenece*, y halló gentes bastantes sencillas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Qué de crímenes, de guerras, de asesinatos, de miserias y de horrores no hubiese ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o llenando la zanja, hubiese gritado a sus semejantes: “Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos pertenecen a todos y que la tierra no es de nadie!” Pero hay grandes motivos para suponer que las cosas habían ya llegado al punto de no poder continuar existiendo como hasta entonces, pues dependiendo la idea de propiedad de muchas otras ideas anteriores que únicamente han podido nacer sucesivamente, no ha podido engendrarse repentinamente en el espíritu humano. Han sido precisos largos progresos, conocer la industria, adquirir conocimientos, transmitirlos y aumentarlos, de generación en generación, antes de llegar a este último término del estado natural (Rousseau, 1923, p. 33).

La desigualdad se origina por las particularidades de cada individuo y las condiciones materiales. Así lo observa Rousseau al señalar:

Las cosas hubieran podido continuar en tal estado e iguales, si el talento hubiese sido el mismo en todos los hombres y si, por ejemplo el empleo del hierro y el consumo de las mercancías se hubieran siempre mantenido en exacto equilibrio; pero esta proporción que nada sostenía, fue muy pronto disuelta; el más fuerte hacía mayor cantidad de trabajo, el más hábil sacaba mejor partido del suyo o el más ingenioso encontraba los medios de abreviarlo; el agricultor tenía más necesidad de hierro o el forjador de trigo, y, sin embargo, de trabajar lo mismo, el uno ganaba mucho, mientras que el otro tenía apenas para vivir. Así la desigualdad natural fue extendiéndose insensiblemente con la combinación efectuada, y la

diferencia entre los hombres, desarrollada por las circunstancias [materiales], se hizo más sensible, más permanente en sus efectos, empezando a influir en la misma proporción sobre la suerte de los particulares (*Idem*, p. 39).

La idea de propiedad privada aunada a las diferencias naturales entre los individuos habría generado, pues, para Rousseau, la desigualdad entre los hombres. En las comunidades de pastores hay un líder, cuya habilidad se destaca del resto y lo convierte en guía, sin embargo la idea de propiedad privada les es ajena. Las ideas que se generan de justicia son diferentes. Mientras que en las sociedades de agricultores la justicia estriba en el respeto a la propiedad privada, es decir, que todos reconocen lo que pertenece a cada quien y se legisla para que no haya confusiones; entre los pastores la tierra no tiene dueño y sus frutos les pertenecen a todos.

Así, podemos observar distintas facetas de lo que es justo. En Nepal es justa la poliandria, pues permite que los terrenos no se dividan en las generaciones siguientes. Lo que se busca es la conservación de los terrenos. En sitios en los cuales las familias pueden extenderse es injusto casarse con familiares, lo que conllevaría al dominio de una casa. El matrimonio con personas fuera del hogar permite que la riqueza no se concentre en unas manos, sino que se haya una variación y movilidad social. Así lo señala Jesse Prinz al analizar el cambio que se presentó en el paradigma que se manifestaba en la antigua Roma y otras regiones que permitían el matrimonio entre familiares cercanos. Señala Prinz que fue la Iglesia la que determinó el cambio de ese paradigma para evitar la concentración del poder y la riqueza en unas cuantas familias (Prinz, 2009, p. 233).

Otro hecho moralmente significativo es el canibalismo. En el contexto del relativismo moral que presenta, Prinz trata el tema del canibalismo. Señala que sólo podemos hacer evaluaciones morales desde un ámbito que Prinz llama metaético, el cual implica la consideración de las circunstancias en la que se presenta un hecho moral (Prinz, 2009, p. 175). Para Prinz, la evaluación moral sobre el canibalismo se debe hacer desde el ámbito de sus circunstancias. Quienes juzgaron como malo el canibalismo de los Akamara de Perú fueron los misioneros cristianos. Según Prinz, se deben evaluar las circunstancias en las que se presenta el hecho moral. Si nosotros consideramos que algunas prácticas caníbales se dan como una manera de llevar al difunto con uno,

comiéndolo, el difunto no muere, vive en uno, en quien lo pruebe. El hecho material de llevar al difunto hace que viva a través de uno. En este hecho moral se presenta una condición material: llevar en sí el cuerpo de alguien que ya no vive; pero trasciende a través de quien probó su carne.

Son las condiciones materiales las que desarrollan nuestras ideas de justicia y de moral. Nuestras ideas de cómo debe ser el mundo, nuestro deber ser.

2.2 Las reglas morales son provisionales

La idea que se tenga de las condiciones materiales es importante para la implementación y desarrollo de la moral. Lo que hasta ahora he manejado como condiciones materiales son *ideas de* circunstancias materiales que cada sociedad tiene, o sea, las *impresiones de reflexión*, como les llama Hume, de sus circunstancias materiales.

Hume observa que el resorte capital de la moralidad es el placer y el dolor. Una cualidad en nosotros que despierta dolor, dice, produce humildad; pero si la misma cualidad está en otros, despierta odio. Si la cualidad que se encuentra en nosotros despierta placer o agrado, produce orgullo, y si está esa cualidad en otros, lo que se produce es amor (Hume, 2001, 3.3.01.03).

Lo que argumentaré en esta sección es que las ideas morales pueden cambiar dentro de una sociedad. Observa Hume que hay dos tipos de virtudes en el ser humano. Por una parte, el ser humano puede desarrollar virtudes artificiales por su convivencia en sociedad y, por otra, tener virtudes naturales, las cuales “no dependen del artificio e invención de los hombres” (Hume, 2001, 3.3.01.01). Las primeras se dan por un gusto moral, por simpatía. “El mismo principio [la simpatía] produce en muchos casos nuestro sentimiento de moral como el de belleza.” (Hume, 2001, 3.3.01.03). Las virtudes artificiales se dan también por la censura, como el caso del decoro femenino y la modestia de los hombres que Hume expone en el *Tratado de la Naturaleza Humana* (3.2.12), el cual analizaré en los siguientes capítulos.

Las convicciones morales no son, sin embargo, inamovibles. Las ideas morales pueden cambiar sin que cambien las condiciones materiales de las que surgen. Este ejemplo

puede ayudar a comprender cómo puede cambiar el sentimiento de desagrado que se puede tener hacia algo. Un joven puede tener la idea de que las matemáticas son desagradables y aburridas. Estas ideas las puede cambiar por otras si hace una reinterpretación de ellas. Este joven puede llegar a considerar, por ejemplo, que el mundo está regido por principios matemáticos por lo que podría parecerle menos desagradable su estudio. También podría ser que a este joven le guste una muchacha a quien le gusten las matemáticas y, por contigüidad, pase él de una idea a otra, de la idea de la chica a las matemáticas, y que comiencen a agradarle las matemáticas, sobre todo si resultan en un tema de conversación en el cual ella se muestre entusiasmada. Podría también suceder lo contrario, que siga sin considerar agradables las matemáticas y llegue a considerar incluso desagradable a la chica. Si consideramos el primer caso observamos que nuestras ideas no son fijas, varían en los contextos en los que nos desenvolvemos. Hay ideas morales que son más fijas que otras, éstas forman las culturas.

Al interior de cada sociedad pueden generarse nuevas ideas, como ocurrió en Europa en el siglo XVIII. Las ideas de conocimiento científico, laicidad, progreso material y libertad, se venían gestando desde los siglos XIV y XV (Villoro 1992). Ya para el siglo XVIII se dejaron de considerar los títulos nobiliarios como factor de virtud.

También se generan cambios en las ideas morales por la interacción con otras sociedades. Este cambio en los paradigmas morales es más común, sobre todo, en la época actual, en la cual las tecnologías permiten mucho mayor intensidad en el contacto con culturas distantes, o sea, por la interculturalidad. El conocimiento de la forma de vivir en Occidente ha sido la fuente para que hombres y mujeres en Medio Oriente reclamen derechos que se niegan en estas regiones.

La teoría que señala que no hay un solo código moral para todas las sociedades, ni siquiera para las que viven en medios ambientes similares, es el relativismo moral. Revisaré ahora la validez del relativismo. Validez en el sentido no sólo de su pertinencia como tema de inclusión, sino que no hay una postura definitiva y unánime en materia moral. El relativismo no sólo da tolerancia, permite una mejor comprensión intercultural (Prinz, 2009, p. 208).

Para hablar sobre el relativismo moral he apelado a la obra de Jesse Prinz, porque, como él observa, “Hume no era un relativista” (Prinz, 2009, p. 191). En su obra Hume no le da un peso demasiado fuerte a la cultura, como sí lo hace con la naturaleza humana. Observa Prinz que para Hume (*Ídem*) los desacuerdos morales son “creencias fácticas erróneas”.

Él [Hume] dice que no surgirán conflictos morales fundamentalmente porque todos los seres humanos comparten los mismos valores fundamentales en virtud de tener una naturaleza humana compartida. Los desacuerdos morales surgen de disputas sobre hechos no morales. Por ejemplo, Hume [...] señala que los atenienses animan las relaciones homosexuales –algo para lo que él y sus contemporáneos en Europa se oponen violentamente. Para explicar este aparente desacuerdo moral, Hume sostiene que los atenienses simplemente tenían creencias fácticas erróneas. En particular, que “absurdamente” creen que las relaciones entre personas del mismo sexo podrían ser una fuente de “amistad, simpatía, apego mutuo y fidelidad” (*Ídem*).

Jesse Prinz defiende la idea del relativismo moral apelando a los contextos en los que se desarrolla un hecho moral. “Relativismo metaético (definición ampliada): Las condiciones de verdad de un juicio moral dependerá del contexto en el cual se forma dicha sentencia” (Prinz, 2009, p. 180). Prinz le llama relativismo metaético por la consideración de las circunstancias en las que se desarrolla un hecho moral.

Prinz observa una serie de puntos por los cuales podemos apoyar el relativismo moral. Dentro de estos puntos se encuentra la tolerancia, pero como observa Prinz, no todo lo debemos tolerar, como cuando hablamos de víctimas involuntarias, en cuyo caso podemos protestar.

Otro punto a favor del relativismo es que si a una persona le gusta, le agrada y va bien en su vida con cierto conjunto de valores morales, entonces no porque en otras culturas sean indeseables esta persona debería renunciar a ellos. Una señora que se ha acostumbrado a estar en casa atendiendo a sus hijos, no debería renunciar a ello si va bien con su forma de vida, y no renunciar a ello por el hecho de que cierta parte de la sociedad le exija que debe salir y trabajar al señalarle que el mundo ha cambiado apelando a que tanto hombres como mujeres deben realizarse profesionalmente.

Un punto más a favor del relativismo moral que señala Prinz es el que se refiere a la afirmación de que “el relativismo pone todos los valores políticos en igualdad de condiciones” (Prinz, 2009, p. 213).

Para resumir, en esta sección he observado que nuestras ideas morales no son fijas, sino que se pueden transformar al realizar una reinterpretación de ellas. He observado que esta reinterpretación es posible porque nuestras ideas no permanecen fijas, sino que se mueven por las leyes de asociación expuestas por Hume. Así mismo he tratado sobre el relativismo moral y los puntos por los cuales Prinz señala que es defendible.

2.3 Adaptación grupal y recíproca

Expondré los mecanismos por los cuales es posible que los miembros de una sociedad mantengan un sistema moral, entre ellos muy señaladamente la *simpatía*, el sentimiento de *pertenencia*, la *imitación* de valores que pueden de pronto resultar favorables a los miembros de una sociedad. También, los mecanismos psicológicos de las leyes de asociación de ideas.

Hasta el momento he tratado el tema de la moral sin señalar su importancia. La moral es importante porque le permite a una sociedad integrarse. La confianza que se puede desarrollar dentro de una sociedad es tal que permite activar la economía y garantizar la supervivencia. Es decir, una sociedad en la cual cada miembro sabe qué esperar de otro miembro permite la confianza en su más extenso sentido.

Aún una sociedad de delincuentes debe, para funcionar, mantener un rango de valores comunes. Como señala la catedrática española de personalidad, evaluación y tratamiento psicológicos, María de los Ángeles Luengo Martín, los “sujetos delincuentes conceden más importancia a aquellos valores, que tienen una relevancia inmediata y personal, que a aquellos que tienen un carácter impersonal” (Zapatero, 1993, p. 100). Luengo Martín también señala que los valores de los delincuentes se limitan de manera egoísta (*Ídem*). Dentro del mundo de los delincuentes existen “valores” que permiten sobrevivir a esa organización, como son: la responsabilidad, la lealtad, la solidaridad, la honestidad. Se le encomienda a alguien responsable, dentro de una organización delictiva, que esté en el lugar acordado para recoger al resto de la banda, pues saben que estará ahí; a quien es honesto se le encomienda llevar el botín; se espera

solidaridad del grupo en caso de dificultades. Lo que ocurre con los delincuentes, señala Luengo Martín, es que sus valores son demasiado egoístas. Podemos decir que se limitan en el tiempo y el espacio. En el tiempo, por lo que dura el atraco o la organización; y en el espacio porque los delincuentes no se muestran solidarios, honestos y responsables más allá del círculo en el que se desenvuelven. Observa Luengo Martín que “conceden mayor importancia a aquellos valores que tienen una relevancia inmediata y personal, que aquellos que tiene una carácter impersonal” (*Ídem*). Así, sin valores, por limitados que sean, no sobreviviría cualquier organización.

La sociedad, para sobrevivir, necesita miembros que muestren valores más allá del grupo en que se desenvuelven. Prinz señala que no nos son indiferentes los temas morales (Prinz, 2009, p. 22). La teoría de la sensibilidad expone que al ser testigo de un hecho moral sentimos tal agrado o desagrado que lo aprobamos o censuramos, porque le es inherente al ser humano.

La cohesión social es lo que le permite a una sociedad desarrollarse, no sólo entre delincuentes, más aún entre quienes no están al margen de la ley. Uno de los valores más importantes que se desarrolla al practicar otros (como lo son la responsabilidad, la honestidad, la tolerancia) es la *confianza*. La confianza es lo que más interesa a la sociedad, es decir, que cada quien sepa qué esperar del otro. Es la confianza la que genera que la economía sea estable, esto por el índice de confianza que los consumidores pueden tener de poder tener ingresos. Esto los gobiernos lo saben y por ello la misión de un buen político es crear y hacer crecer la confianza. Un político señala que la economía va bien, aunque en la realidad esto sea falso, pues su misión es que aún cuando vaya mal una economía, el ánimo de comprar y vender genere expectativas de crecimiento, y con esto lograr que una economía no se detenga, sino al contrario, que crezca. Lo mismo puede ocurrir, pero en sentido inverso: una buena economía con malas expectativas puede generar falta de confianza y colapsarse.¹

¹ Sobre economía y confianza véase por ejemplo Geoffrey M. Hodgson quien en *Crítica a la Economía Ortodoxa*, señala la importancia del factor confianza en la economía. Will Hutton ha elaborado un tema

La moral es importante para el individuo porque es un lugar de resguardo, es la morada. Así como nos resguardamos de la intemperie, en una casa, así nos resguardamos de la falta de crédito en la moral. Quien es deshonesto, irresponsable, se ve expuesto a estar solo, aislado, vulnerable. Una sociedad donde los valores han creado confianza es una sociedad más fuerte, es decir, se ve menos expuesta al azar.

El mecanismo por el cual nos identificamos en una sociedad es la simpatía. Hume expone la simpatía mediante las asociaciones que se dan en las ideas y las que se dan en los sentimientos.

Las pasiones indirectas se dan por una doble relación de ideas e impresiones. Las ideas que se relacionan son la idea del yo y la idea de un otro, un ser semejante a mí, y la idea de vicio o virtud que descubrimos en el otro, relacionadas con las impresiones del otro y la impresión de agrado o desagrado que despierta en el yo. Si despierta en mí la impresión de agrado surge el sentimiento del amor hacia esa persona, en cambio, si despierta el desagrado, surge el odio. Así como en estas pasiones indirectas del amor y del odio, hay una doble relación de impresiones e ideas, así también las hay en el sentimiento de simpatía. La idea del yo se relaciona con la idea de otro, y la impresión de una emoción en el otro, despierta en el yo esa emoción. Así, si vemos a alguien con quien simpatizamos que está alegre, esta impresión despierta en mí la alegría, y si la persona con quien simpatizamos está triste, esa impresión despierta en nosotros la emoción de tristeza. De esta manera, la impresión que descubrimos en otra persona se convierte en una impresión en mí. También favorece a la formación de la simpatía la semejanza que tengamos con esa otra persona, qué tan cercana sea a nosotros o las relaciones familiares que podamos tener. De esta manera, la formación del sentimiento de simpatía se ve favorecida por las asociaciones de ideas de semejanza, la de contigüidad en espacio y en el tiempo, y por la de relación de causa y efecto que mantengamos.

similar: "El grado de éxito de las instituciones de una economía en apuntar la confianza y la continuidad determinará la capacidad de mantener la fortaleza competitiva a largo plazo" (*Ídem* p. 72).

También la ley que rige en las pasiones se presenta en el sentimiento de simpatía. La ley que rige en las pasiones es la de asociación (Hume, 2001, 2.1.04.04). De esta forma, si simpatizamos con alguien que está triste, la tristeza que podemos sentir por simpatía se enlaza con impresiones semejantes: enojo, frustración, miedo, etc.; por el contrario, si simpatizamos con alguien que está alegre, podemos pasar al amor, orgullo o generosidad. Así, se establece una doble relación de impresiones e ideas al formarse el sentimiento de simpatía, entre las ideas de mí y la idea de un sentimiento en otro ser semejante a mí, que, por fuerza y vivacidad, llegan a convertirse en pasiones.

También la creencia es un principio muy importante para que se presente la simpatía, ya que la falta de creencia en los sentimiento de alguien puede hacer que no se nos contagie su sentimiento. Tendremos sólo la idea de un sentimiento en esa otra persona, pero como no lo creemos, no se dará la simpatía. La fuerza y vivacidad que se presenta en la creencia es considerada al formarse en nosotros un sentimiento por simpatía. Al creer en el placer o dolor de otra persona, simpatizamos con ella, pero si falta la creencia, sólo tendremos la idea de un sentimiento en la otra persona.

2.4 Temas tratados en este capítulo

Observé que las ideas morales no son fijas, sino que pueden cambiar según las condiciones materiales que se tengan. El relativismo moral es plausible por la tolerancia y la inclusión de las culturas. También consideré la importancia de la moral en la sociedad y el papel que juega el sentimiento de simpatía entre los miembros de una sociedad.

Capítulo 3: Las emociones morales

3.1 Pasiones indirectas, emociones sociales

Según Hume todas nuestras percepciones son impresiones o ideas. La diferencia entre ambas es la fuerza o vivacidad con que se presentan. Hume señala: “Cada uno por sí mismo podrá percibir fácilmente la diferencia entre sentir y pensar” (Hume, 2001, 1.1.01.01). Las ideas, se piensan; las impresiones, se sienten. Las impresiones nos impelen al movimiento pues se sienten con más fuerza y vivacidad y son las que se conocen primero. Las ideas, por su parte, son copias de las impresiones que han quedado en la mente.

Las ideas son estudiadas en el libro primero del *Tratado de la Naturaleza Humana*, titulado: “Del entendimiento”. En este libro se analiza el origen de las ideas – contenido de la mente –. Observa Hume que todas nuestras ideas simples en su primera aparición se derivan de impresiones simples que son correspondientes a ellas y a las que aquéllas representan exactamente. Por ideas simples, Hume se refiere a ideas que se encuentran en todos los objetos: cuerpo, extensión, forma. Las impresiones originales son estudiadas por anatomistas o filósofos de la naturaleza. Actualmente, podemos considerar que las impresiones de sensación son estudiadas por la neurofisiología, rama de la medicina encargada de analizar el sistema nervioso y los órganos de los sentidos. Son las impresiones de reflexión las que estudiaremos, es decir, las que están mediadas por ideas que provocan nuevas impresiones al ser consideradas por la mente. Estas ideas son capaces de producir en nosotros nuevas impresiones como miedo, alegría, esperanza, desagrado.

Las impresiones de reflexión dejan sendas copias en la mente, las cuales son lo que llamamos ideas. Estas impresiones de reflexión se dividen a su vez en tranquilas y violentas. Las tranquilas son por ejemplo “el sentimiento de belleza y fealdad en las acciones, composición y objetos externos” (Hume, 2001, 2.1.01.03). De este género son el sentimiento que llega a despertar la música, la pintura, la literatura, la escultura y el arte en general, pero también cuando vemos algo que podemos considerar bello como una habitación arreglada, o la impresión que nos causa una persona bien vestida.

Las impresiones de reflexión violentas son las pasiones del amor, odio, pena, alegría, orgullo y humildad.

Las ideas, observa Hume en el libro I, se suceden unas a otras constante e inevitablemente, y en su orden de sucesión se rigen por ciertas leyes que él llama “de asociación”. Según ésta, todas las ideas que pensamos son sucedidas por otras, ya sea que son semejantes, que sus impresiones originales son contiguas en el espacio o en el tiempo, o que son la causa de la que había sido pensada, o son su efecto. Entre las impresiones, sean inmediatas o sean reflejas, es decir, emociones, hay también un orden de asociación, pero éste es siempre sólo de semejanza. En el caso de la humildad hay pasiones semejantes en “tono” que se asocian a ella por semejanza, como son la tristeza y el enojo. Cuando una persona posee la impresión de algo que es defectuoso, como una baja calificación –escolar o de otro tipo–, tiene además un sentimiento de tristeza. La particularidad de ser el dueño o la causa de esa baja calificación lo hace estar no sólo triste, sino sentir humildad o vergüenza. Éstas, podemos considerar, son las leyes que rigen las ideas; y la asociación como la ley que rige en las emociones.

Las impresiones de reflexión violentas aceptan otra división: en directas e indirectas. Las pasiones directas nacen inmediatamente del bien y del mal, del placer o dolor. Ejemplos de estas pasiones son, para Hume, el deseo, la aversión, la pena, la alegría, la esperanza, el miedo, el menosprecio, la seguridad. Las pasiones indirectas serían el orgullo, la humildad, ambición, vanidad, amor, odio, envidia, piedad, malicia, generosidad. Una característica distintiva de las pasiones indirectas es que tienen una relación con otro ser semejante a nosotros. De esta forma, el orgullo no podría existir si no fuera porque existen otros con quienes podemos lucir lo que nos hace sentir orgullosos. Lo mismo pasa con la humildad; si tenemos una posesión o algo que esté relacionado con nosotros y es defectuoso, entonces surge en nosotros el sentimiento de la humildad, porque observamos que ese defecto es apreciado negativamente por los demás.

Como resumen de lo anterior, Hume afirma de las pasiones indirectas, que son sentimientos que se hayan situados entre dos ideas, e ideas que se hallan entre dos impresiones. Hume, al analizar las pasiones indirectas, distingue dos ideas: la causa de

la pasión y el objeto de la pasión. La causa de la pasión tiene a su vez la cualidad que genera la impresión de placer o desagrado. Esta cualidad produce la idea de belleza o fealdad. La otra serie de impresiones e ideas tienen que ver con el objeto de la pasión, es decir con el yo, o con la idea de otra persona, es decir, con la serie de impresiones que cada uno tiene de sí mismo, o de algunos entre sus semejantes. La impresión del yo y la idea de que la causa de la pasión está relacionada conmigo en propiedad, por lo que, al ser considerada la causa, se genera orgullo o humildad en el objeto de la pasión.

Las impresiones de reflexión directas nacen, como dice David Hume, directamente del placer o desagrado, o la creencia más o menos fuerte de un placer o desagrado futuro; en cambio las indirectas surgen por una relación entre ideas que va acompañada por una relación entre impresiones. Hume observa (Hume, 2001, 2.1.06) una serie de condiciones por las cuales surge una pasión indirecta, pero no cualquier pasión indirecta. Observa Hume que estas condiciones se aplican para el orgullo y la humildad. Observa Hume “todo lo que se halla relacionado con nosotros y produce placer o dolor produce igualmente orgullo o humildad” (Hume, 2001, 2.1.06.03). Así, es necesario para él que el objeto de esta pasión sea el yo. La segunda condición es que la causa de la pasión sea una propiedad de algún objeto relacionado con el yo. Si la causa de la pasión fuera algún bien que pertenece por igual a todas las personas sólo se sentiría satisfacción, como el caso de la salud, que es un bien que la gran mayoría posee y por tal motivo sólo llega a sentirse satisfacción. Lo mismo pasaría si fuera un mal distribuido por igual entre todos: produciría insatisfacción, pero no vergüenza. La tercera condición es que debe ser pública y manifiestamente claro que la causa de la pasión es placentera o dolorosa. La cuarta condición es que la causa debe ser duradera respecto de la vida humana. Observa Hume que nos sentimos más satisfechos por causas que duran más en el tiempo. La quinta condición señala que por el hábito tendemos a juzgar a partir de las causas que regularmente producen orgullo o humildad en casos semejantes, es decir, mediante signos convencionales. Así, juzgamos que una causa debe producir orgullo o humildad si los demás, por casos análogos lo juzgan de un modo o del otro.

Un común denominador de estas condiciones, y de las pasiones indirectas en general, es que en ellas intervienen los demás, la sociedad. La sociedad es un reforzador o caja

de resonancia de este tipo de pasiones. Los psicólogos contemporáneos como Lucy María Reidl Martínez y Samuel Jurado Cárdenas (Reidl Martínez y Jurado Cárdenas, 2007) llaman “emociones sociales” a eso que Hume denomina “pasiones indirectas”, y precisamente se debe a esta cualidad suya de ser potenciadas por la sociedad.

El sistema moral de Hume se basa en lo que él denomina “*sentido moral*”, una capacidad del ser humano de percibir el bien y el mal, es decir, el placer o el dolor que producen las acciones. “El bien y el mal moral son distinguidos ciertamente por nuestros sentimientos, no por nuestra razón; pero estos sentimientos pueden surgir o de la mera forma o apariencia de los caracteres y pasiones o de las reflexiones sobre su tendencia hacia la felicidad del género humano y de las personas particulares” (Hume, 2001, 3.3.01.28). Pero en cuestiones morales no sólo interviene el placer y el dolor, también la sociedad. Las cualidades naturales son según Hume características que poseen los individuos. Las cualidades naturales no son morales porque son involuntarias y para que sean morales deben ser voluntarias, es decir, el ser humano debe ser capaz de elegir las.

“Los hombres han observado que aunque las capacidades naturales y morales se hallan en lo capital en el mismo plano, existe, sin embargo, una diferencia entre ellas, a saber: que las primeras son casi invariables por arte o industria, mientras que las últimas, o al menos las acciones que proceden de ellas, pueden cambiarse por motivos que parten de la recompensa y el castigo, alabanza o censura. Por esto los legisladores, teólogos y moralistas se han aplicado principalmente a la regulación de las acciones voluntarias y han tratado de producir motivos adicionales para ser virtuosos en este particular” (Hume, 2001, 3.3.04.04).

Así, la moral es una construcción humana desarrollada en sociedad a través de la censura y la alabanza.

En esta sección vimos, siguiendo a Hume, la distinción entre ideas e impresiones; la distinción que hace entre impresiones de sensación y de reflexión; la subdivisión de las impresiones de reflexión en tranquilas, cuya característica es que están relacionadas con la apreciación artística y, como observa Hume, pueden confundirse con ideas, y las impresiones de reflexión violentas, que a su vez se dividen en las directas, que nacen del placer y el dolor, y las indirectas, que surgen por una doble relación de impresiones

e ideas. Así mismo observé que la moral no es natural sino una construcción humana formada de censura y alabanza.

3.2 Las emociones son construcciones culturales

Las emociones en general son construidas desde cada cultura. Expondré cómo las emociones morales no son innatas, sino que se construyen al interior de cada cultura. Así mismo exploraré una definición de cultura que exponga sus vínculos con la moral.

El hecho de que cada uno de nosotros sienta agrado o desagrado por actos que podemos calificar como morales es una construcción cultural. Así nos lo muestra Prinz (*Op. Cit.*), al señalar que las emociones morales son construidas por cada cultura. Las causas específicas de las emociones son construcciones de cada cultura; de aquí la variación de las emociones ante una misma causa para las personas formadas en dos culturas diferentes. Pero aunque las causas particulares de orgullo y vergüenza, de amor y de odio, y de todas las demás pasiones indirectas sean específicas de cada cultura, la manera como funcionan es común a todos los hombres, dada la naturaleza común de sus sentimientos y de su forma de vida social.

Hume sugiere una clasificación de las emociones en directas e indirectas, cuya diferencia radica en que en las primeras una impresión de sensación nos trae a la mente una idea que provoca la impresión de reflexión o emoción; en cambio, en las impresiones de reflexión indirectas o emociones indirectas, se presentan por una doble relación: una entre ideas y otra entre impresiones. Sentir emociones es natural en el ser humano. Aunque aquí es importante distinguir, con Hume, tres acepciones del término “natural”. Sus tres definiciones proceden de forma negativa, es decir, señalando sus antónimos: la primera acepción de naturaleza se opone a “lo raro”; la segunda se opone a “lo sobrenatural o divino”, y la tercera se opone a “lo artificial”. Sentir las emociones indirectas es natural en los dos primeros sentidos que acabo de señalar, pero no en el último, pues nuestra sensibilidad a ellas sí es artificial. Sentir emociones no es raro, no es sobrenatural, pero sí artificial, si por artificial denominamos lo cultural. Sentir emociones es parte de nuestra constitución física, como señala Hume, por las impresiones que afectan los sentidos, pero cómo reaccionemos, con agrado o desagrado, esto es dado por la cultura.

Dentro de la causa de una pasión se pueden distinguir la cualidad y el sujeto de esa cualidad. La cualidad es la que calificamos de agradable o desagradable y el objeto es la idea de una cosa que la sustenta, y que tiene una relación con el yo. Lo que argumentaré es que la calificación que damos de agradable o desagradable a la cualidad de la causa no es natural, sino artificial, es dada culturalmente. Sentir agrado o desagrado ante una cosa es aprendido.

Hume considera que aunque belleza, poder, riqueza son causa de orgullo, no son causas originales. Ellas no se adaptan a nuestro gusto, argumenta Hume, por una disposición particular y constitución primaria de la naturaleza humana (Hume, 2001, 2.1.03.04). “Si existe una variación en este particular, no procede más que de la diferencia en el temperamento y complexión de los hombres, y es, sea dicho de paso, muy poco considerable” (*Ídem*). Lo que Hume considera como la verdadera causa de la varianza es la gran variación cultural que observamos. Podemos conceder que todas las personas en todas las sociedades busquen poder, riqueza, admiración, pero son muy diferentes los medios que para eso buscaría un hombre de negocios en la Edad moderna y un religioso en la Edad Media.

Cada cultura enfoca sus intereses en diferentes causas. Prinz observa tres aspectos por los cuales una creencia cultural puede evolucionar:

1. Los beneficios materiales de los miembros de una cultura se encuentran en condiciones de adoctrinar a los demás;
2. se sitúa en un contexto narrativo que es fácil de aprender, ya que, por ejemplo, se integra con las creencias existentes acerca de la naturaleza del mundo o captura la imaginación; o
3. tiene un atractivo emocional, debido al contenido intrínseco de la creencia o de acompañamiento en sus prácticas, como condicionamiento emocional o emocionalmente intensos en rituales religiosos.

Prinz se refiere a éstos como lo material, la narrativa, y los factores afectivos respectivamente.

En Hume podemos ver uno de estos aspectos: el afectivo a través de la *simpatía*. Por simpatía, dice él, se transmiten las emociones sobre un caso particular. El análisis que Prinz le agrega es el de un beneficio material para la comunidad y el que contribuya con su narrativa, es decir, que no sea contrario a principios previamente adoptados y manejados en la comunidad.

Prinz expone una serie de ejemplos en los cuales se observa que las ideas morales respecto al matrimonio no son las mismas. En Occidente, observa Prinz, somos monógamos; en algunas regiones de Nepal se practica la poliandria, es decir, una mujer frecuentemente está casada con varios hombres; en Oriente cercano se practica la poligamia, un hombre suele estar casado con varias mujeres. Señala Prinz la causa de estas diversas maneras de vivir. El calor del desierto impedía a las mujeres trabajar, por lo que se casaban con un hombre aunque él ya estuviera casado. Inmoral sería que no pudiera mantenerlas, mas no que se case con ellas. Una cuestión similar ocurre en Nepal. El matrimonio con varios hombres, casi siempre hermanos, es permitido para que la herencia de los hermanos no se divida. Nepal es un país donde es difícil la agricultura y el pastoreo, pero el modelo de la poliandria les permite conservar terrenos suficientemente extensos en una familia, concentrada en una esposa y varios esposos, hermanos entre sí. “[E]n un clima inhóspito donde el cultivo de la tierra es limitado, la poliandria puede ser altamente adaptativa” (Prinz, 2009 p. 230). En Occidente la endogamia, es decir, matrimonios entre familiares, era permitida hasta que la Iglesia Medieval la prohibió para evitar que el poder se concentrara en unas cuantas familias (*Ídem*, p. 233).

Vemos, pues, que las prácticas morales no son las mismas en el mundo y que varían de acuerdo con condiciones económicas y sociales. En Occidente defendemos la monogamia porque contamos con terrenos para heredar, pero en Nepal las condiciones materiales son distintas. En Nepal no hay muchos terrenos para heredar y han optado por ser familias con una esposa con varios hombres. En Medio Oriente se buscó cuidar a las mujeres del calor del desierto, establecerlas en una casa con un marido aunque éste ya estuviera casado y no lo veían como inmoral, si el esposo contaba con los recursos económicos para mantenerlas.

Si Prinz y Hume tienen razón al señalar que son las emociones las que indican si un acto es moral o inmoral, al considerar los casos anteriores, podremos sentir una emoción de agrado o desagrado ante las situaciones anteriores. Para una evaluación moral, Prinz señala que debemos considerar la situación original, su contexto. Prinz expone el ejemplo de un capitán de barco que ante un error de un subordinado, lo castiga con un golpe. Si ese acto lo miramos desde nuestro punto de vista, considerando los derechos humanos, podemos considerarlo inmoral, pero en su contexto, en su ámbito, hizo lo que tenía que hacer por lo que, afirma Prinz, su acto no es inmoral.

El mejor ejemplo que yo encuentro sobre la norma para evaluar si un acto es inmoral es el de la poligamia de Medio Oriente. No es inmoral si consideramos el cuidado y protección que se buscaba dar a las mujeres. Es inmoral si un hombre no puede justificar el interés que le dio origen: la protección a la mujer.

Rechazamos, nos desagrada y resulta inmoral la endogamia, o matrimonio entre personas de una misma familia, por cuestión cultural. Entre las dinastías egipcias resultaba común el matrimonio entre hermanos, pero esto representaba una desventaja para el resto de las familias, ya que el poder político se concentraba en una familia. El hecho de los matrimonios entre familiares no resultaba inmoral, se le consideró así después de que la iglesia cristiana lo considerara una desventaja para el resto de la sociedad (Goody, 1983, citado por Prinz 2009, p. 189).

Prinz también considera que la moralidad está profundamente influida por la cultura. “[A] veces tiene sentido hablar de los valores morales de un grupo cultural” (Prinz 2009 p. 183). La definición de cultura que toma Prinz es la que ofrece el antropólogo Edward Burnett Taylor quien define la cultura como "ese todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, el derecho, la moral, las costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad" (citado por Prinz, 2009, p. 184). Prinz solamente señala una deficiencia en la definición de Taylor: el hecho de que cultura y sociedad funcionen como sinónimos hace que la definición sea circular, por lo que Prinz propone “Culturas consisten en aquellas cosas que son socialmente aprendidas”. De una cultura aprendemos tradiciones, es decir, actos que se repiten de generación en generación; también aprendemos costumbres o

hábitos en una sociedad. La cultura particular en la que nos desarrollamos nos genera nuestro gusto moral, lo agradable y desagradable, lo que aceptamos como bueno y lo que rechazamos como malo. “Creo que tres roles son los más importantes: la cultura puede ser la causa de la moralidad, el efecto de la moral, y la razón de la moralidad” (Prinz, 2009, p. 185).

En esta sección hemos observado que los valores morales no son universales. Cada sociedad se adapta a las condiciones materiales de su entorno y califica de bueno o malo según estas circunstancias. También observamos que el establecimiento de los valores morales se da por la influencia de la cultura.

3.3 La simpatía y la empatía en la construcción de las emociones sociales

En la sección anterior traté el tema de la cultura. En ésta me enfocaré en el enlace de los miembros de una cultura: la simpatía.

Hume señala en una metáfora lo que entiende por simpatía. “En general, podemos notar que los espíritus de los hombres son espejos de los [espíritus de los] otros hombres, no sólo porque reproducen las emociones de los otros, sino también porque los rayos de las pasiones, sentimientos y opiniones pueden ser reflejados varias veces y pueden decaer por grados insensibles” (Hume, 2001, 2.2.05.20). En esta cita se puede observar la forma en la cual concibe Hume que se da una comunicación no verbal, la cual permite a las personas identificarse unas con otras, transmitir sentimientos, emociones, opiniones. Más adelante agrega: “No siendo la simpatía más que una idea vivaz convertida en una impresión, es evidente que al considerar la condición futura posible o probable de una persona podemos participar de ésta con tan vívida concepción que se convierta en nuestro propio interés” (Hume, 2001, 2.2.09.13). La simpatía es así una idea de reflexión vivaz, por medio de la cual se transmiten pareceres, emociones.

Prinz, por su parte, cree que debemos hacer una distinción entre simpatía y empatía. Prinz le atribuye a Hume que considere la simpatía como la transmisión de emociones de tristeza. “Hume destacó la simpatía. La simpatía nos lleva a cuidar de los necesitados o quienes tienen angustia. La simpatía se puede definir como una

respuesta emocional negativa al sufrimiento de los demás. Una persona simpática se siente mal por alguien que se siente mal” (Prinz, 2009, p. 82). Considera Prinz, sin embargo, que no está claro si la simpatía se refiere siempre a una especie de tristeza.

Respecto de la empatía señala Prinz,

[S]entimos la misma emoción que otra persona está sintiendo; nos ponemos en los zapatos de la otra persona. [...] En las respuestas empáticas, las áreas del cerebro que se activan en el observador son las áreas observadas que corresponden a la clase de peligro. [...] Curiosamente, en estos estudios, el observador parece adquirir el componente afectivo del dolor, pero no el componente sensorial; adquiere la angustia del dolor, sin que necesariamente imagine la sensación que produce la angustia. La simpatía no ha sido estudiada con neuro-imagen, porque la mayoría de la gente tiende a sentir empatía, pero esperaríamos una persona simpática mostrar signos de afecto negativo cuando son testigos de dolor, pero necesariamente el mismo tipo de efecto negativo que surge durante la experiencia de dolor (Prinz, 2009, p.82-83).

La distinción entre simpatía y empatía es sensorial o afectiva. En la empatía se comparten afectos, en la simpatía el observador tiene la experiencia sensorial.

Si Hume tiene razón y nuestros espíritus son espejos de los espíritus de los otros hombres, comunicamos nuestros gustos y preferencias, miedos y placeres al resto de la comunidad, y la comunidad también moldea los de cada uno. Tratamos de resonar en una misma nota como las copas de cristal. Nos identificamos por empatía con el resto de la comunidad formando culturas. Si, como observa Prinz, la cultura es lo que socialmente aprendemos, es posible que este aprendizaje se de en parte por medio de la empatía y la simpatía.

En el capítulo 1, sección 2 anoté las características sensitivas que Prinz observa en un acto inmoral. Sentimientos relacionados con faltas a la naturaleza: asco; o con faltas a la sociedad: desagrado; o finalmente con faltas a algún individuo: desprecio. Podemos considerar ahora que el observador de un acto que considera inmoral expresa una emoción que es transmitida por empatía al resto de los miembros de su comunidad, los cuales replican esta misma emoción. La censura y la alabanza moral tienen su resonador en la empatía. La empatía es el elemento que permite a los educadores establecer vínculos. Los padres con los hijos, maestros, líderes. La censura que puede

hacerle un padre a un hijo tiene su efecto por la empatía. Lo mismo ocurre con la alabanza; la empatía promueve ciertas actitudes.

Este elemento, la empatía, es el elemento de atractivo emocional que menciona Prinz para que evolucione y se mantenga una cultura, para que adoptemos modas estéticas y morales. De esta manera nuestros gustos son formados por nuestra comunidad. Si bien las condiciones materiales establecen el tipo más conveniente para cada comunidad, es en cambio la empatía lo que funciona como reforzador de estas concepciones; integran a una comunidad en una idea del arquetipo a seguir.

Puede ocurrir, y de hecho ocurre, que algunas personas que no siguen una tradición mostrándose indolentes ante lo que piensen de ellas, es decir, se conducen por la vida con la máxima de hacer lo que les gusta. Sin embargo, podemos considerar que es un efecto de una cierta educación que se les ha dado, esa misma actitud es un cierto gusto reforzado por ser de una manera. Si la premisa de Hume de los espejos es cierta, ningún ser humano escaparía a ella y, por ende, estos “espíritus libres” han sido educados de tal modo que hay una empatía con sus educadores.

El caso extremo de personas que no siguen reglas es el de los perversos, seres que no sólo no siguen las reglas, sino que están contra ellas. Prinz en su capítulo 1 (*Op. Cit.*) indica que cuando alguien viola una norma moral tiene costos emocionales para su autor. Uno puede preguntarse qué ocurre entonces con personas como algunos políticos que entre más faltas cometen, mejor se sienten. Pero no hay contradicción, se sienten mejor, hay una respuesta emocional. Hume da su respuesta a los casos en los que el individuo marginal se vuelve malicioso. La explicación está en la comparación; es la comparación con nosotros mismos y el sentimiento favorable o desfavorable que la comparación despierta, lo que explica la malicia. “La única diferencia entre estas pasiones [de envidia y de malicia] está en que la envidia es despertada por un goce presente de otra persona, que por comparación disminuye la idea del nuestro propio, mientras que la malicia es el deseo no provocado de producir mal a otro para obtener un placer por comparación” (Hume, 2001, 2.2.08.12) Se observa en la respuesta de Hume el estímulo emocional del cual nos habla Prinz. El malvado busca por comparación el placer. Así la comparación es la función inversa de la empatía.

En el análisis de casos que resultan de la comparación está incluido el psicópata. Ya que estas personas carecen de respuestas emocionales, es decir, son totalmente indolentes a respuestas afectivas de los demás, no son capaces de tener empatía, y como señala Prinz, aún cuando hagan ellos un acto bueno, no son ellos mismos buenos, pues no están motivados por un deseo emocional.

He señalado en esta sección la importancia que representa la empatía en la conformación de una sociedad y su cultura. Identifiqué con los criterios de Prinz la diferencia entre simpatía y empatía. La primera conlleva una carga sensorial de la emoción. La segunda tiene una carga afectiva. En ambos casos la emoción es producto de nuestra relación con los demás, seres semejantes a nosotros mismos. También observé casos que parecen salir de la empatía: los “espíritus libres” y los malvados. En el primer caso hay una empatía y se busca una aprobación con quienes los educaron; por otro lado los malvados, quienes por comparación buscan un placer. Quienes realmente salen de la empatía, como medio de conformación social son los psicópatas, por su falta de respuestas afectivas ante los demás.

3.4 Las emociones sociales en la construcción moral

En esta sección recapitularé el estudio que se ha hecho de las emociones, tanto desde el punto de vista fenomenológico que hace David Hume, como el social que se hace en la psicología contemporánea. Posteriormente observaré cómo las emociones influyen en la conformación moral de una sociedad.

Hume llama pasiones indirectas a las pasiones que consisten en la asociación entre dos ideas y entre dos impresiones (Hume, 2001, 2.3.07.03). La impresión de placer o desagrado y la impresión del yo. Las ideas que intervienen con la idea de belleza o fealdad de la causa de la pasión en relación con la idea del yo.

Lo que caracteriza a las pasiones indirectas es la doble relación entre ideas e impresiones. Sin embargo, una de las condiciones para que se presenten es que existan otros seres semejantes a nosotros. Hume observa que en el caso del orgullo y la humildad, el objeto de la pasión es el yo, en cambio en las pasiones del amor y odio es otro individuo (Hume, 2001, 2.2.01.02). Es esta condición la que observa el profesor de la Universidad Cardiff, Antony Manstead, quien estudia las emociones en la

interacción social (Reidl Martínez y Jurado Cárdenas, 2007, p. 47). Orgullo, humildad, amor y odio son las pasiones que Hume estudia más ampliamente como ejemplos de pasiones indirectas, pero dentro de éstas también están la ambición, la envidia, la piedad, la malicia. En todas ellas hay una relación con otras personas, es decir, la presencia de seres semejantes a nosotros. Es esta característica la que transforma a las pasiones indirectas de Hume en una función social de las mismas. Podríamos considerar que como pasiones indirectas, son un fenómeno que le ocurre a cada uno al tener una impresión de placer o desagrado al considerar una causa relacionada con nosotros y que nos impresiona por su belleza o fealdad, pero al considerar la pasión en relación con los otros se trata de una emoción social.

En la sección anterior traté el papel que desempeña la empatía en la construcción de las emociones sociales. Éstas se fortalecen por la empatía que hay entre los miembros de una comunidad. Al considerar desagradable y rechazar un hecho moral, un hecho que se puede calificar de bueno o malo, esta actitud se transmite a los demás miembros de la comunidad, hasta que éstos se alinean y se forma una moral con un perfil definido y peculiar. Como observamos en Prinz, las emociones morales pueden generarse por asco, desagrado o desprecio. Estas emociones, transmitidas a través de la empatía, generan la construcción moral en una comunidad. Así, los elementos que intervienen en la construcción moral son: emociones sociales, como le llaman los psicólogos, o emociones morales, como les llama Prinz, y la empatía entre los miembros de una comunidad, la cual funciona como un reforzador y amplificador de estas emociones.

Cabe mencionar que, como observa Claudio Díaz (Díaz Aviles, 2015, p. 113) en referencia a las pasiones indirectas del amor y el odio, entre más cercana sea la persona más se le odia o se le ama. Una persona más alejada del yo, no genera sino una pasión sutil de amor u odio; en cambio una persona muy cercana a nosotros despierta más intensa la pasión. De esta manera, las personas que más influencia tienen sobre la empatía son las más cercanas: los padres, los hermanos, los miembros de la familia extendida. Por tanto, son éstos quienes tienen más influencia en la formación de las emociones morales

3.5 La importancia de las emociones en la construcción moral

En esta sección expondré cómo los individuos de un grupo refuerzan o inhiben la conducta del resto. Esta operación se replica, consolida y da estabilidad al sistema moral.

El elemento estrictamente natural, es decir, ni raro ni artificial, de la moralidad es nuestra facultad emocional, como dice Prinz. Sentir asco (por una violación a la norma natural), ira (por una violación a la norma personal) o desprecio (por una violación a la norma social) es una facultad natural en el ser humano. Lo mismo ocurre con sus opuestos, los sentimientos de alabanza o regocijo hacia actos que denominamos buenos. Respecto de las emociones positivas de elogio hacia actos morales y negativas de censura, observa Prinz que son más estudiadas las emociones negativas que las positivas, porque esperamos que las personas se comporten moralmente (Prinz, 2009, p. 79), es decir, no elogiamos a quien se abstiene de robar, pero si censuramos a quien roba. No hay, por tanto, una simetría entre las emociones morales con la que repudiamos una acción y las emociones morales con las que alabamos una buena acción. Es probable que las emociones morales positivas se deriven de las negativas al buscar evitar conductas que dañen a las personas, que dañen lo que consideramos natural o a la comunidad. Lo que buscamos al censurar es evitar destruir lo establecido como natural, personal o social. Después vendrá, derivado de la censura, el elogio, “la conformidad con las reglas morales depende mucho más en las emociones negativas que en las emociones positivas” (Prinz, 2009, p. 80).

Hume considera la moralidad como un fenómeno natural dado por nuestra capacidad sensible. Él le llama *sentido moral* (Hume, 2001, 3. 1. 02. 03). En cambio para Prinz la moralidad se deriva de principios naturales de las emociones, pero también de la influencia cultural (Prinz, 2009, p. 183-187). El elemento que podría constituir el lazo entre ambas teorías es la empatía, ya que ésta es un elemento natural, dado por la naturaleza humana, pero el cual está influido por la cultura particular de cada región. Es la empatía el lazo entre el elemento natural y el cultural.

Pregunta Hume, “¿Por qué medios, dicen, [los filósofos] persuadir al género humano que las transgresiones del deber conyugal son más infames que cualquier otro género de injusticia, cuando es evidente que son más excusables por lo grande de la

tentación?” El concepto que quiero destacar es el que maneja Hume: la persuasión. Un elemento natural que tiene la sociedad para establecer vínculos con sus semejantes es la empatía. Por medio de ésta, la persuasión ejerce su fuerza. La empatía establece vínculos con los semejantes; la persuasión tiene la influencia para convencer que ciertas acciones son perniciosas para la sociedad.

Como ejemplo se puede considerar la forma como se estableció la norma de la modestia y la fidelidad para las mujeres. “No parece existir una imposición más severa que el castigo de la mala fama o reputación, castigo que tiene una poderosa influencia sobre el espíritu humano y que al mismo tiempo es infligido por el mundo valiéndose de presunciones y conjeturas y de pruebas que jamás se admitirían ante un tribunal de justicia.” La crítica, la censura, observa Hume, son herramientas de las que se valen los seres humanos para limitar el actuar del resto de los hombres. Lograr que sientan vergüenza por su forma de conducta quienes cometen una falta es la finalidad de la crítica. “Por consiguiente, para imponer a las integrantes del sexo femenino un debido dominio sobre sí mismas debemos unir un grado peculiar de vergüenza que se conjunte con sus actos de infidelidad, sobre todo la que surge meramente de su injusticia, y debemos conceder una alabanza proporcionada a su castidad” (Hume, 2001, 3. 2. 12. 4). La persuasión de que ciertos actos son malos tiene más efectividad si va acompañada de una emoción.

Los elementos morales hasta ahora tratados han sido las emociones, impresiones de reflexión de placer o dolor, también podemos llamarlo desagrado por la manera repulsiva en la que reaccionamos; el siguiente elemento es la empatía la cual nos permite entender los sentimientos por los que los otras personas están pasando, su placer o dolor. El elemento moral que ahora se introduce es el de la persuasión, es decir, convencer a alguien que un acto es malo, perjudicial. Un elemento moral, efecto de la persuasión es la disuasión. Persuasión, según el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, es “inducir, mover, obligar a alguien con razones a creer o hacer algo”(RAE- ASALE s. f.). Por su parte disuadir es “inducir o mover a alguien a cambiar de opinión o a desistir de un propósito” (*Ídem*). La disuasión tiene por objetivo orientar la actuación de los demás seres humanos por medio de la censura, que eviten acciones que de realizarlas les traerá costos emocionales como la vergüenza.

Con estos elementos podemos realizar algo interesante: Hume señala respecto de la creencia que es “una idea vivaz relacionada o asociada con una impresión presente” (Hume, 2001, 1. 3. 08. 01). Así, entre más personas censuren un hecho moral, más fuerte será la persuasión por un lado, y por otro, la censura consigue disuadir de esas acciones que la sociedad considera perniciosas. La censura puede llegar hasta grados que se llegue a ideas *tabú*, ideas que con sólo mencionar su nombre se les considera inapropiadas e inmorales. Los tabúes alcanzan grados de censura tales que hasta la mención misma de la palabra que nombra a alguno de estos tabúes suele considerársele, innombrable y grosero.

La persuasión de que ciertas acciones son malas se ve reforzada por la costumbre. Ésta es la razón por la cual es difícil cuestionar una idea moral dentro de un grupo social. “Hasta los que no tienen interés [en la fidelidad de las mujeres] son llevados por la corriente [costumbre]” (Hume, 2001, 3. 2. 12. 6).

Hume señala respecto de la fuerza de la costumbre:

Del mismo modo que una idea de la memoria, al perder su fuerza y vivacidad, puede degenerar en un grado tal que pueda ser tomada por una idea de la imaginación, una idea de la imaginación, a su vez, puede adquirir una fuerza tal que pase a ser una idea de la memoria y a producir sus efectos sobre la creencia y el juicio. Esto se nota en los casos de los mentirosos, que por la frecuente repetición de sus mentiras llegan a creer que las recuerdan como realidades, la costumbre y el hábito poseyendo en este caso, como en muchos otros, la misma influencia en el espíritu que la naturaleza y fijando la idea con igual fuerza y vigor (Hume, 2001, 1. 3. 05. 06).

La costumbre o hábito funciona como reforzador moral que se replica con la aprobación o censura universal. “Si alguna dificultad acompaña al sistema concerniente a las leyes de la naturaleza y de las naciones se referirá a la aprobación o censura universal que sigue a su observancia o violación” (Hume, 2001, 3.2.12.01). La reacción del grupo social persuade a un actor moral a desistir o, por el contrario, seguir actuando de cierta manera.

En esta sección traté el elemento que le da estabilidad a un sistema moral: la costumbre.

3.6 El tabú como disposición emocional construida desde la cultura

En esta sección expondré el papel que juega la cultura en la formación de las emociones morales de las personas. Para esto me baso en el capítulo 5 de *La Construcción Emocional de la Moral* de Prinz. Como he mencionado en secciones anteriores, Prinz es un defensor del relativismo moral o relativismo descriptivo como él le llama: “Relativismo descriptivo se puede definir como la opinión de que la gente tiene diferentes sentimientos hacia las mismas cosas.” Respecto de las moralidades que pueden existir señala: “[H]ay una razón de principio [el hecho de que tengamos sentimientos divergentes hacia el mismo hecho moral] para pensar que las moralidades pueden divergir” (Prinz, 2009, p. 193).

La idea de moralidad que se desarrolla en esta tesis, basándome en las ideas de David Hume y de Jesse Prinz, tiene como principios las emociones (placer y desagrado). “Crear que algo está mal es tener ciertas *disposiciones emocionales*” (Prinz, 2009, p. 197, mi énfasis). Lo que ahora se establece es que estas emociones son influidas por los contextos culturales. Así, lo que para una cultura puede resultar placentero, en otra puede ser desagradable. Observa Prinz “[L]os valores morales se basan en sentimientos, y los sentimientos sin duda pueden ser influenciados por el contexto cultural” (*Ídem*, p. 193).

Para Prinz la cultura es una construcción social:

[L]as culturas consisten en las cosas que se aprenden mediante un proceso que uno podría llamar conformación: los miembros de una cultura hacen las cosas en virtud del hecho de que otros individuos hacen esas cosas. La conformación puede ser consciente o inconsciente. Las culturas pueden consistir en muchos diferentes rasgos psicológicos y de comportamiento (hábitos, habilidades, ideas, valores, etc.), ya que éstos pueden ser transmitidos socialmente (Prinz 2009 p. 184).

Prinz nos presenta una idea de cultura en la que se presenta una conformación, una identidad entre los miembros de una comunidad por rasgos psicológicos y de comportamiento. La cultura es para Prinz lo que aprendemos socialmente. Un punto importante aquí es el aprendizaje de lo que se debe hacer y de lo que se debe omitir. Estos últimos deberes se llaman *tabúes*. Aprendemos los tabúes los unos de los otros por medio de nuestras actitudes, gestos, persuasión, empatía y simpatía. En este punto

podemos intercalar el concepto que había manejado de empatía como capacidad de identificarnos con los demás. Esta manera de proceder de los individuos de una cultura, de hacer lo que los otros hacen de manera consciente o inconsciente se da por un reconocimiento empático. Observa Prinz que “[r]econocemos el vocabulario moral por sentimientos reveladores, y podemos reconocer sentimientos por la fisiología, informes fenomenológicos, expresiones faciales y conductas (incluyendo castigos)” (Prinz, 2011, p. 199).

Cuando a un niño se le enseña a ser generoso con sus propiedades y se enoja uno ante actitudes que representen egoísmo, al niño se le enseña no sólo a compartir, sino a tener una disposición emocional negativa hacia el egoísmo. En la actualidad, en algunos sectores de la sociedad, se nos está educando, conformando, a tener tolerancia y a no sentir desagrado por las expresiones homosexuales, por ejemplo. Una acusación de homosexualidad es tomada como signo de homofobia, de intolerancia, y se mira con desprecio y desagrado. La tolerancia y el respeto, en cambio, se miran con agrado. Nuestras emociones se conforman e integran a la cultura, podemos decir que de esta manera nuestras emociones se cultivan para formar valores morales.

También observa Prinz que la cultura es la causa de la moralidad, su efecto y su finalidad. Es causa, en primer lugar, porque:

Aprendemos a ser morales sometiéndonos a una educación moral, que consiste en ser condicionado emocionalmente por las personas que nos rodean, incluyendo cuidadores, modelos a seguir, y compañeros. Los valores que tenemos son predominantemente heredados de los valores de los demás (Prinz, 2009, p. 186).

La moral, en segundo lugar, es efecto de la cultura, ya que:

[L]as culturas se puede sostener, al menos en parte, a través de los valores morales. Estamos afiliados con aquellos que comparten nuestros valores, y evitamos a aquellos que no lo hacen. Así la moralidad une a los individuos, y separa las comunidades. Otras construcciones culturales pueden hacer un poco de unión, así como las creencias religiosas comunes, pero estos factores a menudo trabajan en conjunto con la moralidad (*Ibíd.*).

Y en tercer lugar, la cultura es la finalidad de la moral:

Es importante preguntar para qué es la moralidad. ¿Por qué tenemos los valores morales? La respuesta obvia es que la moralidad surge como un sistema de reglas para lograr que las personas funcionen en conjunto de manera estable y productiva. Tenemos la moral para construir un grupo social coherente. Los valores morales nos llevan a cooperar y nos impiden hacer daño a los miembros de nuestras comunidades (*Ibídem*).

De esta manera observamos que los sentimientos morales no surgen con el individuo, sino a través de la cultura. Nuestra capacidad de sentir agrado o desagrado se ve sujeta a la cultura a la que pertenecemos. Nos educamos en la adopción de ciertos sentimientos morales que son difíciles de cambiar cuando cambian paradigmas como el ejemplo de la tolerancia hacia la homosexualidad.

Un punto importante que observa Prinz es que la finalidad no consciente ni buscada de la moralidad es buscar una sociedad estable y productiva, que permita a los miembros de una comunidad saber qué esperar de los demás, es decir, busca la confianza.

3.7 Temas tratados en este capítulo

En este capítulo abordé la relación entre emociones y moral. Con David Hume abordé el tema de las pasiones indirectas. Estas pasiones indirectas presentan una doble relación entre ideas y emociones. Las ideas que intervienen son, la idea del yo y la idea de propiedad y las emociones de agrado o desagrado en relación con la impresión de belleza o fealdad. Podemos considerar estas pasiones como emociones sociales ya que se manifiestan en un contexto social.

Traté el tema de la empatía, concepto presente en la construcción moral pues permite, lo que Prinz denomina conformación. Finalmente, con Prinz, abordé el tema de la cultura y su influencia en los tabúes, las emociones morales y la conformación moral.

Capítulo 4: Herramientas de la formación moral

4.1 Las herramientas que la sociedad usa para formar emociones morales

En esta sección trataré los temas del castigo, la recompensa y la conformación de reglas generales. Con el castigo, se busca evitar una conducta. Con la recompensa, se busca fomentar una actividad o conducta. “[C]omo todas las leyes humanas se basan en las recompensas y castigos”, afirma Hume, “se supone como principio fundamental que estos motivos tienen una influencia sobre el espíritu y que ambos producen las acciones buenas y evitan las malas” (Hume, 2001, 2.3.02.06). En este pasaje podemos observar que Hume tenía en mente tanto el castigo y la recompensa como medios por los cuales la sociedad regula el comportamiento de sus miembros.

Las reglas generales, o prejuicios, como les llama también Hume (Hume, 2001, 1.3.13.07), son una cuarta probabilidad no filosófica (*Ídem*). Estas reglas generales “se derivan del hábito y la experiencia; y una vez que estamos acostumbrados a ver un objeto unido a otro, pasa nuestra imaginación del primero al segundo mediante una transición natural que es previa a la reflexión y no puede ser evitada por ella” (Hume, 2001, 1.3.13.08). Es decir, si estamos acostumbrados a observar cierta característica en unos individuos, nos formamos la regla general de que siempre es así. Hume le llama prejuicio porque el hecho de ver esa característica en unos individuos no implica que deban tenerla todos los individuos de un grupo. Observa Hume que la fuerza por la que nos formamos reglas generales funciona aún en casos en los que descubrimos casos similares (*Ídem*). “[Y] aunque el hábito pierde algo de su fuerza en cada diferencia, raramente resulta destruido por completo si algunas circunstancias importantes continúan siendo idénticas. [...] [P]ero sigue teniendo alguna fuerza mientras quede algún rastro de semejanza” (*Ídem*). He anotado en esta sección dedicada al castigo este elemento que Hume denomina de la probabilidad porque al momento de hacer juicios morales observamos casos previos que nos permiten evaluar sobre los presentes de tal modo que si se parecen a los anteriores los juzgaremos de manera similar. Cabe mencionar que, como observa Hume, las reglas generales son prejuicios, es decir, juicios que nos formamos de manera irreflexiva e influyen en nuestras decisiones. En los tres tipos de castigo que analizaré está presente la conformación de

una regla general. Trataré el tema del castigo haciendo referencia a la conformación de reglas generales.

El miedo al castigo inhibe al ser humano de realizar acciones desagradables para su sociedad; y la esperanza de la recompensa le motiva a la realización de otras acciones. La censura es una forma de castigo en la cual una persona cae en el descrédito. Hume observa que esta forma de castigo es la que se ha aplicado con las mujeres para impulsarlas a ser castas o fieles. “No parece existir más imposición posible que el castigo de la mala fama o reputación, castigo que tiene una poderosa influencia sobre el espíritu humano y que al mismo tiempo es infligido por el mundo valiéndose de presunciones y conjeturas, y de pruebas que jamás se admitirían ante un tribunal de justicia. Por consiguiente, para imponer un debido dominio sobre sí al sexo femenino debemos unir un grado peculiar de vergüenza con su infidelidad, sobre todo con la que surge meramente de su injusticia, y debemos conceder una alabanza proporcionada a su castidad” (Hume, 2001, 3.2.12.04). Castigo y recompensa son dos herramientas con las cuales la sociedad busca inhibir o fomentar. No sólo en el caso de las mujeres. Hume usa este caso para ejemplificar la forma en la cual los seres humanos se regulan en sociedad.

Por su parte, la alabanza busca el reconocimiento público, el cual, siguiendo las ideas humeanas, produce orgullo, no sólo en la persona en quien existe la cualidad alabada, sino en las personas allegadas a ella, lo que provoca en las primeras mayor orgullo. Podemos señalar que funciona como un reforzador positivo, ya que busca fomentar este comportamiento en esta persona y en la sociedad. Por el contrario, la censura que funciona como castigo lo que busca es que el infractor se avergüence, y no sólo él o ella, sino su círculo cercano. Al exhibir al infractor se busca evitar las acciones que le llevaron a ser censurado.

Premios y castigos son las herramientas que usamos en sociedad para regular la conducta. El reconocimiento, la aprobación y la estima pública por una parte; y la censura que busca la vergüenza y el desprecio. Pero no es sólo a la persona que realiza el acto a quien se admira o reprueba, sino a las acciones que le llevaron a ser calificado. Son las acciones de ciertos tipos las que se busca fomentar o inhibir. El respeto, la solidaridad, la castidad, la puntualidad y en general todas aquellas acciones

que una sociedad considere como valiosa son fomentadas por la sociedad con el reconocimiento y la estima públicos. El egoísmo, la irresponsabilidad. La promiscuidad y todas aquellas acciones que la sociedad considera perniciosas son consideradas como vicios. Hume señala respecto de las acciones que deben ser consideradas como virtudes que “Pertenece a los gramáticos [establecer] qué cualidades tienen derecho a llamarse virtudes; hallarán después de examinar la cuestión que no es una tarea tan sencilla como parece a primera vista” (Hume, 2001, 3.3.04.04).

Así podemos observar que en la censura y la alabanza, el premio y el castigo, hay dos partes: la acción por un lado y el individuo quien la realiza por otro. Los individuos que realizan las acciones y son objeto de censura o alabanza son ejemplos que les permiten a los demás modular su comportamiento.

Los temas del castigo y el metacastigo (el metacastigo implica un costo emocional hacia quienes no muestran emociones punitivas hacia quienes transgreden normas) muestran que estos recursos relativamente simples son bastante potentes. “En principio, cualquier forma de comportamiento podría ser sometido a una forma de condicionamiento emocional que daría lugar a la formación de una norma moral (Sripada y Stich, 2006)” (Sripada y Stich 2006 citado por Prinz, 2009, p. 272).

Las metaemociones consisten sobre todo en emociones de censura hacia quienes no censuran. “No sólo hacemos sentirse culpables por violar las normas de conducta; también nos sentimos culpables si no nos sentimos culpables” (Prinz, 2009, p. 262). Se puede observar que cuando el infractor comete la acción censurable, es señalado por la sociedad, pero la sociedad señala también a quienes no señalan, a quienes no reprueban la acción del infractor, quienes no muestran indignación. La censura se da aún cuando uno no se vea afectado por el infractor. La sociedad busca no sólo castigar al infractor, también a quienes se muestren indiferentes ante la violación de una norma. A este castigo dado a quienes no muestran censura hacia los infractores, Prinz le llama metacastigo. Un metacastigo aplicado a un individuo que no aplica la censura puede darse como el retiro de palabra. Se le censura dejándole de hablar como muestra de disgusto porque no muestra solidaridad para censurar a un infractor.

En resumen, los instrumentos en que se basa una sociedad para su autorregulación moral son el castigo y la recompensa, el metacastigo y la metarecompensa. Estos instrumentos tienen como consecuencias la vergüenza o el orgullo, para quien realiza un acto moral. Ya que Hume trata el tema de la vergüenza femenina para ilustrar cómo funciona la censura y sus efectos en el comportamiento femenino, en este capítulo abordaré el instrumento social del castigo y su consecuencia emocional, la vergüenza.

4.2 Tipos de castigo

Se pueden identificar, según el destinatario, tres tipos de castigo: hacia los responsables de un hecho moral reprobable; hacia quienes no castigan un hecho moral reprobable y hacia nosotros mismos por la comisión de un hecho moral reprobable. Las formas de castigo pueden ir desde el desprecio social, hasta la pena corporal. Prinz observa por qué se castiga y cómo puede ser definido el castigo. “Si los miembros de la comunidad no castigan a los malhechores, los malhechores no alterarían su comportamiento y no lo verían como algo malo. Aquí, la noción de castigo debe ser definida como cualquier acción que suponga un coste para aquellos que violan una norma” (Prinz, 2009, p. 271).

Existe una relación entre castigo y memoria. Se castiga para hacerle recordar a alguien que una acción está mal y no debe hacerse. Podemos formarnos una regla general o prejuicio sobre el castigo, es decir, un juicio irreflexivo que no se cuestiona el origen de aquello que estamos castigando o censurando. Lo que ocurre a veces con el castigo es que se forma como una regla general. Excluir, por ejemplo, es considerado malo y censuramos a quienes excluyen, aunque algunas veces se ignore lo dañino que es excluir. Hacer ciertas cosas son malas y se censuran o castiga por esos actos aunque no sepamos o cuestionemos por qué son malas, de esta forma nos hacemos reglas generales en materia moral.

La conformación de estas reglas generales en materia moral involucra emociones. Prinz observa que durante el desarrollo moral se transfieren emociones negativas que nos condicionan a sentirnos mal cuando hacemos algo malo (Prinz, 2009, p. 270). Señala que de este modo se genera un trastorno mental que nos dispone a sentirnos mal cuando se llevan a cabo determinados comportamientos, es decir, los actos morales malos (*Ídem*). Así mismo lo observa Nietzsche cuando señala “Con ayuda de tales

imágenes y procedimientos [las penas corporales] se acaba por retener en la memoria cinco o seis «no quiero», respecto a los cuales uno ha dado su promesa con el fin de vivir entre las ventajas de la sociedad” (Nietzsche, 1983, p. 71). Nietzsche es muy enfático al hablar sobre el castigo. Se castiga originalmente para crear memoria de lo que no debe hacerse y así poder ser parte de una sociedad.

Cuanto peor ha estado «de memoria» la humanidad, tanto más horroroso es siempre el aspecto que ofrecen sus usos [los castigos]; en particular la dureza de las leyes penales nos revela cuánto esfuerzo le costaba a la humanidad lograr la victoria contra la capacidad de olvido y mantener *presentes*, a estos instantáneos esclavos de los afectos y de la concupiscencia [los hombres], unas cuantas exigencias primitivas de la convivencia social (Nietzsche, 1983, p. 70).

Nietzsche nos presenta una relación entre el castigo, la memoria y el dolor. El dolor del castigo es la fuerza con la cual se mantiene en la memoria lo que debe hacerse. Nietzsche se refiere a la capacidad de cumplir promesas “«Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria»”(Nietzsche, 1983, p. 19).

Para Prinz la memoria funciona a través de emociones. Señala que “[los] factores afectivos facilitan también la memoria de los valores. Las emociones aumentan la atención (por ejemplo, MacKay *et al.* 2004)” (Prinz, 2009, p. 221).

Prinz destaca la fuerza de las emociones en la transmisión de valores morales, en cambio Nietzsche destaca lo doloroso que es o fue en su origen la formación de hombres honrados. Nietzsche exclama: “¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las «cosas buenas!»” (Nietzsche, 1983, p. 71). Hacer del hombre alguien confiable y ganarse el crédito de los demás, le costó a él mismo dolor, tal dolor que le creara una memoria al grado de rechazar sus instintos, principalmente el instinto del olvido de sus promesas. En la promesa de devolver lo prestado es donde observa Nietzsche que se origina la capacidad de infringir castigos o penas (Nietzsche, 1983, p. 65). su finalidad es que quien no cumpla la palabra empeñada, sufra en su cuerpo, sus propiedades, su libertad o su vida.

La relación que nos presenta Nietzsche es de acreedores y deudores. Acreedor es quien presta un bien o un servicio y un deudor de quien se espera que pague por el

bien o servicio recibido. Como menciona Nietzsche es una relación de “compra, venta, cambio, comercio, tráfico” (Nietzsche, 1983, p. 72). A quien no cumplía su promesa, señala Nietzsche, se le permitía cortar una parte del cuerpo del deudor (*Ídem*, p. 73). Sin embargo, observa Nietzsche que en esta operación de mutilación al “acreedor se le concede, como restitución y compensación, una especie de *sentimiento de bienestar*” (Nietzsche, 1983, p. 74. Cursivas de Nietzsche). “La compensación consiste, pues, en una remisión y en un derecho a la crueldad” (*Ídem*).

Nietzsche ve en la relación entre deudores y acreedores el origen de la moral. En la frase: “Me las vas a pagar”, se puede ver esta relación entre una falta y el pago por parte del infractor, quien puede ser un niño o un adulto por una falta cometida. De esta manera, ante una falta, se presenta un castigo que la compense y se forme una memoria que impida el olvido de promesas y de lo que no debe hacerse.

Ante la falta lo que hace la memoria del castigo es sentirse deudor o culpable. Para Nietzsche es esta relación entre deudor y acreedor la que se presenta entre la moral y el cumplimiento de las promesas. El sentimiento de culpa, sentirse culpable por una falta es el resultado del castigo. Quien comete una falta busca la compensación a través del sufrimiento. Pregunta Nietzsche y responde:

¿[E]n qué medida puede ser el sufrimiento una compensación de «deudas»? En la medida en que hacer sufrir produce bienestar en sumo grado, en la medida en que el perjudicado cambiaba el daño, así como el desplacer que éste le producía, por un extraordinario contra goce: el *hacer sufrir*, –una auténtica *fiesta*, algo que, como hemos dicho, era tanto más estimado cuanto más contradecía al rango y a la posición social del acreedor (Nietzsche, 1983, p. 74 -75).

No sólo se castiga a quien comete una falta, también se castiga a quien no castiga o a quien se muestra indiferente ante un hecho inmoral. Prinz cree que esta disposición para castigar a otros se aprende durante la niñez: “[C]uando los niños son castigados, no sólo se sienten mal por lo que han hecho; también adquieren la disposición a castigar a otros por llevar a cabo las acciones que les metieron a ellos en problemas” (Prinz, 2009, p. 270). Prinz llama metacastigos al hecho de hacer sentir mal a quienes no castigan o a quienes deberían castigar (*Ídem*) como por ejemplo los padres de un niño mal educado.

El mecanismo del metacastigo lo describe Prinz en los siguientes términos “[...] La mejor manera de implementar metacastigos es mostrar decepción (o enojo o disgusto, etc.) a los que no reaccionan a fechorías con estas emociones negativas. Cuando hacemos esto, condicionamos eficazmente a las personas a sentirse mal por no sentirse mal por el mal comportamiento [de quienes hacen fechorías]” (Prinz, 2009, p. 272). Tenemos así metacastigos, es decir, castigos que son regularmente mostrar desprecio o decepción hacia quienes también deberían sancionar una mala conducta y no lo hacen; generando así metaemociones en el sujeto del metacastigo: que se sienta mal, no por un acto inmoral, sino por no castigar y sancionar un acto inmoral.

Las metaemociones formadas por medio de metacastigos, señala Prinz, nos permiten dar razón de que las reglas morales perduren a través de generaciones. Esta teoría de Prinz de metacastigos la podemos observar en la conformación de la castidad en las mujeres, tal cual la describe Hume.

La regla general los lleva aún más allá del principio original y les hace extender las nociones de modestia sobre el sexo entero desde su más temprana infancia hasta la más extrema vejez y debilidad (Hume, 2001, 3.2.12.07).

De esta manera se ha buscado la castidad en las mujeres a través de la censura y la vergüenza que es la finalidad del castigo y que sentimos si no castigamos a quien presente una mala conducta. También se observa la conformación de una regla general o prejuicio. Observa Hume “los que no tienen interés [en la fidelidad la mujer] son llevados por la corriente [es decir, por la regla general]” (*Ídem*). Muchas reglas morales se siguen como reglas generales, es decir, sin un análisis de por qué seguirlas, se nos convierten en prejuicios con los que castigamos y censuramos.

Una tercera forma de castigo es el castigo a uno mismo. Prinz comenta que decimos “[U]sted debería avergonzarse” a una persona que no castiga a su hijo por un mal comportamiento (Prinz, 2009, p. 262). La finalidad es hacernos sentir mal. El castigo a uno mismo es una auto-censura un sufrimiento causado por uno mismo ante un hecho moral que otros reprobarían. Ya no es necesario que otros me censuren, basta con ser consciente del hecho que he cometido para reprenderme a mí mismo, y hacerme sufrir, como señala Nietzsche que es la culpa. Nietzsche le llama “la mala conciencia”, “el sentimiento de culpa”, “los malos ojos” (Nietzsche, 1983, sección segunda y tercera)

que el sacerdote ascético, es decir, la sociedad a través del metacastigo ha desarrollado en el ser humano.

Nietzsche es muy rico en imágenes al expresar esta condición humana. Señala “[E]l hombre, sufriendo de sí mismo de algún modo, en todo caso de un modo fisiológico, aproximadamente como un animal que está encerrado en una jaula, sin saber con claridad por qué y para qué [...]” (Nietzsche, 1983, p. 163). El ser humano en esta condición es un ser castrado, impotente para realizar las acciones que haría si no tuviese ese sentimiento de culpa.

El castigo a sí mismo lo describe Nietzsche en estos términos más bien poéticos:

[E]n todas partes, las disciplinas, el cilicio, el cuerpo dejado morir de hambre, la contrición; en todas partes el pecador que se impone a sí mismo el suplicio de la rueda, la rueda cruel de una conciencia inquieta, enfermizamente libidinosa; en todas partes, el tormento mudo, el temor extremo, la agonía del corazón martirizado, los espasmos de una felicidad desconocida, el grito que pide «redención» (Nietzsche, 1983, p.164).

Este estado de autocensura es un estado enfermo como también le llama Nietzsche. (*Ídem*, p. 141). Reprenderse por desear, es como le llamaría Nietzsche al triunfo del ideal ascético.

El ser humano se castiga por desear, o por haber deseado. Su sentimiento de culpa es, como le llama Nietzsche, una autocontradicción. “[U]na vida ascética es una autocontradicción: en ella domina un resentimiento sin igual, el resentimiento de un insaciado instinto y voluntad de poder que quisiera enseñorearse, no de algo existente en la vida, sino de la vida misma, de sus más hondas, fuertes, radicales condiciones” (Nietzsche, 1983, p. 137).

La inventiva humana está puesta al servicio del castigo. Para castigar a los otros están desde las penas corporales que pueden ir desde los palos, los azotes, hasta la pérdida de la libertad o la vida, o los castigos emocionales, el retiro del amor, como lo hacen los padres con los hijos mostrando decepción o desprecio. Para los castigos a los otros están la censura, el desprecio o el enojo. Para el autocastigo, como menciona

Nietzsche, las disciplinas, el cilicio que era una camisa con argollas puntiagudas para desgarrar la piel, la tristeza, a autocensura o la vergüenza.

4.3 La introyección moral

“Cuando los niños son castigados, no sólo se sienten mal por lo que han hecho; también adquieren la disposición a castigar a otros por llevar a cabo las acciones que les metieron a ellos en problemas” (Prinz, 2009, p. 271). En esta cita Prinz nos revela una capacidad humana: la de introyectar para evaluar sobre uno mismo y los demás. No sólo censuramos a los demás, principalmente a uno mismo. Nietzsche, como vimos en la sección anterior, le llama los malos ojos o la mala conciencia, esto es una asimilación de las reglas morales.

En esta tesis he argumentado con Prinz, Nietzsche y Hume la importancia que tienen las emociones en la formación moral. Prinz señala que los padres “someten a sus hijos a "viajes de culpabilidad" (*Op. Cit.* p. 263) y les dicen a los niños traviesos: "¡deberías avergonzarte!". Esto es un ejemplo de cómo se van formando lo que Prinz llama metaemociones. Uno se sentirá culpable del sólo hecho de pensar que podríamos hacer algo que nuestros padres nos recriminarían y nos forzarían a sentir vergüenza.

La moral ha hecho en el ser humano que cambie el placer y la libertad de hacer lo que quiera por la seguridad, Prinz nos señala: “las metaemociones son como un plan de seguro adicional contra el mal comportamiento” (Prinz, 2009, p. 272).

Las metaemociones no sólo funcionan a corto plazo, sino que son herramientas culturales que permiten la transmisión de la moral de generación en generación. Prinz considera cinco factores que contribuyen a la formación moral. Estos son: (1) Las emociones, (2) la memoria, (3) la capacidad de formar reglas, es decir, transferir emociones negativas como aversión o culpa, a los actos de los otros o a los de uno mismo; (4) la imitación y (5) la lectura de la mente, o sea, la capacidad de reconocer que nuestros actos pueden causar un sufrimiento a otros.

La introyección de las reglas morales es esa tercera capacidad de la que nos habla Prinz, quien señala: “Durante el desarrollo moral, hay que transferir las emociones negativas que estamos condicionados a experimentar cuando nos portamos mal con el

mal comportamiento” (Prinz, 2009, p. 271). Es decir, hay una asociación de ideas y emociones, entre una acción y el sentimiento de culpa. Funciona de manera similar al caso de la humildad en Hume, pero en lugar de que la causa sea material, lo es una acción. Prinz observa que se forma una “representación mental que nos dispone a tener sentimientos negativos acerca de un tipo de comportamiento, independientemente de que se esté llevando a cabo” (*Ídem*). El análisis de Hume respecto de la humildad es por una doble relaciones de ideas e impresiones. Por un lado tenemos la causa de la pasión, es decir, la cosa que nos hace sentir humildades, por otro lado, el objeto de la pasión, yo, o dicho de otra manera, la serie de impresiones e ideas que tengo de mí mismo (Hume, 2001, 2.1.11.04). Dentro de la causa podemos distinguir la cualidad que es inherente a la cosa. Las ideas son la idea de lo feo que está en la causa y la idea de la pertenencia al yo. Las impresiones son la impresión del yo y la impresión de dolor que se experimenta. Este análisis se puede aplicar al caso de la culpa, sólo que en lugar de ser un bien material la causa de la pasión, se trata de una acción y que en la causa no podemos separar la cualidad fea. En un acto moral desagradable, no podemos separar la cualidad desagradable del acto mismo, pero este acto sigue siendo causa de la pasión para su autor. Las ideas son la idea del acto y la idea de la pertenencia al yo como autor; las impresiones son la consideración del acto y la impresión de desagrado que se experimenta.

Prinz no sugiere este análisis, se limita a expresar que al momento de formar reglas morales, se nos forman una serie de representaciones mentales. “De este modo, se genera una representación mental que nos dispone a tener sentimientos negativos acerca de un tipo de comportamiento, independientemente de que se está llevando a cabo” (Prinz, 2009, p. 271).

Tenemos así, representaciones mentales de lo permitido y lo prohibido, acompañados de una serie de sentimientos que nos disponen a actuar de cierto modo. Si es un acto aprobado socialmente, estamos condicionados emocionalmente para sentir agrado, pero si es un acto reprobado socialmente, la representación mental, nos predispone a tener sentimientos negativos como culpa o vergüenza.

La introyección de las reglas morales será no sólo tener la representación mental de las reglas morales sino también los sentimientos que las acompañan, y motivan o inhiben la

actuación. De esta manera vemos el enlace que propone Prinz entre reglas morales y emociones. Uno está dispuesto a actuar moralmente por la emoción que se presente. Si la emoción ante la expectativa de un acto es de desagrado, la emoción le hará desistir del acto. En cambio, si hay una expectativa de agrado, la emoción le motivará a realizar un hecho, como pueden ser los actos de altruismo.

“¡Cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las cosas buenas!” Exclama Nietzsche (Nietzsche, 1983, p. 71), pues no sólo en la formación de los valores que tenemos, sino en los que nos formaron y formamos, pues es formación, es marcar límites, y cuán difícil nos resulta esta formación moral.

La introyección moral es esta asimilación de las representaciones mentales de lo que es incorrecto, acompañadas de su correspondiente carga de emociones, heredada y transmitida de generación en generación, formación que, como observa Nietzsche, fue muy dolorosa, pues tenía el fin de hacer del hombre un ser confiable, con memoria, digno de estar en una sociedad de hombres semejantes, confiables.

La línea que viene desde el castigo hasta la introyección es la siguiente: el castigo ante un acto reprobable trae como consecuencia el rechazo de ese acto, tenerlo presente a la memoria, formar una emoción respecto a esos actos tal que nos predisponen a rechazarlo en los demás y estar dispuesto a castigarlos para evitar que esas conductas se repitan. De esta manera la introyección es la asimilación y el triunfo de la moral, pues está en las emociones de los hombres dispuestos a defenderla, pues les van en ello sus emociones de agrado o desagrado a los actos morales.

Lo vemos en el caso de la castidad femenina como nos lo presenta Hume. Son las mismas mujeres quienes están más dispuestas a censurar a otra “desde su más temprana infancia hasta la más extrema vejez y debilidad” (Hume, 2001, 3. 2. 12. 07). También vemos en Hume la emoción del temor para regular la conducta. Pregunta Hume: “¿Y qué posibilidad existe de conceder temor a la aproximación del placer, para el cual la naturaleza ha dado una inclinación tan fuerte y una inclinación que es absolutamente necesaria de satisfacer para la propagación de la especie?” (Hume, 2001, 3.2.12.06).

Es por el temor a la censura y al rechazo que se dio forma a la castidad. Una emoción que se introyecta y se ha repetido, en las culturas occidentales, de generación en generación.

4.4 Las emociones morales: culpa y vergüenza

Para terminar este capítulo, trataré los temas de la culpa y la vergüenza, sus mecanismos y trascendencia en la moral.

Podemos descartar la humildad como emoción moral ya que esta emoción es causada por una propiedad desagradable o defectuosa en un bien material o en la constitución física de una persona, pero uno no sentiría humildad por no ser altruista, cooperativo u honesto. Las emociones que caben son más bien las de culpa o vergüenza. En esta sección trataré cada una de estas emociones como mecanismos de la moral sobre los individuos de una sociedad.

La línea que he seguido hasta llegar a estas emociones morales de culpa y vergüenza viene desde el miedo al castigo, o la promesa de una recompensa. Lucy María Reidl Martínez y Samuel Jurado Cárdenas en su libro *Culpa y vergüenza* destacan: “[L]as emociones [en general, no sólo las morales] son inseparables de la idea de recompensa o castigo, de placer o dolor, de aproximación o evitación, de ventaja o desventaja personal, inevitablemente, son inseparables de la idea del bien y del mal (Damasio 1999, citado por Reidl Martínez y Jurado Cárdenas, 2007, p. 55). Se expone así la fuerza que tiene la esperanza del placer y el miedo al dolor, las cuales predisponen al individuo a actuar.

Reidl y Jurado dividen las emociones en positivas y negativas. Las emociones positivas “tienen efectos, como es el ampliar el rango de atención, de la cognición, y de la acción; fortalecer los recursos físicos, intelectuales y sociales del individuo” (*Ídem*, p. 56). Entre las emociones negativas se encuentran: “el enojo, la envidia, los celos, la vergüenza y la culpa. Éstas comparten el deseo de dañar a otros, o a uno mismo, y pueden llevar a todo tipo de problemas individuales, comunitarios y sociales” (*ibídem*). Los celos son una emoción controvertida ya que apoya y favorece normas culturales como la fidelidad entre la pareja, lo que contribuye a cuidar a la progenie (*Ibídem*)), pero los celos pueden llevar a homicidios pasionales (Reidl Martínez y Jurado Cárdenas, 2007, p. 56 n. 16).

Me centraré en dos de las emociones llamadas negativas: la culpa y la vergüenza. Reidl y Jurado al tratar de la culpa desde el punto de vista freudiano lo hacen en estos términos: “La culpa fue vista como el resultado del conflicto del *súper-yo* (conciencia) con los impulsos del *ello* y con la realización de los impulsos del *yo*” (Reidl Martínez y Jurado Cárdenas, 2007, p. 61-62). Para estos autores la culpa es cercana al conflicto de los impulsos agresivos. “Así, no se creía que fuera posible sentir culpa sino hasta que el *súper-yo* estaba formado, junto con el conflicto de Edipo, aproximadamente a los cinco años de edad” (*Ídem*, p. 62). La presentación de Reidl y Jurado que hacen de esta emoción, culpa, sigue la línea que viene desde el castigo que he trabajado en esta tesis: el castigo crea una introyección por medio de la emoción moral. El equilibrio entre las apetencias del *ello* y las exigencias morales del *súper-yo* así como las condiciones actuales de la realidad. El castigo es dado, por lo que en términos freudianos le llama *súper-yo*. La culpa en estos términos se presenta por un conflicto entre lo que se desea y la memoria del castigo, memoria que actúa en contra de lo que Nietzsche denomina la “*fuerza de la capacidad del olvido*” (Nietzsche, 1983, p. 65).

La culpa surge desde el punto de vista freudiano de los requerimientos del *súper-yo* y los deseos del *ello*; es decir, por las exigencias sociales que se han internalizado y nuestros deseos más íntimos y egoístas.

Para Michael Lewis (citado en Reidl Martínez y Jurado Cárdenas, 2007, p. 65), la culpa “implica enfocarse en rasgos específicos o en acciones particulares”, es decir, uno siente culpa por la realización u omisión de una acción. En este sentido de realización de una acción y sus consecuencias, K. C. Barrett señala que la culpa es una emoción social: “los comportamientos relevantes de la culpa actúan para reparar el daño causado por la maldad hecha a otra persona. La culpa a menudo mueve al individuo a decirle a otros sobre la maldad y así mostrarles que él o ella entiende las normas y el comportamiento moral” (citado en Reidl Martínez y Jurado Cárdenas, 2007, p. 67).

La culpa, por tanto, puede ser una emoción que motive a la reparación o compensación por un daño causado, el cual puede ser real o imaginario, ya que como señalan Reidl y Jurado, la culpa proviene de sentir que nuestro comportamiento o algún aspecto de nosotros está en desacuerdo con nuestras normas morales o ideales.

La culpa puede tener un aspecto positivo, que es la reparación de un daño cuando éste es real y evidente, y un aspecto negativo, cuando el sentimiento de culpa surge por una falta que no ha provocado daño a otros y sólo es un desacuerdo con ideales morales (Reidl Martínez y Jurado Cárdenas, 2007, p. 72).

Nietzsche, por su parte, ya había observado que culpa (*Schuld*, en alemán) es indistintamente culpa o deuda (Nietzsche, 1983, p. 71). Quien tiene una culpa o una deuda busca expiarla. El aspecto positivo del que nos habla Barrett, el cual consiste en resarcir el daño causado, es el pago de la deuda del que nos habla Nietzsche. Con dicho pago se puede seguir teniendo credibilidad, crédito social.

La vergüenza, en la interpretación que hacen Reidl y Jurado de Freud:

[E]ra vista principalmente como el control de los impulsos sexuales, especialmente ante el exhibicionismo y el voyerismo. La vergüenza y el disgusto o desazón se desarrollan durante el periodo de latencia (aproximadamente de los seis a los once años de edad), y ayudan a suprimir las inclinaciones fálicas / edípicas de los niños de exponerse a otros y mirar los cuerpos de los demás (Reidl y Jurado, 2007, p. 62).

Reidl y Jurado observan que en otras teorías psicoanalíticas la vergüenza es “aquella ansiedad social que deriva del miedo a perder el amor” (*Ibidem*, p. 62). Así, se siente vergüenza cuando otros están presentes y desaprueban una acción.

Para Piers y Singer, tanto la culpa como la vergüenza se derivan de las funciones del *súper-yo*, es decir, la introyección de las normas morales, pero la vergüenza, según Piers y Singer implican el ideal del *yo*, mientras que la culpa implica la conciencia (Reidl y Jurado, 2007, p. 63).

Para que se desarrolle la vergüenza, según Arnold Buss, es necesario un entendimiento de sí mismo, el cual surge a partir de los cinco años. Con el entendimiento de sí el niño tiene conciencia de sí como agente, es decir, de que es él quien realiza los actos y se mira así mismo como objeto es decir, a quien se le puede juzgar y valorar por sus actos, pensamientos e intenciones (*Op. Cit.* p. 64).

Si la culpa, como he mostrado, busca la reparación de un daño, la vergüenza se focaliza en la idea que se tiene de uno mismo, el *yo*. Observa Barrett (1995) que “las

personas avergonzadas evitan mirar a otros, ocultan su cara, deprimen el cuerpo, bajan la cabeza, y/o se retiran del contacto con los otros” (Reidl y Jurado *Op. Cit.* Pág. 67). Para Piers y Singer: “[L]a vergüenza se [origina] cuando un individuo no logra vivir según las expectativas de su yo ideal. Esto implica defectos. La culpa por otra parte, implica transgresiones” (Reidl y Jurado, 2007, Pág. 63, *Cursivas de Reidl y Jurado*).

En términos semejantes se expresa Nathanson: “La culpa implica castigo por una maldad, mientras que la vergüenza cuestiona la calidad de la persona (Reidl y Jurado, 2007, Pág. 64).

Para Barrett la vergüenza ayuda al individuo en la adquisición de conocimientos de sí mismo como un objeto, destacando cómo el individuo aparece ante otros; sirve para distanciar al individuo de otros importantes especialmente de los que pueden evaluar o evalúan al individuo (*Ibidem*, p. 67).

Respecto a la inteligencia y el conocimiento que hacemos de nosotros mismos, Nietzsche señala que:

[E]l hombre del resentimiento no es ni franco, ni ingenuo, ni honesto y derecho consigo mismo. Su alma mira de reajo; su espíritu ama los escondrijos, los caminos tortuosos y las puertas falsas, todo lo encubierto le atrae como su mundo, su seguridad, su alivio; entiende de callar, de no olvidar, de aguardar, de empequeñecerse y humillarse transitoriamente. Una raza de tales hombres del resentimiento acabará necesariamente por ser más inteligente que cualquier raza noble, venerará también la inteligencia en una medida del todo distinta: a saber, como la más importante condición de existencia, mientras que, entre hombres nobles, la inteligencia fácilmente tiene un delicado dejo de lujo y refinamiento: .. en éstos precisamente no es la inteligencia ni mucho menos tan esencial como lo son la perfecta seguridad funcional de los instintos inconscientes reguladores o incluso una cierta falta de inteligencia, así por ejemplo el valeroso lanzarse a ciegas, bien sea al peligro, bien sea al enemigo, o aquella entusiasta espontaneidad en la cólera, el amor, el respeto, el agradecimiento y la venganza, en la cual se han reconocido en todos los tiempos las almas nobles (Nietzsche, 1983, p. 44).

Nietzsche no le llama vergüenza, pero coincide con los términos que maneja Barrett: el empequeñecimiento, la mirada esquiva, deprimir el cuerpo, la cabeza baja, retirarse del contacto con los otros, Nietzsche le llama “mirar de reajo”, “entiende de callar”, “empequeñecerse y humillarse transitoriamente”. Si seguimos esta línea de

interpretación y nos fijamos en el otro polo, resulta que quienes no han desarrollado el sentimiento de vergüenza no son los hombres de inteligencia, sino aquellos dotados con la “seguridad funcional de los instintos inconscientes reguladores”, quienes se lanzan a ciegas al peligro o al enemigo; los dueños de la espontaneidad en la cólera, el amor, el respeto, el agradecimiento o la venganza.

La vergüenza para Barrett “implica una apreciación de que uno es malo, alguien piensa que uno es malo, y que todos lo están observando” (*Op. Cit.* 68) y “las experiencias frecuentes de vergüenza deberían aumentar la conciencia del niño como alguien malo. Las experiencias frecuentes de penalización deberían hacerle notar su poder para controlar su conducta y obtener placer al ayudar a otros, e incomodidad al hacer daño a otros” (*Op. Cit.* 69).

Como podemos observar, todas las características de la vergüenza implican una fijación en el yo, visto como alguien malo o alguien con un defecto y separado de los otros.

En la castidad femenina, como nos la describe Hume, se buscó despertar un sentimiento de vergüenza y no de culpa; ya que la culpa, como he argumentado, busca obtener la reparación de un daño hecho por el culpable. En el caso de la castidad se induce la vergüenza por medio del castigo de la mala fama o mala reputación, “castigo que tiene una poderosa influencia sobre el espíritu humano [...] Por consiguiente para conseguir un debido dominio sobre sí al sexo femenino debemos unir un grado peculiar de vergüenza con su infidelidad, sobre todo con la que surge meramente de su injusticia, y debemos conceder una alabanza proporcionada a su castidad” (Hume, 2001, 3.2.12.04).

A las mujeres no se les provocó el sentimiento de culpa, pues como hemos visto, este sentimiento busca la reparación de un daño, el sentimiento que se indujo fue más bien el de vergüenza, que como observa Freud, está asociado al control de los impulsos sexuales.

Para concluir diré que en esta sección traté los temas de los sentimientos de culpa y vergüenza. Podemos terminar resumiendo que la culpa es un sentimiento que surge de un conflicto entre las normas morales que se han internalizado y los deseos del yo. Este sentimiento de culpa tiene, para algunos autores, un rasgo positivo: el de la

responsabilidad ya que busca la reparación del daño causado, con lo que se paga la deuda y se alivia la culpa. La vergüenza en cambio se centra en el yo, porque el yo se percibe como objeto del juicio de los otros. El sentimiento de vergüenza percibe al yo como malo o defectuoso, por lo que se evita la mirada de los otros. En el caso de la castidad, como se mencionó, se indujo la vergüenza como un sentimiento de verse juzgado y observado.

4.5 Temas tratados en este capítulo

En este capítulo revisé el papel que desempeña la persuasión en la moral, el cual es el elemento que toma la sociedad para mover las emociones de sus integrantes. La costumbre también contribuye a reforzar las ideas morales que una sociedad tenga. Observé con Prinz que la moral es causa, efecto y finalidad de la cultura. Causa porque somos condicionados emocionalmente por las personas que nos rodean; efecto porque estamos afiliados con aquellos con quienes compartimos valores y finalidad, pues al establecer reglas, funcionamos de manera estable y productiva. En conclusión, dentro de una sociedad, al individuo se le hereda un sistema de reglas morales.

Capítulo 5: Sobre la castidad femenina

Introducción al capítulo 5

Hasta el momento he revisado las condiciones materiales y emocionales de las que emerge la moral. He revisado tanto la presión que ejerce la censura social como el sentimiento de culpa o vergüenza que se despierta en quien recae la censura.

En este capítulo haré una revisión de la moral que ha estado presente en las mujeres a lo largo de la historia. Esta historia la he dividido en tres secciones: La primera parte va de Roma al siglo XVIII. He comenzado esta historia con los romanos y no con los griegos, ya que a pesar de que entre los griegos existía una separación de actividades propias de hombres y mujeres, en el Imperio Romano se consolidó la idea de virtud femenina. La segunda parte expresa una nueva mentalidad la cual se expone en las ideas de Mary Wollstonecraft. En la tercera parte expongo ideas de la era postindustrial expresadas por la profesora en humanidades Camille Paglia.

La primera parte de esta historia está dividida en tres secciones. En la primera de estas secciones expongo el concepto de *pudicitia* el cual representaba para los antiguos romanos la virtud femenina. Me baso en el libro *SPQR Una Historia de la Antigua Roma*, de la clasicista británica Mary Beard, quien es profesora en la Universidad de Cambridge. Beard estudió en Newnham College, el colegio para mujeres de la Universidad de Cambridge. En sus años de universidad fue “la primera vez que me di cuenta de que había sexismo en el mundo ... había vivido una vida protegida” (Laity, 2007), posteriormente ha expresado, “[e]n realidad no puedo entender lo que sería ser una mujer sin ser una feminista” («Mary Beard», 2017). Sin embargo, Beard también ha señalado que se siente inconforme con el “feminismo ortodoxo moderno” (Laity, 2007). En su libro *SPQR Una Historia de la Antigua Roma*, Beard expresa su feminismo al exponer la desigualdad en los reconocimientos públicos que se tenía en la antigua Roma hacia las mujeres y hacia los hombres, los cuales expongo en la sección mencionada.

En la segunda sección expongo las heroínas de las novelas de Jane Austen. Esta autora británica vivió entre los años 1775 y 1817. En sus novelas se refleja el estilo de

vida de Inglaterra previo a la Revolución Industrial. Austen tiene la virtud de exponer el sentimiento de las mujeres en sus obras, los modales propios de su época y particularmente, expone un sentido moral. En la tercera sección continúo con las obras de Austen, pero me centro en el tema de la castidad femenina. En estas dos secciones me baso en el libro *Mirrors to one Another*, de la filósofa Eva M. Dadlez, quien es profesora de humanidades y filosofía en la Universidad Central de Oklahoma. A Eva Dadles le interesan cuestiones sobre ética, estética, epistemología y temas relacionados con el feminismo. Aparte del libro que he mencionado ha escrito *What's Hecuba to Him? Fictional Events and Actual Emotions*.

En la cuarta sección expongo las ideas de Mary Wollstonecraft (1759 – 1797). Esta autora británica escribe desde el turbulento contexto de la Revolución Francesa. Su libro *Vindicación de los derechos de la mujer* escrito en 1792 buscaba educación igualitaria entre hombres y mujeres para el nuevo tipo de sociedad que se estaba formando. Mary Wollstonecraft había escrito antes (1870) *Vindicación de los derechos del hombre*. Este texto es una respuesta a *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* de Edmund Burke, quien reprobaba las acciones llevadas a cabo en Francia. Mary Wollstonecraft escribió *Vindicación de los derechos de la mujer* en Inglaterra y posteriormente marchó a Francia para poner en práctica las ideas contenidas en su libro («Mary Wollstonecraft» 2018).

Cierro este capítulo con las ideas de Camille Paglia. Esta autora norteamericana presenta ideas feministas en una era postindustrial, ideas en las que las mujeres ya no dependen económicamente de los hombres. Paglia nos expone la nueva vida de las mujeres en el mercado laboral y expongo el feminismo que nos propone.

5.1 La vida de las mujeres en la antigua Roma

En esta sección trataré sobre el perfil, o rasgos de carácter, que hacían virtuosa a una mujer en la antigua Roma y expondré los paralelos que se observan con el mundo y la explicación de David Hume.

La historia de Roma está marcada por los mitos. El primero de ellos es que su fundador, Rómulo, junto con su hermano gemelo, Remo, fueron abandonados y posteriormente encontrados por una loba que los amamantó. Rómulo, según cuenta el mito, mató a su

hermano, al discutir por el lugar donde fundarían su ciudad. La justificación que se le puede dar a un mito para que tenga una relevancia argumentativa es que los mitos revelan las preocupaciones de los pueblos que los inventan. El mito de los gemelos amamantados por una loba revela la justificación que los romanos daban a las luchas políticas internas dentro de la historia romana. El poeta Horacio expresa, “[u]n amargo destino persigue a los romanos, y el crimen de dar muerte a un hermano, desde que la sangre del inocente Remo fue derramada en la tierra, una maldición que recayó sobre sus descendientes” (citado por Mary Beard, 2016, p. 68-69). Tras establecer su ciudad en el monte Palatino, Rómulo se dio cuenta que su ciudad no contaba con población, así que la declaró un refugio y aceptó a delincuentes, desposeídos, esclavos cimarrones e indigentes provenientes de todo el mundo vecino. Quienes faltaban en esta ciudad eran las mujeres. Tito Livio señala que entonces se le ocurrió a los romanos invitar a los pueblos vecinos a una ceremonia en la cual, a una señal de Rómulo, las mujeres de los pueblos que habían sido invitados serían raptadas. A ese acto fundacional de Roma se le conoce como “el rapto de las sabinas”. Tito Livio justifica esta acción señalando que a los pueblos vecinos se les había pedido un trato que les permitiera la convivencia con las mujeres con fines de matrimonio, pero éstos se negaron, y entonces los romanos tuvieron que raptarlas; “los romanos sólo utilizaron la violencia cuando la petición les fue denegada sin razón” (Beard, 2016, p. 65).

Lo que a continuación ocurrió fue que los padres de las sabinas lucharon por recuperar a sus hijas, pero las sabinas intervinieron y declararon que se daban por satisfechas con ser esposas y madres de romanos, pues de cualquier manera ellas perdían con la guerra de sabinos contra romanos: si sus padres llegaban a triunfar, ellas quedarían viudas, mientras que si ganaban los romanos, ellas se quedarían huérfanas. En este mito podemos observar la preocupación romana por el estatus que tenían las mujeres. También puede justificar la falta de representación política de las mujeres al no considerarlas originariamente ciudadanas romanas.

Las mujeres en la Roma antigua se veían constreñidas a continuar la idea de virtud femenina. El término que tenían para la virtud fundamental de la mujer romana, según Mary Beard, es el de la *pudicitia*, la cual consistía en la castidad sexual extramarital y la fidelidad al marido. Según esta autora, la *pudicitia* era destacada en muchos contextos.

En una moneda de plata, la *puđicitia* es representada como una mujer modestamente sentada en una cara de la moneda, en la otra el rostro del emperador Adriano, lo que presentaba el prestigio púđlico masculino y la apropiada conducta de las mujeres (Beard 2016, p. 127).

Los epitafios que se han hallado en las tumbas romanas revelan mucho las diferencias entre hombres y mujeres. Los epitafios en las tumbas de los hombres romanos hablan de sus virtudes como guerreros y sus conquistas. Un ejemplo de ello es la tumba de Escipión Barbato, en la cual se elogia su valentía y sabiduría, “cuyo aspecto se equiparaba a su *virtus*” (Beard, 2016, p. 140). Los epitafios dedicados a las mujeres, en cambio, destacan su *puđicitia*. En una tumba se puede leer: “Aquí está la tumba sin encanto de una mujer encantadora [...] Amó a su marido con todo el corazón. Le dio dos hijos. Uno de ellos queda sobre la tierra el otro bajo la tierra. Era graciosa en el habla y elegante en el andar. Llevaba la casa. Hilaba la lana. Eso es todo lo que hay que decir” (Beard, 2016, p.324). Beard observa que el papel de la mujer era dedicarse a su marido, procrear y criar a la siguiente generación, ser un adorno y contribuir en la economía domestica hilando y tejiendo (Beard 2016, p. 324-325). Beard nos cuenta que el emperador Augusto se aprovechó de la tradicional asociación del hilado de lana e hizo posar a su esposa Livia en su telar en el vestíbulo de su casa a la vista del púđlico. El emperador Augusto quería mostrar el lugar que debían ocupar las esposas “y también un tema práctico que los romanos utilizaron para establecer sus anticuadas credenciales” (Beard, 2016, p. 325-326).

Una característica del mundo romano era que las mujeres necesitaban, para aprobar una decisión o transacción, de un albacea o tutor. Cicerón aprobaba esta norma pues señalaba una “debilidad natural de las mujeres en las decisiones” (citado por Beard, 2016, p. 329).

Una reforma del emperador Augusto fue el de librar a las mujeres nacidas libres del requisito de tener un albacea, siempre y cuando tuvieran tres hijos. Las exesclavas necesitaban cuatro hijos para cumplir con el requisito, “fue un astuto acto de tradicionalismo radical: concedía nuevas libertades a las mujeres siempre que cumpliesen con su rol tradicional” (Beard, 2016, p. 330).

Los paralelismos saltan a la vista entre el mundo romano de Cicerón y el mundo de David Hume. Menciona Hume: “[N]i es preciso mencionar que los niños y las mujeres son más propensos a la piedad por hallarse guiados en mayor grado por aquella facultad [la imaginación]” (Hume, 2001, 2.2.07.04). Y “las mujeres, son inclinadas a sentir piedad por los criminales que van al cadalso y fácilmente imaginan que son hermosos y bien formados, si se hallan presentes a la cruel ejecución del tormento no sienten estas emociones afectuosas, sino que se hallan dominadas por el horror y no tienen tiempo de templar esta sensación dolorosa por una simpatía opuesta” (Hume, 2001, 2.2.09.18).

La *pudicitia* romana es la misma virtud que nos presenta Hume bajo el nombre de *castidad*. Los romanos, al igual que Hume, presentan la misma estrategia: los romanos presentan la *pudicitia* como la *virtus* de la mujer; Hume dice que “debemos conceder una alabanza proporcionada a su castidad” (Hume, 2001, 3.2.12.04). En otro mito romano se cuenta de la violación y posterior suicidio de Lucrecia, una mujer que destacaba en *virtus*. Lucrecia, tras ser violada, se suicidó. “Lucrecia pagó voluntariamente con su vida haber perdido, como lo expresa Livio, su pudicitia: su castidad o mejor dicho la fidelidad por parte de la mujer por lo menos, que definía la relación entre una esposa romana y su marido” (Beard, 2016, p. 128). Para Hume la castidad es necesaria por el interés que tienen los varones de tener la certeza “de que sus hijos son realmente suyos” (Hume, 2001, 3.2.12.03).

La diferencia de capacidades según el sexo es también un factor esencial, según Hume: “Existen muchas particularidades en el punto de honor, tanto en los hombres como en las mujeres, cuya violación, cuando es franca y declarada, no la excusa jamás el mundo; pero éste se inclina a pasarla por alto, si las apariencias se salvan y la transgresión es secreta y oculta” (Hume, 2001, 1.3.13.16).

“El rapto de las sabinas” y “la violación de Lucrecia” muestran los mitos que definían el perfil de la mujer romana; el destino fundamental de las mujeres para la procreación y la castidad son también ideas centrales en Hume. Las ideas acerca de la castidad y de las capacidades “inferiores” de las mujeres están presentes en Occidente desde la fundación de Roma hasta la Ilustración escocesa en el siglo XVIII. En el siglo XX, sin

embargo, se presentaron cambios profundos en relación con los prejuicios y paradigmas morales para las mujeres.

5.2 Las heroínas de Jane Austen

En esta sección comentaré las novelas de la escritora británica Jane Austen (1775 - 1815), quien nació 64 años después que David Hume (1711 – 1876). Las obras de esta escritora reflejan no sólo la vida de las mujeres en el siglo XVIII, sino que se puede establecer una relación entre la filosofía de David Hume y las novelas de Austen, como señala la filósofa norteamericana Eva M. Dadlez, quien señala que las novelas de Austen permiten una mejor comprensión de la filosofía de Hume y viceversa: la filosofía de Hume permite una mejor comprensión de las novelas de Austen (Dadlez 2009).

La relación entre la novelista Jane Austen y el filósofo David Hume es desarrollada por Dadlez² De la siguiente manera. Tanto para Austen como para Hume el papel que desempeñan los sentimientos para realizar un juicio moral es básico. La escritora Jane Austen presenta en sus novelas personajes que juzgan moralmente con base en sus sentimientos. Así lo presenta la filósofa Dadlez al señalar que, en Austen, “[l]a aprobación y desaprobación moral está constantemente en juego” (Dadlez, 2009, p. 70). Esto lo prueba con múltiples declaraciones de los personajes, como por ejemplo en la novela *Sensatez y Sentimientos* de 1811, en la que la señora Dashwood menciona: “No siento ningún sentimiento de aprobación menor al amor” (Austen, 2017, p. 10, mis cursivas), respecto a aceptar al joven Edward como pretendiente de su hija. De esta manera, los sentimientos en los personajes que presentan las novelas de Austen funcionan como referentes que guían al lector a través de diversos acontecimientos que se juzgan moralmente. Dadlez menciona: “Al final de *Mansfield Park*, Fanny adquiere la *aprobación perfecta y el respeto creciente* de Sir Thomas (MP 461), en contraste del infeliz Yates, alguien a quien Sir Thomas se siente *seguro de desaprobar* antes de que se conozcan (MP, 183)” (Dadlez, 2009, p. 71, mis énfasis).

² Eva Dadlez es Profesora del Departamento de Humanidades y Filosofía en la Universidad Central de Oklahoma. El libro en el que presenta la relación entre David Hume y Jane Austen es *Mirrors to one another. Emotion and Value in Jane Austen and David Hume*.

Así como señala Hume que “fijamos nuestra atención en las acciones como en signos externos; pero estas acciones se consideran aún como signos, y el último objeto de nuestra alabanza y aprobación es el *motivo* que las ha producido” (Hume, 2001, 3.2.01.02), Austen, en sus novelas, hace que las acciones de los personajes produzcan sentimientos de placer o dolor en los demás, y estas acciones son entonces juzgadas por éstos para aprobarlas o reprobarlas moralmente, según el sentimiento que tuvieran. Dadlez destaca esta característica de las novelas de Austen en estos términos:

La aprobación y la desaprobación pueden acompañar y preceder el juicio sobre el carácter de otra persona, pero la medida en que las circunstancias bajo las cuales uno experimenta sentimientos de aprobación o desaprobación pueden revelar cosas importantes sobre el propio carácter. Es decir, la perspicacia moral y la motivación de uno están inextricablemente unidas al sentimiento (Dadlez, 2009, p. 64).

Hume señala que el vicio causa dolor y la virtud placer en el observador. En Austen, sus personajes se mueven y mueven los sentimientos de los lectores en estas dos líneas: “[L]a señora Weston es alabada por su *buen sentido y sentimientos rápidos* en *Emma* (E, 149)” (Dadlez, 2009, p. 64, mi énfasis). El coronel Brandon de la novela *Sensatez y Sentimiento*, es admirado por ser atento a los sentimientos de los demás, y al principio de la novela *Orgullo y Prejuicio*, Elizabeth Bennett rechaza al señor Darcy en estos términos: “Desde el principio, desde el primer momento ... sus costumbres, que me impresionaban con la más completa creencia de su arrogancia, su presunción y su *desprecio egoísta por los sentimientos de los demás*, eran tales que formaban esa base de desaprobación” (citado en Dadlez, 2009, p. 66, mi énfasis). Se observa en el juicio que hace Elizabeth del señor Darcy, que, si bien es un prejuicio que se formó, éste se basó en la impresión que le causó el señor Darcy, lo cual desaprueba: reprueba en él esa arrogancia y el desdén con que se presentaba. La supuesta superioridad que parecía mostrar el señor Darcy causa un dolor en Elizabeth, y es este sentimiento el que forma en ella el juicio de vicio y arrogancia que reprueba. Conforme transcurre la novela, Elizabeth se irá dando cuenta de que se formó un prejuicio.

Como menciona Dadlez, las novelas de Austen hacen referencia constantemente a los sentimientos de los personajes en relación con las acciones y caracteres de los demás personajes para formar juicios morales. Dadlez señala la forma en que se forma un juicio tomando como ejemplo la novela *La abadía de Northanger*

Supongamos por un momento que podemos caracterizar la idea inicial como una idea o una creencia acerca de algún estado de cosas, señalar la creencia de que el General Taylor ha puesto en peligro a Catherine Morland y la angustió (esto es una creencia sobre la calidad dolorosa que se impone al comportamiento exhibido por el agente). Tal creencia produce indignación y desaprobación (sobre la parte de Henry Tilney y el lector), que dan lugar a una evaluación negativa del General - el juicio de que él es un desconsiderado y vengativo, digamos. Nótese que es el sentimiento de desaprobación lo que precede y es el progenitor del juicio moral, o sea, que el sentimiento moral emana del sentimiento (Dadlez, 2009, p. 67, mi traducción).

Tanto en las novelas de Austen como en la filosofía de Hume, la impresión de dolor produce la reprobación moral y juzga un acto o a un actor como vicioso, y, al contrario, la impresión de placer produce aprobación, que es precisamente el término que usa Austen, aunque no le llama aprobación moral, y se juzga un acto o una persona como virtuosa.

En *Sensatez y Sentimiento* nos damos cuenta claramente de esta relación entre virtud y vicio, por un lado, y del sentido del placer y del dolor, por el otro: Señala Marianne, “[S]i lo que hice hubiera sido de alguna manera incorrecto, lo habría estado sintiendo todo el tiempo, porque siempre sabemos cuando actuamos mal, y con tal convicción no podría haber disfrutado” (Austen, 2017, p. 41).

Dadlez hace notar que tanto para Austen como para Hume la virtud puede ser el mejor medio para la felicidad. “Austen llama nuestra atención a una conexión bastante sutil entre la conducta virtuosa y sus consecuencias útiles o satisfactorias” (Dadlez, 2009, p. 61). En las obras de Austen los personajes más virtuosos son, si no los más felices, por lo menos los que menos sufren, en la satisfacción de estar realizando acciones correctas. Hume lo menciona en estos términos: “[A]quí no podemos permanecer largo tiempo perplejos, sino que debemos declarar que la impresión que surge de la virtud es agradable y la que procede del vicio desagradable” (Hume, 2001 3.1.02.02). Si ubicamos la felicidad como una impresión agradable, se puede establecer la relación entre felicidad y virtud. Como observa Dadlez, las protagonistas de las obras de Austen tienen un final feliz gracias a su virtud. En *Sensatez y sentimientos*, Elinor, la hermana prudente, logra la felicidad con Edward Ferrars; y en *Orgullo y Prejuicio*, Darcy no puede dejar de admirar la inteligencia de Elizabeth Bennet.

En la novela *Emma*, la protagonista Emma Woodhouse, “no puede permitirse tanto dolor como placer” (Dadlez, 2009, p. 61). Emma busca ayudar a los demás en la idea de que encuentren la felicidad. En este punto, como observa Dadlez, la felicidad no sólo debe ser individual, sino que debe extenderse a la comunidad. Emma es un personaje que se siente feliz, pero busca que otras personas puedan llegar a sentirse tan felices como ella. “Nadie puede dudar de que muchas de las virtudes naturales tienen esta tendencia al bien de la sociedad” (Hume, 2001, 3.3.01.11). En *Emma*, la virtud debe proporcionar bienestar y placer a la sociedad en su conjunto. Pues como observa Dadlez no se trata de una felicidad egoísta, “Los personajes más claramente villanos de Austen suelen ser egoístas (Lady Susan, Elliot, Mrs. John Dashwood, General Tilney, Lucy Steele) o movidos por el impulso de la gratificación inmediata (Henry Crawford, Willoughby)” (Dadlez, 2009, p. 60). La búsqueda de la felicidad no es, en Austen, un asunto individual, siempre los personajes tratan de auxiliar a los demás. “Las heroínas de Austen tratan de traer placer a aquellos a quienes aman y disfrutan de su felicidad” (Dadlez, 2009, p. 61).

En *Emma*, no sólo se hace referencia a la felicidad y a la aprobación sino, como observa Dadlez a la justicia: “Emma contemplaba a Jane Fairfax con redoblada complacencia; al placer que experimentaba al verla se unía la necesidad que sentía de hacerle justicia, y decidió abandonar su actitud hostil a la joven” (Austen, s. f. p. 359).

En esta sección observamos la relación entre la filosofía de David Hume y las novelas de Jane Austen. La forma en la que por medio de los sentimientos de aprobación o desaprobación, los personajes de Austen forman juicios morales. La virtud como un sentimiento placentero, pues como señala Marianne, el personaje de *Sensatez y sentimiento*, si fuera mala una acción, la sentiríamos, y ese sentimiento de dolor sería como una alerta que nos avisa del mal moral. En la novela *Emma* se advierte, sobre todas las demás, una relación entre la virtud y la comunidad, al buscar Emma que su comunidad sea tan feliz como ella lo es.

5.3 La castidad femenina en Jane Austen

Dadlez observa, en el libro que he revisado, el tema que he desarrollado en esta tesis y el cual fue motivo de mi inquietud; la castidad femenina como la expone David Hume, la

cual muestra cómo la sociedad ejerce control sobre las mujeres a través del uso de la vergüenza.

En sus novelas, Austen expone la vida cotidiana de la sociedad británica del siglo XVIII en sus costumbres, en sus gustos, en cómo pensaban que debía comportarse una persona. Por lo general, las heroínas de Austen terminan felizmente casadas. El amor, el romance, el cortejo son temas centrales de sus novelas. David Hume, respecto al cortejo, señala que es «la más agradable escena de la vida» (citado en Dadlez, 2009, p. 158). Los arreglos matrimoniales de la época de Hume son criticados por él al señalar que las mujeres son «compradas y vendidas como el animal más mezquino» (*Ídem*).

Tanto para Hume como para Austen un buen matrimonio debe estar precedido por la amistad. En su sección *De la obligación de cumplir las promesas*, Hume señala: “Cuando este comercio egoísta [corresponder un favor con otro favor] comienza a tener lugar entre los hombres y a predominar en la sociedad, no suprime el más generoso y noble comercio de la amistad y los buenos oficios” (Hume, 2001, 3. 2. 05. 10). Dadlez hace notar que en Hume el pasaje sobre el romance es precedido por la afirmación de que «en los matrimonios más felices, el amor se consolida en la amistad» (Dadlez, 2009, p. 158). La amistad, como afirma Hume, es una afección tranquila y sosegada, realizada por la razón y cimentada por el hábito. Surge de un largo conocimiento sin celos o temores (citado por Dadlez, *Ídem*); por tanto, no es impulsiva. Un buen matrimonio “subsistirá principalmente por la amistad” (Hume, *De la poligamia y los divorcios*, citado por Dadlez, p. 158). En Austen encontramos también el valor de la amistad como prolegómeno para el matrimonio. Marianne Dashwood consiente dar su mano al coronel Brandon en virtud de una «fuerte y animada amistad» (Dadlez, p. 158).

La igualdad es otro elemento que tanto en Hume como en Austen debe estar presente para que acontezca el matrimonio. Hume señala que no deberían existir pretensiones de autoridad de cada parte, que hombres y mujeres fueron llevados a cabo con igualdad perfecta como entre los miembros iguales del mismo cuerpo (Dadlez 2009, p. 158). Por su parte, Dadlez observa que los matrimonios más felices de las novelas de Austen son aquellos que son más iguales. En la novela *Emma*, la señora Weston señala ante promesa de felicidad por el matrimonio entre Emma y el señor Knightley: «todo está bien, todo abierto, todo igual» (Dadlez, 2009, p. 160) Dadlez también

recuerda la cita en que discuten Elizabeth Bennet y lady Catherine: “[É]l es un caballero, [yo] soy hija de un caballero: hasta ahí, somos iguales” (*Ídem*). La igualdad se percibe en las novelas de Austen en todos los ámbitos, incluidos los modales; como observa Dadlez: “lady Elliot demostró ser una persona digna e inteligente, alguien por cuya influencia sir Walter se había limitado en sus excesos y mejorado en sus hábitos” (Dadlez, 2009, p. 160). La desigualdad se describe como un defecto. El capitán Wentworth de *Persuasión* señala: “Confieso que creo que hay una disparidad, una disparidad demasiado grande y en un punto no menos esencial que la mente. Considero a Louisa Musgrove como una niña muy amable y de buen temperamento, y no deficiente en el entendimiento, pero Benwick es algo más. Él es un hombre crecido, un hombre de lectura (Ídem, p. 161).

Observa Dadlez que el matrimonio perfecto en Austen cumple con la reciprocidad, la igualdad, la amistad y la cooperación que describe Hume (*ídem*, p.162).

El tema de la fidelidad en Hume y Austen también los acerca. Hume observa que dada la constitución del cuerpo humano, se puede establecer inmediata y asertivamente quién es la madre de un hijo, pero no ocurre lo mismo con los hombres, quienes para entregarse al cariño de sus hijos deben estar seguros que éstos realmente lo son, y por tanto, dice Hume, una forma de reducir la probabilidad de la infidelidad es “unir un grado peculiar de vergüenza” a ella (Hume, 2001, 3. 2. 12. 04). No obstante, el mismo Hume afirma que no se castiga, ni se debe castigar, de manera igualitaria la infidelidad de las mujeres que la de los hombres.

Es contrario al interés de la sociedad civil, dice él, que los hombres tengan entera libertad de entregarse a sus apetitos sexuales; pero como este interés es más débil que el existente en el caso del sexo femenino, la obligación moral que surge de él ha de ser igualmente más débil (Hume 2001 3. 2. 12. 09).

En la novela *Mansfield Park*, Henry Crawford y María Rushworth sostienen una relación de infidelidad ya que María es casada. Después que se ha descubierto el adulterio, María queda arruinada, y respecto de Henry, Austen señala que el castigo público de la deshonra deba en una medida justa asumir su parte de la ofensa, sabemos, no es una de las barreras que la sociedad da a la virtud. En este mundo la pena es menos

igualitaria de lo que se podría desear, pero sin exaltar, esperar una designación más justa de aquí en adelante.

Como se aprecia, Austen no solicita erradicar la vergüenza en las mujeres, sino que exige solamente una igualdad en el castigo: pide que se le aplique a los varones la misma dureza con que se ha juzgado a la mujer, la misma vergüenza por el mismo acto.

En esta tesis he explorado la idea que presenta Hume acerca de la castidad femenina. Hume presenta la castidad como un caso que ejemplifica la forma en que las sociedades logran formar reglas morales entre sus individuos. El castigo debe ser duro, para formar memoria, como dice Nietzsche, debe doler; sólo así evitamos descuidar la regla moral. En el caso de la castidad femenina es el señalamiento, la unión de la vergüenza con la infidelidad, y que se extiende al comportamiento femenino, si no sigue las reglas de la castidad.

Austen no pide erradicar esta forma de castigo, lo que solicita es que en lo sucesivo sean también juzgados los hombres de igual manera. Ahora bien, si los valores son relativos a cada época y no reglas que se descubren por el entendimiento, es válida la esperanza de Austen al solicitar un juicio igual para hombres y mujeres.

5.4 La igualdad desde el punto de vista de Mary Wollstonecraft

La respuesta que nos ofrece Jane Austen respecto de la igualdad con la que se debe juzgar a mujeres y hombres es limitada, ya que se pide juzgar con la misma dureza con la que se juzgan los actos de una mujer a los actos de un hombre. Jane Austen pide que se haga sentir vergüenza también a los hombres por sus actos inmorales. La respuesta de Austen aporta poco a la liberación de la mujer. En esta sección exploro las ideas de Mary Wollstonecraft, quien vivió la segunda mitad del siglo XVIII y sus ideas buscan la reivindicación de la mujer en la sociedad por medio de un cambio en la forma de educación.

En esta tesis he expuesto la manera en la que las sociedades se forman reglas morales por medio de emociones. La sección 3.2.12 del *Tratado de la Naturaleza Humana*, “sobre la castidad”, es el ejemplo que expone David Hume para mostrar cómo se forman las virtudes sociales. El medio, nos dice, son las emociones, basadas

ultimadamente en el placer y el dolor. Castigamos con el descrédito y el desprecio las actitudes que le parecen a la sociedad perniciosas y las extiende más allá del principio original, es decir, no sólo las mujeres que están en edad reproductiva observan el principio de castidad, sino que la norma se extiende a todas las mujeres, sea cual sea su edad y estatus marital, y son ellas mismas quienes hacen a las demás observar la regla, con lo que se refuerza la observación del principio moral.

Mary Wollstonecraft aboga por un cambio de mentalidad en el que haya una nueva educación para las mujeres. Así como observó Hume que “La educación toma posesión de los espíritus dúctiles del bello sexo en su infancia” (Hume, 2001, 3.2.12.07), Wollstonecraft propone un cambio en la educación:

[M]e aventuraré a afirmar que hasta que no se eduque a las mujeres de modo más racional, el progreso de la virtud humana y el perfeccionamiento del conocimiento recibirán frenos continuos (Wollstonecraft, 2005, p. 94).

Se puede observar en la obra de Wollstonecraft ideas encontradas respecto de las que nos presenta Hume. Hume señala “que las mujeres y niños tienden mucho más a la piedad, en cuanto que se ven guiados más fuertemente por esa facultad [la imaginación]” (Hume, 2001, 2. 2. 07. 04). Por su parte Wollstonecraft señala:

Estoy completamente convencida de que esta distinción [hombres y mujeres] es el fundamento de la debilidad de carácter atribuida a la mujer; es la causa por la que se niega el entendimiento, mientras se adquieren dotes con cuidadoso esmero; y la misma causa hace que prefiera lo elegante a las virtudes cívicas (Wollstonecraft, 2005, p.118).

Hume escribió:

Ahora bien, basta examinar la estructura del cuerpo humano para ver que, por parte de hombre, esta seguridad es muy difícil de alcanzar y que, dado que en la copulación sexual el principio generativo pasa del hombre a la mujer, cabe muy fácilmente error por parte del primero, aunque ello sea absolutamente imposible por parte de la segunda (Hume, 2001, 3. 2. 12. 03).

Wollstonecraft escribe para la sociedad europea del siglo XVIII, pero pareciera responderle indirectamente a Hume:

La libertad es la madre de la virtud y si por su misma constitución las mujeres son esclavas y no se les permite respirar el aire vigoroso de la libertad, deben languidecer por siempre y ser consideradas como exóticas y hermosas imperfecciones de la naturaleza (Wollstonecraft, 2005, p. 89).

Hume, por su parte, señala: “[Y] como en el matrimonio es el hombre quien tiene primacía sobre la mujer, será el marido el primero en llamar la atención (Hume, 2001, p. 2.1.09.13). Esto es cierto por la educación que se daba en el siglo XVIII. Quien llamaba la atención primero era el esposo por ser visto como cabeza de una familia. La nueva exigencia que presenta Wollstonecraft es *la igualdad*. En un acto de empoderamiento, Wollstonecraft señala:

En cuanto al argumento sobre la sujeción en la que siempre se ha mantenido a nuestro sexo, lo devuelvo al hombre. La mayoría siempre ha sido subyugada por una minoría y han tiranizado a cientos de sus semejantes monstruos que apenas han mostrado algún discernimiento de la excelencia humana. Dicho giro implica que al hablar de cabeza de familia se piense indistintamente en hombre o mujer (Wollstonecraft, 2005, p. 90).

Hume nos presenta una sociedad conservadora. Se tenían prejuicios o reglas generales, y eran por su parte, funcionales en esa sociedad, sin embargo, Wollstonecraft busco transformarlos. Dicha revolución no invalida los principios presentados por Hume. La sensibilidad moral permanece: las ideas sobre la censura y la alabanza son premisas de la naturaleza humana expuestas por Hume. El apunte que presenta Wollstonecraft es por la igualdad en la educación; acceso a las virtudes cívicas; que se juzgue a las mujeres por la razón, no por ser mujeres. En la actualidad, éstas son las premisas del mundo que se busca construir. Un mundo en el que se juzgue no por el sexo, sino por las acciones de mérito o detrimento. Los principios de la naturaleza humana son descubrimientos en el sentido de que Hume observó cómo reaccionamos, cómo funciona la voluntad humana, cómo son nuestros sentimientos morales. Wollstonecraft luchó por la variabilidad moral, tema que Hume no aceptaba. Para utilizar los principios de Hume, las mujeres deben sentirse orgullosas de ser que quienes son.

5.5: Las mujeres en la era postindustrial

Estamos viviendo una era postindustrial, en la cual las mujeres trabajan al lado de los hombres. Ésta es la tercera parte de esta historia de las mujeres en esta tesis, mujeres que se desarrollan como profesionistas y han ganado libertades. La profesora en humanidades y crítica social, Camille Paglia, habla de esta mujer contemporánea, la mujer que trabaja. Su análisis incluye la distinción de clases sociales. Mujeres que trabajan y pertenecen a clases bajas y mujeres profesionistas de clases medias y medias altas. Sin embargo, a pesar de esta distinción que es meramente analítica, el feminismo que nos propone es un feminismo en el que la mujer se observa a sí misma para afirmarse, sin la necesidad de afirmarse viéndose a sí misma como víctima.

El feminismo tradicional, a decir de Camille Paglia, no debe buscar protección para las mujeres, sino igualdad. Camille Paglia en una presentación de su libro *Free Women, Free men: sex, Gender, Feminism* hace un llamado para que termine la guerra de los sexos en el feminismo. Censura el feminismo moderno por centrar su crítica en la figura del hombre. Para Paglia los hombres y sus contribuciones son eliminados por el feminismo tradicional, así como las contribuciones de la clase trabajadora. Paglia observa que necesitamos un feminismo menos parcial, más incluyente.

Paglia considera que las mujeres profesionistas de clase media se sienten inconformes, pero deben dejar de culpar a los hombres por esta infelicidad. La infelicidad se debe a los cambios en el estilo de vida de las mujeres. Las mujeres tuvieron durante miles de años su propio mundo. Estaba el mundo de las mujeres por un lado y el mundo de los hombres por otro. La etapa que estamos viviendo es completamente nueva, en la que las mujeres puedan ser económicamente independientes. Las mujeres no dependen del padre, del marido o del hermano para subsistir, como sucedió en la Roma antigua o la Inglaterra que nos presenta Jane Austen. Ahora participan con los hombres en el trabajo laboral. Paglia señala que “tal vez tengamos que aceptar que haya cierta cantidad de tensión entre los sexos en el trabajo” (*El Libertoso* s. f.).

Observa Paglia que la idea feminista de que si se oprime al hombre lo suficiente, las mujeres serán felices, es incorrecta. Señala Paglia que lo que han perdido las mujeres es la vieja solidaridad que solían tener cuando dominaban el ámbito privado. Para

Paglia deben darse cuenta de todo lo que perdieron en términos de su solidaridad con otras mujeres. La vida de las mujeres era estar todo el día con las otras mujeres desde las mujeres viejas hasta las niñas. “Era una enorme experiencia *trival*” (*Ídem*) lo que ahora las mujeres sienten es una noción de aislamiento y soledad. “Desconectadas de su antigua función” (*Ídem*). Paglia señala que no está diciendo que hay que volver, lo que dice es que se deje de culpar a los hombres. Considera Paglia que es una locura que los hombres se redefinan hasta convertirse en lo que las feministas quieren y, por tanto, los hombres no deberían obedecer ninguna lista de demandas de las feministas tradicionales.

Para Paglia un tema importante es la constitución de las familias en extensas o nucleares. Camille Paglia proviene de una familia de inmigrantes italianos quienes se establecieron en Norteamérica. Señala Paglia que su familia es extensa, en ella conviven abuelos, tíos, padres, hijos y sobrinos. Paglia observa que las familias de clase media norteamericana se constituyen de padres e hijos, mientras que las familias de menos recursos son familias extensas. Para paglia este dato es importante ya que su generación, la generación que estaba en la universidad en los años 60's, buscaron el éxito profesional, pero ahora que son mayores, sus éxitos no los acompañan como a las mujeres de la clase baja que tuvieron hijos y estos hijos las hicieron abuelas con lo que, dice Paglia, se encuentran en la corriente de vida, son acompañadas por sus nietos. El análisis que realiza Paglia incluye las diferencias entre las clases sociales de las mujeres.

Observa Paglia que las marchas que se han hecho en los últimos años no tienen que ver con el feminismo o una oposición al presidente Donald Trump. Para Paglia esas marchas hicieron que las mujeres sintieran un arranque de felicidad por estar con otras mujeres. Hasta antes de la Revolución Industrial las mujeres hacían los quehaceres de la casa juntas, cocinaban, lavaban la ropa. Todo ese mundo cambió de pronto para las mujeres. Había un sentido de identidad que se perdió. Sin embargo, aclara Paglia que en ese mundo no había lugar para libre pensadoras. “[N]o tenías opciones como mujer excepto hacerte monja” (*Ídem*).

Las mujeres del campo eran más fuertes. “Las mujeres de campo eran fuertes física y mentalmente y eran iguales a los hombres” (*Ídem*). Observa Paglia que la razón por la

que los Estados del oeste de Estados Unidos dieron el derecho al voto a las mujeres antes que a las mujeres del este fue porque eran iguales a los hombres. En los Estados del este, donde estaban las grandes universidades, se rehusaron a darles el voto a las mujeres hasta 1920. La razón dice Paglia es:

[P]orque la diferencia entre hombres y mujeres de clase media alta a finales del siglo XIX, principios del XX era muy grande. [..] Una señorita parecía ser una entidad distinta, parecía ser mucho más emocional, tendía a ser débil, tendía a ser más delicada, etcétera (*El Libertoso* s. f.).

Paglia se define a sí misma como una feminista igualitarista, lo que significa que se opone a todo tipo de obstáculos en el avance de las mujeres en el mundo profesional y político. Define su filosofía como feminismo independiente callejero o amazónico.

Las mujeres deben aprender a no tener vergüenza, a ser ruidosas a confrontar cuando eso pasa [situaciones de sexismo] [...] Veo demasiadas mujeres que se sienten débiles ante algo que les parece degradante y simplemente lo aceptan. La primera vez que sucede te defiendes, le pones un freno (*Ídem*).

A decir de Paglia cada mujer tiene la responsabilidad de proteger su propia dignidad. Es esta actitud por la que Paglia le llama a su feminismo callejero. El feminismo que nos presenta Paglia es un feminismo de mujeres fuertes que se defienden y por esto señala que las mujeres de clase media deben dejar de pedir protecciones especiales, “no esperar que el mundo sea una extensión de sus protectoras y cómodas salas de estar de clase media” (*Ídem*).

Cuenta Paglia que ella cuando estudiaba en Harpur College of Arts and Sciences, las reglas residenciales estaban en su pleno apogeo, una de estas reglas era que las mujeres debían registrarse para estar en sus dormitorios a las 11 de la noche, mientras que los hombres podían estar fuera si lo querían. Cuenta Paglia que las mujeres de su generación pidieron el mismo trato que los hombres: la igualdad y la libertad que los hombres disfrutaban. Cuenta Paglia que la universidad se negó argumentando que el mundo es peligroso debían protegerlas de las violaciones. Paglia señala que las mujeres dijeron, “[D]enos la libertad de arriesgar una violación” (*Ídem*). Paglia observa que la libertad es un valor, no la protección, y que las mujeres tienen que gobernar sus

propias relaciones con los hombres, con lo que las mujeres serán totalmente libres y totalmente iguales.

El feminismo callejero de Camille Paglia propugna por la igualdad con los riesgos que hay en el mundo, con los acosos, el sexismo. Lo que señala Paglia es que las mujeres se quiten la vergüenza, esa vergüenza que se constituyó en la antigüedad y perduró hasta muy entrada la modernidad, y denuncien los actos de acoso.

El feminismo callejero de Paglia implica levantar la voz ante lo que les parezca ofensivo, ante el acoso laboral o de cualquier tipo y se defiendan con uñas o el tacón del zapato.

Tenemos como sociedad varios retos, como señala Paglia, no podemos volver a la experiencia *trival* de las familias extensas, debemos por lo menos no alejarnos demasiado de esa familia extensa, pues como señala Paglia las abuelas con su experiencia han ayudado a las madres a criar a sus hijos a lo largo de la historia humana. Por otra parte, Las mujeres necesitan quitarse la vergüenza en un mundo cada vez más individualista y defenderse aún con un zapatazo.

Si Nietzsche buscaba un superhombre en el cual la carga moral no le hiciera sentir vergüenza, en la que no tuviera que bajar la mirada, el encogimiento de hombros, los malos ojos, Paglia quiere una supermujer, una mujer fuerte que sepa defenderse, que no sienta vergüenza de alzar la voz cuando algo la incomode, que no sienta sobre sí los malos ojos y su cuerpo no se retraiga ante un abuso. Paglia quiere que la mujer se quite la vergüenza, que deje de sentirse víctima, que se afirme sin culpar al hombre, que enfrente el mundo sin solicitar comodidades especiales, que conforme el mundo en la igualdad que quiere.

5.6 Temas tratados en este capítulo

En este capítulo observé cómo en la historia romana la virtud femenina era la *pudicitia*, la virtud fundamental de la mujer romana, la castidad y la fidelidad. Al considerar el libro de Eva E. Dadlez, se observó que tanto en las novelas de la escritora británica Jane Austen, contemporánea de David Hume, como en él mismo, se relacionan el placer con la virtud y el dolor con el vicio. Traté asimismo sobre las relaciones de pareja. Los requisitos de la amistad, la igualdad, la reciprocidad como puntos de encuentro entre

David Hume y Jane Austen. El punto en el que difieren es que mientras que para Hume una infidelidad por parte de un hombre es juzgada más suavemente, para Austen se debe juzgar de la misma manera un mismo acto.

La solución de Austen presenta igualdad, pero no resuelve el problema, por lo que recurrí a Mary Wollstonecraft, quien sí propone un cambio en la forma de educación. Wollstonecraft señala que hasta que no se eduque a las mujeres de un modo más racional, el progreso humano recibirá frenos continuos. Esto es cierto, ya que al convertirse en madres educan y se convierten en ejemplos no sólo de las niñas, sino de los niños también. Wollstonecraft pretende romper la idea de la supuesta superioridad que ha ejercido uno de los sexos; a cambio propone la igualdad cívica, es decir, no ver a hombres o mujeres sino como ciudadanos y ciudadanas en igualdad de derechos y obligaciones.

En la era postindustrial que estamos viviendo en la que la mujer es parte de la fuerza laboral, se enfrenta a situaciones de sexismo en las que no se respetan sus derechos o llegan a ser acosadas sexualmente. Camille Paglia señala que las mujeres no deben sentirse víctimas y acusar al hombre, en cambio propone que la mujer debe quitarse la vergüenza y alzar la voz cuando sienta que se están cometiendo abusos.

Conclusiones

En los últimos años ha habido una gran exposición de textos y películas sobre las emociones. Por ejemplo la película *Intensa-mente* de Disney pixar o el libro de Daniel Goleman *Inteligencia emocional*. Uno de los principales filósofos que tratan las emociones es David Hume, quien enfoca las emociones en relación con la moral. Yo en esta tesis sigo la ruta trazada por Hume y Prinz. Quise hacer en esta tesis un reconocimiento a David Hume por su contribución al mundo de la psicología y las emociones, aunque difiero de su enfoque respecto de que al descubrir la naturaleza humana, descubriremos la moral humana. Difiero en dos sentidos de Hume. En primer lugar la moral no es estática y única. En segundo lugar difiero respecto de la posición que toma respecto de la castidad femenina. Estos dos temas son los temas de esta tesis.

Los seres humanos nos influimos de tal modo para nuestra convivencia que creamos sistemas morales. En primer término exploro las condiciones materiales. Si éstas cambian, cambia la moral de la sociedad. Las condiciones económicas de la mujer cambiaron y en consecuencia cambió la moral. Con Rubén Cobos examiné las condiciones materiales como la vegetación, clima, escasez o abundancia de recursos. Es muy importante considerar la abundancia o escasez de recursos específicos con los que se cuenta para determinar qué es bueno y qué malo para una sociedad en su conjunto. Cuando los recursos son limitados, siempre se considera como malo acaparar una parte importante para unos cuantos; cuando no son limitados, resulta indiferente, ya que acaparar no tendría sentido. De esta forma se exponen diferentes moralidades.

Usé la obra de Prinz para subrayar que el relativismo moral es plausible siempre que se proteja a las posibles víctimas. Un ejemplo que observa Prinz es el hecho de que en Medio Oriente un hombre puede casarse con varias mujeres siempre y cuando cuente con los recursos económicos para mantenerlas. Esto se permite si consideramos el sofocante calor del desierto con el que es difícil que las mujeres trabajen. Lo que está detrás de esta aprobación moral es la protección a las mujeres. Sin embargo, como observa Prinz, debe siempre considerarse la opinión de las mujeres en estos casos.

En contraste con lo que sucede en Medio Oriente, la poliandria es la práctica en la cual una mujer se casa con varios hombres, regularmente hermanos. Esta práctica que es común en Nepal tiene como finalidad que los terrenos no se dividan entre los hijos de los matrimonios. De esta forma se observan diferentes posturas morales al ser diferentes las condiciones materiales.

Otro elemento que interviene en la formación de la moral es lo que Hume llama sentimiento moral. Son las emociones que se despiertan al considerar un hecho moral, el elemento que nos impulsa a formar juicios morales. Con Jesse Prinz observé que se tienen distintos sentimientos morales, dependiendo esto de la falta cometida. Pude distinguir entre el sentimiento que se despierta por faltas que otros comenten y las faltas cometidas por uno mismo. Las emociones que se despiertan en el espectador por faltas que otros cometen pueden ser: enojo, por violaciones a la individualidad; se siente desprecio por las faltas cometidas contra la sociedad y, como tercera emoción, el asco el cual surge al contemplar la violación a una regla moral que consideramos natural. También existen emociones que se despiertan cuando uno es el responsable de una falta y uno es consciente de ella. Por faltas cometidas contra la individualidad el responsable llega a sentir culpa; por faltas cometidas contra la sociedad una mezcla de culpa y vergüenza; finalmente, el responsable de una falta contra lo natural, llega a sentir vergüenza.

Tanto las condiciones materiales como las emociones conforman la estructura de la moralidad. De esta manera, para estudiar la moralidad vigente en una sociedad, debemos considerar estas dos condiciones, y como observa Prinz, ser respetuoso y tolerante de actitudes diferentes a las nuestras. Cabe mencionar que en caso de que percibamos que algunas personas se encuentran en calidad de víctima, es posible la protesta.

Con Friedrich Nietzsche observé que el castigo fue la herramienta moral que utilizó el ser humano para formar individuos confiables. El ser humano se mueve en la balanza moral entre el miedo al castigo y la aprobación social. Éste parece ser el dilema humano: el miedo al castigo o la aprobación social.

Las sociedades han moralizado a través del castigo. Se castigan las conductas indeseables en una sociedad. Cabe mencionar que a veces se castiga sin saber por qué debe castigarse un acto. De aquí la importancia de la genealogía. Se castiga para evitar una conducta cuyas consecuencias a veces se ignoran. En este caso castigamos por imitación, por regla general. Si unos castigan una conducta, el resto de la sociedad castigará esa misma conducta, como pasó con la castidad femenina o la homosexualidad. En la actualidad lo que se castiga es la intolerancia hacia la homosexualidad.

Según Nietzsche, el ser humano actual es resultado de un originario castigo por el cual el hombre se hizo confiable, pero también acomplexado. Freud parece considerarlo igual, cuando señala que cambiamos un poco de seguridad a cambio de felicidad.

La vergüenza y la culpa son el resultado de la aplicación del castigo. El sentimiento de vergüenza es terrible pues es un sentimiento *paralizador*. Este sentimiento es abrumador, paralizante e impotente, ensimismado. Quien tiene este sentimiento se ve a sí mismo como un ser defectuoso, aún cuando no haya cometido falta alguna. El miedo, el recogimiento de hombros, el silencio son resultado de sentir vergüenza. Este sentimiento es poderoso; surge en el individuo y se dirige a sí mismo para verse como repleto de fallas: el o la avergonzada son, para sí mismos, una gran falla. La culpa, por su parte, es un sentimiento *activo* pues quien tiene este sentimiento busca resarcir el daño causado. La culpa no es tan arrobadora. Quien siente culpa busca reparar el daño causado. Para hacerse responsable de una falta se necesita valor, temple, coraje. Lo que se necesita para no sentir culpa es buscar la reparación y asumir las consecuencias. Frente a la vergüenza, en cambio, hay una impotencia pues uno es la falla.

En la moral femenina se exploran los cuatro puntos anteriores: emociones, condiciones materiales, castigo y vergüenza. Las condiciones materiales cambiaron, y cambió la censura y por ende el sentimiento de vergüenza.

David Hume nos ejemplifica la manera en la que formamos virtudes sociales. Lo ilustra por medio de la castidad de las mujeres. El miedo al castigo de la mala fama se reproduce de tal manera que los individuos implicados en una conducta no sólo se abstienen de realizarla, sino que otros individuos, para quienes no estaba dirigida la

sentencia, la observan y la hacen notar a otros individuos. De esta manera se conforma una *regla moral*. Si bien este esquema es correcto al momento de formar reglas morales, cabe una precisión: las reglas morales no son inamovibles, es decir, varían con el tiempo, según las condiciones materiales actuales.

En mi quinto capítulo trato sobre el punto de vista de algunas mujeres quienes han escrito sobre el tema de la castidad, Mary Beard, Eva M. Dadlez, Jane Austen, Mary Wollstonecraft, Camille Paglia. Estas mujeres son inteligentes y seguras de sí mismas.

A las mujeres se les creo un fuerte sentimiento de vergüenza, sin embargo, las mujeres son madres, nuestras madres ¿no preferiríamos tener madres fuertes y seguras de sí mismas que críen hombres y mujeres fuertes y seguros? Son ellas, las mujeres, futuras madres y por tanto quienes tienen en su poder una influencia importante en la formación de los niños y las niñas, quienes, al crecer, se convertirán en hombres y mujeres inteligentes y seguros de sí mismos. No debemos ver a las mujeres ni más ni menos, sino iguales.

Bibliografía

- Austen, Jane. 2017. *Sentido y sensibilidad*. Greenbooks Editore.
- . s. f. «Emma». Accedido 6 de febrero de 2018. <http://www.ataun.net/BIBLIOTECAGRATUITA/CI%C3%A1sicos%20en%20Espa%C3%B1ol/Jane%20Austen/Emma.pdf>.
- Beard, Mary. 2016. *SPQR Una Historia de la Antigua Roma*. Ciudad de México: Crítica.
- Beltrán, Julio. 2015. «La Unidad Temática del Tratado de la Naturaleza Humana de David Hume». México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cobos, Rubén, María Martín Sánchez, y Mauel Hernández-León. 1993. *Introducción a las Ciencias Sociales I*. México: Porrúa.
- Dadlez, E. M. 2009. *Mirrors to One Another: Emotion and Value in Jane Austen and David Hume*. Chichester, U.K. ; Malden, MA: Blackwell Pub.
- Díaz Aviles, Claudio. 2015. «El sistema humeano de la voluntad». México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- El Libertoso. s. f. «Mujeres libres, hombres libres» - CAMILLE PAGLIA - Parte 1/2. Accedido 27 de enero de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=PA-N8U-bHfg>.
- Freud, Sigmund. 2007. *El Malestar en la Cultura*. Barcelona: Folio.
- Hume, David. 2001. *Tratado de la Naturaleza Humana*. Biblioteca de Autores Clásicos. Albacete: www.dipualba.es/publicaciones.
- Kant, Emmanuel. 1979. *Filosofía de la Historia*. 147. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2003. *Crítica de la Razón Práctica*. Buenos Aires: 'La Página S. A.
- Laity, Paul. 2007. «A Life in Writing: Mary Beard, Britain's Best-Known Classicist». *The Guardian*. 10 de noviembre de 2007. <http://www.theguardian.com/books/2007/nov/10/featuresreviews.guardianreview19>.
- «Mary Beard». 2017. *Wikipedia, la enciclopedia libre*. https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Mary_Beard&oldid=103190509.
- «Mary Wollstonecraft». 2018. *Wikipedia, la enciclopedia libre*. https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Mary_Wollstonecraft&oldid=104921229.
- Montesquieu, Charles de Secondat. 1906. *El Espíritu de las Leyes*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- Nietzsche, Friedrich. 1983. *La Genealogía de la Moral*. El Libro de Bolsillo. Madrid: Alianza.
- Prinz, Jesse. 2009. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford Univ Press.
- RAE- ASALE. s. f. «Diccionario de la lengua española - Edición del Tricentenario». *Diccionario de la lengua española*. Accedido 9 de septiembre de 2017. <http://dle.rae.es/?id=HIS9odJ>.
- Reidl Martínez, Lucy María, y Samuel Jurado Cárdenas. 2007. *Culpa y vergüenza*. México D. F.
- Rousseau, Jean Jacques. 1923. *Discurso Sobre el Origen de la Desigualdad entre los Hombres*. Madrid.
- Villoro, Luis. 1992. *El Pensamiento Moderno Filosofía del Renacimiento*. 5a. Vol. 50. Cuadernos de la Gaceta. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Wollstonecraft, Mary. 2005. *Vindicación de los derechos de la mujer*. Fundamentos 225. España: Ediciones Istmo S. A.
- Zapatero, Luis Arroyo. 1993. *Estudios de criminología I*. Univ de Castilla La Mancha.