
FILOSOFÍA Y CULTURA CONTEMPORÁNEA

COLECCIÓN DIRIGIDA POR
Ana Galán, Rosario Manzanos,
Fausto Pretelín y Luis Ignacio Sáinz

65

Emociones y moralidad.
Cuatro ensayos

Rocío Cázares Blanco
Francisco Javier Serrano
(Coordinadores)

ediciones
Coyoacán

Primera edición: abril 2019

Reservados todos los derechos conforme a la ley

Publicación financiada con recursos PFCE 2018. Este programa es público, ajeno a cualquier partido político. Queda prohibido el uso para fines distintos a los establecidos en el programa.

Obra: *Cabeza de mujer, Cabeza de hombre,
Cabeza de mujer, Cabeza de mujer*

Técnica: Bronce a la cera perdida

Artista: Javier Marín, 1999

Fotógrafo: Javier Hinojosa, 2007

© Rocío Cázares Blanco y Francisco Javier Serrano
(Coordinadores)

© Ediciones Coyoacán, S. A. de C. V.
Av. Hidalgo No. 47-b, Colonia Del Carmen
Deleg. Coyoacán, 04100, CDMX, México
Tels. 5659-7117 y 5659-7978 Fax 5658-4282
Email: contacto@fontamara.com.mx
www.fontamara.com.mx

ISBN Fontamara 978-607-9352-82-0

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ACERCA DE LOS AUTORES

Gustavo Ortiz Millán
Instituto de Investigaciones Filosóficas,
Universidad Nacional Autónoma de México.
México

Es investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt. Es doctor en filosofía por Columbia University en Nueva York. Ha sido investigador visitante en la Universidad de California en Berkeley y en la Universidad de Duke, en Carolina del Norte. Ha sido becario Fulbright en dos ocasiones. Es autor de los libros *La moralidad del aborto* (Siglo XXI, 2009), *Aborto, democracia y empoderamiento* (Fontamara, 2014); ha compilado varios libros, el más reciente de los cuales es *Mind, Language, and Morality* (Routledge, 2018). Asimismo, es autor de más de 50 artículos publicados en revistas especializadas y capítulos en libros colectivos. Trabaja temas de metaética, psicología moral y ética aplicada.

María Paula Sabogal Serrano
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
Colombia

Docente e investigadora de la Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá. Filósofa y Magistra en filosofía de la misma universidad y con estudios de especialización en política pública con perspectiva de género de la Unión Iberoamericana de Municipalistas y ONU Mujeres. Experiencia investigativa y docente en cursos de pregrado y posgrado en lógica

y pensamiento, epistemología, filosofía de la naturaleza, ética, bioética, sociología, educación filosófica y filosofía y género. Miembro del grupo de investigación “Problemas en filosofía” de la Pontificia Universidad Javeriana. Mención de honor al trabajo de grado: “El dilema del último hombre: una propuesta sentimentalista respecto del valor moral del ambiente” del cual se deriva el capítulo publicado en el presente libro.

Francisco J. Serrano
Unidad Académica de Filosofía,
Universidad Autónoma de Zacatecas.
México

Es profesor-investigador en la Unidad Académica de Filosofía, Universidad Autónoma de Zacatecas. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ganador del Premio Alejandrina a la Investigación, en 2004, del Estado de Querétaro y la Universidad Autónoma de Querétaro. Coordinador Nacional del Taller de Didáctica de la Lógica y de la Red Nacional de Investigación en Lógica de 2000 a 2002. Entre sus publicaciones están “Los marcadores emocionales de la modernidad y su contribución a la crítica racional” (Lucero & Vázquez, *Razón y modernidad. Horizontes del filosofar actual*, 2019), “¿Qué es una jirafa? Educación, investigación, cuidado de los animales y entretenimiento en los zoológicos” (*Euphya*, 2017), “El valor moral de la vergüenza” (*Devenires*, 2016).

Rocío Cázares Blanco
Unidad Académica de Filosofía,
Universidad Autónoma de Zacatecas.
México

Es profesora-investigadora en la Unidad Académica de Filosofía, Universidad Autónoma de Zacatecas, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt. Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Obtuvo el segundo lugar del Premio Nacional 2006 a la Mejor Tesis de Maestría en Filosofía, otorgado por la Asociación Filosófica de México. Entre sus publicaciones están “Perdón

y reciprocidad: una alternativa al dilema gratuidad-condicionalidad del perdón” (*Anuario filosófico*, próxima aparición), *La felicidad. Concepciones objetivas y subjetivas* (Fontamara, 2016), “La concepción de la felicidad en Philippa Foot” (Trueba, *La felicidad. Perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas*, Siglo XXI - UAM, 2011), “Las concepciones aristotélicas de la vida buena y la falacia naturalista” (*Diánoia*, 2010).

Camila Suárez Acevedo
Doctoranda de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
Colombia

Psicóloga y Magistra en Filosofía. Es estudiante del Doctorado en Filosofía, beneficiaria de la “Beca de apoyo para el fortalecimiento de los programas de doctorado” de la Vicerrectoría Académica de la Pontificia Universidad Javeriana. Sus áreas de trabajo son la psicología del desarrollo y la filosofía del lenguaje aplicada. Actualmente investiga sobre la filosofía de las emociones y los estudios sobre segunda persona e intersubjetividad. Entre sus publicaciones recientes están: “La emergencia emotiva del pensamiento objetivo” e “Intención y experiencia: retos para una teoría de la atención conjunta”

Miguel Ángel Pérez Jiménez
Departamento de Filosofía,
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
Colombia

Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada, España, es profesor asociado del Departamento de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Ha sido profesor visitante en las universidades de Notre Dame, Indiana, y en la Universidad de Granada. Sus áreas de trabajo son la filosofía del lenguaje pura y aplicada, los estudios sobre intersubjetividad y segunda persona, y la filosofía de las emociones. Entre sus publicaciones recientes están “Segunda persona y reconocimiento: entre los afectos y la normatividad” y “De Davidson a la teoría de la emoción, y vuelta”.

- ____ (1973). *Emotions and Choice*. En *Not Passion's Slave*, Nueva York: Oxford University Press, 2003.
- SONTAG, S. (1977). *La enfermedad y sus metáforas*. Bogotá: Penguin Random House.
- TORRE, J.B. & M.D. Lieberman (2018). Putting Feelings Into Words: Affect Labeling as Implicit Emotion Regulation. *Emotion Review*, 10(2), pp. 116-124.
- WOOD, A., G. Lupyan & P. Niedenthal (2016). Why Do We Need Emotion Words in the First Place? Commentary on Lakoff (2015). *Emotion Review*, 8(3), pp. 274-275.
- YU, N. (2016). Spatial Metaphors for Morality: A Perspective from Chinese. *Metaphor and Symbol*, 31(2), pp. 108-125.

ÍNDICE

Acerca de los autores	7
Prólogo	11
Nussbaum, las emociones y los muchos sentidos de “cognitivo”	15
La naturaleza de las emociones morales: una aproximación a la pregunta por el valor moral del ambiente	29
La vergüenza y la constitución moral del agente	57
La fuerza, el valor y la integridad: las metáforas de la felicidad y la responsabilidad con uno mismo	85

- RAWLS, J. (2002). *La justicia como equidad: una reformulación*. E. Kelly (ed.), Barcelona: Paidós.
- ___ (2001). *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*. Barcelona: Paidós.
- ___ (1971). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ROLSTON III, H. (1988). *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Filadelfia: Temple University Press.
- ROSATI, C.S. (2014). Moral Motivation. E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Primavera ed. Recuperado de <https://stanford.io/2GRcBEA>
- ROUTLEY, R. (1973). Is there a need for a New, and Environmental, Ethic? *Proceedings of the 15th World congress of Philosophy*, 1, pp. 205-210.
- SINGER, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid: Trotta.
- ___ (1995). *Ética práctica*. 2ª ed., Cambridge: Cambridge University Press.
- SMITH, M. (1994). *The Moral Problem*. Malden: Blackwell Publishing .
- SOLOMON, R. (2003). Against Valence ('Positive' and 'Negative' Emotions). En *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*, Nueva York: Oxford University Press.
- STEVENSON, C. L. (1937). The Emotive Meaning of Ethical Terms. *Mind*, 46(181), pp. 14-31.
- TAYLOR, P. (2011). *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- ___ (2010). The Ethics of Respect for Nature. En D. Keller (ed.), *Environmental Ethics: The Big Questions*, Oxford: Blackwell Publishing.
- ___ TAYLOR, P. (1983). In Defense of Biocentrism. *Environmental Ethics*, 5(3), pp. 237-243.

LA VERGÜENZA Y LA CONSTITUCIÓN MORAL DEL AGENTE¹

Francisco J. Serrano
Rocío Cázares Blanco

Hay algunas emociones cuyo valor moral no suele ponerse en duda: la indignación, la culpa o la gratitud, por ejemplo. Respecto de la vergüenza, el asunto es más polémico. ¿Puede ser moralmente valiosa una acción motivada por el deseo de no tener que avergonzarse? ¿Sentir vergüenza por algo que hicimos puede, en algunas ocasiones, reflejar nuestro compromiso con ciertos principios, normas, etc., de carácter moral? ¿Querer reformar nuestro carácter para evitar avergonzarnos por una tendencia a actuar en formas que reprobamos es un propósito moralmente valioso?

Una amplia tradición, que podemos identificar como kantiana, ha negado que la vergüenza tenga valor moral, debido a su dependencia de un observador que mira reprobatoriamente nuestros actos y que es,

¹ Este texto es una versión, con cambios sustanciales, del artículo "El valor moral de la vergüenza" que se publicó en la revista *Devenires*, xvii, 33 (2016), pp. 47-78. La sección 1 es prácticamente idéntica en ambos textos, mientras que la sección 2 recoge algunos elementos discutidos en el artículo anterior, pero con un enfoque muy distinto que da pie a un nuevo análisis de las posiciones de Kant y Hume respecto a la vergüenza. El contenido de la sección 3 recupera algunos elementos del artículo anterior, pero hay modificaciones importantes que se derivan de las nuevas consideraciones hechas en la sección 2. En esta nueva versión hemos introducido distinciones y corregido imprecisiones que permiten una mejor comprensión de la vergüenza y su relevancia moral.

precisamente, ante quien nos avergonzamos. Esto, se piensa, marca una diferencia sustancial con la culpa, cuya fuerza motivadora no depende de la mirada reprobatoria de otros, sino de nuestro compromiso con la moralidad. Nosotros sostendremos que, pese a que la vergüenza tiene una estructura que requiere de un observador, algunas instancias de ella y su fuerza motivadora misma son parte de la constitución moral de los agentes.

En la primera sección identificaremos algunos rasgos generales de la vergüenza, reconociendo la presencia de sus componentes cognitivos y evaluativos que permiten establecer una diferencia entre ella y otras emociones cercanas, como la turbación o el desconcierto. Examinaremos también la importancia del observador en toda experiencia de la vergüenza y la forma interiorizada en que puede estar presente. En la segunda sección abordaremos la cuestión de si la vergüenza puede tener un poder motivador genuinamente moral y, para ello, recurriremos al análisis de dos perspectivas distintas y paradigmáticas: la de Kant y la de Hume. Kant, como hemos dicho, niega que los motivos de la vergüenza sean genuinamente morales, mientras que Hume sostiene que sí lo son. Aunque argumentaremos a favor de una posición más cercana a Hume que a Kant, como se verá en la tercera sección, nos distanciaremos también de la explicación humeana que hace recaer en la opinión pública la fuerza motivadora de la vergüenza, incluso respecto de acciones que él considera moralmente valiosas. Empecemos, pues, con un análisis general de la vergüenza.

1. Los contenidos cognitivos y evaluativos de la vergüenza y el rol del observador

Al ofrecer una explicación sobre las emociones² necesitamos reconocer dos aspectos frecuentemente interrelacionados. Por un lado, un aspecto

² La filosofía contemporánea suele utilizar el término “emoción” para referirse a un conjunto heterogéneo de fenómenos (miedo, amor, orgullo, ira, vergüenza, admiración, etc.) que, a lo largo de la historia de la filosofía y la psicología, han sido designados también con los términos “pasión”, “afecto” y “sentimiento”. En este artículo hablamos de las emociones en ese sentido amplio usual en la filosofía contemporánea.

relativo a la fisiología y la sensación que, de acuerdo con la emoción en cuestión, puede incluir agitación, excitación, turbación de algún tipo, aceleración del pulso, cabello erizado, etc. Por otro lado, un aspecto relativo a contenidos cognitivos, como son típicamente, aunque no únicamente, las creencias. Parece claro que en el caso de muchas emociones hay una relación entre los dos aspectos mencionados; por ejemplo, si creemos que Martha alevosamente nos han empujado y hecho caer, nuestra reacción emocional hacia ella probablemente será de ira, la cual puede estar acompañada de aceleración del pulso, la sensación de que nos hierve la sangre, etc.; pero si nueva evidencia nos hace ver que el empujón fue accidental y que Martha no pudo evitarlo porque sufre de convulsiones, muy probablemente la ira desaparecerá y quizás sea sustituida por otra emoción, como la compasión, acompañada o no por alguna sensación o reacción fisiológica.

Podemos identificar los aspectos fisiológicos y sensoriales conectados con la emoción como su elemento no-cognitivo, y los relativos a las creencias, sospechas, y otros estados mentales similares como su elemento cognitivo. Una de las principales tareas para una teoría de las emociones es explicar qué tan centrales son cada uno de esos elementos para la identificación de una emoción particular y cómo podrían estar relacionados entre sí.³ Cualquier teoría que sostenga que el elemento cognitivo es lógicamente necesario para la emoción o que es el componente total o parcial de la emoción, será una teoría de tipo cognitivista. De acuerdo con estas teorías, la atribución de una emoción requiere necesariamente la atribución de un contenido cognitivo que en algunos casos, aunque no necesariamente en todos, podrá expresarse en térmi-

³ Las teorías de las emociones pueden clasificarse a partir de diversos criterios. Atendiendo a los componentes de las emociones que se consideran esenciales para identificarlas, por ejemplo, Calhoun y Solomon (1989) distinguen entre cuatro tipos de teorías: las fisiológicas y de la sensación, las conductuales, las evaluativas, y las cognitivas. Esta clasificación, como ellos reconocen, es simplificadora y muchos teóricos han defendido que es necesario explicar subclases distintas de emociones haciendo un énfasis mayor o menor en alguno o algunos de los componentes mencionados. En todo caso, como veremos a continuación, lo único que nos interesa establecer es que la vergüenza tiene un contenido cognitivo, lo cual no implica negar la presencia de otros componentes.

nos de una proposición.⁴ En contraste, aquellas teorías –que consideren que la emoción está constituida únicamente por cambios fisiológicos y/o sensaciones simples, inanalizables, no conectados necesariamente –con cogniciones, será una teoría no-cognitivista.⁵ Los problemas que este último tipo de teorías enfrentan son varios y aquí no nos detendremos en un examen minucioso de ellos; baste con señalar que la pretensión de identificar a cada emoción con un determinado correlato fisiológico y/o sensorial nos conduciría a tener que aceptar, por ejemplo, que Jorge puede estar enojado con Luisa aunque no quepa atribuirle estados mentales cognitivos (tales como la creencia de que esta ha hecho algo que no debía o la percepción de ella como una persona abusiva), siempre y cuando se le pueda atribuir el correlato de cambios fisiológicos y/o sensaciones que supuestamente constituyen la emoción del enojo (tal vez palpitaciones en la frente, cara ardiente, agitación interior, etc.). Las palpitaciones en la frente, ciertamente, están frecuentemente asociadas con los episodios de enojo, pero es falso que en ausencia de ellas podemos concluir, sin más, que una persona no está enojada; también es falso que su mera presencia, junto con los otros supuestos correlatos identificatorios de esa emoción, sea suficiente para asegurar que la persona está experimentando enojo en vez de alguna otra emoción o, incluso, ninguna (los cambios fisiológicos y/o sensoriales en cuestión podrían ser efecto, digamos, de la fiebre o el consumo de una droga).

El componente cognitivo parece indispensable para caracterizar a muchas emociones como el agradecimiento, el temor, el resentimiento, la vergüenza, etc. Así, a menos que le atribuyamos a Juan la creencia de que María ha hecho algo que lo beneficia y lo ha hecho con la intención de beneficiarlo, no es lógicamente posible atribuirle la emoción de estar agradecido con María; a menos que le atribuyamos a Pedro la percepción de que él mismo o alguien a quien aprecia está en peligro o amenazado, no es lógicamente posible atribuirle la emoción del

⁴ Para la caracterización de las teorías cognitivas cf. De Sousa, 2014, §5; Calhoun y Solomon, 1989, pp. 27-30. Entre quienes han ofrecido explicaciones cognitivistas de las emociones, aunque muy distintas entre sí, están Nussbaum (2008), Solomon (2007) y Calhoun (1989).

⁵ Como las que sostuvieron, por ejemplo, Descartes (1989) y William James (1985).

temor; etc.⁶ El elemento cognitivo de emociones como las anteriores las hace también susceptibles de ser evaluadas, porque por referencia al carácter de tal elemento, podemos valorarlas como racionales o irracionales, justificadas o injustificadas, adecuadas o inadecuadas, etc. En efecto, si nos enojamos con Martha porque creemos que nos ha empujado, pero en realidad fue *Ciro* quien nos empujó, entonces, parece que nuestro enojo está injustificado; y si después de haber descubierto que *Martha* no fue quien nos empujó seguimos, sin embargo, enojados con ella, nuestro enojo puede ser calificado no sólo de injustificado, sino incluso de irracional.

Hay emociones que no sólo son susceptibles de ser evaluadas como racionales o irracionales, justificadas e injustificadas, etc., sino que, además, ellas mismas poseen una cualidad intrínseca que las conecta con ciertas valoraciones, incluso valoraciones morales (D'Arms & Jacobson, 1993). Aun cuando no todas las emociones son morales, como dice Ronald de Sousa, “muchas emociones parecen especialmente apropiadas para establecer un tipo de ‘respuesta-dependiente’ de valores y normas que yacen en el corazón de la vida moral” (2014, §10, traducción nuestra), como la culpa, el resentimiento, la vergüenza y el enojo. Emociones como estas, o subtipos de ellas, se relacionan muy apropiadamente con creencias y juicios morales, porque: *a*) el contenido cognitivo necesario para la atribución de la emoción incluye algún elemento moral, *b*) dicho elemento, y por tanto la emoción, pueden ser evaluados como justificados o injustificados, adecuados o inadecuados, etc., desde un punto de vista moral; *c*) la emoción motiva ciertas respuestas morales específicas, tanto en la persona que experimenta la emoción, como en las contrapartes involucradas. Sobre este último aspecto pensemos, por ejemplo, en cómo la culpa –ya sea que la experimentemos únicamente en primera persona o que, además, la recibamos como un juicio en tercera persona– parece suscitar respuestas morales específicas relativas a ciertos valores: somos culpables de traicionar a un amigo, de dañar el patrimonio de un vecino o el de una comunidad,

⁶ Por supuesto, puede haber resentimiento y otras emociones no conscientemente reconocidas por el sujeto que las experimenta y, en tal caso, los estados cognitivos indisociables de tales emociones podrán estar también más o menos encubiertos por fenómenos como los del autoengaño.

etc., y eso puede motivarnos a pedir disculpas, intentar alguna forma de reparación, etc. Pero también la contraparte de la culpa, que puede consistir en indignación por parte de la víctima, es una emoción moral ligada lógicamente a contenidos cognitivos que incluyen un elemento moral, que están justificados o injustificados, y que se conectan frecuentemente con exigencias de reparación del daño o de castigo.

En lo que resta de esta sección consideraremos cómo en la emoción pueden converger elementos fisiológicos y/o sensoriales, cognitivos y valorativos. Nos interesará, sobre todo, la dimensión moral del elemento valorativo relativo a algunas instancias de la vergüenza. Sostenemos que ciertas manifestaciones de la vergüenza tienen valor moral y que, además, son susceptibles de ser consideradas como racionales o irracionales, justificadas o injustificadas, aceptables o inaceptables, etc., porque entre sus componentes esenciales hay contenidos cognitivos.

La primera tarea que queremos abordar consiste en trazar algunas distinciones entre la vergüenza y otras emociones afines, como la culpa y el desconcierto o la turbación [*embarrassment*]. Todas estas son emociones que se experimentan dolorosa o desagradablemente, y ni la psicología popular ni la fenomenología del sentido común suelen distinguir claramente entre ellas (De Sousa, 2014, §2; Solomon, 2007, pp. 131-145). La vergüenza podría describirse, en un primer acercamiento, como una emoción que se experimenta cuando uno se percibe como deshonrado o minimizado, o cuando se ve expuesto a la crítica de otros por una acción nuestra que ellos han descubierto o presenciado (Rotenstreich, 1965, p. 55). Pero esta caracterización general esconde la diversidad y complejidad de las valoraciones que contiene la vergüenza. Algunas manifestaciones de la vergüenza pueden estar compuestas también de enojo hacia uno mismo o de decepción por uno mismo (Deonna y otros, 2011, p. 33). Además, bajo cierto punto de vista, la vergüenza contribuye a hacer aceptables o inaceptables, adecuadas o inadecuadas, etc., ciertas valoraciones asociadas con ella; por ejemplo, comúnmente parece *acceptable* que se experimente vergüenza por haber cometido un robo, mientras que parece *inacceptable* experimentarla por tener una determinada preferencia sexual (Nussbaum, 2006, p. 14). Estas observaciones nos conducen a caracterizar a la vergüenza como un sentimiento o estado mental complejo, experimentado dolorosa o desagradablemente, y que incluye una valoración negativa sobre quien la experimenta; pero, al mismo tiempo y según sea cada caso, tal valoración

negativa puede ser sometida a crítica y juzgarse como *acceptable* o *inacceptable*, *correcta* o *incorrecta*, *justificada* o *injustificada*, *racional* o *irracional*, etcétera.

Otro componente distintivo esencial de la vergüenza es que experimentarla supone tener en cuenta un *cierto* punto de vista de otros agentes: nos sentimos avergonzados ante el juicio negativo que otros agentes hacen de nosotros pero, como enfatiza Bernard Williams, no es cualquier juicio ni de cualquier persona el que nos puede avergonzar e, incluso, alguien puede sentirse avergonzado por ser admirado por la audiencia equivocada de un modo equivocado (Williams, 2011b, p. 83). Por ejemplo, alguien puede sentirse avergonzado por recibir la admiración de una organización racista u homofóbica. Sin el componente del observador externo no parece que el sentimiento de vergüenza, en primer lugar, llegue a despertar. La vergüenza es un sentimiento engarzado con ciertas valoraciones que uno comparte con otros (o *algunos otros*), y la emoción así constituida puede también ser valorada como *acceptable* o *inacceptable*, *justificada* o *injustificada*, etc. En efecto, parece *inacceptable* e *injustificado* propiciar que alguien se avergüence por una condición física o por sus preferencias sexuales, pero también parece *inacceptable* e *injustificado* experimentar vergüenza si uno es el receptor de tales valoraciones.

La idea de que la vergüenza surge ante el punto de vista de los otros permite distinguirla de la culpa, aunque no resulta suficiente para distinguirla nítidamente del desconcierto o la turbación. En efecto, la culpa no parece requerir el punto de vista de los otros y podría explicarse como un sentimiento doloroso suscitado por el reconocimiento de que se ha cometido alguna falta moral o de que, como resultado de acciones nuestras, alguien ha sido dañado y en consecuencia somos *responsables* de tal situación (Calhoun, 2004, p. 145). De este modo, una persona se puede sentir culpable por haber tenido pensamientos lujuriosos, faltado así a lo que ha asumido como una norma moral; o por haber provocado secretamente el despido injustificado de un colega, y tal emoción no requiere experimentar el sentimiento doloroso de quedar expuesta en su falta a la mirada de otros; esto es, su culpa no está lógicamente conectada con la consideración del juicio que a otras personas les merece su manera de actuar. En contraste, como dijimos, la estructura de la vergüenza requiere de la presencia de un observador que, como veremos más adelante, puede ser real o imaginario, pero que en todo caso hace posible la

experiencia de sentirnos expuestos a la mirada crítica de otros que nos juzgan y nos desaprueban o desprecian. En este sentido, la vergüenza es una emoción eminentemente social.

Volvamos ahora al desconcierto y a la turbación. Aunque no pretendemos trazar del todo limpiamente esta distinción y parece inadecuado estipular excesivamente en un terreno de tan difícil acceso como los componentes de los estados mentales, sostenemos que la vergüenza está asociada justamente con un componente cognitivo relativo a una falla o falta personal –moral o no moral– que revelamos con nuestros actos y que queda expuesta a la mirada crítica de otros, por ejemplo, nuestro carácter celoso, nuestra cobardía, nuestra incapacidad profesional, etc. En contraste, la turbación no requiere del componente cognitivo asociado a una falla o falta personal; pensemos, por ejemplo, en la emoción que experimentamos si tropezamos y caemos mientras damos una clase o si accidentalmente somos observados desnudos por un vecino. En estos casos nos sentimos expuestos ante la mirada de otras personas y experimentamos lo que frecuentemente se describe en términos de una viva vergüenza. Estamos sin duda desconcertados o turbados por el incidente, pero bajo una mirada más fría sobre lo sucedido podemos admitir que no hay de qué avergonzarse, que lo sucedido no puede considerarse de ninguna manera como revelador de una falla o defecto de nuestra persona, de nuestra respetabilidad profesional, etc.

Bajo cierto punto de vista que pone el acento en la importancia de la mirada crítica o despreciativa de los otros, sin hacer mayores distinciones, la turbación podría considerarse un tipo específico de vergüenza y esto es lo que suele asumirse en el lenguaje cotidiano, al menos en español y en inglés. Salman Rushdie, en su novela *Vergüenza*, muestra lo limitado que es la expresión shame en inglés, en comparación con la voz árabe *sharam*, que parece contener la complejidad que tratamos de comunicar: “No era sólo vergüenza lo que sus madres prohibieron a Omar Khayyam [el personaje principal de esta novela] que sintiera, sino también turbación, desconcierto, decoro, modestia, timidez, la sensación de tener un lugar determinado en el mundo, y otros dialectos de emociones para los que el inglés no tiene equivalentes” (Rushdie, 1997, p. 36). Bernard Williams, por su parte, nos alerta de que en el tratamiento de la vergüenza tenemos que distinguir entre *qué pensamos* y *qué pensamos que pensamos* (Williams, 2011b, p. 91). De modo que cabe preguntarse si tales atribuciones de la vergüenza, que aquí hemos

caracterizado como turbación o desconcierto, son en efecto expresiones genuinas de vergüenza. En todo caso, para el tema que nos ocupa, lo fundamental es distinguir entre instancias de vergüenza que son moralmente relevantes de otras que no lo son.

Según hemos examinado, la emoción de la vergüenza estaría constituida, al menos en parte, por aquel elemento cognitivo valorativo que tiene como contenido una falla o falta personal, la cual queda revelada a la mirada de otros a través de nuestros actos. ¿Puede la vergüenza tener una fuerza motivacional valiosa desde un punto de vista moral? Es decir, ¿el deseo de no llegar a avergonzarnos puede motivar acciones, sin que eso comprometa su valor moral? En la siguiente sección examinaremos el papel de la vergüenza en la constitución moral del agente, distinguiendo entre dos posiciones rivales: la humeana y la kantiana.

2. La vergüenza y la constitución moral del agente en Hume y Kant

Para Hume, la vergüenza tiene valor moral por su capacidad para motivar a los individuos a realizar conductas deseables y responsables. Podemos estudiar las ideas de Hume al respecto, tomando como ejemplo lo que afirma de la vergüenza asociada con la infidelidad. Lamentablemente, hay que reconocer que sus ideas sobre el tema ilustran bien la asimetría en sus consideraciones morales sobre los hombres y las mujeres: Buena parte de su argumento refleja la valoración negativa que, en general, tiene sobre la mujer. En primer lugar, afirma que la naturaleza ha determinado que el “principio generativo”, como lo llama, pase del hombre a la mujer, esto es, que la procreación de los hijos tenga por causa inicial al hombre y como causa secundaria a la mujer embarazada. De este hecho, argumenta, “se deriva la gran diferencia existente en la educación y deberes de los dos sexos” (Hume, *TNH*, 3.2.12.3 SB 571). Estos deberes consisten, para los hombres, en “trabajar para el cuidado y mantenimiento de sus hijos”, de lo que se sigue que sea “razonable y aun necesario darles alguna seguridad [sobre la paternidad de los hijos]”. Las mujeres, por su parte, tienen el deber de la fidelidad, porque es lo único que puede garantizar a los padres que los hijos a los que cuidan y mantienen sean suyos.

Para los padres cuidar de sus hijos es un deber moral que surge de una inclinación impuesta por naturaleza. No es el caso de la fidelidad,

la cual es una forma de promesa que, como tal, surge directamente de alguna convención humana (Hume, *TNH*, 3.2.5.6 SB 518-519). Sin embargo, aunque la fidelidad sea un deber moral, no puede ser incorporada a un sistema de deberes legales como una constitución o un código civil; la razón de esto, según Hume, es la dificultad para presentar pruebas de valor jurídico sobre la infidelidad. No obstante, él afirma que es necesario reforzar de alguna manera ese deber moral de las mujeres, porque tienden a ser infieles: “¿Qué restricción impondremos entonces a las mujeres para contrarrestar una tentación tan fuerte como la que tienen por la infidelidad?” e inmediatamente invoca a la vergüenza:

No parece que sea posible otra restricción sino la de castigarlas por medio de la mala fama o reputación; en efecto, este castigo ejerce una poderosa influencia sobre la mente humana [...] A fin de obligar, pues, al sexo femenino a guardar la debida compostura unimos a su infidelidad un peculiar grado de vergüenza [*shame*],⁷ superior al originado meramente por lo inmoral de la falta; hay que señalar que del mismo modo alabamos a la mujer por su castidad (Hume, *TNH*, 3.2.12.4 SB 571).

De acuerdo con esto, la función de la vergüenza es reforzar las demandas de la moralidad común (Baier, 1993, p. 446), porque el mero rechazo que provoca un acto contrario a tales demandas no es suficiente para contener la tendencia de las mujeres a la infidelidad. Correspondientemente, alabar a la mujer fiel tiene un efecto positivo, porque el sentimiento de honorabilidad así producido refuerza su motivación para actuar moralmente.

Desde luego, todo esto es consistente con la teoría general de la motivación moral de Hume. Él no supone que ser un agente moral requiera de la capacidad de reconocer y responder por sí mismos a las demandas de la moralidad, prescindiendo por completo de la opinión que sus acciones pudieran merecerles a otras personas —es decir, no suscribe la concepción kantiana de la autonomía moral de los agentes—. Para Hume, la idea de que hay deberes distintos para hombres y mujeres supone ciertos *hechos* naturales (como algunas inclinaciones que el agente percibe como sentimientos) y ciertas *convenciones humanas* (como

⁷ Félix Duque traduce aquí *shame* como “infamia”.

la institución de la promesa). La motivación para actuar de acuerdo con esos hechos y convenciones es reforzada mediante pasiones como la vergüenza y el sentimiento de honorabilidad, que requieren de componentes sociales para cumplir adecuadamente esta función complementaria de refuerzo de la moralidad. Sin embargo, es importante notar que el carácter de refuerzo motivacional que Hume atribuye a pasiones como la vergüenza y al sentimiento de honorabilidad no implica, de ningún modo, que el valor de las acciones así motivadas sea inferior al valor de acciones motivadas sin la intervención de tales pasiones.

Como hace notar Baier, los términos evaluativos que en la teoría humeana son básicos para la moral común —“*honorable* y *vergonzoso*, *amable* y *odioso*, *noble* y *despreciable*” (Hume, *IPM*, SB 215)— pertenecen a la familia del desdén y la vergüenza, la cual pone el acento en la manera en que los agentes morales son percibidos por otras personas, en contraste con los términos de la familia de la culpa, que se asocian con el juicio que el propio agente hace de sus actos. La imagen general que se deriva de esto es la de una moral centrada tanto en el escarnio público y en la detección de fallas por parte de otros agentes, como en el aplauso y la alabanza, que también requieren del punto de vista de otras personas (Baier, 1993, pp. 449-450). En suma, para Hume la moralidad requiere que factores sociales complementen o refuercen a las determinaciones naturales. Esto no deja espacio para acomodar a un agente moral capaz de determinarse a sí mismo, si por esto se entiende un agente que se determina sin influencia social alguna, como quiere Kant. Veamos.

Desde su periodo pre-crítico, el *sentimiento de honor* es para Kant un elemento constitutivo de la identidad personal, con una función psicológica importante: la de apoyar a lo que identifica como “simpatía moral”; es decir, una disposición de ánimo inclinada a los principios morales, semejante a la *verdadera* virtud, pero estrictamente no una virtud, pues no es racional. El sentimiento de honor sirve de apoyo a la simpatía moral, porque funciona como “contrapeso al burdo egoísmo y al ordinario deseo de placeres”. En este mismo contexto, Kant también establece el carácter auxiliar de la vergüenza respecto de la simpatía moral, pues el papel de contrapeso referido lo atribuye “[al] *sentimiento del honor* y su consecuencia, la *vergüenza*” (Kant, *Obs*, 2 218-219). No nos detendremos a examinar el significado de la expresión “su consecuencia” (¿se trata de una relación conceptual o analítica, en el sentido

de que el concepto de honor contiene al de vergüenza? ¿o se trata de una relación causal, de manera que algo del honor hace surgir a la vergüenza?). Lo que nos interesa examinar es el carácter heterónomo del honor y la vergüenza, que muestra que estas disposiciones no tienen valor como motivaciones morales, idea que, como es bien sabido, Kant mantiene también en su periodo crítico.

En el periodo pre-crítico, Kant explica así el valor instrumental de las motivaciones dependientes de la opinión ajena:

La opinión que los demás puedan tener de nuestro valor y su juicio sobre nuestros actos es una motivación de gran peso que nos lleva a muchos sacrificios. Lo que gran parte de los hombres jamás habría hecho por un impulso espontáneo de bondad, ni por principios, muchas veces se realiza simplemente por salvar las apariencias, gracias a una fantasía muy útil, aunque en sí misma muy superficial, como si nuestro valor y el de nuestras acciones los determinase el juicio de los demás (Kant, *Obs*, 2 218-219).

Vemos aquí cómo Kant encuentra que estas fantasías útiles tienen una importante función auxiliadora de la conducta, de modo que parecen adquirir una cualidad moral valiosa, pero sólo porque “armonizan con la virtud... aunque propiamente no pueden ser incluidas en la actitud virtuosa” (Kant, *Obs*, 2 215-216). El honor y la vergüenza, en consecuencia, no son para Kant pasiones con valor moral genuino. A pesar de esto, la función que desempeñan parece necesaria, en vista de “la debilidad de la naturaleza humana y el poco poder que el sentimiento moral universal ejercería sobre la mayor parte de los corazones” (Kant, *Obs*, 2 217).

Este alejamiento de las cualidades morales universales y generales, propio de la débil condición humana, será también, en el periodo crítico de Kant, una forma de establecer la diferencia entre acciones moralmente valiosas y aquellas que no lo son, pero que lo parecen. Sin embargo, en este periodo de madurez él ya no sostendrá que las cualidades morales de un agente son un “sentimiento moral universal”; ahora, lo que considerará moralmente significativo será únicamente la representación del deber que el agente pueda tener y su fuerza de motivación para la acción. Las condiciones normativas de esta representación son la universalidad, la objetividad y la incondicionalidad (p. ej., el deber no está condicionado por la opinión de los demás; Kant *FMC*, 419 y ss.). En cada caso particular, a un agente plenamente moral lo motiva a actuar

sólo aquella representación del deber que cumpla con las condiciones de la universalidad, la objetividad y la incondicionalidad, justamente lo que expresa formalmente el imperativo categórico. Pero Kant no descarta, ni siquiera en obras de madurez tan importantes como la *FMC*, la debilidad de la condición humana para actuar bajo tales condiciones:

...no se puede sin embargo en ningún ejemplo mostrar con seguridad que la voluntad es determinada aquí sin otros resortes, meramente por la ley, aunque así lo parezca, pues siempre es posible que en secreto pudiera tener influjo sobre la voluntad el miedo a la vergüenza... (Kant, *FMC*, 419).

La idea es que sólo en la más secreta intimidad de su conciencia un agente moral puede saber si está actuando por respeto a la ley moral o por otro motivo, como evitar la vergüenza; es decir, sólo en su más profunda intimidad el agente sabe si está permitiendo la influencia de la opinión de los otros sobre sus motivos. La vergüenza, pues, queda excluida de ser un motivo moral genuino, incluso si motiva acciones que parecen ser morales.

Un pasaje de la *CRPr* integra los elementos considerados hasta aquí, y algunos otros, de tal modo que juntos nos ofrecen un retrato del agente moral. Observamos, en primer lugar, cómo Kant identifica la condición de agente moral por el respeto que le merece el deber o la ley moral; este respeto, sin embargo, no siempre es suficiente para que el agente moral actúe como tal y, para mitigar tal insuficiencia, la propia naturaleza humana ha dado a cada agente un medio para verificar que no se aleje de su condición moral. Tal medio es una capacidad autorreflexiva que los humanos tenemos y la vergüenza, entre otras disposiciones, es una parte esencial de ella; pero no se trata de la vergüenza vinculada con la opinión de otras personas distintas del agente, sino a la que este experimenta, reflexivamente, cuando se observa desde la perspectiva de la tercera persona. Por su importancia para nuestro argumento, citamos completo el pasaje:

Esta idea de la personalidad, que hace nacer el respeto y que pone delante de los ojos la sublimidad de nuestra naturaleza (según su determinación) haciéndonos notar al mismo tiempo la falta de adecuación de nuestro comportamiento respecto de ella y abatiendo así nuestra presunción, es natural y fácilmente perceptible incluso para la razón humana

más común. Todo hombre, si tan sólo es medianamente honesto, ¿no ha observado alguna vez que se abstuvo de una mentira, por lo demás inofensiva, con la cual //él mismo podría haberse salvado de una situación desagradable o beneficiado a un | amigo querido y de muchos méritos, sólo para no tener que despreciarse en secreto ante sus propios ojos? Un hombre justo ante la más grande desgracia de la vida, que podría haber evitado tan sólo con haber podido faltar a su deber, ¿no se sostiene gracias a la conciencia de haber mantenido y honrado en su persona la dignidad propia del género humano, de no tener nada de qué avergonzarse de sí mismo y de no temer la mirada interna del examen de conciencia? Esta consolación no es felicidad, ni siquiera la más mínima parte de ella; porque nadie desearía tener la ocasión de probarlo, quizá ni siquiera desearía vivir en tales circunstancias. Pero él vive y no puede soportar ser, ante sus propios ojos, indigno de la vida. Esta paz interior es, pues, meramente negativa respecto de todo lo que puede hacer que la vida sea agradable; es decir, aleja el peligro de menguar en el valor personal después de que se ha renunciado completamente al valor de las propias circunstancias. Es el efecto de un respeto hacia algo totalmente distinto de la vida: en comparación y en contraste con él, la vida con todo su agrado no tiene absolutamente ningún valor. Él vive únicamente por el deber, no porque tenga el más mínimo gusto por la vida. (CRPr, 5:88)

El primer rasgo de este retrato, en que el agente se contempla a sí mismo, es normativo y autorreflexivo: La propia idea que él tiene de sí le “pone delante de los ojos” el reconocimiento de que, en tanto que agente, es capaz de sujetarse a sus propias determinaciones. No actuar según esta capacidad es no respetar su condición moral de agente; es decir, no respetar en su propia persona “la dignidad propia del ser humano”. Ningún agente moral está privado de este entendimiento de su condición y su importancia práctica consiste en que lo mueve a intentar honrar tal condición, a intentar actuar motivado sólo por sus propias determinaciones y, en cualquier circunstancia, alejarse de lo que pudiera *avergonzarlo*: mentir o faltar de alguna otra forma al deber para salvarse de una desgracia, incluso la más grande de la vida. El retrato continúa mostrando que el consuelo que viene de mantener el respeto por la propia dignidad no equivale a la felicidad, porque nadie quiere tener que enfrentar un dilema como el sugerido; es decir, mantener el propio honor o salvar la vida. El placer busca lo que nos agrada; en consecuencia, no es un fin que defina nuestra condición de agentes morales.

Para quien honra esta condición, “la vida con todo su agrado no tiene absolutamente ningún valor” si se le compara con el valor de su propia dignidad. Es sólo el cumplimiento del deber lo que nos honra en tanto que agentes morales.

Consistentemente con la anterior, en otra obra de madurez Kant identifica al honor de una persona con su elevada condición de agente moral y apela a esto para reforzar la idea de que vivir con honor es más valioso que meramente vivir: “el hombre de honor está familiarizado con algo que él valora aún más alto que la vida, es decir, el *honor*, mientras que el sinvergüenza considera mejor vivir en la vergüenza que no vivir en absoluto” (Kant, *MM*, 6:334). Una falta grave al honor puede conducir a una negación absoluta de la propia identidad en tanto que agente moral y, de acuerdo con Kant, por cruel que esto nos parezca hoy en día, eso es parte de lo que justifica que tales faltas lleguen a ameritar sanciones extremas y legales, como la pena de muerte.

Ahora bien, si *i*) la identidad moral de un agente no depende del punto de vista de otras personas, de acuerdo con las condiciones normativas que hemos dicho que caracterizan al deber como motivo moral, y *ii*) algunas veces el motivo por el que una persona actúa conforme con su deber es que quiere honrar su propia dignidad de agente moral, en vez de tener que avergonzarse por actuar en contra de ella, se sigue que *iii*) ni el honor propio que se experimenta por actos acordes a nuestra identidad moral ni la vergüenza por actos contrarios a ella dependen del punto de vista de otras personas. Lo anterior es consistente con el papel que Kant le atribuye al honor y a la vergüenza como mecanismos autorreflexivos que nos auxilian para que no nos alejemos de nuestra condición moral. Sin embargo, *iii*) parece contradecir la idea, también kantiana, de que los motivos del honor y la vergüenza son heterónomos y, por ello, no cuentan como motivos morales auténticos. ¿Cómo resuelve Kant esta aparente contradicción? La respuesta puede plantearse del modo siguiente.

El agente kantiano ha interiorizado una imagen de sí mismo, en tanto que agente moral, y puede justificarse ante esa imagen cuando realiza un razonamiento práctico. Por una especie de desdoblamiento, el agente es tanto conciencia práctica que razona como testigo que la observa. A este testigo no se le puede engañar acerca de los motivos de la acción, y es ante quien el agente se avergüenza cuando ve mermado su honor por faltas al deber o la ley moral (idea que podría considerarse una interpretación de la tesis, mencionada en la sección anterior, de que el observador

requerido por la vergüenza puede ser imaginario). Así, el sentimiento de honor y la vergüenza por faltas a la ley moral son elementos autorreflexivos de la psicología moral que, sin ser motivos genuinamente morales, ayudan a actuar conforme a la ley moral. De este modo, Kant resuelve la aparente contradicción a la que antes nos referimos: El honor propio y la vergüenza por faltas morales que lo merman no dependen del punto de vista de otras personas distintas al agente, pero eso no significa que no requieran de un observador (la imagen interiorizada que el agente tiene de sí mismo). Si se toma en serio el desdoblamiento interno por el que surge este peculiar observador, sigue teniendo sentido la afirmación kantiana de que los motivos del honor y la vergüenza son heterónomos y, por ello, no cuentan como motivos morales; no es lo mismo actuar *conforme* a la ley “para no tener que despreciarse en secreto ante sus propios ojos”, que actuar *motivados* por el respeto a la ley, que es el único motivo moral que Kant reconoce.

Resumiendo, Hume y Kant consideran a la vergüenza como relevante en la constitución del agente moral, pero de distinta manera. Para Hume la vergüenza es una pasión que nos puede motivar a actuar moralmente y el valor moral de las acciones así motivadas no es inferior, de ningún modo, al valor de acciones producidas por la mera inclinación natural y/o la fuerza de la convención social. Kant, por su parte, no concibe a la vergüenza como una motivación moral genuina, sino como un auxiliar que refuerza la reflexión práctica, permitiéndonos anticipar cómo nos sentiríamos en caso de no actuar honrando nuestra condición de agentes morales.

En Kant, irónicamente, para que el motivo de la vergüenza cumpla plenamente su función tiene que dejar de funcionar, disolviéndose ante el motivo moral genuino. En otras palabras, anticipar la vergüenza que sentiríamos por actuar en contra de la ley moral, tendría que conducirnos al estado en que el respeto de la ley moral, en sí mismo, es el motivo de nuestra acción. Este tipo de vergüenza autorreflexiva suscita suspicacias, porque es difícil aceptar que se pueda ser al mismo tiempo observador ante quien uno se avergüenza y sujeto avergonzado. La dificultad no estriba en el carácter de constructo mental que pudiera haber en tal observador, sino en la metafísica de desdoblamiento personal que este implica y que es un recurso fundamental de la ética kantiana. Su noción de voluntad libre, por ejemplo, requiere también de una metafísica del desdoblamiento que concibe al agente, primero, como causa inmediata

de sus acciones y, después, como causa primera de sí mismo, cosa que ya hizo notar Nietzsche, aunque no sólo en relación con Kant:

La causa sui [causa de sí mismo] es la mejor autocontradicción imaginada hasta ahora, una especie de estupro y monstruosidad lógicos [...] La aspiración a la «libertad de la voluntad», entendida en aquel sentido metafísico y superlativo [...] la aspiración a cargar uno mismo con la responsabilidad total y última de sus propias acciones, y a descargar de ella a Dios, al mundo, a los antepasados, al azar, a la sociedad, equivale, en efecto, nada menos que a ser precisamente aquella *causa sui* [causa de sí mismo] y a sacarse a sí mismo de la ciénaga de la nada y a salir a la existencia a base de tirarse de los cabellos, con una temeridad mayor aún que la de Münchhausen. (1972b, §21; ver también 1972a, 1.13-14)

Esta perspectiva del agente moral como causa de sí mismo, que no actúa por motivos provenientes de la tradición, la sociedad, etc., es precisamente la que, según Kant, requiere la vergüenza autorreflexiva. Anscombe, atacando otro aspecto de la metafísica del desdoblamiento personal en Kant, califica de absurda su tesis de que el agente moral puede ser tanto legislador como legislado: “La idea de que puede haber legislación ‘para uno mismo’, la rechazo como absurda; lo que se hace ‘para uno mismo’ puede ser admirable, pero no es legislar” (2005, pp. 113-114). Para nuestros propósitos, podríamos parafrasear a Anscombe así: La idea de que podemos avergonzarnos ante nosotros mismos, cuando reflexionamos acerca de nuestras faltas, es absurda; lo que esto puede producirnos es culpa, remordimiento u otra cosa, pero no vergüenza.

En cierto sentido, también hay una ironía en la posición de Hume sobre la vergüenza. Como hemos dicho, para él la vergüenza es subsidiaria de las determinaciones morales naturales y/o de los deberes derivados de las convenciones humanas. Con el tiempo, estas determinaciones pierden fuerza y llegan a hacerse oscuras para la conciencia de los agentes, mientras que las convenciones pueden ser insuficientes para motivar al agente en el sentido requerido. En este caso, la vergüenza y el anhelo de fama refuerzan a la determinación natural o a las convenciones, lo cual puede ser suficiente para motivar a los agentes a realizar conductas moralmente significativas. La educación y la opinión pública, por ejemplo, hacen a las mujeres susceptibles de

experimentar vergüenza cuando fallan al deber moral de la castidad que, como dijimos antes, es una virtud artificial o que deriva de convenciones. Sin embargo, es de esperar que, si por cualquier razón, una mujer cobra consciencia de esta condición artificial del deber de la castidad (que surge sólo de una convención que sirve a ciertos intereses que ella podría o no compartir), su motivación para actuar castamente se debilite o, incluso, desaparezca. Hume no parece percatarse de esto, pero sí Bernard Williams cuando ilustra precisamente con ese ejemplo su tesis de que, llegar a entender de dónde surge un elemento de nuestra moralidad (un deber, una virtud, etc.), puede terminar socavando, en vez de reforzando, nuestra confianza en él:

Hay de hecho algunos casos en los que el elemento que está siendo explicado no sobrevive porque no merece sobrevivir; la explicación enfoca la crítica sobre el elemento, más que servir para reivindicarlo o ayudarnos a aceptarlo. Alguien que aceptase la famosa declaración de Hume de “la virtud artificial de la modestia y la castidad”, por ejemplo, a duras penas supondría que dejó todo donde estaba (o al menos donde respetablemente se suponía que estaba). (Williams, 2011a, p. 93)

La suspicacia que provoca percatarse del carácter convencional de un deber y de los intereses a los que sirve, puede intensificarse cuando observamos que la vergüenza con la que se refuerza su cumplimiento depende de la muy cuestionable opinión pública, de la que el propio Hume afirma que casi nunca sigue los estándares cognitivos más elevados, aquellos que sí serían aceptados como evidencia legal: “la gente practica la maledicencia con base en suposiciones, conjeturas y pruebas que nunca serían admitidas ante un tribunal” (Hume, *TNH* 3.2.12.4 SB 571). En este sentido es irónica la posición de Hume, porque implica que el mejor conocimiento del origen y los resortes psicológicos de una virtud moral puede disolverla.

Con base en lo dicho hasta aquí, concluimos que una explicación satisfactoria del papel de la vergüenza en la constitución moral del agente: primero, requiere reconocer que para avergonzarse es necesaria la mirada de otro que, si bien puede ser un otro interiorizado, tiene que ser personificación de un punto de vista social y no un mero desdoblamiento del propio agente despojado de toda determinación contingente (contra lo que sostiene Kant). Segundo, tiene que dar cuenta de la fuerza motivadora de la vergüenza, evitando la implicación de que esta

podría debilitarse si el agente conoce los resortes psicológicos de los que depende (a diferencia de lo que sucede en Hume). Veamos si una explicación de este tipo es posible.

3. La vergüenza, la identidad moral del agente y el punto de vista de los otros

Mientras que la culpa está asociada con la empatía que orienta nuestra atención *sobre todo* hacia aquellos a quienes hemos dañado con nuestros actos y nos motiva a buscar maneras de retribuirlos, la vergüenza está asociada con un tipo de angustia autocentrada que nos hace dirigir la atención *sobre todo* a nuestra propia imagen, la cual percibimos, dolorosamente, como dañada (Teroni y Bruun, 2011, p. 226). La imagen que tenemos de nosotros mismos es una concepción interiorizada de la persona que creemos ser, una autoimagen, pero también es la cara con que aparecemos ante los otros y que modela, de distintas maneras, nuestras relaciones sociales. En esta sección queremos argumentar que *a*) estos dos aspectos de la imagen propia están estrechamente relacionados y son elementos constitutivos de nuestra identidad como agentes morales, *b*) nuestra identidad como agentes morales se pone en cuestión por algunas experiencias de vergüenza, *c*) evitar la vergüenza puede ser un fuerte móvil moral, y *d*) la importancia que tiene la mirada de los otros en la experiencia de la vergüenza no es un obstáculo para considerarla como una emoción moral.

Supongamos que Pedro está profundamente avergonzado por haber perdido la paciencia en el transcurso de una discusión con una de sus colegas, durante la cual reaccionó a las objeciones de esta con insultos machistas. Él puede, por supuesto, sentirse culpable por haberla ofendido y es probable que sienta necesidad de disculparse con ella y reparar de alguna manera el daño. Su sentimiento de vergüenza, por otro lado, conduce su atención hacia él mismo; su manera de proceder le muestra una imagen de sí que le parece reprochable, contradice la idea que tiene o que querría tener de él como persona que aborda los desacuerdos esgrimiendo razones y no agrediendo; además, sus insultos muestran lo que él mismo reconoce como sus prejuicios. Pero, desde luego, parte esencial de su vergüenza es el peso de la mirada de la colega a la que ofendió y de otros posibles espectadores, su malestar por la imagen que ha proyectado ante otras personas y lo que esto

podiera significar en sus relaciones profesionales, personales, etc. Así, la necesidad de un observador es parte estructural de la vergüenza; esta, como dice Williams, en su nivel más básico consiste en la experiencia “de ser visto, indecorosamente, por personas inadecuadas, en condiciones inadecuadas” (2011b, pp. 131-132). ¿Qué papel juega el observador en el caso de la vergüenza moral?

Volvamos al caso de Pedro. Podemos suponer plausiblemente que, aunque en un primer momento se avergüenza ante quienes lo han visto proferir insultos machistas, su vergüenza también está conectada con la forma en que cree que otras personas lo verían si se llegaran a enterar de lo sucedido e, incluso, con la mirada imaginada de alguien que él sabe que nunca se enterará de lo sucedido (p. ej., una profesora respetada por él ya fallecida). Lo que se requiere de esos observadores reales o imaginados es, en todo caso, que Pedro les atribuya un punto de vista que no sólo respeta, sino también comparte, y a partir del cual su conducta es juzgada como reprobable, ridícula, despreciable, etc.⁸ Aunque tal vez habrá entre los conocidos de Pedro quienes lo alaben por su comportamiento y le digan que esa es la manera de detener discusiones inútiles, de bajarle los humos a la gente, etc., esto no hará desaparecer su vergüenza. No es la opinión de estos últimos espectadores, reales o imaginados, lo que tiene importancia para él en esta situación, sino la opinión de personas con las que comparte un punto de vista que, entre otras cosas, es moral: no es correcto abordar las discusiones con insultos, algo de reprobable hay en el carácter de quien pierde los estribos en una situación como la suya, esta conducta es incompatible con sus compromisos de convivencia entre colegas, etcétera.

Por un lado, pues, aunque la necesidad de un observador es parte de la estructura de la vergüenza, este puede ser imaginario y no real. Es esto lo que permite entender por qué alguien se avergüenza, por ejemplo, de sentir una envidia feroz por un colega, incluso si no hay nadie que se entere de ello, o de haber hecho trampa en un examen, incluso si nadie lo descubrió jamás. Más importante aún: reconocer que la

⁸ Calhoun matiza la importancia de compartir el punto de vista de los otros, en el caso de la vergüenza moral. Experimentar esta emoción requiere compartir un marco evaluativo común a una práctica moral, pero, según ella, esto es compatible con rechazar evaluaciones particulares conectadas directamente con algunos episodios de vergüenza moral (2004, p. 142).

vergüenza no depende necesariamente de la presencia de un observador real, es lo que permite dar cuenta del poder normativo que tienen sobre nuestras acciones las motivaciones interiorizadas de la vergüenza. Prever que nos sentiríamos avergonzados ante la mirada de un observador imaginario nos da un motivo para modificar lo que sea necesario para dejar de tener el sentimiento de envidia del que nos avergonzamos, para no volver a ceder a la tentación de hacer trampa, etcétera.

Por otro lado, como hemos sugerido, lo que hace que ciertos casos cuenten como vergüenza moral es que el observador, real o imaginario, se identifica en términos morales y no en términos de mera opinión pública. Compartimos con tal observador valores, principios, normas morales, etc., que dan sustento a la actitud reprobatoria hacia la acción de la que nos avergonzamos. Las mismas razones que dicho observador tendría para evitar hacer lo que hemos hecho cuentan como razones para nosotros y, por ello, nos percatamos angustiadamente de que lo que hemos hecho proyecta una imagen desfavorable de nosotros mismos en tanto que agentes morales. De manera inversa, despertar admiración o aplausos de aquellos cuyo punto de vista moral despreciamos puede hacernos reaccionar con vergüenza. Interiorizar las motivaciones de la vergüenza significa, así, interiorizar actitudes morales hacia acciones, rasgos de carácter, etc., que compartimos con otros agentes y que tienen un carácter cognitivo susceptible de ser sometido a examen y evaluado como justificado o injustificado. De modo, pues, que la interiorización de los motivos de la vergüenza no tiene que ver esencialmente, aunque eso también puede estar presente, con el miedo ante la perspectiva de que nos rechace alguien a quien apreciamos o amamos.

Podemos preguntarnos ahora: ¿qué es lo que agrega la mirada de un observador imaginario a mi propio punto de vista moral? Esta es una manera de cuestionar la genuina relevancia moral de la vergüenza, pues si esta requiere de un observador, pero el observador no agrega nada a mi propia perspectiva moral, parece que tenemos que concluir que no hay nada en la vergüenza que tenga una fuerza motivacional distinta a la que ya está implicada en dicha perspectiva. La respuesta a aquella pregunta depende, nos parece, de tomarnos en serio la idea de que la moralidad no tiene que ver únicamente con la aplicación que personas autónomas hacen de sus capacidades reflexivas y críticas para tomar decisiones acerca de la manera en que tendrían que actuar. La moralidad es también, y de manera fundamental, una práctica social que

regula las interacciones entre actores sociales que están estrechamente vinculados entre sí, porque en el contexto de sus relaciones mutuas es donde se configuran su identidad y sus vidas. Como dice Cheshire Calhoun: “Desde un punto de vista moral, tomarnos seriamente la práctica social de la moralidad es fundamental para tomarnos seriamente a la moralidad” (2004, p. 145; traducción nuestra).

El hecho de que una persona quiera y tenga que involucrarse en proyectos, relaciones, actividades, etc., compartidos con otras personas, da lugar a prácticas sociales morales. Queremos compartir vida y casa con una persona, ser parte del grupo de ciclistas de nuestra ciudad, ejercer nuestra profesión en una determinada empresa o institución, etc., y es en la relación con nuestros copartícipes en esas actividades donde surgen prácticas sociales de moralidad: Esperamos unos de otros comportamientos que juzgamos moralmente aceptables, por ejemplo, colaboración justa en las tareas, lealtad y apoyo hacia los miembros del grupo, respeto por las reglas que regulan las actividades que llevamos a cabo, etc. Cuando nuestras expectativas se ven defraudadas por el comportamiento de un miembro del grupo reaccionamos con indignación, enojo, desprecio, exigencias de reparación, etc.; si somos nosotros quienes defraudamos las expectativas de los otros es muy probable que, entre otras cosas, experimentemos vergüenza.

De este modo, son aquellos con quienes compartimos alguna práctica social de moralidad los observadores ante quienes nos avergonzamos cuando hacemos lo que no tendríamos que hacer o dejamos de hacer lo que tendríamos que hacer y, como dijimos antes, no necesitan ser testigos reales de nuestra falla. Quienes somos, desde un punto de vista moral, depende en buena medida de las interpretaciones por las que otros nos identifican e interpretan al interior de prácticas morales reales, y lo que percibimos dolorosamente en la experiencia de la vergüenza es un daño a nuestra identidad como agentes morales. La conducta de la que nos avergonzamos hace que los otros y uno mismo se interprete, por ejemplo, como una persona irresponsable, mendaz, poco honorable, machista, etc. Por supuesto, un agente puede criticar y reaccionar ante incoherencias y fallas de diversos tipos al interior de las prácticas sociales de moralidad en las que participa (lo cual es posible, en parte, porque esas prácticas presuponen creencias y otras actitudes cognitivas); pero, en la medida en que para él es importante seguir vinculado a aquellas personas, es razonable pensar que estará motivado a buscar los

cambios que está convencido que tendrían que hacerse en las normas, los principios, los valores, las actitudes morales, etc., que marcan la perspectiva moral del grupo. La perspectiva moral resultante de probables modificaciones de este tipo supondrá también, por supuesto, considerar a los agentes morales en el marco de sus interacciones sociales.

Al inicio de esta sección señalábamos que mientras la culpa dirige nuestra atención sobre todo hacia las personas a quienes hemos dañado con nuestros actos, la vergüenza está predominantemente asociada con una angustia autocentrada que nos presenta una imagen dañada de nosotros mismos. Sentirnos expuestos a la mirada de otros ante quienes creemos aparecer como ridículos, torpes, despreciables, etc., es lo que explica una tendencia asociada a la experiencia más básica de la vergüenza: quisiéramos desaparecer, ocultarnos de la mirada de los otros, “que nos tragara la tierra”, como suele decirse. En el caso de la vergüenza no moral, algunas veces es posible sustraernos, temporal o permanentemente, a la mirada de la audiencia ante la que nos avergonzamos; por ejemplo, puedo dejar de frecuentar por un tiempo el restaurante en el que he sufrido una aparatosa caída. En contraste, con la vergüenza moral no parece posible satisfacer el impulso de sustraernos a la mirada de los otros porque, en primer lugar, esos *otros* representan una perspectiva moral que compartimos, que refleja nuestro propio punto de vista y, en segundo lugar, sustraernos a su mirada requeriría renunciar a las relaciones, proyectos, actividades, etc., en las que somos copartícipes y que son lo que constituye nuestra vida.

Si aun experimentando una profunda vergüenza no podemos ni queremos sustraernos a la mirada de esos observadores, reales o imaginarios, con los que compartimos puntos de vista y prácticas de moralidad, podemos, sin embargo, intentar mejorar nuestro carácter para evitar en el futuro volver a defraudar sus expectativas (expectativas que, desde luego, también mantenemos hacia ellos). Mejorar nuestro carácter de manera que desaparezcan o se minimicen los rasgos que consideramos que ocasionan nuestra vergüenza es una empresa a largo plazo (Teroni y Bruun, 2011, p. 229), pero no por ello poco importante. Así, la vergüenza puede considerarse una poderosa fuente de motivación moral, porque no únicamente está asociada con una tendencia inmediata a evitar las acciones que creemos que nos harían sentir avergonzados, sino también con una tendencia de largo alcance a reformar los rasgos de nuestro carácter que nos conducen a actuar de la manera que nos avergüenza.

Las consideraciones hechas hasta aquí permiten sostener que, aunque para sentir vergüenza es necesaria la mirada de otros agentes, esto no necesariamente descalifica a dicha emoción como un motivo moral genuino (en contra de lo que afirma Kant). Hay instancias de vergüenza que no están asociadas a un observador identificado en términos de “mera opinión pública”, sino a un observador, real o imaginario, que el agente avergonzado identifica en los términos morales que él comparte, y que son constitutivos de las prácticas sociales en las que participa y que configuran su vida. Es porque se comparte el punto de vista moral del observador ante quien uno podría avergonzarse, por lo que el motivo de intentar evitar la vergüenza cuenta como motivo moral genuino, y es porque ese observador es “personificación de una expectativa social real” (Williams, 211b, p. 167) relativa a las prácticas sociales en las que uno participa, por lo que tal observador no puede ser concebido como un mero desdoblamiento del yo racional, como el observador de la vergüenza autorreflexiva kantiana.

Además, de acuerdo con la explicación de la vergüenza propuesta, la fuerza motivadora de esta emoción no tiene por qué disolverse irremediabilmente cuando alcanzamos una mejor comprensión de su funcionamiento (lo cual es una ventaja respecto de la explicación de Hume). El punto de vista que compartimos con el observador ante quien nos avergonzamos está constituido por valoraciones morales acerca de actitudes, acciones, rasgos de carácter, etc., y tales valoraciones, teniendo un contenido cognitivo, son susceptibles de ser examinadas y criticadas. La crítica puede llevarnos a reafirmar nuestra confianza en algunas de tales valoraciones, de modo que el motivo de la vergüenza no perderá ninguna fuerza como resultado de dicha crítica e, incluso, podría incrementarse. Desde luego, también es posible que, como resultado de la crítica, la confianza en otras valoraciones se vea mermada o destruida; dejar de suscribirlas será, si nuestra crítica es acertada, una mejora en nuestra condición de agentes morales. En la medida en que nos interese seguir vinculados con aquellos que suscriben el punto de vista que hemos abandonado, como efecto de la crítica, estaremos motivados a intentar influir en el cambio de su punto de vista moral. Esto es, en parte, lo que propicia los cambios en las prácticas morales compartidas.

Conclusión

La vergüenza es una emoción constitutiva de la psicología de los agentes y algunas instancias de ella desempeñan importantes funciones en relación con la deliberación moral y la regulación de las acciones. En este sentido, la vergüenza es una emoción que tiene valor moral, contra lo que sostiene una posición que hemos identificado como kantiana. Sin embargo, hemos visto que el propio Kant, cuando considera el proceso reflexivo de un agente moral, atribuye a la vergüenza un papel de apoyo que facilita la representación adecuada del deber. Así, aun cuando él no acepta que la vergüenza es un motivo moral genuino, sí acepta que puede ser parte del proceso reflexivo que conduce a un agente moral a precisar aquel motivo moral genuino por el cual actúa.

El hecho de que la vergüenza sea una emoción dependiente de la mirada de otros (incluso para quienes piensan, como Kant, que esa mirada puede ser la del propio agente que se desdobra para observarse), es lo que ha conducido a objetar el valor moral genuino de dicha emoción. Contra esto, hemos argumentado que las instancias de vergüenza que son moralmente relevantes y la fuerza motivacional moral de esta emoción no dependen de la mirada de *un otro cualquiera* y, desde luego, no requieren de un observador real. La vergüenza tiene valor moral cuando supone la mirada interiorizada de otros a quienes el agente respeta y con quienes comparte un punto de vista moral, por lo que no puede reducirse a un asunto de mera susceptibilidad a la opinión pública. Este punto de vista moral tiene, sin embargo, realidad social, en el sentido de que refleja expectativas, principios, normas, etc., que son constitutivas de las prácticas en las que el agente participa y dentro de las cuales lleva a cabo sus proyectos, se desarrollan sus relaciones personales, realiza sus actividades profesionales, cívicas, de ocio, etc.; es decir, es un punto de vista constitutivo de las prácticas sociales dentro de las cuales se configura la identidad y la vida del agente.

Por supuesto, las personas podemos someter a crítica nuestras experiencias de avergonzarnos y de avergonzar a otros por acciones contrarias a la moralidad, así como las motivaciones morales asociadas a dichas experiencias; esto es posible porque, como hemos visto, la vergüenza tiene un contenido cognitivo y no se reduce a un mero fenómeno fisiológico o sensorial. La vergüenza moralmente relevante lo es, en gran parte, porque su contenido cognitivo está asociado con evaluaciones que reflejan

el punto de vista moral interiorizado por el agente y que es constitutivo de las prácticas sociales en las que participa, con las que se identifica y que conforman su vida.

Tomar conciencia de la forma en que la vergüenza afecta nuestras deliberaciones y elecciones, de su dependencia de prácticas sociales, de los contenidos evaluativos que supone, etc., en algunos casos podría debilitar o hacer desaparecer la fuerza de determinadas motivaciones morales conectadas con tal emoción; por ejemplo, un agente podría caer en la cuenta de que avergonzarse por sus preferencias sexuales no refleja una convicción moral, sino un prejuicio socialmente compartido que no resiste la crítica racional. Pero esto no tiene que ser necesariamente el caso. El análisis y la comprensión de los motivos por los que resulta vergonzoso proferir insultos machistas, como hemos visto, podría no sólo no debilitar tales motivos, sino incluso fortalecerlos. Como efecto de la crítica, el agente puede reafirmar su compromiso con un punto de vista moral que comparte con otros y la mirada interiorizada de estos puede conservar todo su poder motivador en relación con sus deliberaciones y elecciones. En contra de lo que Hume afirma, pues, el poder motivador de la vergüenza no requiere de la susceptibilidad a lo que él mismo considera como la *muy cuestionable* opinión pública tan dada a la maledicencia, sino que depende de un punto de vista con el que el agente se identifica y que, siendo genuinamente social, es también de carácter moral y tiene un contenido que, en principio, puede justificarse racionalmente.

Bibliografía

- ANSCOMBE, G.E.M. (2005). La filosofía moral moderna. En *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*. Lecciones en la Universidad de Navarra, Pamplona: EUNSA, pp. 95-122.
- BAIER, A. (1993). Moralism and Cruelty: Reflections on Hume and Kant. *Ethics*, 103, pp. 436-457.
- CALHOUN, C. (2004). An Apology for Moral Shame. *The Journal of Political Philosophy*, 12(2), pp. 127-146.
- ____ (1989). ¿Emociones cognoscitivas?. En C. Calhoun y R.C. Solomon (comps.), pp. 343-359.
- CALHOUN, C. & R.C. Solomon (comps.) (1989). *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*. México: FCE.

- D'ARMS, J. & D. Jacobson (1993). Expressivism, Morality, and the Emotions. *Ethics*, 104, pp. 739-63.
- DEONNA, J.A., R. Rodogno & F. Teroni (2011). *In Defense of Shame*. Nueva York: Oxford University Press.
- DESCARTES, R. (1989). *Tratado de las pasiones del alma*. Barcelona: Planeta.
- DE SOUSA, R. (2014). Emotion. En E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Primera ed. Recuperado de <https://stanford.io/2LSHPtv>
- HUME, D. (1988). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. T. L. Beauchamp (ed.), Oxford: Oxford University Press. (Trad. al español y ed. de J. de Salas y G. López, Madrid: Tecnos, 2007.) [IPM]
- ____ (1978). *A Treatise of Human Nature*. Selby-Bigge (ed.), 2a ed., Oxford: Clarendon Press. (Tr. al español y ed. de F. Duque, Madrid, Tecnos, 1998). [TNH]
- JAMES, W. (1985). ¿Qué es una emoción? *Estudios de psicología*, 6(21), pp. 57-73.
- KANT, I. (2005). *Crítica de la razón práctica*. D. M. Granja (ed.), México: FCE-UAM-UNAM. [CRPr].
- ____ (1999). The Metaphysics of Morals. En M. J. Gregor (ed.), *Practical Philosophy*, Cambridge: CUP (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), pp. 353-603. [MM]
- ____ (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. J. Mardomingo (ed.), Barcelona, Ariel. [FMC].
- ____ (1990). *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*. D. M. Granja (ed.), México: FCE-UAM-UNAM. [Obs].
- NIETZSCHE, F. (1972a). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza.
- ____ (1972b). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza.
- NUSSBAUM, M. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós.
- ____ (2006). *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*. Princeton: Princeton University Press.
- ROTENSTREICH, N. (1965). On Shame. *The Review of Metaphysics*, 19(1), pp. 55-86.
- RUSHDIE, S. (1997). *Vergüenza*. Barcelona: Random House Mondadori (Debolsillo, edición digital).

- SOLOMON, R.C. (2007). *Ética emocional. Una teoría de los sentimientos*. Barcelona: Paidós.
- TERONI, F. & O. Bruun (2011). Shame, Guilt and Morality. *Journal of Moral Philosophy*, 8(2), pp. 223-245.
- WILLIAMS, B. (2011a). La primacía de las disposiciones. En *La filosofía como una disciplina humanística*. México: FCE, pp. 87-95.
- ____ (2011b). *Vergüenza y necesidad. Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*. Madrid: Machado libros (La balsa de la Medusa).
- ____ (2006). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Nueva York: Routledge.

**LA FUERZA, EL VALOR Y LA INTEGRIDAD:
LAS METÁFORAS DE LA FELICIDAD Y LA RESPONSABILIDAD
CON UNO MISMO¹**

*Camila Suárez Acevedo
Miguel Ángel Pérez Jiménez*

Asumir responsablemente nuestra propia vida no es una tarea fácil. Es más cómodo exculparnos diciendo que la felicidad depende de cuestiones que no están en nuestras manos. En este texto defendemos que las metáforas fundamentales comunes a la moral y a la felicidad –la fuerza y el valor– desvían la atención emocional y moral de las personas y la enfocan en algo externo al yo. Por eso, al concebir las emociones como fuerzas que nos dominan –pasiones– cargadas de valor intrínseco –valencias– perdemos el sentido de la responsabilidad que tenemos con nosotros mismos. La metáfora de la integridad, por su parte, aúna las de la fuerza y el valor preservando el sentido de que cada uno es responsable de su propia felicidad.

Entendiendo que las metáforas articulan nuestras formas de actuar y de pensar (sección 1), comparamos las metáforas de la felicidad y de la moralidad. La conclusión es que existen cuatro tipos de metáforas

¹ Este trabajo es resultado parcial del proyecto de investigación *Aprendizaje de dos usos figurados del lenguaje en la primera infancia* (ID PROY 007044) de la Vicerrectoría de Investigación de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. En él aprovechamos resultados del proyecto *Aspectos éticos de la teoría cognitiva de la emoción de Robert Solomon* (ID PROY 005465). Agradecemos a Elena Marulanda, Carolina Piñeros, Laura Reina y Diego Ortiz sus aportes en el desarrollo de este trabajo.