

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de abril de 1981



**“LA VERGÜENZA COMO AFECTO PRELIMINAR A
UNA ÉTICA DEL SUFRIMIENTO”**

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRA EN FILOSOFÍA

Presenta

LISSET XIMENA LATISNERE JUÁREZ

Dr. Luis Guerrero Martínez

Ciudad de México

2019

In Fortune solio sederam elatus,
Prosperitatis vario flore coronatus;
Quicquid enim fluori felix et beatus,
Nunc a summo corruí gloria privatus.

Dedicada a quien me enseñó a conquistar los lugares más oscuros y mirar más allá del horizonte. A quien me ha construido un valle donde recostarme cuando tenga que dormir devorada por la vida.

A todos aquellos que están dispuestos a seguir avergonzándose.

Índice

Introducción	6
Capítulo I. Homero y Aristóteles. Vergüenza y honor	11
<i>Vergüenza y destino</i>	
<i>Vergüenza, honor y culpa</i>	
<i>Vergüenza y cultura homérica</i>	
<i>Etimología de vergüenza. Su relación con el pudor</i>	
<i>Vergüenza y virtud. Aristóteles</i>	
<i>Vergüenza, juicio y desvalorización</i>	
Capítulo II. Søren Kierkegaard. Vergüenza, culpa, angustia y pecado	34
<i>La angustia, el surgimiento del pecado original</i>	
<i>El momento de la culpa</i>	
<i>Vergüenza y arrepentimiento</i>	
<i>Primera y segunda ética</i>	
<i>El aguijón de la carne</i>	
Capítulo III. Jean-Paul Sartre y Emmanuel Levinas. Vergüenza ante el otro y ante sí	61
<i>En sí, para sí, mismidad y otredad</i>	
<i>La mirada</i>	
<i>La mirada vergonzante</i>	
<i>Vergüenza de sí mismo. Desear liberarse</i>	
<i>Sufrir por el otro</i>	
Capítulo IV. Aurel Kolnai. Vergüenza y asco	84
<i>El asco como fenómeno</i>	
<i>Sentido físico y moral del asco</i>	
<i>Objetos físicos</i>	
<i>Objetos morales</i>	
<i>Asco, pudor y vergüenza del cuerpo.</i>	
<i>Vergüenza del cuerpo</i>	
<i>Vergüenza de lo informe, vergüenza desde la burla</i>	

Capítulo V. Schopenhauer. La ética de la voluntad ante el desvelamiento: la vergüenza como detonante de la conciencia reflexiva	111
<i>El peor de los mudos posibles. La voluntad irracional</i>	
<i>Voluntad y representación</i>	
<i>Moral schopenhauariana</i>	
<i>Hacia una conciencia reflexiva</i>	
<i>El arte de vivir</i>	
Conclusiones	135
Bibliografía	140

Introducción

A lo largo de la historia de la humanidad se ha meditado en un sinfín de emociones, afectos y sentimientos, pues estos siempre han acompañado al ser humano a lo largo de toda su existencia y formando parte esencial de su desarrollo evolutivo. Emociones, sentimientos y/o afectos distinguen al hombre de otras formas de vida. Bien es cierto que los animales superiores¹ también poseen determinados afectos, por ello, poseen cierta distinción de otros organismos. Así, el análisis de éstos ha sido tema central de numerosas reflexiones en todas las épocas del pensamiento, desde la antigua Grecia hasta discusiones contemporáneas. El análisis de los afectos y de sus diversas formas ha ocupado y ocupará a la filosofía gracias a su importancia y radicalidad, pues en el afán del hombre de descubrirse, les ha de prestar especial atención.

La discusión que esta investigación aborda versa en pensar la vergüenza como afección negativa previa a una ética pesimista que permita pasar de la conciencia irreflexiva y superficial, a una conciencia reflexiva. De modo que, es necesario analizar la vergüenza y sus características hostiles. Si bien, la vergüenza es concebida como un sentimiento que surge desde la condición de lo social y lo cultural, en algunas otras visiones se presenta como una respuesta emotiva ante un acontecimiento previamente ocurrido. La vergüenza se puede considerar como uno de los afectos de mayor riqueza cognitiva, pues se verá que no pocas situaciones la generan.

Se analizará, pues, la relación de la vergüenza con sentimientos más “complejos” como la culpa, la repulsión, el destino entre otros. Cabe aclarar que la vergüenza aquí no se considera como un mero bochorno, pues éste, si bien se puede considerar como un momento vergonzoso, no se puede considerar como todo su significado, pues resultaría pobre plantear dicho sentimiento desde un momento meramente embarazoso. De tal manera que, la vergüenza es planteada como algo mucho más complejo y duradero.

Como ya se ha dicho, uno de los aspectos más importantes a tratar en esta investigación es el carácter de afecto derivado de la negatividad de la vergüenza; de modo que, se entenderá como una emoción que implica hostilidad, incomodidad y sufrimiento, es decir, como una emoción “triste” cuyo surgimiento ha de provocar cierto dolor en el sujeto que la padece. Es importante señalar tal carácter, pues se entiende como un afecto que ha de

¹ Aquellos animales que poseen un sistema nervioso central.

ser padecido para poder pasar de una actitud ingenua, superficial y aparente, hacia una actitud reflexiva y profunda, que ha de ser alcanzada solamente por la vía del sufrimiento. Para poder acceder a esto se ha de elegir atravesar por sentimientos negativos con lo que, a su vez, se iniciaría la construcción de un *ethos*.

La noción de *ethos* que se toma en esta investigación no se entiende solamente como un camino a la virtud, también se toma como una actitud ante lo inhóspito de la vida y su irremediable sufrimiento. Este *ethos* se comprende como un carácter que hace frente a la misma vida y a todos sus tormentos; como una herramienta que ayuda a vivir a pesar de todo lo que la existencia implica. La hostilidad propia de la vida se retoma desde lo planteado por Schopenhauer dentro de los textos de *Parerga y Paralipomena* y *El Mundo como Voluntad y Representación*. Desde aquí que se proponga una ética del sufrimiento, una ética pesimista en donde, si bien no existe una salida de las fuerzas irracionales que dominan la existencia, existe un modo de hacerles frente, de soportar de la mejor manera tales dolores y con ello construir “un arte de ser feliz”.

Cabe decir que no es objeto de este trabajo analizar la vergüenza desde una visión neuro-científica, pues pese a que aquello que le acaece al hombre es interpretado a nivel cerebral, no es la intención hacer una descripción de esas condiciones cerebrales que poseen los seres humanos, ya que este análisis no posee fines neurológicos, psicológicos o psiquiátricos, en cambio se hace un análisis filosófico de lo que es el afecto de vergüenza. Tampoco tiene como objeto abordar la vergüenza como concepto propio de la cultura, es decir, no pretende partir de un anclaje cultural, sino simplemente como algo que le es inherente al hombre, algo que se presenta como un fenómeno propio del sujeto independiente de cualquier manifestación en la cultura; como una explicación de algo totalmente propio del ser humano.

A partir de lo anteriormente dicho, se han tomado en consideración ciertos autores en cuyos pensamientos se puede rastrear el sentimiento de vergüenza como un afecto hostil y negativo. Aquí es importante señalar que tampoco se hará un análisis de la vergüenza a través de las distintas épocas de la tradición filosófica, pues no es la intención de esta investigación hacer un rastreo de la concepción de vergüenza en cada una de ellas. Por el contrario se pretende analizar tal afecto desde la aserción antes mencionada para poder entender su relación con una ética del sufrimiento. Por lo tanto, cada autor aquí trabajado es un ejemplo

de algunas manifestaciones de vergüenza, sus causas y sus consecuencias relacionadas con el sufrimiento y la hostilidad.

Cada capítulo aborda la vergüenza desde su causa y consecuencia negativa, con el fin de poder rastrear su origen en cada uno de los autores aquí trabajados; qué es común en ellos y las posibles diferencias. De modo que, la vergüenza se irá construyendo a partir de la relación de cada interpretación con el fin de marcar las condiciones para el desarrollo de la ética negativa, necesaria para la construcción del *ethos* como “arte” de vivir.

El sentimiento de vergüenza siempre ha estado presente en la vida del ser humano, se podría decir desde que éste se concibe como un “yo”, como un sujeto. La vergüenza surge en el momento en que el hombre se vuelve racional, pues según autores como Max Scheler², tal sentimiento es el que sitúa al hombre entre lo divino y lo animal, pues ningún animal posee vergüenza o pudor de sí, mientras que sería absurdo pensar que lo divino se avergüenza. Por ello, la vergüenza ha sido tema de interés de muchos filósofos y teólogos; bien es cierto que cada uno proporciona un tratamiento distinto a tal sentimiento. Sin embargo algo es claro, la vergüenza siempre ha estado presente en el ser humano, forma parte de su naturaleza y, mientras exista, no dejará de avergonzarse.

De tal manera que la historia de la vergüenza es la misma historia de los afectos, sentimientos o pasiones, ya sea entendida como simple bochorno originado por una acción torpe, como cierta “pena” ante alguna acción detestable, o como la protección de la intimidad del propio ser. Algo es común en cada una de sus manifestaciones, la vergüenza es cierta conciencia del “yo”; ya sea relacionado con el honor, con la intimidad y/o con actos reprochables. Por ello, la vergüenza, a lo largo del desarrollo del pensamiento filosófico, ha sido entendida desde el marco del honor, la intimidad, la desvalorización e, incluso, desde la pena.

El conjunto de autores aquí presentados muestran lo anteriormente expresado. Cada uno de ellos desarrolla la vergüenza entendida desde el honor, la intimidad, el dolor ante actos deplorables y la consecuencia aflictiva que conllevan. Las reflexiones ofrecidas por estos pensadores, permiten rastrear el origen y las diversas manifestaciones de la vergüenza. No son pensadores aislados, pues cada uno ejemplifica los diversos matices que tal

² Max Scheler, *Sobre el Pudor y el Sentimiento de Vergüenza*, (Salamanca: Ediciones Sígueme 2004).

sentimiento posee. Cada uno de ellos reflexiona en torno a alguno de los diversos aspectos de la vergüenza.

Así, la vergüenza se presenta en Homero y Aristóteles desde el honor y la virtud. En Søren Kierkegaard desde el dolor y el arrepentimiento de ciertos actos. Por su parte Sartre y Levinas la entienden desde el sí mismo y desde el otro. Y para Aurel Kolnai se presenta desde el asco y desde la intimidad. Por último cada una de estas reflexiones fundamentan la condición de posibilidad del cambio de conciencia, lo que a su vez da paso a la ética del sufrimiento. El padecimiento de tal sentimiento, en cualquiera de sus manifestaciones, se orienta hacia la construcción de una actitud ante la negatividad de la vida.

Una vez dicho lo anterior surgen algunas preguntas ¿porqué indagar sobre la vergüenza y su negatividad? ¿porqué interesarse en un cambio de conciencia y en una ética del sufrimiento? ¿cuál es la aportación de los autores aquí presentados?

Es cierto que la vergüenza pudiera parecer un sentimiento que recae en lo cotidiano y, por ello, entenderse como algo poco trascendental, pues al ser una situación tan común se mundaniza y recae en lo burdo. Sin embargo no prestar atención a los temas cotidianos y darlos por hecho podría significar un gran error para la reflexión filosófica, pues hasta lo más ordinario puede ser tema de meditación e interés y su desatención significaría desvalorar algunas cualidades radicales del hombre. Por ello, ninguno de estos aspectos debería ser olvidado o menospreciado, pues todo lo que acaece en la realidad ha de ser atendido por la reflexión y el análisis.

Se podría pensar que en la actualidad el sentimiento de vergüenza sufre de tal desatención. Pese a que tal afecto, como ya se ha mencionado, ha estado siempre presente en la vida del hombre, éste pareciera estar en desuso. En la antigüedad tanto el sentimiento de vergüenza como el de pudor, fueron de los sentimientos más importantes en la vida de los hombres. La vergüenza significaba honor, recato, modestia e incluso, nobleza; quienes no poseían tal sentimiento eran tomados como groseros, vulgares, mal educados e incluso locos y salvajes. Regía muchos aspectos, tanto privados como públicos, en la vida de los individuos.

Sin embargo, en épocas modernas pareciera que la vergüenza se ha olvidado, los individuos son cada vez más desvergonzados, impúdicos, irreverentes y cínicos [no en el buen sentido del cinismo como escuela socrática]. La vergüenza ha sido relacionada con

censura, imposición y santurronería. En un intento por parte de la sociedad de liberarse de la opresión y de los modos de pensar inflexibles, se ha olvidado de inhibir todos aquellos aspectos que deberían permanecer velados; lo estrictamente privado se ha vuelto público y se ha despojado del carácter de oculto que le era propio. La libertad de expresión ha recaído en libertinaje que pone cualquier aspecto, íntimo o no, al descubierto.

La sociedad actual es cada vez más débil y todo aquello que puede ser potencialmente dañino, desagradable o doloroso se elimina y se rechaza. Este trabajo busca afirmar lo contrario, el sufrimiento, lo desagradable y lo negativo no ha de eliminarse, y por el contrario, se ha de tomar como punto edificante. A través lo propiamente negativo de afectos como la vergüenza, tal edificación puede comenzar. En vez de desear eliminar el sufrimiento del mundo éste puede replantearse y ser aceptado. Esto no quiere decir que se busque un recato absoluto o una actitud vergonzosa del todo, por el contrario busca retomar el valor que la vergüenza posee y con ello todo lo que ésta ofrece y protege. Volver a estimar la vergüenza podría significar un alto al desenfreno e irreverencia que se vive actualmente, para procurar una sociedad más noble, ética y reflexiva.

El cambio de conciencia aquí propuesto pretende tal reflexividad, al igual que el abandono de lo mundano y lo superficial que olvida toda ética y estima más todo aquello que es ilusorio. De igual forma los autores aquí tratados no son un análisis de ideas arcaicas, por el contrario ofrecen una reflexión que bien puede ser utilizadas en la época actual. Cada propuesta es una manera de pensar la vergüenza y con ello, pensar su repercusión actual, entender que la negatividad ha sido, es y será parte fundamental de la existencia. Así, cada reflexión abordada a lo largo de los capítulos, pretende lograr una vuelta a la estima de la vergüenza, cada autor pretende ser una propuesta para aminorar los males que sufre la sociedad “desvergonzada”; el cambio de conciencia una significación edificante del sufrimiento.

I. Homero y Aristóteles. Vergüenza y honor

La *vergüenza* y sus diversas manifestaciones han acompañado al hombre desde tiempos inmemorables, pues es natural el hecho de sentir bochorno ante algunas situaciones que cuestionen la propia seriedad. Aún más significativo e importante, la vergüenza puede provenir de situaciones que desvaloricen y pongan en duda el carácter del sujeto. Si bien es cierto que es un sentimiento muy común, también es cierto que éste es poco reflexionado y poco atendido. Cuando se siente vergüenza no se repara en ello, solo se atiende aquello que ha provocado la situación vergonzosa. Así también, la vergüenza hace acto de presencia en la expresión corporal como en el caso de ruborizarse o sudar cuando se atraviesa por una situación embarazosa; esto actuaría a modo de signo y sería un indicio de que el sujeto efectivamente ha perpetrado un acto vergonzoso o incluso ha presentado el miedo a la idea de perpetuarlo sin haberlo realizado aún. De tal modo que los signos físicos que manifiesta el individuo pueden dar un indicio de vergüenza o de miedo a la vergüenza .

Para comprender la vergüenza en su sentido más amplio y describir éste sentimiento, se puede remontar tanto a su origen etimológico como a su historia y su relación con los actos humanos. Para dicho fin se ha pensado retomar la concepción clásica de vergüenza a partir del pensamiento de Homero y Aristóteles. Esto se ha propuesto así ya que en Homero la vergüenza forma parte del *ethos* de los helenos, pues sus prácticas encuentran fundamento en una “cultura de la vergüenza”. De tal modo que dicho *ethos* se verá reflejado en la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, cuyo texto podría ser considerado como un manual ético dedicado a los ciudadanos, en específico, a los ejércitos griegos, en donde se habla de las virtudes tanto intelectuales como morales que forman al hombre en torno al bien. Así, tanto los textos homéricos como los aristotélicos dan razón de la concepción clásica de la vergüenza y su relación con los actos humanos

Teniendo en cuenta lo anterior, se retomarán los libros I, II y IV de la *Ética Nicomaquea* y algunos pasajes de la *Ilíada* de Homero para poder describir cómo se configuran las prácticas y las acciones humanas. Con ello se podrá tener una noción del sentido y del significado propio de la vergüenza en la antigüedad. Pese a que se retomará una concepción histórica del desarrollo de tal sentimiento, esto enriquecerá su concepción filosófica. Los ideales antiguos no están en desuso, por el contrario, dan la base a todo aquello que se conoce y es punto de partida para poder postular otras tantas ideas. De cierto modo se

sigue interpretando muchos conceptos al igual que lo hacían los antiguos helenos, sin embargo, no se cae en cuenta que tanto se continua haciendo.

Esto no significa que la interpretación de los griegos sobre la vergüenza sea idéntica a la que actualmente se le da a este sentimiento, pues es sabido que tanto su significado como su uso han ido variando gracias al desarrollo histórico. No obstante, es falso afirmar que esta concepción, pese a su antigüedad, sea errada o inútil para comprender la vergüenza. Volver a ella filosóficamente será útil para el objetivo aquí planteado, esto es, “*el qué*” de la vergüenza. Para poder comenzar a rastrear el significado que los antiguos griegos le daban a la vergüenza es necesario analizar la idea de Ἀνάγκη [*Ananké*], destino, ya que la vergüenza se presentará en relación a éste.

Vergüenza y destino

Dentro de *La Teogonía* Hesíodo se narra el origen de todas las deidades del Olimpo, su nacimiento, su progenie y en sí, provee de estructura a toda la cosmovisión de la Grecia antigua. En el apartado “Hijos de la Noche y de Eris”³ se cuenta que la oscura Noche, al igual que parió al Lamento y a las Hespérides, también dio a luz a las Moiras quienes son vengadoras implacables⁴. Ellas, Cloto, Láquesis y Atropo, son las encargadas de conceder a los mortales, en el momento de su nacimiento, la posesión del bien y del mal. Persiguen de manera celosa los actos de Dioses y de hombres y si estos han cometido algún delito, las coléricas Moiras les infringen un amargo castigo⁵. Zeus ha otorgado a estas Diosas la labor de conceder a los hombres el ser felices o desdichados⁶.

Para especialistas de la cultura griega como Werner Jaeger, estas diosas son concebidas como hijas de *Ananké*. Ésta se presentan como una “suprapotencia” [al igual que las primeras apariciones del *Demon* que pertenece a la *Ananké*] que excluye toda posibilidad de libre elección⁷. De modo que, según la interpretación de Jaeger, esa *Ananké* o destino, es el encargado de lo que es irrevocable. La antigua idea de la divinidad está presente en la concepción de la naturaleza y de la realidad de los antiguos helenos; todo es causa de esa

³ Hesíodo, *Teogonía*, I, vv. 215-220. (Madrid: Gredos, 1990)

⁴ Hesíodo, *Teogonía*, I, vv. 215-220.

⁵ Hesíodo, *Teogonía*, I, vv. 215-220.

⁶ Hesíodo, *Teogonía*, I, vv. 900-905.

⁷ Werner Jaeger, *Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega*, (México: FCE, 2008), 775.

divinidad⁸. En esto coinciden tanto poesía como filosofía, la *Ananké* impregna toda la naturaleza. A consecuencia de entender de dicha manera la realidad, las aspiraciones de los hombres culminan en aquello designado por el destino⁹. A esta necesidad se supeditan la voluntad, la gloria y el éxito de los mortales. Por ello la poesía griega posee cierto carácter de trágico, pues profesa el insuperable anclaje del hombre a su destino.

Así, el destino del hombre rige su meta en la vida y aquellas acciones que realizará para alcanzarla. Para Jacinto Choza, cuando reflexiona acerca del surgimiento de la vida humanista griega, afirma que el destino natural del hombre es lograr honor o “fama”¹⁰. Las acciones realizadas por el hombre se han de orientar a alcanzar esa gloria impuesta por el destino y los dioses. Tal meta es lo que la naturaleza desea¹¹. Según Jaeger la cultura, en sentido socrático, es cumplir la meta dada por el destino tanto espiritual como moral del hombre¹². Es cierto que Sócrates en este aspecto, está dando las bases para una “*paideia*” desde la vida filosófica, sin embargo, el pensamiento socrático corresponde a la concepción de entender los actos humanos como medios para alcanzar la meta dada por el destino. Desde Homero hasta la tragedia ática¹³, se cree que el destino de los hombres es marcado por las acciones de la divinidad. El mundo y su curso están encadenados a “los hilos” invisibles tejidos por los dioses y de los cuales es imposible escapar.

Dentro de la obra de Homero es común apreciar que todos los personajes han de cumplir con su destino, desde Paris al traicionar a su pueblo, hasta Odiseo cuya misión es retornar a Ítaca. Así en el canto VI, verso 485 Héctor, que le habla a su esposa, pronuncia:

¡Desdichada! No te aflijas demasiado por mí en tu ánimo, que ningún hombre me precipitará al Hades antes de lo dispuesto por el destino. De su suerte te aseguro que no hay ningún hombre que escape, ni cobarde ni valeroso, desde el mismo día en que ha nacido”¹⁴.

Esta cita ejemplifica la imposibilidad de escapar del destino. Ningún hombre podrá decidir si Héctor debe morir antes o después del momento que la *Ananké* ha predispuesto. Tampoco,

⁸ Werner Jaeger, *Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega*, 611.

⁹ Werner Jaeger, *Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega*, 610.

¹⁰ Jacinto Choza, *Historia Cultural del Humanismo*, (Madrid: Themata, 2009), 30.

¹¹ Werner Jaeger, *Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega*, 449.

¹² Werner Jaeger, *Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega*, 450.

¹³ Werner Jaeger, *Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega*, 610.

¹⁴ Homero, *Il*, VI, 485. (Madrid: Gredos, 2014).

ningún hombre, por más valeroso que sea, puede escapar de ese destino, pues está anclado a éste desde el día en que nació y nada podrá cambiarlo. Es la necesidad totalmente expresada, pues se cumple en todo momento y bajo cualquier circunstancia.

Citando otro verso de la *Ilíada*, Ulises, Fénix y Ayante que bebían con Aquiles muestran cierto miedo ante los designios de los dioses:

“Mucho teme mi alma que los dioses cumplan sus amenazas y el destino haya dispuesto que muramos en Troya, lejos de Argos, criadora de caballos. Ea, levántate si deseas, aunque tarde, salvar a los aqueos, que están acosados por los troyanos. A ti mismo te ha de pesar si no lo haces, y no puede repararse el mal una vez causado.”

El temor de aquellos hombres consiste en que las amenazas pronunciadas por los dioses sean verdaderas y con ello el destino tenga que ser cumplido trágicamente para ellos. Se puede pensar que, si estas amenazas fueran llevadas a cumplimiento ellos morirían lejos de su tierra, incapacitados para poder hacer que tal suceso no ocurra.

Hasta aquí se ha dicho que la *Ananké* es aquello totalmente inevitable, lo que no puede ser modificado, eso que el hombre posee desde el día de su nacimiento. Aquí se comienza a figurar como la vergüenza opera en relación con tal designio. Si el destino es aquello que no se puede cambiar y toda acción humana se dirige a cumplirlo, esas acciones han de ser dirigidas hacia el bien, pues ya se ha dicho que por naturaleza se está dirigido hacia el bien¹⁵. De modo que, la vergüenza entraría cuando esas acciones no se dirigen a cumplir lo dado por la divinidad. Los actos vergonzosos consistirían en ir en contra de esa naturaleza dada. De aquí se sostiene que aquél que es descubierto realizando un acto malo le sobrevenga un sentimiento de vergüenza, pues se está actuando en contra del destino.

Asimismo, todo aquello que vaya en contra del destino o no cumpla con esa necesidad, se interpreta como vergonzoso, pues se va en contra de la decisión de los dioses. Esto equivaldría a una oposición y un renegar de aquello que la divinidad ha designado; una contraposición a lo dado de antemano por un poder supremo a todo lo humano.

De igual manera se entiende como vergonzoso el no cumplir con aquello que le ha sido dado al sujeto; si sus acciones no se dirigen a mantener y contribuir con eso dado, el sujeto ha fallado en seguir el cauce de la naturaleza, esto haría que el hombre perdiera su honor y prestigio ante los dioses como ante sí mismo, pues se ha fallado a sí por no atender a su

¹⁵ Werner Jaeger, *Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega*, 448.

destino, por no conservar ni procurar aquello que le ha sido otorgado. Le ha fallado a la divinidad en el sentido de no dirigirse hacia donde el cauce de la naturaleza se dirige, hacia lo bueno. Ha hecho mal y con ello ha perdido su honor resultando en un sentimiento de vergüenza.

Vergüenza, honor y culpa

Ya se ha hablado sobre la relación entre el destino y la vergüenza y cómo es que se puede realizar un acto vergonzoso en tanto que se desobedezca a aquello dado por los Dioses. Ahora se presenta la necesidad de comenzar a indagar cómo es que la vergüenza acaece a partir de la idea de honor. Bernard Williams dentro de su obra “*Vergüenza y Necesidad. Recuperación de algunos conceptos de la Grecia antigua*” afirma que dentro de la obra Homero se instaura una clara cultura de la vergüenza y del honor¹⁶ que pasará a las prácticas de la antigua Grecia¹⁷.

En el mundo Greco-Romano como también en el mundo judío, se creó un tipo especial de retórica para expresar la alabanza y el honor¹⁸. Esta retórica consistía en discursos formales de alabanza, en donde se expresaban los honores, hazañas y la fama de personas destacadas. Igualmente estos honores se expresaban con otros géneros tales como el encomio¹⁹, las biografías y las oraciones fúnebres. Éstos eran dirigidos, en un principio a los Dioses, pues eran los seres más dignos de alabar, más tarde esos honores también fueron dirigidos a los héroes, que daban su vida en las guerras, reyes y hombres ilustres que murieron teniendo una vida admirable²⁰. Por ejemplo Homero, poeta clave para la construcción de esta tradición, honra a Áyax después de gloriosas luchas²¹, en donde al héroe se le dedican sacrificios, fiestas e himnos con las características antes mencionadas.

Así, varios poetas destacados de la antigua Grecia construyen toda una literatura

¹⁶ Bernard Williams, *Vergüenza y Necesidad. Recuperación de algunos conceptos de la Grecia antigua*, 24.

¹⁷ Esta cultura de la vergüenza y del honor será sustituida más adelante, y con la llegada del cristianismo, por una cultura de la culpa.

¹⁸ Jerome Neyrey, *Honor y Vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo*, (Salamanca: Sígueme, 2005), 12.

¹⁹ Jerome Neyrey, *Honor y Vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo*, 12.

²⁰ Jerome Neyrey, *Honor y Vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo*, 14.

²¹ Werner Jaeger, *Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega*, 652.

dedicada al honor de todos aquellos hombres admirables, honor que perduraría para siempre. Estos poetas y todos aquellos dedicados a narrar las hazañas de los hombres gloriosos, habían creado “un foro público y duradero donde los héroes serían continuamente recordados y admirados”²². Gracias a esta noción de honor y vergüenza las prácticas humanas, no sólo las de Grecia antigua, sino las de toda la región mediterránea²³, fueron estructuradas a partir de tales sentimientos tomados como valores clave²⁴.

De aquí que esos valores [vergüenza y honor] no fueran opcionales, sino decisivos para estructurar el *ethos* de la época. Más tarde, y con la llegada del cristianismo, estos valores transmutan hacia una noción de culpa, en donde la vergüenza recae en culpa si el honor buscado es perdido, olvidado y/o no logrado. La vergüenza devenida en culpa, aparecerá cuando el sujeto haya perdido el honor, esto es, cuando haya caído en la deshonra. De la misma manera Alessandra Fussi en su escrito “*Williams’s Defense of Shame as a Moral Emotion*”, advierte que la vergüenza se puede pensar como un sentimiento mucho más primitivo que la culpa interpretada como un sentimiento mucho más desarrollado²⁵, ya que la vergüenza solo puede presentarse en sociedades donde el honor es un sentimiento siempre presente. Este sentimiento se da y es suprimido en tanto que el honor es otorgado o no por parte de la sociedad que tiene tal poder²⁶, pues el honor no es nada si no es reconocido por los otros. Cabe aclarar que para la Grecia clásica ese honor es otorgado por la *polis*, pero a la vez es igualmente otorgado por la divinidad. El deshonor se da ante la sociedad y ante la divinidad como también ante sí mismo.

Esa “cultura de la vergüenza”²⁷ dentro del pensamiento clásico tuvo un desarrollo hacia una “cultura de la culpa” que alcanza una articulación con el cristianismo posterior. De

²² Jerome Neyrey, *Honor y Vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo*, 14.

²³ Más tarde esta también serán parte de ello la figura de Jesús y sus seguidores.

²⁴ Jerome Neyrey, *Honor y Vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo*, 15.

²⁵ Alessandra Fussi, “Williams’s Defense of Shame as a Moral Emotion”, *Ética & Política* (Febrero 2015):163.

²⁶ Alessandra Fussi, “Williams’s Defense of Shame as a Moral Emotion”, 163.

²⁷ Autores como Jane Schneider tiene en claro que la cultura en la antigua Grecia está marcada por la noción de honor y de vergüenza, pues estos dos son pilares para la construcción de la moral clásica griega. Jane Schneider, “Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies”, *Ethnology*, 1 (Junio 1971):1-24.

modo que, son Platón y Aristóteles, insertados a occidente por la lectura²⁸ de Santo Tomas y San Agustín, los intermediarios en ese desarrollo progresivo de la vergüenza hacia la culpa, pues son ellos quienes anticipan conceptos de carácter ético dentro de la autonomía de lo humano, mientras que al mismo tiempo desarrollan, un pensamiento cuyo origen se encuentra dentro de esa misma cultura de la vergüenza a la que inevitablemente pertenecen²⁹. Es decir que son Platón y Aristóteles las figuras intermediarias entre esa progresión de la vergüenza a la culpa. Ciertamente es que desarrollan conceptos éticos innovadores; sin embargo al mismo tiempo, su pensamiento se sitúa en una sociedad que tiene presente constantemente el honor y la posible pérdida de éste. De modo que, el sentimiento de vergüenza se presenta dentro del “*ethos*” de la época.

La diferencia más importante que cabe resaltar aquí es la manifestación de estos sentimientos. Esto radicaría en que la vergüenza es un sentimiento del sí mismo³⁰, pues es cierto que no se puede sentir la vergüenza del otro. Por otro lado, la culpa se dirige a una preocupación por el daño que se le haya podido infringir al otro a causa de los propios actos. Por lo tanto la vergüenza adviene cuando actos desfavorables, groseros o actos de descrédito, son expuestos ante los otros. De modo que la cultura de la vergüenza se puede pensar desde una heteronomía que replica en la autonomía en tanto que ciertos actos son vistos por otros, valorados de ante mano y es por ello que el sentimiento sólo puede ser individual³¹. Sin embargo antes de que el sentimiento de vergüenza deviniera en un sentimiento de culpa a la llegada del cristianismo, esta estaba, como ya se ha mencionado previamente, totalmente vinculada al honor. Para que esto se pueda comprender más profundamente es necesario hacer mención de lo que se entiende por honor.

Jacinto Choza en su obra “*Historia Cultural del Humanismo*” afirma que ser hombre no es algo que se posea de facto, ni algo que esté ganado por el mero hecho de haber nacido humano, por el contrario, es algo que se ha de aprender³². En la antigua Grecia la capacitación para construirse como tal y tender hacia lo mejor, lo cual en la antigüedad era la virtud [*areté*]

²⁸ Werner Jaeger, *Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega*, 390.

²⁹ Alessandra Fussi, “Williams’s Defense of Shame as a Moral Emotion”, 164.

³⁰ Efraín Gayosso, “El lugar de la Vergüenza en la Ética” (tesis para obtener el grado de maestría en filosofía, Universidad nacional Autónoma de México, 2016), 50–51.

³¹ Efraín Gayosso, “El lugar de la Vergüenza en la Ética”, 51.

³² Jacinto Choza, *Historia Cultural del Humanismo*, 103.

y todo lo que esta enseñaba, se conocía como *paideia* y era brindada a aquellos cuyo destino y cuyas condiciones le permitían construirse de tal modo³³. La meta de esa construcción hacia mejor era conocida como “Humanismo”³⁴. Tal reconocimiento y aceptación es llamado, tanto en Roma como en Grecia, honor. Al situarse fuera de este se perdía la dignidad e incluso, según el autor, la realidad³⁵. Sin embargo ese honor no era logrado si no se buscaba dentro de sí mismo y por sí mismo; ese honor no era frívolo, ni despojado de toda virtud, razón y sabiduría³⁶; el honor no era el reconocimiento de vanaglorias ni de engaños, tampoco pretendía ser una mera adulación, ese honor iba siempre relacionado con la virtud y el hacerse el mejor hombre a partir de acciones nobles, tales como las realizadas por los héroes, hombres sabios y gobernadores ilustres.

Siguiendo la misma idea, se podría decir que el honor (*timé*) se refiere a: “el mérito o valor de las personas ante sus propios ojos y a los de su pueblo o vecindario”³⁷. Esto se refiere a que el honor no sólo era ante el otro, sino que el mérito también aparece ante los ojos de uno mismo. Entendiendo al honor como parte fundamental de la ideología dentro de la Grecia clásica, éste también podía ser dado como una identidad dentro de un grupo específico³⁸, por ejemplo una familia o un linaje, al cual se le debía lealtad y debía ser preservado a manera de tradición. Otros grupos los cuales mantenían el honor como linaje eran las mujeres vírgenes³⁹, quienes en el momento de contraer matrimonio le debían ese honor a su familia.

Esto también significaba fama y renombre, ganado a partir de esas acciones meritorias y/o valiosas, lo que le daba al sujeto gloria y buena reputación. Este honor como buena reputación era objetivo fundamental para el mundo antiguo, incluso los especialistas en el mundo clásico suelen llamarlo “valor fundamental”⁴⁰ de toda la región del mediterráneo. Esto como se ha dicho, afectará tanto a la antigua Grecia como al mundo judío hasta Jesús y sus

³³ Jacinto Choza, *Historia Cultural del Humanismo*, 103.

³⁴ Jacinto Choza, *Historia Cultural del Humanismo*, 103.

³⁵ Jacinto Choza, *Historia Cultural del Humanismo*, 103.

³⁶ Jacinto Choza, *Historia Cultural del Humanismo*, 78.

³⁷ Jerome Neyrey, *Honor y Vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo*, 17.

³⁸ Jane Schneider, “Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies”, 17.

³⁹ Jane Schneider, “Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies”, 21.

⁴⁰ Jerome Neyrey, *Honor y Vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo*, 17.

seguidores.

Se sostiene, entonces, que el perder el honor para el mundo antiguo era un hecho funesto; la vergüenza sobrevénia cuando ese honor que debía ser buscado, cuidado y mantenido, se perdía. La deshonra no sólo significaba perder “el buen nombre” dado por la comunidad, también significaba perder esa construcción hacia lo mejor. La enseñanza que daba la *paideia* se veía desvalorada al momento del deshonor, pues el perder la honra equivaldría a desviarse del camino hacia la virtud, hacia hacerse “el mejor de los hombres” Asimismo, y como se ha mencionado antes, esa deshonra también significaba faltar al destino dado por los Dioses, no mantenerse en bien lograr tal meta.

Como ya se ha mencionado la cultura homérica poseía una constante conciencia de vergüenza, los actos se regían teniendo siempre presente la idea de honor y la posibilidad de perderlo si los actos eran mal realizados⁴¹. De modo que, la vergüenza era asumida en cuestión del honor y del deshonor. Su modo de ser era dado en relación de tal conciencia; realizar un acto malo equivalía al desprestigio, lo que conllevaba vergüenza, mientras que un acto bueno significaba prestigio y la vergüenza no se hacía presente. Esta cultura se regía por la vergüenza y el honor antes que por otro tipo de valores más estimados en otros momentos históricos.

La vergüenza aparece como pauta reguladora, como principio ético de las acciones individuales. Lo anterior permite asegurar que la vergüenza, al estar íntimamente relacionada con el honor, se presentaba como una modalidad del ser de los griegos, la vergüenza como un miedo referente al desprestigio que procuraba no perder el honor⁴². Así el desvergonzado se podría pensar como aquél que ha violado el ser de la comunidad, ya que la vergüenza al ser el referente que protege el honor, la desvergüenza significaría la remoción de una protección respecto de dicho honor. De modo que el no tener vergüenza consiste en un falta que recae en el modo de ser, en el *ethos* de los helenos.

⁴¹ Bernard Williams, *Vergüenza y Necesidad. Recuperación de algunos conceptos de la Grecia antigua*.

⁴² Entiéndase advertencia como un aviso ante un peligro que puede ser inminente si no se hace caso a tal. La aserción que tiene *warning* en el idioma inglés.

Vergüenza y cultura homérica

De modo que, si se piensa la obra de Homero como un reflejo de la sociedad helénica, se puede sostener que su obra está impregnada por un claro sentimiento de honor, donde se observa, que las guerras son justificadas hasta el grado de dedicar la propia vida a ellas. Así, se puede apreciar que toda la *Ilíada* versa en la guerra provocada por la traición de Paris quien desprestigia a su pueblo al raptar a Helena y por ello surge la necesidad de recuperar el honor perdido.

Lo anterior permite la posibilidad de recurrir a varios pasajes de la *Ilíada* en donde la palabra *vergüenza* es utilizada claramente para expresar deshonor y agravios. De modo que se puede leer en varios pasajes como esta expresión es utilizada ante una situación que pone en duda o en riesgo el honor de los sujetos:

“¡Miserable Paris, el de más hermosa figura, mujeriego, seductor! Ojalá no te contaras en el número de los nacidos o hubieses muerto célibe. Yo así lo quisiera y te valdría más que ser la vergüenza y el oprobio de los tuyos”⁴³.

A partir de esto se puede comenzar a entender el uso de la noción de vergüenza como aquello que designar deshonor y oprobio debido a un acto reprobable. Aparece pues, en otra cita de la *Ilíada*:

“¡Qué vergüenza, argivos jóvenes adolescentes! Figurábame que peleando conseguiríais salvar nuestras naves; pero, si cejáis en el funesto combate, ya luce el día en que sucumbiremos a manos de los troyanos. [...] ¡Oh cobardes! Con vuestra indolencia haréis que pronto se agrave el mal. Poned en vuestros pechos vergüenza y pundonor, ahora que se promueve esta gran contienda.”⁴⁴

El significado de vergüenza se relaciona con el concepto de honor e incluso, de valentía. Parece, pues, que la vergüenza se presenta cuando el honor se desvanece debido a un acto cobarde o poco inteligente, un acto derivado de una decisión errónea y muy poco conveniente⁴⁵. Así, la vergüenza aparece debido a un mal derivado de un acto producto de una decisión mal tomada, mal reflexionada o un acto realizado con poco sentido. La vergüenza refiere a faltas o fallas propias que, en diversas ocasiones, tienen relación con un tercero, por ejemplo haberle incumplido o haberle fallado a alguien cercano⁴⁶.

⁴³ Homero, II, III, 40

⁴⁴ Homero, II, XIII, 95

⁴⁵ Efraín Gayosso, “El lugar de la Vergüenza en la Ética”, 39-40.

⁴⁶ Efraín Gayosso, “El lugar de la Vergüenza en la Ética”, 39.

Es importante señalar, para comprender más profundamente, lo que los griegos están entendiendo por vergüenza, cómo es que ésta se gesta dentro de dicha cultura. Bernard Williams recupera la figura de Edipo⁴⁷ cuyas acciones son juzgadas por las personas que lo han conocido. Este juicio no se limita a la propia visión que tiene el personaje de sus acciones, es decir que no es solamente Edipo el que juzga sus propios actos, son también sus acciones vistas por otros.

Así después de los actos realizados por Edipo⁴⁸ la relación con las personas de su comunidad no ha cambiado en nada, es decir que aquellos con los que se relaciona este personaje no lo juzgan ni lo apartan, se podría decir que no les avergüenza el relacionarse con él, no por el hecho de que Edipo no haya realizado tales acciones, sino porque aquellos con los que se relaciona han establecido una relación moldeada por la compasión.⁴⁹

Dentro del pasaje antes mencionado caben destacar dos ideas. Una de ellas la compasión frente a la vergüenza y la relación del que ha cometido el acto vergonzoso frente al otro. La primera idea se puede pensar en función de la segunda, es decir que, para que pueda darse el sentimiento de compasión, previamente se ha de dar la relación de un sujeto frente a otro, la relación de un “yo” ante la mirada de un “no-yo”⁵⁰, ante una mirada que más allá de ver simplemente a un sujeto, mira los actos realizados por ese sujeto. De este modo el mismo Aristóteles afirma en *La Retórica*⁵¹ que en los ojos está el pudor, esto es, que los ojos del otro fungen como jueces implacables que provocan una represión hacia consigo mismo.

Si bien la vergüenza comienza con un acto que puede significar deshonor o desprestigio para el individuo, el sentimiento también surge cuando el otro posa su mirada en los actos mismos, actos que pueden significar deshonor. Con esto se puede decir que la

⁴⁷ Bernard Williams, *Vergüenza y Necesidad. Recuperación de algunos conceptos de la Grecia antigua*, 118.

⁴⁸ Bernard Williams, *Vergüenza y Necesidad. Recuperación de algunos conceptos de la Grecia antigua*, 120.

⁴⁹ Bernard Williams, *Vergüenza y Necesidad. Recuperación de algunos conceptos de la Grecia antigua*, 120.

⁵⁰ Aquí se toma al “yo” desde la aserción dada por Fichte

⁵¹ Aristóteles, *Retórica*, II 6, 1384^a 25.

vergüenza surge gracias a que existe una otredad que mira y que juzga aquello que “el yo” ha llevado a cabo, la mirada del que “no es yo” juzga al “yo”. Así afirma Bernard Williams:

“[...] No sólo viene inspirado por lo que sufrió posteriormente, sino también por lo que hizo y por su propio reconocimiento de ello; cómo percibe él lo que hizo y cómo perciben los demás, cosa inevitable en tales casos, que ambos elementos forman una pareja cuyos miembros se estructuran mutuamente.”⁵²

Aquello que produce vergüenza no sólo se limita a lo que sufre el individuo; el avergonzarse no se produce únicamente por la sola percepción de los actos propios, se necesita de un otro para que el concepto pueda ser significado. Por ello Williams afirma que también se ha de tener en cuenta cómo es que los demás perciben los actos de los otros. Tanto el “yo” como aquel que “no es yo” se estructuran mutuamente, dan aquella significación vergonzosa al acto. De esta manera no resulta falso decir que se necesita de otro que mire los actos de ese que no es él para que lo vergonzoso del acto pueda adquirir tal sentido.

Cuando el otro mira esos actos que son groseros, inadecuados y que suscitan desprestigio se pierde el rostro conocido por el otro⁵³. Cuando aquel que “no es yo” mira al “yo” haciendo algo deshonoroso se pierde ante la mirada de aquél lo conocido del rostro que ha llevado a cabo ese acto, el rostro del que ha hecho el acto vergonzoso es desconocido por ese que lo ha mirado, pues como ya se ha dicho, dentro de la cultura griega el honor podía ser identificado como algo que identificaba a una familia, un linaje, o era el destino de una cierta comunidad⁵⁴. Así pues, existe un desconocimiento del “rostro” del individuo que ha cometido una acción la cual no corresponde o no va acorde a su *ethos*⁵⁵ habitual. Es por ello que aparece el sentimiento de vergüenza, el *ethos* de aquel que ha cometido la acción se desdibuja frente a ese otro.

El acto grosero ha disuelto ese carácter habitual ante el otro y por consecuencia ante la mismidad, por ello ya no hay un reconocimiento de ese *ethos* frente al otro, este ya no le corresponde del todo al individuo que ha realizado lo vergonzoso. El carácter, que antes del acto, se reconocía como propio del individuo se vuelve ambiguo, pues ha ocurrido una

⁵² Bernard Williams, *Vergüenza y Necesidad. Recuperación de algunos conceptos de la Grecia antigua*, 120.

⁵³ Alessandra Fussi, “Williams’s Defense of Shame as a Moral Emotion”, 166.

⁵⁴ Jane Schneider, “Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies”, 18.

⁵⁵ Recuérdese que ese *ethos* puede hacer referencia al destino.

contradicción entre lo que es y lo que hace. Ese *ethos* reconoce al individuo como un sujeto honroso, pero su acto ha demostrado lo contrario, ya no existe un reconocimiento del carácter de aquél que se ha desprestigiado, su *ethos* ha sido disuelto gracias a su acto.

Pese a que las obras que producen vergüenza han de ser juzgadas por el otro, es también cierto que es el sujeto individual el que tiene la percepción de su propio acto el cual le resulta vergonzoso, el individuo es el que ha de tener conciencia de su propio acto que se presenta como deshonroso y desprestigiado. De este modo Williams utilizando la figura de Ajax, afirma que cuando el personaje despierta y ha recuperado la cordura irrumpe en un ataque de desesperación y sobretodo de vergüenza⁵⁶. Su posición es absurda, pues él mismo sabe que no puede cambiar su carácter, y después de lo que ha hecho, de esa grotesca humillación, no puede vivir tal como su *ethos*⁵⁷ se lo exige⁵⁸.

Ese *ethos* se presenta como una forma de vida ética, la manera en la que el sujeto aparece ante los otros y cómo es percibido. Ajax prefiere suicidarse a llevar una vida que no va acorde a su carácter, el personaje se ha dado cuenta y es consciente de la humillación, y por tanto del desprestigio que le acontece. Al ser humillado su modo de ser ha quedado desvalorizado, lo cual le resulta doloroso, pues bien es cierto que en lo general todos los hombres helenos buscan sentirse integrados en la comunidad⁵⁹, ser aceptados y valorizados por ella, pues esto significa poder auto valorarse.

La vergüenza le dice a Ajax que su vida ya no podrá ir en concordancia con su *ethos*. De modo que, la vergüenza aparece como categoría ética, como aquello presente en los actos de los individuos. Ajax ha caído en el deshonor. Gracias a dicho sentimiento se ha dado cuenta que ha disuelto el aspecto ético que regía su carácter, por ello se podría pensar que su moralidad se ha desvanecido.

⁵⁶ Bernard Williams, *Vergüenza y Necesidad. Recuperación de algunos conceptos de la Grecia antigua*, 122.

⁵⁷ Entiéndase como carácter y, en el caso de Ajax, como el destino propio del héroe.

⁵⁸ Bernard Williams, *Vergüenza y Necesidad. Recuperación de algunos conceptos de la Grecia antigua*, 122.

⁵⁹ Martha Gil, “El sentimiento de vergüenza. Una aproximación desde la Ética Nicomáquea y la Retórica de Aristóteles” *Revista de Filosofía A parte Rei*, 63(Mayo 2019): 1-7.

Etimología de vergüenza. Su relación con el pudor

El ser mirado en la desnudez, en particular cuando tiene aserciones sexuales, se relaciona con el vocablo *aidoia*, derivado de *aidós*, que es la palabra griega habitual para referirse a los genitales, y términos similares”⁶⁰. Si se revisa la definición etimológica de la palabra *vergüenza*, se puede apreciar que este término proviene de la palabra griega antes mencionada *Aidṓs*⁶¹, concepto utilizado para hacer referencia a la diosa que lleva el mismo nombre, y que es la deidad relacionada con el pudor, el honor y la dignidad humana. Asimismo, esta divinidad es la encargada de frenar a los hombres de realizar actos inapropiados. Por ello, dicho término se traduce como respeto, reverencia, cosa que inspira respeto: cosa escandalosa, dignidad y majestad. La misma palabra remite a dos términos más *Aidoïon* y *Aidoïos*. *Aidoion* es traducido como partes pudendas y desnudeces, mientras que *aidoios* es traducido como pudendo, respetable y/o vergonzoso.

Alessandra Fussi afirma que dentro de la *Ética Nicomaquea* el término empleado para vergüenza es tanto *Aidṓs* (*aidos*), palabra cuyo significado ya ha sido expuesto, y *Aischyne* (*aischyne*)⁶², que significa literalmente vergonzoso, deshonoroso, pudoroso, sentimiento de honor. De la misma manera el verbo *Aischyno* hace referencia⁶³ a afear; desfigurar; afrentar; deshorrar; avergonzarse de hacer algo o avergonzarse frente a alguien. Así también, en la lengua española este término hace referencia a timidez, pudor, bochorno y pena⁶⁴. En el caso del idioma inglés la palabra *shame* es vinculada con la palabra *embarrassment*, la cual hace referencia a una clase de vergüenza que aparece cuando se atrae atención indeseable e *indebida*⁶⁵, casi siempre gracias a un acto ridículo o que suscita burlas⁶⁶.

Dichos términos son utilizados para destacar el sentimiento de vergüenza, sin embargo el significado de *aidos* en la ética aristotélica no hace referencia a actos pasados, sino que solamente señala actos vergonzosos presentes. Por su parte, el término *aischyne*

⁶⁰ Bernard Williams, *Vergüenza y Necesidad. Recuperación de algunos conceptos de la Grecia antigua*, 132.

⁶¹ Diccionario bilingüe Griego clásico- español. Vox: España

⁶² Alessandra Fussi, “Williams’s Defense of Shame as a Moral Emotion”, 169.

⁶³ Diccionario bilingüe Griego clásico- español. Vox: España, 17.

⁶⁴ Efraín Gayosso, “El lugar de la Vergüenza en la Ética”, 41.

⁶⁵ Efraín Gayosso, “El lugar de la Vergüenza en la Ética”, 41.

⁶⁶ Efraín Gayosso, “El lugar de la Vergüenza en la Ética”, 411.

sugiere pensar en actos que bien pueden ser pasados, presentes o incluso futuros⁶⁷. *Aischyne* juega las veces de un significado más parecido al de culpa respecto de esos actos pasados. Dicho termino es acuñado por Aristóteles para referirse no solo a los actos pasados por los que se es responsable, sino también para las situaciones en donde la dignidad se ve desprotegida y/o desfavorecida específicamente dentro de una situación de violencia en contra de ésta o de suma humillación.

Vergüenza y virtud. Aristóteles

Aristóteles hace un análisis de la vergüenza dentro del libro IV de la *Ética Nicomáquea*. Para poder comprender como se trata tal sentimiento como virtud [justo medio] dentro de la ética aristotélica, es importante analizar previamente los libros I y II de su obra, pues en estos se analiza la conducta humana desde los actos éticos. Con el fin de seguir comprendiendo de qué manera la vergüenza se presenta dentro de la ética, Aristóteles asegura que se han de conocer las disposiciones anímicas para educarlas de forma virtuosa⁶⁸. De modo que, ha de saberse si la vergüenza es una disposición que pueda ser educada en la virtud.

En el libro I de la *Ética Nicomáquea* Aristóteles comienza a introducir el estudio de la ética, diciendo que toda arte, investigación y demás actividad humana tiende a un bien, pero no solo la actividad humana, sino que toda cosa se dirige a un bien⁶⁹. Así, todo bien es un fin, pues no resulta falso afirmar que aquello que es un bien es algo perfecto en cierta medida, pues toda cosa tiende hacia su perfección, y los bienes son tales porque han alcanzado cierto grado de perfección⁷⁰. De este modo son los fines los que se quieren por sí mismos y se quieren muchas cosas por causa de ellos. Sin embargo no son las cosas en sí las que se desean, sino aquello lo cual es accesible mediante esas cosas. No son las cosas prescindiendo de los fines a lo que la actividad humana tiende, es por los fines que el hombre se ve en la necesidad de querer una cosa que lo llevará algún fin en específico⁷¹. Esto es, lo

⁶⁷ Alessandra Fussi, “Williams’s Defense of Shame as a Moral Emotion”, 169.

⁶⁸ Martha Gil, “El sentimiento de vergüenza. Una aproximación desde la *Ética Nicomáquea* y la *Retórica* de Aristóteles”: 1.

⁶⁹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I 7. 1097b 5.

⁷⁰ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I 7. 1097b 5.

⁷¹ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 775.

que se quiere son los fines, por lo que se han de conseguir medios por los cuales se pueda acceder a dichos fines. El fin será aquello por lo cual el hombre actúa y tiende.

Aristóteles afirma que todo fin es bueno, pues aquello a lo cual todo tiende y todo se subordina ha de ser necesariamente bueno. Los medios utilizados para alcanzar esos fines son los que pueden corromperse. Esto quiere decir que lo malo no reside en el fin, sino en el medio que se elige para alcanzar determinado fin: es la elección del medio la que puede ser errónea, ya que es en la elección en donde el mal radicaría⁷².

Dicho de esta manera, se podría pensar el sentimiento de vergüenza como esa acción mediante la cual se logra frenar otras muchas acciones para llegar a un fin, éste versa en salvaguardar la intimidad del sujeto. El freno de esas acciones mediante la vergüenza tendría como finalidad el resguardo de la intimidad del sujeto. Como el mismo Aristóteles lo dirá más adelante, la vergüenza es el miedo al desprestigio, miedo a que la “mismidad” pueda resultar amenazada y con esto desvalorizada. El miedo a que ciertos actos sean la causa de que lo más íntimo del sujeto pueda perderse, desaparecer. De esta manera el medio sería la vergüenza y el fin sería la protección del valor de esa mismidad.

Aquí se ha de recordar que la vergüenza siempre está en relación con el honor; Aristóteles lo piensa como el objeto más importante de una persona virtuosa⁷³, pues es aquello que orienta al hombre hacia hacerse mejor. El honor para el filósofo griego, se entenderá como “el bien eterno más grande”⁷⁴, bien que el hombre ha de adquirir. Así también el honor es lo que los mortales ofrecen a los Dioses⁷⁵; más allá de sacrificios, a la divinidad se le debe respeto y reverencia, pues ese honor es lo más noble que los hombres pueden ofrecer. De modo que, la pérdida del honor, caer en deshonra, significa no sólo poner en riesgo de pérdida a la mismidad, sino faltarle a los Dioses, romper la relación que existe entre los mortales y lo divino. Así, la vergüenza aparecería como un freno para evitar romper esta relación, como una advertencia ante tal falta.

⁷² Cabe señalar que el tema del mal y de la elección no se profundizan en este libro, pues el objetivo de éste es dar una introducción a lo que es la ética.

⁷³ Jerome Neyrey, *Honor y Vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo*, 18.

⁷⁴ Jerome Neyrey, *Honor y Vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo*, 18.

⁷⁵ Jerome Neyrey, *Honor y Vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo*, 18.

Se ha dicho que el concepto de “*ayschynè*” se refiere a la turbación por actos pasados, presentes o futuros que provocan desprestigio; de modo distinto “*aidós*” se asemeja a la noción de pudor. Este término se refiere al miedo al desprestigio⁷⁶ antes que al desprestigio en sí mismo. La idea de pudor tratada desde Aristóteles refiere a un temor a la deshonra, a ser desvalorizado, pero solamente como temor. Aristóteles afirma que:

“No debe hablarse del pudor como una virtud. [...] En todo caso se le define como cierto miedo al desprestigio y su resultado es muy parecido al que produce el miedo al peligro. Los que sienten vergüenza se ruborizan, mientras que los que temen a la muerte palidecen.”⁷⁷

Así, este miedo es tal en función del futuro, a lo que aún no acontece pero es posible que pueda acontecer. El pudor sugiere pensar un sentimiento que se presenta en el sujeto con anterioridad a la realización del acto deshonesto. Por lo tanto la idea de pudor entendida desde este razonamiento, se presentaría como un freno que se anticipa al acto y que, por miedo a éste, no se llega a realizar. El pensar en un mal como resultado de un acto deshonesto es lo que frena la concretización de tal acto.

La diferencia entre el sentimiento de pudor y de vergüenza radica en que uno es anterior, es decir anticipado, y por lo tanto funge como un freno de acciones que pueden devenir deshonestas si se concreta el acto. Por el contrario la vergüenza sugiere pensar en un sentimiento posterior, en un sentimiento que se presenta, si sólo si, se concretiza la acción. En el estado de pudor el mal aun no llega, sino que está en potencia. En el estado de vergüenza el hecho indigno y su mal están en acto, ya se han cumplido⁷⁸.

Cabe aclarar que el pudor es la tendencia y hábito de conservar la propia intimidad cubriéndola de los extraños⁷⁹. Si se parte del hecho de que el pudor es un hábito es posible decir que esa conservación de la intimidad ha sido resultado de una educación virtuosa; el pudor sería el resultado de conducir por medio de la virtud la intimidad. El pudor se

⁷⁶ Martha Gil, “El sentimiento de vergüenza. Una aproximación desde la *Ética Nicomáquea* y la *Retórica de Aristóteles*”: 2

⁷⁷ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, IV 9. 1128b 13.

⁷⁸ Martha Gil, “El sentimiento de vergüenza. Una aproximación desde la *Ética Nicomáquea* y la *Retórica de Aristóteles*”: 2

⁷⁹ Jacinto Choza, *La supresión del pudor y otros ensayos*, Ediciones Universidad de Navarra: España, 17.

entendería, pues, como el justo medio de dicha intimidad, pues es la justa medida en donde se logra conservarla y no actuar mediante el vicio que equivaldría a perderla.

En el Libro II de la obra aquí citada, Aristóteles expone la recta realización de los actos y la moderación de estos. Así, en el apartado III el filósofo trata lo referido al placer y al dolor, pues afirma que las virtudes y la realización de lo bueno y de lo malo mucho tiene que ver con el placer y el dolor, de tal manera que incluso se debe saber cuándo es debido alegrarse y cuándo es debido dolerse⁸⁰. Para toda acción y sentimiento existe un justo medio, en donde no existe un desbordamiento de sensación ni una escasez de ella.

Siguiéndose de los argumentos anteriores es posible pensar que el pudor es algo que oscila entre el placer y el dolor; en algunos casos placentero y en otros doloroso. En algunas ocasiones ha de presentarse, si bien no como algo que cause placer, sí como algo que es totalmente deseable, esto en el caso de servir como una protección de la intimidad del sujeto. Por su parte sería, en algunos casos, dolorosa, o mejor dicho desagradable, en tanto que su padecimiento⁸¹ resulte incómodo y/o bochornoso para aquél que tiene tal vivencia.

Siguiendo con lo anteriormente expuesto el pudor se podría pensar como aquello que regula los actos, como aquél equilibrio que evita recaer en la desfachatez. Esto se refiere a que el pudor puede ser deseable en tanto que sirva como regulador de actos, como una moderación que pueda poner a salvo la intimidad del sujeto.

Por lo anterior el pudor es aquella virtud que se manifiesta como freno, es la virtud que sale a relucir respecto de la intimidad. Lo virtuoso es frenar los actos deshonorosos, el proteger lo íntimo antes de que pueda verse desvalorizado. La intimidad que necesariamente pertenece al ámbito de lo privado queda resguardada gracias a ese freno, gracias al pudor. Existen acciones que se han de realizar solamente en lo privado, lo demás ha de ser frenado⁸² [y por lo tanto ha de quedar oculto] para no ser perdido al convertirse en asunto del dominio público. La intimidad no puede ni ha de ser pública, ha de manifestarse en estricta soledad.

Como ya se ha dicho Aristóteles estipula dentro de *La Ética* que ésta tiene como fin estudiar las emociones para comprender cuál es el término medio de éstas y poder educarlas

⁸⁰ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, II 3. 1105a 25.

⁸¹ Entiéndase padecimiento como aquello que se presenta y “pasa” por aquél al que está teniendo la vivencia de eso que se presentó, es decir aquello que se padece, aquello que “le pasa al sujeto”, en un sentido de *Pathos*.

⁸² Jacinto Choza, *La supresión del pudor y otros ensayos*, 18.

de acuerdo a la virtud. De modo que, en el libro IV se piensa el pudor como justo medio en la pasión: el pudor es el equilibrio por el cual la pasión se rige⁸³. Sin embargo Aristóteles también piensa cuando es adecuado sentirlo y cuando no pese a que éste sea considerado como justo medio.

Según Aristóteles la única edad en la que sería totalmente adecuado sentir pudor y/o vergüenza es en la juventud, ya que en esta edad se vive de manera impulsiva y apasionada⁸⁴, y es precisamente por esa impulsividad que es necesaria una moderación. Cabe aclarar que Aristóteles piensa la vergüenza relacionado a lo corporal y por tanto a las pasiones⁸⁵, de aquí que los jóvenes necesiten un equilibrio en cuanto a ellas. La vergüenza y/o el pudor funcionarían como un inhibidor de impulsos apasionados que pudieran recaer en actos deshonrosos. Como se ha tratado, el pudor al ser un freno, podría impedir posibles faltas que desvalorizaran al joven sujeto. Por ello los jóvenes necesitan de él para poder moderar sus actos⁸⁶ a través del miedo a la posibilidad de sufrir alguno de esos actos rechazables.

En cambio en la edad madura no debería haber cabida a tal sentimiento ya que se posee un hábito moral que capacita al individuo para actuar en el justo medio y no movido por el impulso o por la pasión. En el caso de que en la edad madura acaeciera el sentimiento de vergüenza o pudor, esto indicaría que el individuo en cuestión no ha aprendido a moderarse ni a actuar con excelencia, lo que conllevaría a pensar que realiza actos indignos con frecuencia pues es gracias a ello que se siente constantemente avergonzado⁸⁷.

Vergüenza, juicio y desvalorización

Es importante destacar otro aspecto relevante de la vergüenza y cómo es que ésta surge. Aristóteles menciona dentro de *La Retórica* y de *La Ética Nicomáquea* que el sentimiento de vergüenza surge cuando un juicio emitido tiene relevancia e importancia para aquel que ha sido objeto de dicho juicio. Esto quiere decir que la vergüenza surge en tanto que el juicio que se hace de alguien sea relevante para quien ha sido objeto del juicio, en tanto que la persona que ha juzgado sea importante para ese sujeto. Dice Martha Gil que

⁸³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, IV 9. 1128b 15.

⁸⁴ Efraín Gayosso, “El lugar de la Vergüenza en la Ética”, 4.

⁸⁵ Efraín Gayosso, “El lugar de la Vergüenza en la Ética”, 4.

⁸⁶ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, IV 9. 1128b 20.

⁸⁷ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, IV 9. 1128b 25.

importan los juicios de las personas que son valiosas “si estas son objeto de admiración o nos gustaría impresionar así como ellos nos impresionan a nosotros”⁸⁸. También son importantes los juicios de quienes proviene la admiración, ya que si se queda mal en la presencia de estos dejarán de hacerlo⁸⁹.

Lo anterior se refiere a que una opinión es relevante si quien la emite es valioso para un cierto individuo. La admiración por ejemplo, establece una estrecha relación de honor entre el que admira y el que es admirado. Ésta conlleva el reconocimiento de la grandeza y excelencia del otro, de ahí que la pérdida de tal reconocimiento provoque deshonra y por lo tanto vergüenza. Por una parte los que son objetos de admiración, quedan despojados de la aceptación de su grandeza y los que admiran quedan defraudados y desilusionados de aquellos a los que admiraban.

Aristóteles también afirma que preocupa la opinión de aquellos a los que se es semejante y de los que se necesita un favor, pues el juicio de los primeros interesa ya que se está en constante competencia con ellos y si no se reconoce esa igualdad se cae en descrédito y se obtiene una postura desfavorable y desigual. Por su parte cuando se necesita un favor de alguien se ha de poseer una imagen digna frente a aquellos, pues de lo contrario podrían negarse a realizar el favor solicitado, para evitar la negación se hade procurar una imagen honrosa.

La opinión de aquellos a los que se les conoce desde hace tiempo importa igualmente, sin embargo, afirma Gil, que el juicio de aquellos a los que se acaba de conocer, en ocasiones, suele resultar también relevante, pues al contrario de las personas que se les conoce desde hace tiempo, y gracias a ello se han ido forjando una imagen de los conocidos, quienes se conocen por primera vez han de obtener una primera imagen digna de nosotros, se han de ofrecer por vez primera actos no reprochables. De tal manera que si se realiza una acción torpe o ridícula⁹⁰ en el ámbito público, se conozca o no a los presentes, quien fue objeto de

⁸⁸ Martha Gil, “El sentimiento de vergüenza. Una aproximación desde la Ética Nicomáquea y la Retórica de Aristóteles”: 4.

⁸⁹ Cabe aclarar que Aristóteles no se refiere a que los hombres virtuosos busquen la admiración y la aprobación de los demás, pues como ya se ha dicho anteriormente, eso referiría a una vanagloria o a mera adulación. Por el contrario la admiración es propia de los actos nobles, dignos y virtuosos.

⁹⁰ No es necesario ir demasiado lejos y pensar en una acción reprochable o deshonrosa, basta con pensar en una acción que pueda ser objeto de burla por su carácter de absurda o ridícula.

esa acción se sentirá avergonzado.⁹¹ Bien es cierto que esa vergüenza se intensificará si la acción ocurre delante de personas a las que se conoce, pues probablemente se trata más frecuentemente con ellas que con las que se acaba de conocer.

Muy por el contrario de lo que sucede con las personas que sienten vergüenza por la imagen ofrecida a aquellos cuya opinión es importante, se encuentran los desvergonzados o sin vergüenzas, quienes no se conmueven ante la humillación, ridículo o reproche público. Si bien la pérdida de reputación puede ser un castigo muy efectivo que puede experimentarse como un martirio, dicho castigo sólo tendrá efecto si realmente se puede sentir vergüenza, pues esto sólo surte efecto en aquellos que la poseen⁹², y se posee, si sólo si, el parecer de los demás es importante para aquél que acuñe tal sentimiento. Por lo tanto tal afecto no puede surgir si la opinión del otro es desdeñable o no posee significado alguno. Las opiniones a las que no se les concede el más mínimo valor no pueden incitar vergüenza, pues no son reconocidas y tal referente no cobra significación alguna.

Es importante aclarar que existe cierto desdén con los sin vergüenzas o los desvergonzados ya que estos son incapaces de dar valor alguno a la opinión de los otros, ni a la de sus congéneres, ni a la de personas que frecuentan y mucho menos a la de aquellos que acaban de conocer. De modo que, los desvergonzados son incapaces de sentir humillación o de sentirse puestos en ridículo, al igual de estar incapacitados para atravesar por algún reproche público, ya que carecen de conciencia cívica o valoración por los juicios de la otredad.

El sin vergüenza al no darle valor ni importancia al juicio de los demás, pese a que sea juzgado, será incapaz de sentir la pena o el miedo que implica la vergüenza, pues para él no hay de que sentirse avergonzado pese a que el hecho en sí exija ser reprobable. Para este sujeto el acto carece de significación, no existe referencia alguna para que éste pueda ser objeto de humillación.

Hasta aquí se ha visto que la vergüenza funge como una categoría ética, como un sentimiento que, incluso, permite valorar el juicio del otro, darle significado a aquel

⁹¹ Martha Gil, “El sentimiento de vergüenza. Una aproximación desde la Ética Nicomáquea y la Retórica de Aristóteles”: 4.

⁹² Martha Gil, “El sentimiento de vergüenza. Una aproximación desde la Ética Nicomáquea y la Retórica de Aristóteles”: 4.

argumento que si bien no es propio, establece una relación íntima con la individualidad. El sentimiento de vergüenza posee carácter de responsabilidad que salvaguarda la integridad y el propio honor.

Siguiendo con el libro IV de La Ética de Aristóteles no resulta falso afirmar que las virtudes son consideradas como una acción oportuna, ya sea como un dar, un merecer o incluso, un hacer y/o un dejar de hacer. Es la cualidad de “oportuno” lo que caracteriza de manera general a cada virtud. Así por ejemplo se puede pensar en la virtud de la magnanimidad, que consiste en saberse y sentirse digno de grandes cosas cuando realmente se es merecedor de ellas, pues aquél que no actúa de acuerdo a su mérito es tomado por necio⁹³.

Resultaría que la magnanimidad se relaciona con la vergüenza en tanto que aquél que ha de sentirse merecedor de tal sentimiento y/o padecimiento sea capaz de expresar, mostrar y sentir tal vergüenza. De este modo la vergüenza podría pensarse como un sentimiento digno de ser sentido.

Haciendo caso a lo anterior la virtud de la magnanimidad tiene relación con la vergüenza⁹⁴, ya que, según Aristóteles, el magnánimo se regocija de hacer y de dar beneficios, pero se avergüenza de recibirlos, pues esto es considerado como cosa de un inferior, y como ya se había dicho previamente, el magnánimo es aquél que es digno de recibir cosas grandes. Por lo tanto todo aquello que aparezca como indigno será causa de vergüenza. El hombre magnánimo reclama y se sabe digno de reclamar grandes cosas, pues su grandeza radica en que posee un alma virtuosa y por ello le corresponde todo aquello que contribuya a su magnanimidad⁹⁵.

Así, la vergüenza es aquello que protege la dignidad de los hombres, pues ante lo que se presenta como indigno la vergüenza aparece a modo de rechazo. Los hombres se avergüenzan de eso que los conduzca a aniquilar su dignidad. De modo que el magnánimo ha de recurrir a la vergüenza para rechazar lo indigno y por lo tanto lo que no merece.

Teniendo en cuenta el ejemplo de la virtud de la magnanimidad, es preciso abordar el estudio que Aristóteles hace de la virtud de la mansedumbre. Pese a que esta virtud es el término

⁹³ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, IV 9. 1123b 5.

⁹⁴ Jerome Neyrey, *Honor y Vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo*, 17.

⁹⁵ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, IV 9-12. 1123b 5.

medio respecto de la ira, que versa en irritarse por las cosas debidas y con quien es debido y, además, cómo y cuándo y por el tiempo que es debido⁹⁶, se podría pensar que la vergüenza puede manifestarse al igual que la ira, es decir que ha de ser oportuno el avergonzarse por las cosas, por el tiempo y como es debido, así como dejar de avergonzarse cuando es, igualmente, oportuno.

De manera que aquél que es digno no comete, voluntariamente, acciones malas. La voluntad del digno no se ve afectada por el sentimiento de vergüenza, pues al hacer voluntariamente acciones buenas estas no son motivo de vergüenza, pues no ponen en riesgo la intimidad del sujeto ni su relación con la divinidad. En cambio el hombre que comete acciones malas voluntariamente ha de ser afectado por el sentimiento de vergüenza; en dichas acciones cabe la posibilidad de que la intimidad del hombre y/o su mismidad se vean totalmente en riesgo de ser desvalorizadas o desprestigiadas, ya que una acción mala, según Aristóteles, no es digna de un hombre distinguido. La mala acción desvalorizaría la dignidad y el prestigio de quien ha cometido la acción.

La vergüenza continua teniendo hasta Aristóteles, una carga totalmente ética, pues ésta se sigue presentando como aquello que retiene las acciones que pueden significar desprestigio. Así como en la concepción homérica de vergüenza, ésta se presenta como una advertencia que detiene el cometer una falta, así también la vergüenza entendida por Aristóteles, es el freno para que los actos puedan ser realizados equilibradamente.

⁹⁶ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, IV 9. 1123b 5.

II. Søren Kierkegaard. Vergüenza, culpa, angustia y pecado

En este capítulo se abordará desde el pensamiento de Søren Kierkegaard, cómo es que la vergüenza puede surgir a partir de conceptos como la culpa, la angustia y el pecado original. Esto con el fin de entender como dichos conceptos se pueden relacionar con el sentimiento en el que se centra esta investigación. De igual manera, una vez que se analice cómo tal sentimiento se puede relacionar con los conceptos antes mencionados, se hará una propuesta para pensarlos como necesarios para la formación de un *ethos*.

La vergüenza y su relación con la culpa, el pecado y la angustia serán clave para comprender una ética orientada a la negatividad en donde, como se ha propuesto al inicio de este trabajo, el sufrimiento y todos aquellos sentimientos derivados de éste, deban ser aceptados radicalmente como posibilidad para trascender. Las vivencias derivadas del sufrimiento como un parámetro formador del *ethos* del hombre en donde la negatividad y el sufrimiento no han de ser rechazados ni erradicados, por el contrario han de ser una condición de posibilidad para la trascendencia humana. Para poder proponer esto se retomará el concepto de “aguijón de la carne” desarrollado por Kierkegaard, con el fin de entender el dolor, la melancolía y la misma angustia como ideas clave para plantear la negatividad como punto de partida para una “ética del sufrimiento”.

La angustia, el surgimiento del pecado original

Se dice en el texto “Tras los pasos de la vergüenza”⁹⁷ de Mario Rossi que para la ciencia la vergüenza lleva a cabo un papel fundamental dentro del proceso evolutivo, pues es una manera de separación y protección de la individualidad de los sujetos. La vergüenza es también una emoción fundante de la intersubjetividad, de manera que “el precio de la individuación es la vergüenza”⁹⁸. Es importante hacer caso a esto ya que, según el mismo Mario Rossi la vergüenza es necesariamente una experiencia, y como tal se ha de poner en términos y por lo tanto, palabras para poder entenderla.

Como se sabe, dar nombre es poder darle una significación, poder tematizar el fenómeno y, de alguna manera, poder establecer una relación con cada suceso. Siguiendo al autor las palabras son un instrumento indispensable para adueñarse de las experiencias,

⁹⁷Mario Rossi Monti, “Sulle Orme Della Vergogna”, *Atque*, 17 (1998): 83-100.

⁹⁸ Mario Rossi Monti, “Sulle Orme Della Vergogna”, 84.

haciendo posible designar con un nombre a lo sucedido y actuar sobre las experiencias mismas. Poner en palabras una experiencia es el modo que se tiene para interpretarlas y ser capaz de predicar algo de ellas⁹⁹.

A partir de lo previamente dicho se puede comenzar a rastrear cómo es que la vergüenza se relaciona con distintos términos tales como el vituperio, el deshonor, la culpa e incluso la ofensa. La vergüenza desde el ámbito de la ofensa se piensa cómo el desplazamiento del individuo hacia el mundo externo, en donde el juicio de los otros adquiere una relevancia importantísima. Desde la perspectiva de la ofensa el “sí mismo” es objeto de juicio y observación malevolente¹⁰⁰. La ofensa es un claro ejemplo de la aserción negativa de la vergüenza, pues se presenta dolorosa y acusatoria. Conceptos como la ignominia, la macilla y la misma culpa, se hacen presentes. Resulta complejo, pues, encontrar un término específico, lingüísticamente hablando, para designar toda la amplia gama de vivencias que engloba la vergüenza¹⁰¹.

Sin embargo, la “voz” de la culpa es capaz de dar una de las características principales de la vergüenza, pues ésta resulta ser un término más complejo tanto lingüística como vivencialmente. Se podría decir, por lo tanto, que vergüenza y culpa están íntimamente relacionadas. Es aquí en donde se introducirá la concepción de Søren Kierkegaard respecto de la culpa, con el fin de hacer un análisis de la vergüenza en función de esta última. Para lograr tal fin se retomará el texto de *El concepto de angustia* para poder rastrear el origen de la culpa.

Para poder analizar el concepto de culpa, es necesario entender cómo es que el pecado primero se introduce dentro del mundo. El pecado original se puede denominar como el error primero, aquello que es entendido como la raíz de la culpa, como su origen. Para que esto cobre sentido y la culpa se pueda originar se ha de prestar atención a la aparición del pecado original.

En el Capítulo I del texto *El concepto de la angustia*, en el apartado “La angustia como supuesto del pecado original...” Kierkegaard afirma que el pecado primero se encuentra en la historia de Adán, por lo que la explicación al pecado adánico es la misma a

⁹⁹ Mario Rossi Monti, “Sulle Orme Della Vergogna”, 83.

¹⁰⁰ Mario Rossi Monti, “Sulle Orme Della Vergogna”, 84.

¹⁰¹ Mario Rossi Monti, “Sulle Orme Della Vergogna”, 84.

la de tal “falta” original y toda otra explicación que diste de ésta no podrá esclarecer el caso de Adán¹⁰². Lo que constituye más profundamente la existencia humana es la misma razón que explica el pecado original, esto es el caso de Adán. Se dice esto, ya que se podría plantear el pecado original como constitutivo de la esencia del hombre que ha caído.

Según Kierkegaard, el hombre es un individuo y en cuanto tal, es sí mismo pero a la vez constituye la especie entera, de modo que la especie participa del individuo y viceversa.¹⁰³ Así, todos los individuos comparten algo de esa historia original, es decir que si el individuo tiene historia, y es necesario que la tenga, será igualmente necesario que también la especie la posea¹⁰⁴. Todo individuo está “esencialmente interesado en la historia de todos los demás individuos”¹⁰⁵.

Gracias a esa misma historia que tanto el individuo como la especie posee, todos los individuos están relacionados a Adán, bien por la fuerza del pensamiento¹⁰⁶, bien porque Adán comparte con todos los individuos la humanidad. Esto es que, Adán al igual que el resto de todos aquellos que participan de la especie humana, fue creado hombre. No obstante, fue creado como el primer hombre, el primero de toda la especie, la humanidad empieza con Adán, él es el primer hombre, y él mismo es la especie.

Siguiendo lo anterior se podría decir que la primera acción de Adán fue la primera de él como individuo y la de toda la especie. De aquí que la diferencia entre el primer pecado, es decir, el adánico, y el de cualquier otro hombre, versa en que el pecado de Adán tiene como consecuencia la *pecaminosidad* y cualquier otro pecado la posee como condición¹⁰⁷. El primer pecado cometido por el primer hombre se distingue de un pecado cualquiera, pues se impone como una determinación cualitativa, “es el misterio de lo primero”¹⁰⁸.

El pecado se introdujo al mundo gracias al primer pecado, y ese primer pecado tuvo que ser realizado necesariamente por un hombre, por el primer hombre, esto es, por Adán, de modo que, ese pecado correspondiente a un hombre, en este caso, al primero, corresponde,

¹⁰² Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, (Madrid: Alianza, 2013) 75.

¹⁰³ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 79.

¹⁰⁴ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 80.

¹⁰⁵ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 80.

¹⁰⁶ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 81.

¹⁰⁷ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 81.

¹⁰⁸ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 82.

igualmente a toda la especie, es decir, el pecado original fue de Adán, pero al mismo tiempo de la especie¹⁰⁹, participa de la totalidad. Ese pecado al ser propio de la acción adánica marca la cualidad del pecado de toda la especie. Las consecuencias de ese pecado lo son para él y para el resto de la especie. Adán es el inicio, pero al participar de la totalidad, los individuos descendientes de Adán¹¹⁰ les será heredada la misma cualidad. Por ello dice Kierkegaard que el pecado original tiene la cualidad de la pecaminosidad¹¹¹.

Adán tiene el pecado original, los que le siguen a Adán tienen en sí ese mismo pecado pero con la diferencia de que ese pecado tendrá en sí la pecaminosidad. Por ello Adán sería el único hombre que no poseería la cualidad de pecaminosidad¹¹², pues las consecuencias pertenecen a aquellos que no fueron el primer hombre pero que participan de la especie y del primer hombre. Así, podría decirse, que el pecado original conforma a Adán y a toda la especie, con la diferencia de que en él no existe pecaminosidad alguna. Adán es el punto de partida del cual se comienzan a contar los demás pecados y sus cualidades, como si él fuera el “punto cero” de donde todo parte.

Gracias a esa herencia dada por Adán todos los hombres pueden reconocerse como pecaminosos pues, en tanto que el individuo participa de la especie, participa a su vez con la cualidad. La especie no comienza de nuevo con cada individuo, por el contrario cada individuo comienza de nuevo con la especie¹¹³.

Ya se ha dicho que si el primer pecado significase numéricamente *un* pecado¹¹⁴, entonces no habría historia que le correspondiera y el pecado no tendría historia ni tampoco el individuo, ni la especie. El pecado llegó al mundo gracias a un pecado, de otra manera hubiera aparecido como algo fortuito sin explicación alguna. De igual manera, puede haber pecaminosidad en el mundo porque el origen de ésta, es decir el pecado, ha sido introducido al mundo mediante una acción y más allá, mediante un salto. Ese salto supone la cualidad, mientras que al mismo tiempo, la cualidad supone el salto¹¹⁵. Por lo tanto, es Adán quien

¹⁰⁹ Yolanda Picaseño, "Meditaciones del Héroe trágico y el Caballero de la Fe" (tesis de licenciatura, Facultad de humanidades y ciencias sociales Universidad La Salle, 2015): 41-45.

¹¹⁰ Yolanda Picaseño, "Meditaciones del Héroe trágico y el Caballero de la Fe", 41-45.

¹¹¹ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 75.

¹¹² Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 75.

¹¹³ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 88.

¹¹⁴ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 81.

¹¹⁵ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 85.

mediante ese salto pone la posibilidad de la pecaminosidad, con lo que, a su vez, pone la condición del origen de la culpa, tal condición posibilita el surgimiento de toda consecuencia proveniente de la pecaminosidad, con todo lo que ésta arrastra detrás de sí.

El momento de la culpa

A partir de lo anterior se puede comenzar a esbozar que, si el pecado adánico es el origen de la culpa y éste tiene como consecuencia la pecaminosidad pensada como una cualidad del individuo y, por lo tanto, de toda la especie, se podría entender que la culpa es también cualidad de toda la especie humana. La cualidad que el pecado adánico ha proporcionado a la humanidad introduce la culpa como consecuencia del pecado.

Para poder dar una mejor explicación a lo anteriormente afirmado se ha de entender que cuando se dice que el pecado entra como un salto, tal salto se piensa como una ruptura, un cambio de naturaleza¹¹⁶ o una pérdida. Si se habla de una pérdida se debe entender que se ha perdido algo, o que se ha pasado de un estado a otro, un salto entre un primer momento a otro.

Kierkegaard afirma, al contrario de Hegel, que el concepto de la inmediatez pertenece al campo de la lógica, mientras que el concepto de inocencia pertenece al campo de la ética¹¹⁷. Para Hegel lo inmediato aparece como aquello que ha de ser abolido. No obstante, desde la lectura kierkegardiana, se presentaría como algo totalmente inmoral pensar que la inocencia debe ser abolida¹¹⁸. Como si su abolición fuera una necesidad, como si la inocencia de sí, tuviera que ser extraída o removida del ser del hombre por mera naturaleza. De modo que, su abolición no es meramente inmoral, sino que la inocencia sólo puede ser abolida mediante la culpa¹¹⁹.

Aquí cabe volver a señalar que el salto se comprende como un cambio de naturaleza, una pérdida o una ruptura, e incluso, el tránsito entre un momento y otro, eso que cambia, eso que se pierde se refiere a la inocencia. Lo que se pierde a través del pecado es el estado de la inocencia, se pasa del ser inocente al no serlo. La pérdida de la inocencia siempre se

¹¹⁶ Yolanda Picaseño, "Meditaciones del Héroe trágico y el Caballero de la Fe", 41-45.

¹¹⁷ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 90.

¹¹⁸ Partiendo de la idea en donde inmediatez e inocencia fueran términos iguales.

¹¹⁹ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 91.

efectúa del modo en el que la perdió Adán¹²⁰, esto es, mediante el pecado y por consecuencia mediante la culpa, pues si no se perdiese de este modo no sería la inocencia lo que se hubiese perdido y el hombre jamás habría podido ser culpable si no hubiera sido inocente antes de ser culpable. Esto quiere decir que, para perder la inocencia se debió, necesariamente, ser inocente, por lo tanto se puede llegar a ser culpable, la culpa llega a arrasar con la inocencia¹²¹. Esto es que se debió de estar en posesión de la inocencia para que ésta pudiera perderse y por lo tanto devenir en culpa.

Como ya se ha dicho, la pecaminosidad es aquello que es cualidad y es mediante ésta con la que el individuo ha sido “marcado”, y es gracias a tal cualidad que la inocencia puede ser eliminada, dando lugar a la aparición de la culpa. Así, aquello consecuente de la pérdida de la inocencia es necesariamente la culpa, pues “ porque si la inocencia no se perdiera por medio de una culpa, tampoco sería la inocencia lo que se habría perdido”¹²².

Ya se ha dicho que esa pérdida ocasionada por la culpa se puede pensar como consecuencia del pecado original, la posesión de la inocencia que queda anulada por la culpa surge como consecuencia de esa pecaminosidad. Se dice esto porque la culpa que ahora ha sustituido a la inocencia es una mera consecuencia de la cualidad de toda la especie humana. Esto sugiere que dentro de la cualidad del hombre se encuentre la condición de posibilidad de la culpa, la condición para que la inocencia sea eliminada.

Dice Kierkegaard que es el hombre mismo dentro de su curiosidad estética¹²³ el que ha traído al mundo la pecaminosidad y con ello la pérdida de la inocencia mediante una culpa. Aquí nuevamente se piensa la inocencia distinto de lo inmediato, pues la inocencia existía antes del momento de su abolición, mientras que la inmediatez queda suprimida por la posteridad en el mismo momento de su misma aparición y así se suprime en el mismo instante en el que llega a la existencia. De aquí que la suspensión de la inmediatez sea un movimiento dentro de ella misma¹²⁴. Con la inocencia según el filósofo danés, pasa algo totalmente distinto, ésta queda suprimida por una trascendencia. A diferencia de la inmediatez, en donde su existencia presupone su abolición, la inocencia es algo está antes de ser abolida. La

¹²⁰ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 92.

¹²¹ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 91.

¹²² Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 91.

¹²³ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 93.

¹²⁴ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 93.

inocencia es algo que ha sido abolido, la inmediatez es nada. Nada que abolir porque en el momento de que existe ahí también está dejando de existir.¹²⁵

Cuando la inocencia queda anulada por una trascendencia se puede decir que se anula “un algo¹²⁶”, eso que estaba o que existía antes del momento de su abolición, había algo que anular. Es posible pensar esto como un primer y segundo momento. El primer momento consistiría en la inocencia, cuando adviene el pecado es anulada y se pasa a un segundo momento en donde aparece la culpa, la cual estaría ocupando “el lugar” de la inocencia. Es decir que, el pecado fungiría a modo de transición entre un momento primero en donde se encuentra la inocencia, y un segundo momento en donde ésta ha sido abolida y a la vez, suplantada por la culpa. De esta manera el pecado sería el posibilitador de la abolición de la inocencia y de su paso hacia la culpa.

Ya se ha dicho que el pecado se puede plantear como un salto, en donde se pasa de un estado de inocencia hacia un estado de culpabilidad. Para que se pueda llevar a cabo tal cambio de estado, es necesario hacer el salto hacia el pecado¹²⁷, el cual tendrá como consecuencia caer en la culpabilidad. Así, nuevamente, se vuelve a distinguir entre el estado de inocencia y le inmediatez, pues lo mediato se anula en esa misma inmediatez. De este modo Kierkegaard afirma que dentro de la misma cualidad de la mediatez se encuentra ya presupuesta la inmediatez, en donde se podría observar que ésta no pasa de un estado a otro, de un estado de mediato a inmediato, sino que cumple con su cualidad de anularse a sí misma, de no anular nada más que a ella misma. Cosa distinta sucede con la inocencia, pues como ya se ha dicho, ésta sí queda suprimida por algo y queda en su lugar otro “algo” consecuencia de esa abolición.

Como ya se ha dicho la pecaminosidad en su origen pone las condiciones para un tránsito de un estado de inocencia hacia un estado de culpa, igualmente se puede afirmar que la cualidad del hombre consiste en que atravesase por tal transición. Esto no quiere decir que la inocencia sea una imperfección deseable de erradicar, tampoco quiere decir que sea una

¹²⁵ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 93.

¹²⁶ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 93.

¹²⁷ Yolanda Picaseño, "Meditaciones del Héroe trágico y el Caballero de la Fe", 41-45.

perfección que necesariamente se ha de conservar¹²⁸, por el contrario es un mero cambio de un momento a otro.

Hasta aquí se ha expuesto como es que la introducción del pecado trae como consecuencia la pecaminosidad y con esto la pérdida de la inocencia dando paso a la culpabilidad. Es justamente en este punto en donde se puede comenzar a intuir el surgimiento del sentimiento de vergüenza. Para poder afirmar esto se ha de poner atención en los conceptos de angustia y arrepentimiento que desarrolla el filósofo danés.

Éste afirma que la inocencia es igual a la ignorancia en tanto que en la inocencia el hombre no está determinado como espíritu, sino que “es solo de modo anímico en unidad con su naturaleza”¹²⁹. De aquí se sigue que exista un estado de reposo en donde no hay combate, pues es justamente en este estado en donde se podría decir que hay nada, y la nada a su vez engendra angustia. La angustia gira en torno a la *nada*, y al mismo tiempo es *inocencia*, es *nada* y es *libertad*, es el sentido ambiguo que genera la misma angustia. Aquí se puede comenzar a pensar que la nada está siempre en torno a la inocencia¹³⁰, se dice esto ya que en el espíritu [en el espíritu soñado] la realidad aparece como una figura posible¹³¹.

Así, la angustia es la realidad de la libertad en cuanto a posibilidad; la angustia que se encuentra en la inocencia no es, en este caso, culpa. Sin embargo la inocencia dentro de la angustia sugiere una relación con lo prohibido y el castigo, no se es culpable del todo pero la misma naturaleza de la angustia sugiere una pérdida. Esa misma angustia que forma lo ambiguo de su relación con la inocencia sugiere dicha pérdida, como si la misma angustia implantara el sentimiento de pérdida de la inocencia, y ya se ha dicho repetidas veces que tal suceso se da a partir de un salto cualitativo cuyo resultado es la culpa.

Con esto se quiere decir que la angustia sugeriría una culpa, como si la angustia mostrara un pérdida en cuanto a posibilidad. Así, el autor menciona dentro del apartado de la *Angustia Objetiva*¹³² que ésta es la reflexión de la libertad en sí misma y sin salir de su posibilidad. No obstante, por más reflexiva que se vuelva la angustia no quiere decir que deja de conservar la culpa, ya que esa angustia llamada “objetiva” es el reflejo de la

¹²⁸ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 94.

¹²⁹ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 101.

¹³⁰ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 101.

¹³¹ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 102.

¹³² Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 128.

pecaminosidad adánica, mientras que la angustia subjetiva es aquella que acompaña la inocencia del sujeto y corresponde a la angustia que primeramente padeció Adán, es la angustia propia del individuo consecuente de su propio pecado¹³³. Lo anterior es precisado para entender que esa angustia, gracias a que es introducida por Adán y ha causado consecuencias en la especie, es una modo de vértigo ante la libertad, que reside en una infinitud egoísta de la posibilidad¹³⁴.

Vergüenza y arrepentimiento

Es en este punto que es posible construir la relación entre lo previamente dicho y la vergüenza, ya que para Kierkegaard el pudor, determinado con la palabra *Shaam*¹³⁵ que tiene que ver en su totalidad con lo sexual, entraña angustia, porque es la diferencia dentro de la síntesis del hombre, el significado de pudor se encuentra en el espíritu de éste¹³⁶. Pero esto es en cuanto a la diferencia sexual en cuanto al cuerpo¹³⁷ que aparece como algo de lo cual se ha de tener pudor. Es decir que esto no es en cuanto al placer sexual, es decir no en cuanto a lo pecaminoso. Se podría pensar que si esto fuera en relación al placer sexual sí tendría mucho de pecaminoso, pero sólo es en cuanto a la síntesis del hombre, esa síntesis que necesariamente involucra el cuerpo.

De modo que, si se piensa que el placer sexual conlleva algo de pecaminoso, se podría afirmar que aquí, efectivamente, sí está presente la culpa. Sin embargo pese a que esto no contiene tales aserciones, en el hombre siempre está imperando cierta vergüenza respecto a esto. ¿De que se siente vergüenza? de nada, responde Kierkegaard¹³⁸, y aun así el individuo se avergüenza enteramente.

A partir de esto se podría intuir que el acto de pecaminosidad además de tener como consecuencia la culpa conlleva cierto sentimiento de vergüenza, cierto embarazo respecto de la pérdida de la inocencia. Si se afirma que la inocencia posee algo de valor en sí misma, al momento de ser reemplazada por la culpa, todo su valor se ve perdido, como si el salto o el

¹³³ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 129.

¹³⁴ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 136.

¹³⁵ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 148.

¹³⁶ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 149.

¹³⁷ Mario Rossi Monti, "Sulle Orme Della Vergogna", 86.

¹³⁸ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 149.

cambio del estado de inocencia al estado de culpa¹³⁹ tuviera como consecuencia el surgimiento de vergüenza. Esto quiere decir que, en el momento en el que se da la pérdida de la inocencia y nace la culpa, justo en medio de la transición de estos dos estados, es en donde se origina tal sentimiento. Como si el acto de pecaminosidad que trae como consecuencia la culpa, sugiriera antes de la aparición de ésta, un momento de vergüenza. Así, la condición de posibilidad para pasar de la inocencia a la culpa es el pecado, sin embargo entre la inocencia, el momento de su pérdida y el arribo de la culpa se pasa por un estado de vergüenza, esto es, entre la pérdida de la inocencia y la culpa se padece vergüenza.

De modo que, cuando la inocencia se ha perdido, y con ella todo el valor que ésta poseía, surge al mismo tiempo un sentimiento de vergüenza, la cual le abrirá paso a la culpa¹⁴⁰. Esto equivaldría a decir que a cada culpa le corresponde un sentimiento de vergüenza. De la misma manera, podría pensarse que la vergüenza no se limita a aparecer sólo en ese momento en donde la culpa aparece, la vergüenza surge junto al arrepentimiento. Asimismo, cabe mencionar que toda culpa conlleva vergüenza ya que Kierkegaard afirma que cuando el pecado adviene no es posible pensar que esto no sea en contra de Dios; todo pecado siempre se realizará en contra de Dios. Así, una falla humana es pecado en tanto que aquél que lo ha cometido tenga conciencia de estar ante Dios¹⁴¹. Con esto se quiere decir que existe cierto arrepentimiento de haber ofendido a Dios, como si aquél que cometió el pecado se avergonzara de tal ofensa¹⁴².

El arrepentimiento aparece como la negación del pecado, pues éste, mientras sea verdadero, hace que el pecado no continúe siendo cometido¹⁴³. Esto equivaldría a decir que el arrepentimiento es avergonzarse por las faltas cometidas que traen como consecuencia una ofensa¹⁴⁴ y con ello una desvaloración. Si el arrepentimiento no surgiese, el pecado continuaría ya que no habría una desaprobación por parte del individuo de sus propios actos. No se percibirían como deshonrosas tales acciones y por ello no habría ningún reproche, no

¹³⁹ Mario Rossi Monti, “Sulle Orme Della Vergogna”, 85.

¹⁴⁰ Mario Rossi Monti, “Sulle Orme Della Vergogna”, 85.

¹⁴¹ Søren Kierkegaard, *La Enfermedad Mortal*, (Trotta: España, 2008): 107.

¹⁴² Søren Kierkegaard, *La Enfermedad Mortal*, 107.

¹⁴³ Søren Kierkegaard, *La Enfermedad Mortal*, 136.

¹⁴⁴ Ya se ha dicho que la vergüenza también puede aparecer a modo de ofensa. Mario Rossi Monti, “Sulle Orme Della Vergogna”, 83.

surgiría vergüenza pues no habría de que avergonzarse. Si no se cayera en cuenta de que tales actos son una ofensa, estos no aparecerían como indignos y no habría lugar ni para la vergüenza ni para el arrepentimiento.

De modo que, no percibir algún acto como indigno, deshonoroso o desvalorizarte, prohíbe el surgimiento del arrepentimiento, pues nada impide que tales acciones sean aprobadas. El arrepentimiento surgiría cuando hay una desaprobación por la cualidad de dichos actos los cuales son bochornosos y se desearía jamás haberlos cometido, jamás haber ofendido y haber perdido el honor ante Dios al realizar el pecado.

Kierkegaard afirma que la libertad teme a la culpa, pero no por un temor a reconocerse irremediamente culpable cuando no lo es, sino más bien el temor aparece en función de la posibilidad de hacerse culpable. Aquí la libertad, una vez que se ha asentado la culpa, retorna a modo de arrepentimiento¹⁴⁵, pues la relación de la libertad con la culpa es la angustia ya que tanto libertad como culpa aparecen como una mera posibilidad. De modo que “la culpa es una representación mucho más concreta y en la relación de la posibilidad con la libertad se va tornando cada vez más posible”¹⁴⁶.

Se podría pensar que la relación entre culpa y libertad es como posibilidad, la posibilidad de contraer dicha culpa a partir de la libertad. El temor no únicamente a ser reconocido como culpable, sino a la mera posibilidad de que aparezca la culpa. La libertad teme volverse culpable justamente por todas aquellas implicaciones que trae detrás de sí, entiéndase como el advenimiento de una pérdida con la cual puede, como ya se ha dicho antes, ser pérdida de valor, como si la libertad temiera caer en una desvalorización o en un desprestigio traído por la pecaminosidad.

En el primer capítulo de este trabajo que versa sobre la vergüenza en el pensamiento helénico, se ha dicho que la vergüenza entendida como pudor es una especie de miedo al desprestigio pero como hecho futuro, es decir, temor al desprestigio en tanto que posibilidad, el pudor aparece ante la mera posibilidad del desprestigio, no por admitirse desprestigiado, vituperado o deshonorado, sino sólo como mera posibilidad.

Así, tanto el temor de la libertad como la idea de pudor planteada por Aristóteles, serían un miedo futuro, bien por el desprestigio o el advenimiento de la culpa y todas sus

¹⁴⁵ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 218.

¹⁴⁶ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 220.

consecuencias. Ahora bien, si se afirma que el miedo, tanto al desprestigio como a la culpa, es en tanto que aparecen como posibilidad, resultaría sugestivo pensar que, si esa posibilidad se torna un hecho esto, conllevaría cierta pena por haberse concretado tal suceso, es decir que, la pena surgiría porque la posibilidad se ha llevado a acto, tornándose en arrepentimiento. Éste sería entendido como un reprocharse a sí mismo de llevar lo que aparecía como mera posibilidad a concretarse. De igual modo, el arrepentimiento sería esa carga penosa que se ha de soportar por haber realizado algo que no se debía haber realizado. Se puede decir, incluso, que el arrepentimiento surgiría como un avergonzarse de haber realizado aquello que se temía llevar a acto.

El arrepentimiento surgiría, pues, como un embarazo de los propios actos los cuales ya no pueden ser revocados, pues ya han sido cometidos. Sin embargo, aunque ya se han perpetuado, se desearía no haberlo hecho, ya que esto trae como consecuencia lo que se ha mencionado anteriormente. Se seguiría deseando, a manera de reproche, no haber caído en tal pena, en la culpa y en la vergüenza, pues “se desea fervientemente no acercarse en lo más mínimo a la culpa”¹⁴⁷.

Una vez cometido el pecado, habiendo ya caído en la culpa, se ha de tener una consecuencia con la cual la angustia se relaciona y se constituye la posibilidad de una nueva situación¹⁴⁸. Por mucho que un individuo se haya hundido dentro de su acto [del cual se arrepiente], este se puede hundir aún más, por mucho que se haya desprestigiado, aún puede desprestigiarse más, pues el pecado ya ha obtenido naturaleza en tal individuo¹⁴⁹. Aquí, ese miedo a la culpa, a la desvalorización, pasa de ser una mera posibilidad a una situación en concreto. Es justamente aquí donde, al tener conciencia del acto cometido, al tener conciencia del pecado, se expresa enteramente el arrepentimiento, pues la angustia sigue deseando eliminar ciertos aspectos de la realidad de éste¹⁵⁰.

Cabe mencionar que el arrepentimiento es una cuestión de conciencia y de memoria. Si existe una conciencia de lo que se ha cometido y tales actos están presentes en la memoria del sujeto, el arrepentimiento y la vergüenza respecto a éstos [los actos en pasado] estarán

¹⁴⁷ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 219.

¹⁴⁸ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 227.

¹⁴⁹ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 227.

¹⁵⁰ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 228.

acompañando constantemente al sujeto. De modo que el arrepentimiento, junto con la vergüenza que puede circundar a éste, es un recuerdo constante de la culpa. Así, “si la memoria está continuamente fresca, no cesa de enriquecer el alma con una enorme cantidad de detalles que dispersan el recuerdo”¹⁵¹.

El arrepentimiento constante es gracias al recuerdo de la culpa, al recuerdo de la pérdida de la inocencia por haber cometido un pecado. Igualmente, afirma Kierkegaard, que la misma naturaleza del hombre puede socorrerlo en cierto sentido, pues bien puede pasar que a lo largo de los años la memoria se desgaste perdiendo nitidez de sus faltas. Sin embargo si el recuerdo de esas faltas regresan al pasar de los años, tal arrepentimiento tardío puede ser insignificante para la memoria y aparecer como un recuerdo desgastado, pero muy frecuentemente esto resulta ser lo más pesado y profundo ¹⁵².

El pecado, una vez cometido, pasa a la espera del remordimiento¹⁵³. Estos no significan la libertad del individuo, pues el pecado avanza y con él los remordimientos. El individuo contempla lo horroroso y no le queda más que apesadumbrarse¹⁵⁴. Ahora la angustia es la que se concentra en el arrepentimiento y el pecado triunfa. Pese a que el arrepentimiento se pueda concebir como aquello que hace entrar al individuo en contrición, esto no quiere decir que el pecado quede eliminado como tal.

Para complementar lo anterior cabe decir que Arne Grön, dentro de su reflexión sobre la obra de Kierkegaard¹⁵⁵, afirma que la angustia comprende algún momento tras el cual sitúa con una fuerza mayor su objeto¹⁵⁶ en donde se encuentra una conexión entre angustia y tiempo. Esto gracias a que, según Grön, la reflexión de la angustia versa en que el hombre, estando en tal estado [el de angustia] puede encontrarse, a la vez, en un estado de pena. Con esto se quiere decir que la angustia bien puede contemplar la pena¹⁵⁷. Aquí la angustia le abre posibilidad a la pena de que aparezca.

Esto se dice para dar razón de la relación y la diferencia entre vergüenza y angustia, pues

¹⁵¹ Søren Kierkegaard, *In Vino Veritas*, (Ediciones Guadarrama: Madrid, 1975): 15.

¹⁵² Søren Kierkegaard, *In Vino Veritas*, 16.

¹⁵³ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 229.

¹⁵⁴ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 230.

¹⁵⁵ Arne Grön, “Sobre el concepto de Angustia”, *Thémata. Revista de filosofía*, 15 (1995): 15-30.

¹⁵⁶ Arne Grön, “Sobre el concepto de Angustia”, 16.

¹⁵⁷ Arne Grön, “Sobre el concepto de Angustia”, 16.

como ya se ha expuesto, la angustia es en cuanto a posibilidad, pero como posibilidad de avergonzarse, la angustia como una contemplación ante la posibilidad del surgimiento de la vergüenza. Sin embargo aquí la angustia y la vergüenza siempre son respecto de algo, diferenciando, así, el estado de angustia y el sentimiento de vergüenza. Es verdad que estas dos se relacionan, pero se diferencian mediante el objeto que lo produce¹⁵⁸.

Desde lo anterior se puede presentar una reflexión de la angustia respecto del tiempo. Grön afirma que la angustia no es ante lo presente, sino únicamente por lo pasado y lo futuro, pues lo presente desaparece y recae en lo que ya ha pasado y lo futuro en tanto que posibilidad, de modo que el futuro aparece como lo venidero, mientras que el pasado aparece como posibilidad que ha quedado aniquilada. La angustia se refiere a la posibilidad de recaer, en un futuro, en desprestigio. El avergonzarse en futuro siempre será por algo que pueda advenir, por un objeto en tiempo futuro¹⁵⁹ que pueda ser causa del desvalor.

Hasta aquí se podría pensar que lo antes expuesto se presenta como un callejón sin salida en donde el arrepentimiento, la culpa y el sentimiento de vergüenza que existe entre ambos es irresoluble. Pero para poder decir que esa pesadumbre, como consecuencia del pecado, queda eliminada, Kierkegaard ofrece una solución basada en la fe. Sin embargo, echando mano de otros escritos del mismo filósofo danés, se podría afirmar que la solución radical a la pesadumbre del pecado es aún más compleja, en donde la negatividad pudiera aparecer como una respuesta ética al problema de la culpa y el pecado. Esto se retomará con la idea de “aguijón de la carne”.

Se ha retomado este concepto con la intención de entender cómo es que Kierkegaard piensa el sufrimiento dentro del individuo. Esto retomado desde un estadio ético, pues la intención de este trabajo es pensar en una propuesta ética a partir del sufrimiento. Cabe decir que la idea “del aguijón de la carne” se presenta como una propuesta religiosa, sin embargo se retomará el concepto del sufrimiento para entenderlo como proveniente de la negatividad, no con la intención de analizarlo religiosamente, sino para encontrar una posible interpretación ética.

¹⁵⁸ Arne Grön, “Sobre el concepto de Angustia”, 16.

¹⁵⁹ Arne Grön, “Sobre el concepto de Angustia”, 17.

Primera y segunda ética

Antes de comenzar a entender lo que para Kierkegaard es el “aguijón de la carne” se ha de aclarar desde qué concepción ética se retoma tal término, pues es bien sabido que el tema de la ética en Kierkegaard se puede presentar como algo problemático. Para aclarar tal cosa y que la propuesta antes mencionada pueda surgir sin ningún tipo de ambigüedad, es necesario aclarar el significado y el contexto en el que el término de “aguijón de la carne” suege, on el objeto de clarificar la propuesta aquí presentada.

En el texto “La ética de la repetición” Arne Grön expone que la ética kierkegaardiana [en donde el mismo Kierkegaard utiliza el pseudónimo de Johannes de Silentio] se puede entender planteándola desde dos momentos, en donde los fenómenos éticos relevantes no se presentarán igual en cada uno de éstos, pues cada uno de esos momentos poseen aserciones específicas que pueden modificar el modo de concepción de la ética en la obra de Johannes de Silentio.¹⁶⁰

El autor afirma que la ética del filósofo danés está impregnada de un *pathos* ético, pues no pensar éticamente sería una incomprensión absoluta de la realidad. Algunos otros pensamientos sistemáticos carecen, justamente, de esa continua actitud ética, lo cual equivaldría a decir que tales pensamientos, aunque se presenten como sistemáticos carecen de la comprensión de la realidad¹⁶¹. A pesar de esto, la ética de Johannes es comúnmente comprendida como un mero estadio, una forma o concepción de la vida que posibilita la transición de lo estético a lo religioso.

Desde lo anterior se puede comenzar a intuir que la ética, más allá de ser concebida como una doctrina sobre normas y reglas de comportamiento, es una forma de realidad que estructura al ser humano, en donde cada uno de los estadios presentados por Johannes de Silentio, tal estructura, se presenta de un modo distinto. Esto quiere decir que la ética no solamente pertenece al estadio ético, sino que también existe una ética dentro del estadio estético y religioso. Así, la ética no se puede únicamente reducir a su concepción como estado transitorio entre lo ético y lo religioso, en donde su relevancia quedaría ceñida a la mera

¹⁶⁰ Arne Grön, “La ética de la repetición”, *Enrahonar. Revista de filosofía*, 29 (1998): 35-45.

¹⁶¹ Arne Grön, “La ética de la repetición”, 36.

conjunción entre lo estético y lo religioso, siendo de este modo, confinado y casi olvidado, pues los estadios de mayor relevancia serían aquellos que conjuntan lo ético¹⁶².

Sin embargo, como ya sea esbozado antes, lo ético no sólo se limita a su concepción como estadio, ni a una mera posición, sino que es determinante en la obra de De Silentio¹⁶³. Por ello se ha de replantear la significación de lo ético haciendo caso a las diferentes consideraciones que plantean a lo ético como lo que estructura la realidad del hombre y al hombre mismo.

Esta concepción se puede entender de distintas formas. Un ejemplo es dado en lo uno o lo otro, en donde lo ético es un forma o concepción de vida que ha de escogerse o no, mientras que en temor y temblor es entendido como una normativa social¹⁶⁴. Johanes de Silentio hace alusión de lo ético como algo “propiamente humano”, en donde eso “propiamente humano” es el sufrimiento que conllevan los problemas que cada individuo ha de afrontar.

La distinción entre la primera y segunda ética, según Grön, se puede ver dentro de algunos pasajes de *El concepto de Angustia*, en donde Virgilius Haufniensis distingue la primera de la segunda diciendo que “ la primer ética ignora el pecado; la segunda tiene a su alcance la realidad de éste, en donde la primera presupone la metafísica y la segunda presupone la dogmática”¹⁶⁵. Desde aquí Grön afirma que la segunda ética es una ética especializada la cual es válida sólo si se comparten las suposiciones religiosas presentadas por el mismo Virgilius. Según él estas dos éticas no son algo a elegir; no se elige entre la primera y la segunda, sino que más bien, la segunda da respuesta a dificultades de la primera, sin las cuales esa primera ética se derrumbaría¹⁶⁶.

Así, la primera ética es aquella que posee la realidad del pecado mientras que la segunda se caracteriza por “ la idealidad en la conciencia penetrante de la realidad del pecado¹⁶⁷.” Lo destacable aquí es la concepción de la realidad¹⁶⁸. Este tipo de ética presupone

¹⁶² Arne Grön, “La ética de la repetición”, 36.

¹⁶³ Arne Grön, “La ética de la repetición”, 36.

¹⁶⁴ Arne Grön, “La ética de la repetición”, 37.

¹⁶⁵ Arne Grön, “La ética de la repetición”, 38.

¹⁶⁶ Arne Grön, “La ética de la repetición”, 39.

¹⁶⁷ Arne Grön, “La ética de la repetición”, 39.

¹⁶⁸ Virkelighed.

que el hombre en quien recae la exigencia ética, es totalmente capaz de cumplir tal exigencia, es decir que posee las condiciones para cumplirla.

Es aquí en donde la ética genera una contradicción, pues pone de manifiesto una dificultad y una imposibilidad. Se ha de aceptar que el hombre a quien va dirigida esa exigencia es determinado por ésta, por ello la ética, según Haufniensis, dirige al individuo hacia lo verdadero y totalmente humano¹⁶⁹. Dentro de la ética se plantea una exigencia, algo que cada individuo ha de cumplir irremediabilmente, pues tal exigencia forma parte de la existencia de cada individuo¹⁷⁰.

Así, la ética no sólo se limita a proponer este ideal como algo propio de todos los hombres, además juzga al hombre ante el cumplimiento de ese ideal. Sin embargo, la realidad está determinada de modo que la exigencia, a la vez que tiende a llevarse a cabo en el cumplimiento, no puede ser cumplida¹⁷¹. La dificultad y la contradicción ética se presentan en aquellas situaciones en donde la exigencia se debió haber cumplido pero no fue así, “la ética agudiza al mismo tiempo la consciencia que el individuo tiene de fracasar ante la exigencia”¹⁷². Esto querría decir que el individuo ha fallado ante tal exigencia.

Esta contradicción reclama una respuesta ética que resuelva tal problemática. Tal respuesta ya se ha esbozado antes y es, justamente, el arrepentimiento. Pues como ya se ha dicho, el arrepentimiento pareciera tener un poder salvífico en tanto que existe un rechazo ante los actos que se han llevado a cabo y no debieron serlo. El arrepentimiento como aquello que pone freno a esos actos reprobables. De esto que Grön cita *El concepto de angustia*, cuando se afirma que “el pecado pertenece a la ética sólo en la medida en que ésta encalla en aquel concepto a través del arrepentimiento”¹⁷³. Cuando el pecado aparece, éste es tan deshonesto, tan vergonzoso, que la ética se vuelca totalmente al arrepentimiento. Así el arrepentimiento sería “la más alta expresión ética, pero justamente en cuanto tal es la más profunda contradicción ética”¹⁷⁴.

Lo anterior se refiere a que el arrepentimiento, más allá de surgir como un reproche

¹⁶⁹ Arne Grön, “La ética de la repetición”, 39.

¹⁷⁰ Arne Grön, “La ética de la repetición”, 38.

¹⁷¹ Arne Grön, “La ética de la repetición”, 39.

¹⁷² Arne Grön, “La ética de la repetición”, 39.

¹⁷³ Arne Grön, “La ética de la repetición”, 40.

¹⁷⁴ Arne Grön, “La ética de la repetición”, 40.

ante hechos que jamás debieron haberse realizado y que, gracias a su realización, se ha incurrido en el pecado, surge como una manifestación ética si la exigencia de tal índole no se cumple¹⁷⁵. Si el arrepentimiento no se presenta es porque el individuo no está completamente consciente del significado de la exigencia ética.

Sin embargo, tanto Virgilius Haufniensis como Johannes de Silentio advierten que, si bien el arrepentimiento es un signo ético por excelencia, el tomárselo demasiado en serio priva al hombre de cumplir con la exigencia ética, pues éste estaría gastando todo su esfuerzo sólo en reprocharse los actos pecaminosos pasados y no atendería a la exigencia que la ética impone. Se podría decir que el arrepentimiento como exceso conlleva a una imposibilidad para que el hombre siga adelante con la exigencia, mientras que la ausencia de arrepentimiento significaría no comprender del todo tal exigencia.

Como ya se ha dicho, el arrepentimiento muestra que el hombre ha fracasado en la exigencia ética [pues de no ser así no habría lugar para el arrepentimiento porque no se ha fracasado], esto significa, según Arne Grøn que “la ética no sólo encalla en la realidad del pecado, sino que ayuda asimismo a «perderlo todo». Abre nuevamente la ética en tanto que segunda ética”¹⁷⁶. Con esto se refiere a que la segunda ética no es tal en el sentido de reemplazar al primer momento de lo ético, ni tampoco como superación y abolición de tal momento, por el contrario es gracias a que la ética es penetrada por la realidad del pecado, que la segunda ética surge como una transformación, como aquello que deviene en otra ética¹⁷⁷.

Así, la segunda ética es una crítica de la misma ética en vía de aquello que está fuera de la ética. De modo que se podría pensar que esto se relaciona con lo religioso en términos de Virgilius Haufniensis ¹⁷⁸, pues como bien se sabe, lo religioso es aquello que tiene lugar fuera de lo ético, aquello denominado como “la trascendencia”, aquello entendido como una transformación, pues “es precisamente aquello que la ética misma no puede dar junto con su exigencia. La relación es inversa: lo religioso da sentido al problema de la ética”¹⁷⁹.

Esto quiere decir que la segunda ética implica una comprensión mucho más radical para

¹⁷⁵ Arne Grøn, “La ética de la repetición”, 40.

¹⁷⁶ Arne Grøn, “La ética de la repetición”, 41.

¹⁷⁷ Arne Grøn, “La ética de la repetición”, 41.

¹⁷⁸ Arne Grøn, “La ética de la repetición”, 42.

¹⁷⁹ Arne Grøn, “La ética de la repetición”, 42.

poder modificar la concepción de lo ético. Tal comprensión ya no versa en qué es lo que se debe hacer, sino el modo en el que se debe hacer y cuáles son las consecuencias de aquél modo de actuar. La ética transformada, es decir, la segunda ética, ya no es un deber, sino un compromiso radical con la forma de actuar. No perdiendo la conciencia del fracaso que puede advenir ante aquella exigencia ética, pues la conciencia del significado de la exigencia ética también lanza una conciencia del fracaso de ésta.

Se ha expuesto lo anterior para poder clarificar desde que parámetros se entiende la ética y la propuesta respecto del sufrimiento que se hará al retomar el concepto de “aguijón de la carne”. Pese a que tal concepto pueda aparecer como algo meramente religioso, se ha dicho ya que se entenderá en relación con el sufrimiento y, como se ha venido repitiendo con la ética. El aguijón de la carne se podría entender, en ciertos casos, como el inminente y doloroso fracaso ante la exigencia ética.

Ya se ha hablado de primera y de segunda ética, sin embargo parece todavía ambiguo como es que esto podría referir a ese “aguijón” entendido como un tipo de sufrimiento el cual se aclarará más adelante. Como se ha dicho, la segunda ética es el momento en donde el ser humano se elige a sí mismo y se hace totalmente responsable de sí al momento de arrepentirse, de retroceder en su propia historia; de ser consciente del fallo ante la exigencia ética.

Esto se ha expuesto como primer momento para poder entender ese segundo momento de la ética. No obstante, el arrepentimiento resulta ser ambiguo y angustioso y no libera al individuo¹⁸⁰. Así pues, lo ético dentro de “El concepto de la Angustia”, designa su lugar definiendo todo aquello lo cual el hombre debe cumplir, designa esa exigencia ética. Sin embargo ese designio de la ética se encuentra en contradicción con la realidad del pecado¹⁸¹, haciendo que la ética se encuentre entre el arrepentimiento y el pecado.

Si bien es cierto que el ideal ético es ayudado por el arrepentimiento ya que, cuando éste no es cumplido pero sigue dictándole al individuo cómo actuar, el sujeto, al querer alcanzar esa idealidad, se arrepiente por haberlo fallado al incurrir en el pecado. De manera que, como ya se ha dicho, se ha de pasar a una segunda ética para poder salir del círculo que

¹⁸⁰ Arne Grön, “El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard”, *Thémata. Revista de filosofía*, 15 (1995): 15-30.

¹⁸¹ Arne Grön, “El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard”, 25.

ofrece la relación entre el ideal ético, el pecado y el arrepentimiento; esto es a partir de la trascendencia, algo totalmente edificante. Dice Arne Grön que la trascendencia que edifica al hombre es el elegirse a “sí mismo”, pues esto quiere decir que se ha elegido aceptando su propia historia,¹⁸² pues el “yo que elige tiene una pluralidad interminable, ya que tiene una historia, historia en la cual reconoce la identidad consigo mismo”¹⁸³.

Esta historia a la vez que se relaciona con la identidad del hombre encierra en sí misma algo doloroso¹⁸⁴, y el hombre es quien es por esta historia. Si se interpreta esta afirmación se podría decir que, el paso a la segunda ética dentro del pensamiento de Kierkegaard radica en una aceptación radical y trascendente de lo que es uno mismo, así como una edificación a partir de esa aceptación total de la mismidad. Tal aceptación involucra aceptar toda la historia que define al sujeto, al mismo tiempo tal historia, afirma Grön, conlleva algo de doloroso. De manera que cabría afirmar que la aceptación de la propia historia es, a su vez, la aceptación del propio dolor. El paso de la segunda ética implicaría, la aceptación del dolor que conlleva la propia historia y forma la identidad. Así ese dolor resultaría edificante.

A partir de esto el aguijón de la carne se puede comenzar a plantear como un concepto ético, como el dolor que necesita ser aceptado para hacerse un sujeto ético. Cabe decir que esta visión, si bien es religiosa, también trata de ser una propuesta que forme el *ethos* del hombre, no sólo como una mera visión cristiana, sino como una aceptación radical de la existencia. Así el “yo”, para atravesar por tal formación, ha de pasar por la interpretación de fenómenos negativos, tales como la angustia y la desesperación¹⁸⁵.

El aguijón de la carne

Kierkegaard retoma el concepto de “aguijón de la carne” de las epístolas del apóstol Pablo. A éste concepto se le han dado dos aserciones, la primera pensar tal aguijón como una enfermedad corporal dolorosa y prolongada¹⁸⁶ y la otra como múltiples problemas sufridos por él dentro de su labor en las diferentes comunidades. Sin embargo tal aserción es más

¹⁸² Arne Grön, “El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard”, 27.

¹⁸³ Arne Grön, “El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard”, 27.

¹⁸⁴ Arne Grön, “El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard”, 27.

¹⁸⁵ Arne Grön, “El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard”, 30.

¹⁸⁶ Luis Guerrero, “Culpa y Memoria. La Interpretación de Kierkegaard al aguijón en la carne”, *Estudios Kierkegaardianos. Revista de filosofía*, 3 (2017): 163-196.

compleja que simplemente pensarlo como algo meramente corporal o una simple turbación psicológica. El aguijón de la carne podría sugerir, incluso, una edificación del carácter del hombre.

Es muy probable que la primera aserción se deba a que, efectivamente, en el tiempo del apóstol las enfermedades altamente contagiosas como fiebres, excesivo agotamiento físico y demás dolencias estuvieran presentes, pero la interpretación de algo meramente físico no parece dar respuesta a la interpretación a lo padecido por Pablo. De modo que, pareciera más certera la segunda vía de interpretación, la cual sugiere pensar en los obstáculos y demás pericias que tuvo que sortear el santo a lo largo de su vida como apóstol.

Es a partir de esto que se puede comenzar a entender “el aguijón de la carne” como un padecimiento edificante. Se dice esto ya que Pablo afirma que todas aquellas vivencias que padeció, tales como persecuciones, apedreos, traiciones, etc. si bien lo debilitaban aparentemente, mientras que todo ello en realidad lo glorificaba y lo hacía aún más fuerte¹⁸⁷. Todas aquellos dolores y debilidades soportadas hacían que el apóstol fuera aún más fuerte que si no las hubiera padecido. Los padecimientos que, son considerados como dolores y/o como tormentos, las vivencias que conllevan sufrimiento, son necesarias para ganar fuerza de carácter, como si tales padecimientos fueran clave para una formación.

Kierkegaard no piensa que los suplicios físicos o los sufrimientos externos sirvan como referencia para poder dar razón del “aguijón de la carne”, es más bien otro tipo de suplicio el cual refiere a la parte del interior de los individuos¹⁸⁸. Se afirma esto ya que todo aquello que viene de lo externo podría recaer en una falsa interpretación, la cual corrompiera la esencia que San Pablo le da a tal término.

Todos esos agravios padecidos por el santo podrían aparecer como meros padecimientos externos, pues a pesar de que estos puedan ser interpretados hostiles y tormentosos, forman parte de su misión y por lo tanto existe un reconocimiento ante Dios¹⁸⁹, una bendición que proclama el triunfo de las acciones de Pablo pese a todo aquel mal que pueda ocurrirle. El bien que tiene como objeto seguirá en curso¹⁹⁰ pese a todo el sufrimiento

¹⁸⁷ Luis Guerrero, “Culpa y Memoria. La Interpretación de Kierkegaard al aguijón en la carne”, 174.

¹⁸⁸ Luis Guerrero, “Culpa y Memoria. La Interpretación de Kierkegaard al aguijón en la carne”, 181.

¹⁸⁹ Luis Guerrero, “Culpa y Memoria. La Interpretación de Kierkegaard al aguijón en la carne”, 181.

¹⁹⁰ Luis Guerrero, “Culpa y Memoria. La Interpretación de Kierkegaard al aguijón en la carne”, 180.

padecido. Esto es, que la misión del santo puede traer consigo ciertos suplicios, los cuales son de menor importancia comparado con aquél objetivo que ha sido bendecido por Dios. Pese a que Pablo tenga que soportar tormentos la finalidad a alcanzar está asegurada y tendrá el bien como consecuencia. El sufrimiento es poco en comparación con la finalidad siempre beata a donde la misión del santo conduce.

Pensar en el “aguijón de la carne” como mero cúmulo de sufrimientos externos los cuales se han de padecer para llegar a una finalidad presupuesta, ponen en riesgo el profundo significado que tal concepto posee, pues resulta fácil buscar dolores que padecer para poder afirmar que efectivamente se está llevando una vida santa y espiritual, no importando que tan mundanas sean tales vivencias, no importando que tan superfluas y exteriores resulten estas¹⁹¹. Cualquier persona podría interpretar que está llevando una vida espiritual por autoproclamarse una serie de vivencias hostiles que, muy relativamente, estarían forjando su carácter, no siendo más que una vaga simulación del “aguijón de la carne”.

Bien se podrían autoimponer sufrimientos para llevar una vida espiritual. Tales tormentos podrían ser tomados a conveniencia, no porque realmente sean aquellos que se padecen genuinamente, sino porque son los más “accesibles”. De manera que, cargar con tales padecimientos terminarían no significándose algo cristianamente, pues equivaldría a pensar que “la palabra divina termina por ofrecerse a precio de remate, pues cualquier persona puede hacerse de su propia interpretación y, aplicándola a sí mismo, pensar que es digno de Cristo por llevar «su cruz»”¹⁹².

De modo que, el aguijón de la carne no se refiere a elegir los sufrimientos que se desean padecer, tampoco significa menospreciar el valor que el sufrimiento humano posee; sin embargo el aguijón de la carne tendría un significado mucho más espiritual y profundo. Aquí cabe aclarar que ese sufrimiento tampoco se toma como un medio para llegar a la felicidad, el bien o la plenitud, el sufrimiento no se padece con vistas a su finitud, como si entre más sufrimiento padecido más pronto acabara tal suplicio. El aguijón del cual habla el Apóstol Pablo no es un sufrimiento que posea una recompensa o un fin. El sufrimiento que se ha de padecer posee la posibilidad de no conllevar ninguna recompensa ni fin, este padecimiento se elige pese a que no se alcance algún objetivo, pese a que detrás de él no exista

¹⁹¹ Luis Guerrero, “Culpa y Memoria. La Interpretación de Kierkegaard al aguijón en la carne”, 181.

¹⁹² Luis Guerrero, “Culpa y Memoria. La Interpretación de Kierkegaard al aguijón en la carne”, 181.

ningún bien, pese a que el sufrimiento sea interminable y no tenga como consecuencia un alivio. Elegir padecer cierto dolor se ha de hacer por sí mismo, sin vistas a ningún bien venidero ni a un momento de cese.

Para poder ejemplificar esto se podría pensar en el ejemplo de un joven poeta¹⁹³, quien está en una oscilación entre el estadio estético y religioso, tratando de salir de su debilidad espiritual y no puede comprometerse enteramente¹⁹⁴. Encuentra cierto consuelo en los relatos bíblicos sintiendo que, al igual que algunos personajes, él también está siendo puesto a prueba que en algún momento cesarán sus dolores y podrá recuperar su tranquilidad de espíritu volviendo a ser feliz. Sin embargo, el joven no comprende el verdadero sentido de la prueba y tampoco está dispuesto a comprometerse enteramente, sabiendo que de ese modo su suplicio podría no terminar, así como podría, tampoco, conseguir ningún bien derivado de tal prueba. El joven no tendría como tal “un agujón en la carne” pues simplemente mantiene la ilusión de que su sufrimiento termine en algún momento y que le sea devuelto ese estado en el que no padecía ni culpa, ni desesperación, ni angustia.

Haciendo caso a lo anterior se podría comenzar a decir que el agujón de la carne exige un sufrimiento el cual ha de ser padecido totalmente, dejando atrás la ilusión de que éste ha de terminar necesariamente o a ha de ser remunerado. Tal sufrimiento ha de ser auténtico y enteramente desinteresado, poseyendo así, la espiritualidad que le es propia. Kierkegaard afirma que el sufrimiento causado por el agujón de la carne es totalmente espiritual¹⁹⁵correspondiéndose con la beatitud del mismo espíritu. Del mismo modo, el agujón de la carne posee una relación con el pecado. Se puede decir que se causa un sufrimiento espiritual en tanto que el pecado se plantee como una desvinculación de lo divino, “el sufrimiento es inverso pues es la angustia en torno al rompimiento de esa relación”¹⁹⁶. Así, la presencia del pecado angustia no solamente en el momento de la caída o del

¹⁹³ Ana Beltrán Sánchez, " Repetición y existencia auténtica. Una aproximación al movimiento de la existencia en Kierkegaard" (tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, 2010): 78-79.

¹⁹⁴ Ana Beltrán Sánchez, " Repetición y existencia auténtica. Una aproximación al movimiento de la existencia en Kierkegaard", 79.

¹⁹⁵ Luis Guerrero, “Culpa y Memoria. La Interpretación de Kierkegaard al agujón en la carne ”, 183.

¹⁹⁶ Luis Guerrero, “Culpa y Memoria. La Interpretación de Kierkegaard al agujón en la carne ”, 183.

arrepentimiento, sino que provoca cierto dolor al situar al hombre en su realidad desvinculada de la divinidad.

Se dice que es un sufrimiento interno porque el saberse desvinculado de la divinidad y de la gracia de Dios causa un dolor “abrasador”, el incandescente amor a Dios deja “heridas en la carne, heridas de amor”¹⁹⁷. Estas heridas han de ser espirituales y el dolor causado por ellas es la relación con Dios que prontamente con el pecado ha de quedar abolida. La entera relación con Dios ha de conllevar sufrimiento¹⁹⁸, y es precisamente esa relación la que logra totalmente la espiritualidad, llevando consigo el aguijón de la carne. Un ejemplo de esto es el caso de Job, quien se sitúa en vulnerabilidad frente a Dios¹⁹⁹, aceptando su sufrimiento. Su humanidad ha sido puesta a prueba y acepta todo el peso que conlleva esto.

El aguijón de la carne puede ser más terrible que cualquier otro sufrimiento externo. El dolor formativo, trascendental, es el más doloroso puesto que es espiritual. En el caso del Apóstol San Pablo todo aquello que ha padecido ha marcado su vida entera, es una melancolía que lo ha de acompañar por el resto de sus días. Es, precisamente, el aguijón “que hostiga la carne”²⁰⁰. Del mismo modo, el dolor del aguijón también se presenta en tanto que se es consciente de las faltas cometidas ante Dios en un momento totalmente distinto al de la culpa ya al del arrepentimiento. El recuerdo de las faltas funge como una continua laceración del espíritu, “las heridas de amor” están ahí para recordar los actos que se han perpetuado, son heridas que aún no se han curado ni serán curadas.

Sin embargo, esos recuerdos y esas heridas resultan edificantes para el hombre²⁰¹, es el sufrimiento y el padecimiento de éstas las que ayudan a construir el *ethos* del individuo. No han de poder ser borradas, pues esto equivaldría a querer borrar aquello que se ha perpetuado en el pasado. En este sentido esas faltas acompañaran durante toda su vida al individuo así como ha pasado con San Pablo. Aquí no se puede ni se ha de escapar del dolor,

¹⁹⁷ Simon D. Podmore, “*Kierkegaard and the Self Before God. Anatomy of the Abyss*”, (Indiana University: Indiana, 2011): 105.

¹⁹⁸ Simon D. Podmore, “*Kierkegaard and the Self Before God. Anatomy of the Abyss*”, 105.

¹⁹⁹ Ana Beltrán Sánchez, “Repetición y existencia auténtica. Una aproximación al movimiento de la existencia en Kierkegaard”, 84.

²⁰⁰ Luis Guerrero, “Culpa y Memoria. La Interpretación de Kierkegaard al aguijón en la carne”, 186.

²⁰¹ Luis Guerrero, “Culpa y Memoria. La Interpretación de Kierkegaard al aguijón en la carne”, 187.

el sufrimiento ha de enfrentarse y padecerse posiblemente durante toda la vida. Esa espina en la carne se ha insertado para no volver a ser extraída jamás.

Aquí cabe aclarar que el sufrimiento y continuo arrepentimiento de esas penas no exime al hombre de toparse con otras. Las penas pasadas no son borradas por nuevas penas; tampoco quiere decir que al hacer penitencia de éstas, queden perdonadas y puedan, a través de su tormentoso y continuo padecimiento, ser olvidadas y eliminadas. Como ya se ha dicho, el sufrimiento es una entrega entera con miras a una espiritualidad pasando por lo ético. Más allá de que las penas tengan un fin únicamente religioso, poseen una edificación enteramente ética.

De manera que, pese a que el individuo trate de encontrar un consuelo a sus penas a través de la penitencia y el arrepentimiento y, desee hallar un desahogo de los pesares de su alma, se encontrará con el mismo aguijón, con el sufrimiento que pone a prueba su nobleza de espíritu en cualquier momento²⁰². El aguijón de la carne se refiere a “haber sido marcado espiritualmente por un profundo sufrimiento”²⁰³, el cual no ha de ser eliminado, ha de ser enfrentado, ha de fungir como recordatorio de la fragilidad humana.

El aguijón de la carne, como ya se ha dicho, no es un dolor corporal, sino espiritual, no se trata de una enfermedad continua de orden biológico o anatómico, sino una constante melancolía por la fragilidad y por las faltas cometidas, asociadas a un sentimiento de culpa. El aguijón exige un cambio de actitud respecto del mundo, “una angustia que no permite una relación despreocupada y alegre con la realidad cotidiana”²⁰⁴, o una melancolía que pide renunciar a una actitud ingenua respecto del mundo, pide hacer frente a los dolores de éste a través de una entrega total, a través de un salto de fe absoluto.

Kierkegaard, a través del aguijón de la carne, piensa el sufrimiento como algo inevitable que no posee “cura”, la única solución para ello es soportarlo con paciencia²⁰⁵. Esto no quiere decir necesariamente que el soportar los tormentos haga más noble al hombre, pues como ya se ha dicho, se podría elegir un sinnúmero de dolores que padecer; lo formativo radica

²⁰² Ana Beltrán Sánchez, “Repetición y existencia auténtica. Una aproximación al movimiento de la existencia en Kierkegaard”, 96.

²⁰³ Luis Guerrero, “Culpa y Memoria. La Interpretación de Kierkegaard al aguijón en la carne”, 188.

²⁰⁴ Luis Guerrero, “Culpa y Memoria. La Interpretación de Kierkegaard al aguijón en la carne”, 191.

²⁰⁵ Rafaél Larrañeta, “Kierkegaard: Tragedia o Teofanía. Del Sufrimiento inocente al Dolor de Dios”, *Thémata. Revista de filosofía*, 15 (1995): 167-177.

en enfrentarse a tales dolores sin el afán de expulsarlos o ser recompensado. Así, a partir del sufrimiento emerge la interioridad²⁰⁶, el carácter melancólico que proporciona el aguijón es la condición para que surja tal edificación, la trascendencia. De modo que, el sufrimiento conlleva a la interioridad y aquel sufrimiento auténtico al cual se refiere Kierkegaard es el dado por el aguijón de la carne, por el arrepentimiento de faltas pasadas, por el deshonor que éstas causan. El sufrimiento es el momento más profundo de interioridad²⁰⁷.

Esto no quiere decir que el sufrimiento sea algo que se ha de buscar, sin embargo es el recuerdo constante e inagotable de las faltas cometidas, de la fragilidad del ser humano ante Dios y de la entrega total ante la existencia. El sufrimiento que provoca el aguijón de la carne a de fungir como un *pathos* que conduce hacia la interioridad, pero que no ha de ser retribuido y no ha de cesar. Se decide padecer en un acto enteramente edificante, no porque esto vaya a ser premiado o con esto quiera decir que las penas sean eliminadas y olvidadas, sino por la sola entrega absoluta a la existencia.

De modo que este aguijón es aquella culpa dolorosa que nunca ha de ser eliminada. El mismo Kierkegaard afirma que “su tarea”²⁰⁸ es crear dificultad ante las cuestiones relevantes del hombre, éstas no son cómodas, la creación de un *ethos* no es cómoda. La conciencia del hombre siempre ha de estar angustiada, avergonzada. El aguijón de la carne es aquello que desmonta todo orden establecido, es la incomodidad que siempre ha de surgir ante cada decisión tomada. Un sufrimiento que, quizá sea absurdo, pero la decisión de padecerlo siempre ha de ser tomada.

La conciencia ha de ser siempre “aguijoneada” por el dolor de los actos de los que se siente arrepentimiento y vergüenza. Esta actitud es un rechazo a los actos pasados cometidos; permite no conformarse, al igual que Kierkegaard no se conformaba con el orden que establecía su época. Orden que desvirtuaba²⁰⁹lo esencialmente valioso. El aguijón de la carne

²⁰⁶ Rafaél Larrañeta, “Kierkegaard: Tragedia o Teofanía. Del Sufrimiento inocente al Dolor de Dios”, 70.

²⁰⁷ Rafaél Larrañeta, “Kierkegaard: Tragedia o Teofanía. Del Sufrimiento inocente al Dolor de Dios”, 71.

²⁰⁸ Jesús Fernández Muñoz. “El Filósofo Impertinente. Kierkegaard Contra el Orden Establecido”, *Thémata. Revista de filosofía*, 49 (Enero-Junio 2014): 347-350.

²⁰⁹ Jesús Fernández Muñoz. “El Filósofo Impertinente. Kierkegaard Contra el Orden Establecido”, 348.

enseña a no desvirtuar, a vivir en una constante incomodidad, en una constante melancolía; nunca se ha de estar cómodo pues es una constante angustia; mediante éste sacrificio, se existe de un modo más noble.

III. Jean-Paul Sartre y Emmanuel Levinas. Vergüenza ante el otro y ante sí

El presente capítulo aborda el sentimiento de vergüenza desde la concepción de Jean Paul Sartre y Emmanuel Levinas con el objetivo de entender cómo este sentimiento se da a partir de la relación con el otro y de sí mismo. La vergüenza como una consecuencia de la mirada de otro y de la mirada de uno mismo. Esto para confrontar dos fuentes del surgimiento de la vergüenza, la primera desde un origen que clama a otro que mire y juzgue, desde la objetivación de un sujeto y la cosificación de éste. Cuando el que mira juzga los actos o el ser del otro como si fuera un objeto. De modo que el que mira ha de objetivar al otro para implantar la vergüenza en quien es juzgado.

Por otro lado se pretende analizar, igualmente, el surgimiento de la vergüenza desde sí mismo, desde un origen ya no en relación con el otro, sino meramente subjetivo, en donde el individuo desea escapar de lo que él mismo es, eliminar su ser para poder liberarse de sí mismo. Esto es el avergonzarse de sí sin requerir de otro que ponga la vergüenza en el sujeto. Por lo que en este caso la vergüenza surgiría de la propia percepción de lo que se es. Una vergüenza que no necesita del otro sino de la mismidad.

El tratamiento de estos dos autores servirá para entender la vergüenza a partir del otro y la vergüenza ante sí mismo. Ambas ideas y ambas concepciones podrán ser contrastadas para poder entender cómo es que surge este sentimiento.

La primera parte de éste capítulo se centrará en la idea de mirada que Sartre desarrolla, con la intención de entender cómo a partir de ésta aparece la figura del prójimo, pues es éste quien dará paso al sentimiento de vergüenza. Se ha retomado este tema en el filósofo francés ya que más adelante se distinguirá la vergüenza ante sí mismo, que será desarrollado con Emmanuel Levinas. Es necesario retomar la mirada sartreana como momento previo a la aparición del prójimo. Para poder entender el surgimiento de la vergüenza es necesario comprender la mirada y el aparecer del otro, y cómo esto operan sobre el sujeto, pues a partir de estos dos momentos [primero la mirada y con ello la aparición del prójimo] la vergüenza comienzan a surgir.

En sí, para sí, mismidad y otredad

Michel Foucault dentro de su texto “*Las Palabras y las Cosas*” en el apartado de “*Las Meninas*”²¹⁰ hace un análisis del famoso cuadro de Velázquez que lleva el mismo nombre. Este análisis sugiere que lo característico de la pintura renacentista y gran parte de la pintura barroca, es la tridimensionalidad expresada en el punto de fuga, lo cual provoca que el espectador se encargue de recorrer con la mirada todo el cuadro, haciendo con ésta una narración de lo que se aprecia en el cuadro. El espectador siempre se sitúa fuera de la obra; el cuadro, en este tipo de pintura, siempre está dado a la vista²¹¹ y no existe lugar para lo invisible, todo lo abarca la mirada del espectador.

La revolución que Velázquez aporta a la época consiste en darle un lugar especial a la mirada del espectador al ir más allá de una mera narrativa pasiva. Se reformula la posición del espectador, pues ya no sólo la mirada de éste recorre la obra, sino que es la mirada la que se sitúa dentro de la obra. La mirada posee un lugar especial en esta obra ya que lo exterior y lo interior en ella se intercambian. Velázquez refleja un cara a cara, la mirada del espectador y de los personajes dentro del cuadro se sorprenden y se superponen²¹². El espectador ya no está fuera de la obra, gracias a su mirada, ahora éste se encuentra dentro, los personajes intercambian miradas con lo exterior y resulta invisible para lo interior.

La mirada del espectador hace visible lo invisible, es gracias a ese intercambio entre los personajes de la pintura y el espectador que se le da un lugar a lo invisible lo cual, a la vez, se hace visible gracias a ello. El espectador ve la obra y es visto por ésta, el pintor fija la mirada en un cambio constante. En el momento en el que Velázquez coloca al espectador en el campo de visión de lo exterior hacia lo interior las miradas se apresan, así el cuadro obliga al espectador a ya no ser un narrador pasivo²¹³, le da un lugar privilegiado a lo exterior y con esto a lo invisible que se vuelve visible. Es gracias a la fluctuación de miradas, a que la mirada de lo exterior ingresa en lo interior del cuadro, que se replantea la posición de lo visible y lo invisible. La mirada, pues, reposiciona el lugar de la imagen.

²¹⁰ Michael Foucault, *Las palabras y las cosas*, (México: Siglo XXI, 2010), 21.

²¹¹ Michael Foucault, *Las palabras y las cosas*, 21.

²¹² Michael Foucault, *Las palabras y las cosas*, 22.

²¹³ Michael Foucault, *Las palabras y las cosas*, 23

Lo anterior ha sido retomado no con el afán de pensar o de analizar lo pensado por Michel Foucault respecto de la deconstrucción de la mirada, sino para comprender el lugar que Sartre le da al mirar, pues gracias a ésta el mundo comienza a aparecer y a definirse. El sujeto, al igual que el mundo, se verá definido y formado. La mirada en Sartre será clave para entender la existencia del sujeto como unidad y como multiplicidad. De igual manera, es gracias a la mirada que el sentimiento de vergüenza aparece en el individuo, la mirada aparece como condición de posibilidad para el surgimiento de la vergüenza. Al igual que en el cuadro de las Meninas el intercambio de miradas del espectador con los personajes, hace visible un punto que en la obra queda invisible; del mismo modo la mirada sartriana hace aparecer la existencia y el ser de los sujetos como de la “mismidad”.

Sartre afirma, dentro de su obra capital “*El ser y la Nada*”, que la realidad humana es una falta, pues carece de cierta coincidencia consigo misma. Cada *para sí* del sujeto posee la falta de cierta realidad particular que asimila en un “un en sí”, es una falta de... para...²¹⁴. Es decir que, existe una falta de algo que a su vez completa cierta cosa. El proceso en donde esa falta completa algo, a su vez también faltante, se asimila en el “en sí”, en donde el *ego* no pertenece al dominio ni del *para sí*, pues éste se considera como unificador de vivencias, ni un *para sí*.

Aquí el *ego* no da a sí mismo su propio fundamento en lo inmediato, de manera que al no ser su propio fundamento el *ego* es lo que es²¹⁵. Es la conciencia en su mismidad²¹⁶ la que permite la aparición del *ego*, haciendo que el *en sí* simplemente sea²¹⁷, pues ese “en sí” no podría habitar la conciencia, éste se plantea como una mera definición de un ideal o límite, por lo que el *para sí* es sí mismo fuera de sus propias posibilidades.

Lo anterior es dicho pues se pretende construir cómo se da la aparición de lo otro desde el horizonte de percepción de “uno mismo”, desde el *ego* que surge gracias a la conciencia, y desde lo que se entiende como mismidad o ipseidad. Dicho sea, que la ipseidad no puede aparecer sin mundo, pues tal mundo tiene un carácter de “mío” a manera de

²¹⁴ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, (Buenos Aires: Losada, 1961),157.

²¹⁵ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*,165.

²¹⁶ Sartre ocupa la palabra ipseidad para referirse a aquello que es en sí y para sí y que posee su fundamento en sí mismo.

²¹⁷ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*,166.

correlato vivido por “mí”, por una “miidad”²¹⁸. Así el sujeto es un “*ser para sí*” viviendo en su mundo, de ahí que el mundo sea del sujeto y sólo pueda ser vivido por él.

A partir de esa mismidad y del mundo vivido por ella, es que puede surgir la idea de “prójimo” o de “lo otro” pues éste es, en principio y en su “*para sí*”, fuera de la propia experiencia, este aparece como mera probabilidad de existencia, pues solamente es un “otro sí” cuya existencia sólo es dada al “sí mismo” y a la conciencia en términos de únicamente probable de existir. De modo que, esta existencia no puede ser nunca convalidada ni invalidada²¹⁹ para la mismidad, para el yo que no es el “otro”. Sólo puede ser probable para “mí”.

La experiencia del prójimo, es decir, del “otro” que no es yo, resulta ajeno a la propia existencia y sólo se plantea en términos de posibilidad. El otro nunca podría ser un *para sí* en el “yo” o en “mí”, pues este sólo se presenta como un *para sí* en el otro del cual el “yo” no puede tener experiencia, un *para sí* en un “no-yo”. Ese *para sí* que se encuentra fuera de “mí” es ajeno al *para-sí* que se encuentra en el yo. Al no poder tener experiencia de aquello que no le es concerniente al yo²²⁰ tampoco puede pertenecerle. Ese *para sí* no le es al yo pues solamente le pertenece a aquello que “no es yo”; de modo que el único *para sí* del que puede tener experiencia el yo y por lo tanto, el único que le puede pertenecer, es el *para sí* de ese mismo yo. El yo no tiene, y jamás podrá tener, experiencia ni tampoco conciencia, de todo aquello que forma al otro, esto es, la conciencia y el ego, pues ninguno de estos dos le corresponde.

Siguiendo con el razonamiento anterior, la experiencia del prójimo resultaría algo totalmente ajeno y únicamente probable, de lo cual no se puede dar razón certeramente, ya que la existencia de ese otro resultaría meramente especulativa presentándose así como un mero solipsismo²²¹ del cual no se podría validar o invalidar su experiencia. Pareciera, pues, que la experiencia del prójimo resulta totalmente imposible si se piensa que la experiencia de ese otro es totalmente ajena a la miidad, puesto que nunca podrá ser yo, es un “*para sí*” totalmente ajeno a éste.

²¹⁸ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 167.

²¹⁹ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 167.

²²⁰ Es decir que aquello que no *soy yo* no *me* corresponde, y por lo tanto no puedo tener experiencia de ello.

²²¹ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 352.

Si el prójimo se presenta como un *para sí* fuera de la experiencia del yo, la probabilidad para experimentar a ese prójimo sería nula en tanto se asuma a éste como un sujeto que posee un *para sí* única y totalmente correspondiente a él mismo. El prójimo no está al alcance del yo, “no me está inmediatamente presente su existencia”²²², de manera que no podrá ser totalmente asegurada tal existencia desde mi campo perceptivo, el único que la puede asegurar es él mismo pues solamente él tendría total seguridad de su propia existencia.

Al mismo tiempo esto sería contrario a la existencia de ese yo que, al igual que el prójimo, sólo puede aseverar verdaderamente su propio existir; provocando que todo aquello que se diga sobre la existencia de dicho prójimo carezca de sentido²²³.

Sin embargo, es bien sabido que la existencia del prójimo no es siquiera una mera conjetura, es totalmente una afirmación, pues no se intuye solamente que el otro exista, sino que tal existencia se afirma radicalmente. De esto surge una pregunta, ¿por qué se afirma esto así si anteriormente se ha dicho que no se puede tener experiencia alguna de la existencia de lo otro que aparece como totalmente ajeno?

Según Sartre Descartes, dentro de las meditaciones, no ha probado del todo su propia existencia²²⁴, pues es evidente que el yo siempre se ha sabido existente [como ya se ha dicho la única existencia de la que puedo tener auténtica experiencia es la propia]. Resulta cierto que, si el yo puede tener experiencia de sí es porque naturalmente existe aquello que es capaz de experimentar y que es “sí mismo”, el yo no “ha cesado jamás de practicar el cogito”²²⁵, probando así que para poder tener experiencia de algo se necesita que ese algo exista, y ese algo es el yo.

No obstante cabe puntualizar algo referente de la existencia de ese cogito. Si es verdad que la única existencia de la cual se puede dar razón es de la de sí mismo, esto conlleva a pensar que la existencia del otro queda confusa, como ya se ha expresado, el otro queda en un estatuto de ambigüedad. Pese a esto, el no dudar del cogito conduce a una resistencia al solipsismo²²⁶, esto prueba que siempre se ha sabido de la existencia del prójimo pues se tiene una comprensión preontológica implícita de su existencia, en donde resulta claro que el otro

²²² Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 352.

²²³ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 353.

²²⁴ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 352.

²²⁵ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 352.

²²⁶ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 352.

necesariamente existe y posee una misma naturaleza idéntica a la del “para sí” del yo. Al mismo tiempo, le concierne un cogito igualmente similar al de la miidad²²⁷.

Así, ese *para sí* que le concierne a la miidad, al yo [lo que **me** concierne], le es propio también al otro, esto es, hay una existencia de un “*para otro*”²²⁸. De modo que, no sólo hay razones para dar cuenta de la existencia del otro, sino que se afirma totalmente la existencia fáctica del otro. Pero éste existe como ego separado, eso que existe, evidentemente, no es yo, sino otro que no le es propio a la miidad pero existe y le es propio a sí mismo.

El prójimo entendido como otro aparece de dos modos, como objeto y como sujeto. Si es pensado como objeto esto remite a la probabilidad²²⁹; ésta “se funda únicamente en la congruencia al infinito de nuestras representaciones”²³⁰. El prójimo no es una representación ni un sistema de representaciones. Desde aquí no podría ser concebido como objeto probable, sin embargo, más adelante se señalará que, pese a que éste no es del todo representado, se presenta ante el yo como un objeto que mira, pero no cualquier objeto, sino un ser apareciendo primeramente como tal [como objeto], el cuál ha de ser reconocido como “ser sujeto”.

El prójimo aparece al yo²³¹ como un “no siendo yo”, pese al carácter negativo de esta determinación, ese prójimo aparece como un existente. Tal negación es concebida de dos maneras: como pura negación externa²³²; esto es, separando al prójimo del yo, como dos sustancias distintas y escindidas una de la otra, o como una negación interna, como dos términos cuya negación mutua constituye el uno al otro, constituyéndose al negarse mutuamente²³³. Así la multiplicidad de otros constituye una totalidad, cada prójimo encuentra su ser en el otro ya sea porque la negación de ese otro que no es él lo constituye, o bien porque se entiende como aquello que no es yo como sustancia separada.

²²⁷ La naturaleza del *para sí* y del cogito del prójimo es similar a la *mía*.

²²⁸ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 353.

²²⁹ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 353.

²³⁰ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 353.

²³¹ Y necesariamente también aparece al cogito y por consecuencia a la conciencia.

²³² Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 354.

²³³ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 354.

La mirada

Habiendo expuesto cómo se presenta la existencia del prójimo es preciso comenzar a explicar la relación entre el yo y el otro. Cómo, gracias al aparecer del otro, la propia existencia se define y aparece ante la miidad [aparece ante **mi**]. Tal cosa se puede comenzar a explicar a partir de lo que Sartre llamará “La mirada”, la visión, la perspectiva del otro respecto del yo o respecto del “mí”, cuando el yo aparece ante el otro y al mismo tiempo el otro aparece ante el yo.

Como ya se ha esbozado antes, uno de los modos de aparecer del otro ante un yo [ante mí yo que no es el yo del otro] es el de la objetividad, la presencia del otro como un objeto, esto es, en tanto objeto probable. Sin embargo se ha de señalar que el prójimo aprehendido como objeto a partir de su captación fundamental se descubrirá, ya no únicamente como mero objeto²³⁴, sino como presencia en persona. Si bien es cierto que el otro se presenta en su ser objeto ante el mí, también es cierto que el yo [yo me presento] se presenta ante el otro como un objeto si éste pasa su mirada sobre ese yo, “sobre mí”²³⁵. La originalidad del prójimo es como un “otro-objeto”, esto en relación con lo que es visto. En esa revelación el yo es percibido, al igual que el otro, como un “ser-objeto” o un “yo-objeto”. La relación entre el yo y el prójimo es un aparecer, en primer momento, como un objeto para ambos, es decir, el otro aparece ante el yo como objeto y, al mismo tiempo, el yo aparece de igual modo para el otro; yo aparece [aparezco] ante el prójimo como un ser-objeto.

Si se afirma que el yo, necesariamente, posee un ser sujeto, y ya se ha dicho que la existencia del otro aparece del mismo modo que la existencia del yo, no resulta falso afirmar que el prójimo también es captado, en un segundo momento, como ser-sujeto²³⁶. El prójimo es para el yo, en su carácter de sujeto, un objeto probable, esto quiere decir que a la inversa, el yo también aparece como objeto probable²³⁷.

Diderot afirma en su “*Carta sobre los ciegos*” que sólo al estudiar el rostro del otro se puede conocer a las personas²³⁸. Sólo al posar la mirada sobre el otro se puede comenzar a conocer a aquellos ajenos al yo. Siempre se retiene a partir de la mirada el rostro del otro,

²³⁴ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 355.

²³⁵ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 362.

²³⁶ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 363.

²³⁷ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 363.

²³⁸ Denis Diderot, *Carta sobre los Ciegos*, (Valencia: Pre-Textos, 2002), 15.

nunca se aprehende el propio rostro, pues “nunca corremos el peligro de tomarnos por otro, ni a otro por nosotros”²³⁹. Así, el yo no puede dudar de su propia existencia, de su propio “rostro”, pues se sabe poseedor de una mismidad, “poseo mi rostro”; por el contrario al otro se le comienza a conocer cuando se le comienza a mirar.

Sartre señala que el yo²⁴⁰ no se puede presentar todo el tiempo como un objeto ante otro objeto, de aquí se sigue, que el yo de otro se tenga que presentar como un ser-sujeto. Según el autor: “es menester una conversión radical del prójimo, que haga escapar a la objetividad. No podría considerar la mirada que otro me lanza como una de las manifestaciones posibles de su ser objetivo: el prójimo no puede mirarme como mira al césped”.²⁴¹ Así el ser-sujeto que tanto el yo como el no-yo poseen, hace que la mirada que se posa, ya sea sobre el mi o sobre el otro, sea totalmente distinta a la mirada que se posa sobre aquellos seres enteramente objetos; ésta nunca podrá ser igual puesto que el objeto como tal jamás podrá aparecer como un ser-sujeto, éste siempre se revela como un ser objeto en su totalidad²⁴².

El objeto tal como el césped ejemplificado por Sartre, jamás podrá ser observado como el prójimo, pues carece de tal revelación. Y aún más claro, el objeto no puede ser mirado como un prójimo puesto que éste no [me] devuelve la mirada. El otro apareciendo como ser-sujeto es el único que le ha de poder “devolver” la mirada al yo. En palabras del filósofo y teórico del arte George Didi-Huberman, cuando la mirada se posa en otro, a esa mirada le corresponde una refracción, la mirada se devuelve, “hay algo que mira en lo que vemos”²⁴³. Se podría decir que es una mirada refractada la ofrecida por el otro. En cuanto el yo posa su mirada en aquello que le es ajeno pero que reconoce como un prójimo, éste le devuelve la mirada, y en ese momento “impone en mí la imagen imposible de ver de lo que me hará el igual y el semejante de ese cuerpo...”²⁴⁴.

²³⁹ Denis Diderot, *Carta sobre los Ciegos*, 15.

²⁴⁰ Tanto mi yo como el yo del otro.

²⁴¹ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 359.

²⁴² Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 359.

²⁴³ George Didi-Huberman, *Lo que vemos, Lo que nos mira*, (Paris: Les Éditions de Minuit, 1992), 20.

²⁴⁴ George Didi-Huberman, *Lo que vemos, Lo que nos mira*, 20.

Cuando el yo es mirado por el otro la imagen del “sí mismo” es invisible, pero al igual que el cuadro de Las Meninas analizado por Foucault, en donde Velázquez sitúa la mirada del espectador invisible en el cuadro, esa mirada se sitúa como aquello que revela una escena más de la pintura, así la mirada del otro revela la mismidad el yo, pese a que a éste le sea invisible. La mirada lanzada entre el yo y el otro es una “reciprocidad de ojeadas intercambiadas”²⁴⁵ que hace presente ambas existencias.

Andrew Lloyd afirma en su texto “*La Mirada Sartreana*”²⁴⁶, que la idea de mirada siempre se presenta respecto de la existencia, pues de cierta manera, ésta es un referente del propio existir. Si el otro existe, y ya se ha dicho repetidas veces que su existencia es considerada como un hecho, y éste mira a aquél que no es él sino que es yo, entonces a través de su mirada se puede dar razón de la propia existencia²⁴⁷. De igual manera, cuando el yo mira a otro ser puede estar seguro de la existencia de éste. Sartre, yendo más allá de Descartes²⁴⁸, afirma que la existencia propia queda comprobada en tanto que el sí mismo es percibido por los otros, por aquellos fuera de la miidad.

Es a través de la mirada que la existencia de otro puede ser plenamente corroborada, pues ésta muestra que ahí en donde se ha posado, se encuentra un ser existente. De este modo, el yo aparece siendo lo que es visto por los otros²⁴⁹. Aquí la mirada se entiende como algo substancial en el sujeto, pues es capaz de definirlo. El otro no es sólo aquel que “**me**” mira, sino aquel que con el ver le dona una definición al yo. La mirada es el inicio de la primera relación con el otro, pues éste siempre percibe al yo, convirtiéndolo en un ser visto por otro²⁵⁰ y al mismo tiempo, se da un ver al otro.

²⁴⁵ Martin Jay, *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés*, (Madrid: Akal, 2007), 142.

²⁴⁶ Andrew Lloyd, “La mirada sartriana: poder y otredad en *L’Être et le Néant, La Nausée y Huis clos*” *Letras* 55 (junio 2015): 113-128.

²⁴⁷ Andrew Lloyd, “La mirada sartriana: poder y otredad en *L’Être et le Néant, La Nausée y Huis clos*”, 115.

²⁴⁸ Andrew Lloyd, “La mirada sartriana: poder y otredad en *L’Être et le Néant, La Nausée y Huis clos*” 115.

²⁴⁹ Cabe aclarar que algunos aspectos del yo pueden quedar ocultos para la mirada del otro, pues hay hechos que el mirar del otro no puede percibir. Por ello el autor afirma que “yo sólo soy lo que es visto por la mirada de los otros.” Andrew Lloyd, “La mirada sartriana: poder y otredad en *L’Être et le Néant, La Nausée y Huis clos*”. 115.

²⁵⁰ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 360.

Así, el ojo se vuelve ya no sólo un órgano corpóreo de sensibilidad, éste deviene en el soporte de la mirada²⁵¹, es decir, es soporte de aquella condición de ser mirado y por lo tanto existente. El ojo soporta lo que mira y es mirado, aquello que ya no sólo es capaz de enfocar meros objetos, sino de ver sujetos los cuales determina y determinan.

La mirada, pues, es aquella intermediaria entre el mundo y “mi” mundo y la relación con éste²⁵², en donde tal relación se plantea como una pura remisión a sí mismo, la mirada del mundo como aquello que siempre remite a un yo. La mirada va más allá de los ojos, pues ésta remite a un ser que es mirado el cual aparece como pura percepción²⁵³ o como pura presentación. Los seres mirados para ser tales, no necesitan unos ojos abiertos que los miren, se requiere de la mera percepción. Así, se puede mirar con los ojos cerrados²⁵⁴; los seres mirados, aún se saben percibidos, pues están dentro de la dinámica del mirar, que no sólo se refiere a unos ojos, sino a aquello que sostienen, esto es la mirada, ella remite una y otra vez a la miidad del ser.

Hasta aquí se ha afirmado que la mirada es aquello que remite a sí mismo, haciendo evidente la existencia de un “yo” y de un “para sí”. Esta existencia no es comprobable sólo para sí mismo, pues al mirar al otro se evidencia la existencia de ese otro, y al mismo tiempo esa mirada es refractada haciendo plausible la existencia propia, pues como ya se ha sugerido antes, “me veo porque se me ve”²⁵⁵. Al ver al otro se sabe que la propia mirada recae sobre sí mismo a través del otro, la mirada lanzada a ese otro “se me” refracta y por lo tanto se está siendo mirado al estar mirando. Este estar mirando y al mismo tiempo ser mirado es un exponerse ante aquél que mira y es mirado. El yo queda expuesto ante el prójimo de modo que éste, a su vez, también queda expuesto ante “mí”.

La mirada vergonzante

Cuando el yo queda expuesto ante el otro, éste comienza a descubrirse a partir de la vergüenza²⁵⁶. Ésta o el orgullo revelan totalmente la mirada del prójimo y el yo [y a mí] en

²⁵¹ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 361.

²⁵² Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 362.

²⁵³ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 362.

²⁵⁴ George Didi-Huberman, *Lo que vemos, Lo que nos mira*, 17.

²⁵⁵ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 364.

²⁵⁶ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 365.

el extremo de esa mirada. La vergüenza muestra al yo expuesto y con ello enteramente visto. La vivencia del yo mirado equivale a la vivencia pura de saberse observado por el que es reconocido como prójimo, pues como se ha dicho anteriormente, no se puede ser visto por un objeto, por lo tanto ese yo no queda expuesto ante los objetos, sólo aparece en exposición ante el otro. Tal exposición es la que dona la vivencia del yo a sí mismo, esa vivencia es donada solamente por aquel ser-sujeto que es considerado como tal.

Sobre esto Derrida dirá que la mirada del animal también tiene la misma consecuencia que la mirada del ser-sujeto, pues el filósofo también considera al animal como el “otro”²⁵⁷ no en tanto que objeto, sino como un ser-sujeto. La mirada de un animal, que mira al yo [que me mira] desnudo, según Derrida, también produce una incomodidad vergonzosa. Esa mirada igualmente crea un sentimiento de pudor²⁵⁸. Aquí la vergüenza entra cuando se está desnudo, por ejemplo, frente a un gato²⁵⁹, pues hay algo que es vergonzoso de sí mismo, esto es, que el gato observa [me observa] al yo desnudo frente a frente²⁶⁰ y lo observa solo para verlo. El gato mira al yo cuando ese yo mira al gato, por lo que se da tal “refracción” de miradas pero no tomando al gato como objeto sino como sujeto que mira; “la filosofía lo olvida quizás, ella sería incluso este olvido calculado, él también puede mirarme. Tiene su punto de vista sobre mí”²⁶¹.

Cabe aclarar en este punto que para Levinas el animal no posee un “rostro” por lo tanto el filósofo judío no los considera como “otro” que son sujeto. Lo anterior se explica para aclarar que sea mirada revela al yo en tanto que éste se sepa mirado, no por objetos si no por sujetos. En el caso de Derrida ese sujeto que también mira puede ser un animal.

Sartre afirma que la vergüenza también puede surgir respecto de la libertad de poder posicionarse como ser mirado²⁶², así “el nexo de mi conciencia irreflexiva con mi ego no es un nexo de conocimiento, sino de ser”²⁶³. La libertad de poderse posicionar como sujeto mirado es aquella que expone al yo a los ojos del otro. Andrew Lloyd, afirma que el acto

²⁵⁷ Jaques Derrida, *El animal que luego estoy Si(gui)endo*, (Madrid: Trotta, 2008): 17.

²⁵⁸ Jaques Derrida, *El animal que luego estoy Si(gui)endo*, 18.

²⁵⁹ Ejemplo que da el mismo Derrida.

²⁶⁰ Jaques Derrida, *El animal que luego estoy Si(gui)endo*, 18.

²⁶¹ Jaques Derrida, *El animal que luego estoy Si(gui)endo*, 26.

²⁶² Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 365.

²⁶³ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 365.

vergonzoso ilustra la concepción de existencia sartreana; cuando se comete un acto vergonzoso el sujeto es plenamente consciente de su acto. El sujeto antes de estar cometiendo el acto es uno y pleno con su actuar, “la persona deja de existir y sólo existe el acto, la persona es el acto”²⁶⁴. Sin embargo, y aunque el sujeto actuante sea consciente de sus hechos, dicho acto no causa ningún tipo de culpa o de vergüenza, el acto sólo es acto y nada más. Tal acto llevado a cabo en soledad no produce ningún tipo de “*pathos*”, lo único que se estaría padeciendo sería el mero actuar.

Un acto que de sí podría pensarse como deshonroso no toma como tal esta significación, pues es un simple acto. Sin embargo, el acto que en un primer momento era ausente de significado toma el sentido de vergonzoso o deshonroso cuando la mirada del otro le confiere tal significación. El acto comienza a adquirir sentido cuando es visto, cuando aquél individuo que está cometiendo el acto es mirado por ese otro. Si el actuante es sorprendido cometiendo un acto juzgado por el prójimo como deshonroso, entonces éste adquirirá la aserción de vergonzoso, y con ello el yo será determinado como vergonzante, pues como ya se ha dicho, lo que mira el otro es aquello que se piensa se es.

Antes de ser descubierto actuando, el sujeto es pura conciencia actuante²⁶⁵ cuyos actos son solamente eso, despojados de determinación. Una vez visto, él y su acto se convierten en algo más, “ahora existo como yo mismo para mi conciencia irreflexiva [...] Me veo yo mismo porque alguien me ve”²⁶⁶. Así la vergüenza surge por ser aquello mirado por el otro y juzgado a la vez. En el momento de ser juzgado el sujeto actuante se posiciona como un mero objeto a juzgar. Según Martin Jay el sentido originario de la vergüenza es que el sujeto se convierte en un objeto caído²⁶⁷, por ello el mejor ejemplo de vergüenza es el sentimiento de encontrarse desnudo frente a otro²⁶⁸, pues es el puro “estado objetual” de alguien, cuando esa desnudez es cubierta el estado de objeto se tapa y con ello el sujeto aparece como tal. De igual manera, la mirada resulta vergonzante pues el cuerpo aparece

²⁶⁴ Andrew Lloyd, “La mirada sartriana: poder y otredad en *L’Être et le Néant*, *La Nausée* y *Huis clos*”, 116.

²⁶⁵ Martin Jay, *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés*, 220.

²⁶⁶ Martin Jay, *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés*, 220.

²⁶⁷ Martin Jay, *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés*, 220.

²⁶⁸ Tal sentimiento también es entendido como pudor.

como mero objeto despojado de ser el agente de acción humana²⁶⁹. Aquí la mirada resulta “objetivante”, despojando al ser visto de todo carácter de individualidad. El ser-sujeto ya no es visto de tal manera, es mera objetividad.

Cuando la mirada del otro cae sobre el yo, el acto cometido comienza a ser dotado de sentido, este acto remite a la propia existencia²⁷⁰. En ese momento el yo existe, pues es visto, pero más allá de su existencia y de su ser visto, éste es juzgado. Cuando el otro pasa su mirada por el yo, su existencia queda expuesta ante los ojos del otro, permitiendo juzgar a aquél que mira, por ejemplo dice Martin Jay que “en el teatro del resentimiento de Racine el ser visto era menos una señal de gloria que de vergüenza, pues implicaba el ojo juzgador de Dios o el Sol.”²⁷¹ Cuando el acto hecho por el yo es visto, tal queda totalmente expuesto para ser juzgado y con ello determinado por el otro.

El sentimiento de estar cometiendo algo deshonoroso cae sobre el yo, tal sentimiento ya sea de culpa y/o de vergüenza²⁷² toma significación desde el acto que el otro mira, pues éste juzga el acto cometido con tal determinación, haciendo que el yo tenga conciencia de tales sentimientos. Aquí la vergüenza proviene de la percepción del otro sobre el yo [que el otro tiene sobre mí], él juzga al yo, “me juzga”²⁷³. Así, la vergüenza surge a causa del significado conferido por el otro al acto que mira, y con ello produce el sentimiento en ese que es mirado en el acto.

Para Sartre el origen de la vergüenza se encuentra en el momento en que un acto cobra significado a partir del juzgar del otro, es decir, se encuentra en la mirada que juzga un acto hecho por algún yo. Lo juzga y con ello lo dota de significado, haciendo así, que el acto deje de ser sólo eso y remita totalmente a la existencia del yo a partir del otro. El yo ya no está solo con su existencia, esto está mediado por el otro. De este modo, cae toda esa significación en el actuante, provocándole a éste un sentimiento ya sea de vergüenza o de culpa.

²⁶⁹ Martin Jay, *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés*, 220.

²⁷⁰ Andrew Lloyd, “La mirada sartriana: poder y otredad en *L'Être et le Néant, La Nausée y Huis clos*”, 116.

²⁷¹ Martin Jay, *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés*, 75

²⁷² Ya se ha dicho en el capítulo anterior que el sentimiento de vergüenza está íntimamente relacionado con el sentimiento de culpa, ya que éste es la conciencia de haber hecho algo de lo cual surge un arrepentimiento.

²⁷³ Andrew Lloyd, “La mirada sartriana: poder y otredad en *L'Être et le Néant, La Nausée y Huis clos*”, 116.

Así pues, la vergüenza surge de la percepción creada a partir de lo otro respecto del mí, de esa mirada “cosificante” que el otro ha puesto sobre el yo al juzgar su acto y percibirlo como puro acto y no como ser-sujeto. Al contrario de esto, sólo se puede comenzar a sentir orgullo u honor si el otro percibe al yo como sujeto y ya no como mero objeto. Aquí no se irrumpe la percepción del ser-sujeto como tal. El orgullo y/u honor surge porque hay un reconocimiento laudable de ese yo como sujeto²⁷⁴.

En este punto cabe aclarar que Sartre no distingue si la mirada que observa el acto vergonzoso es para aquel que es visto importante o no, pues solamente en tanto se es mirado por el prójimo, la mirada es refractada y con ello el sí mismo se ve cometiendo un acto determinado como deshonroso u honroso, según sea el caso. Aquí no es destacable si el prójimo es o no relevante para el juzgado, lo destacable es la mirada mirando algo reprochable, con lo que el acto toma sentido y a su vez hace cobrar conciencia al yo del acto.

Por ello, como se ha ejemplificado antes, el hecho de estar despojado de ropas frente al otro es causa de gran vergüenza²⁷⁵, pues además de la mirada “cosificante” lanzada sobre el cuerpo, el yo queda absolutamente exhibido, el yo queda absolutamente arrojado hacia el otro y con esto, totalmente desprotegido, a merced absoluta del juicio del otro. Con el pudor se ejemplifica la vulnerabilidad del yo ante el otro.

Así, por ejemplo, Diderot afirma que al ciego no le importa mucho el pudor. Esto no se refiere a una despreocupación total por parte de él. Sin embargo, si la ropa no le fuera útil para protegerlo de la hostilidad del medio ambiente, no comprendería del todo su uso²⁷⁶, ni tampoco la preferencia por unas o por otras. El ciego no puede mirar los ornatos que éstas poseen, ni tampoco entender del todo las prerrogativas del pudor²⁷⁷, pues él, según el texto de Diderot, no puede percibir totalmente la mirada del otro sobre su cuerpo. La manera que el ciego tiene de percibir no se centra en la mirada, sino en otros sentidos.

²⁷⁴ Como se ha tratado en el primer capítulo, Aristóteles habla sobre el honor y el orgullo como un tipo de reconocimiento admirable en el otro. Se puede sentir honor en tanto que los actos sean laudables por aquellos que eran reconocidos como dignos de determinar a un acto como honroso o no.

²⁷⁵ Recordar que en este caso ese sentimiento también es concebido como pudor.

²⁷⁶ Denis Diderot, *Carta sobre los Ciegos*, 19.

²⁷⁷ Denis Diderot, *Carta sobre los Ciegos*, 19.

A partir de lo anteriormente expuesto se puede afirmar que la vivencia del sentimiento de vergüenza surge de la experiencia de sí mismo a través de la mirada del otro. Es gracias a la mirada del otro sobre el yo que éste es consciente del juicio de otro sobre sí. Del mismo modo en que Foucault narra el cuadro de Velázquez, el otro narra algo sobre el mí, y al narrarlo dota de significado, en el caso de cuadro, lo que ahí está puesto, en el caso del yo, se narra aquello presentado por él yo, por ejemplo, sus acciones.

Así, el sentimiento de vergüenza surge de la experiencia de sí mismo en relación con el otro. La mirada de ese otro activa en el yo su propia vivencia. Dice Andrew Morrison²⁷⁸ que los sentimientos de vergüenza son propios del sentimiento de sí mismo, la vergüenza es conciencia de sí mismo a través de la mirada del otro, lo reconocido en sí mismo a través de los ojos del otro. Sartre sostiene que la vergüenza es “aprehensión vergonzosa de algo y ese algo soy yo”²⁷⁹. La vergüenza es por aquello visto desde los ojos del otro y reconocido en sí mismo.

Es importante ser insistente en el papel que juega el otro dentro de esta relación, pues será Emmanuel Levinas con quien se retome la vergüenza de ser un mismo [lo cual se desarrollará más adelante], a manera de contraste con lo que aquí desarrolla Sartre. Así, no es falso decir que la mirada abre paso a un aspecto del propio ser²⁸⁰, esto es claro cuando el pensador francés afirma que el origen de la vergüenza no es totalmente reflexivo, sino más bien, es vergüenza de alguien o respecto de alguien²⁸¹.

Como se ha dicho, los actos reprochables cometidos en soledad no son objeto de censura, culpa o, incluso, pudor estos son simplemente vividos. Todas estas afecciones surgen cuando se es mirado y con ello juzgado. Se siente vergüenza de sí mismo, de lo cometido a través de lo mirado por el otro, es decir, el yo se avergüenza de sí mismo, gracias al reconocimiento mediante el prójimo, de su acto como reprochable. La vergüenza no es una vivencia proveniente de la mera reflexión, más bien proviene del reconocimiento. Se reconoce ciertas características adjudicadas por el prójimo en el momento en el que éste posa su mirada sobre el yo; ese yo se reconoce a sí mismo como el otro lo mira.

²⁷⁸ Andrew Morrison, “La vergüenza propia y Ajena”(Conferencia presentada en el congreso internacional sobre la vergüenza, Roma Italia, 2005).

²⁷⁹ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 143.

²⁸⁰ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 143.

²⁸¹ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 143.

Cabe aclarar que si bien el origen del sentimiento de vergüenza comienza con la mirada, esto no quiere decir que el sujeto sea tal cual y absolutamente como lo percibe y lo juzga el otro. El sujeto no se construye, en su totalidad, a partir de la mirada y del juicio del otro. El sentimiento de vergüenza sí encuentra su origen en esto. Su genealogía radica en la significación de deshonoroso que se le da a un acto y el reconocimiento de tal significación. Así, por ejemplo, un acto no es grosero en soledad, es porque el otro revela lo grosero en el acto del yo que éste reconoce tal cualidad²⁸². En esta dialéctica en donde el prójimo revela el “estar siendo del yo” es donde la vergüenza y/o la culpa encuentran su origen.

Como afirma Andrew Morrison, la vergüenza es la mortificación de reconocerse a sí mismo a través de los ojos propios como a través de los ojos del otro²⁸³. La vergüenza de uno mismo es el reconocimiento de sí como vergonzoso. Es gracias al otro y al reconocimiento de sí a partir de ese otro, que se siente vergüenza de sí mismo. De esta manera el sentimiento de vergüenza es una afirmación y un dar razón de la propia existencia²⁸⁴.

En tanto que el otro exista, incluso como posible, su mera presencia sitúa al yo como visto, y en tanto visto existe la posibilidad del surgimiento de la vergüenza²⁸⁵, la posibilidad de reconocerse a sí mismo a partir del ver del prójimo. Es cierto que el prójimo no es el objeto de la vergüenza, sino el detonante de ésta en el mí. En cambio el objeto de vergüenza serían las propias acciones o “mi situación en el mundo”²⁸⁶.

Es importante señalar que la mirada no se da en el mero aparecer de otro, éste puede aparecer sin mirando forzosamente al yo. Si se cree que se está siendo mirado, pero no es así ¿podría la vergüenza surgir entonces? Sartre afirma ante esto que tal experiencia se ha destruido a sí misma²⁸⁷, pues en tanto no se ha sido mirado, sino que el otro ha aparecido simplemente sin posar su mirada sobre el yo, el aparecer de ese prójimo sólo ha puesto en alerta al yo ante la posibilidad de ser mirado. Se ha lanzado una advertencia a partir del otro

²⁸² Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 143.

²⁸³ Andrew Morrison, “La vergüenza propia y Ajena”(Conferencia presentada en el congreso internacional sobre la vergüenza, Roma Italia, 2005).

²⁸⁴ Andrew Morrison, “La vergüenza propia y Ajena”(Conferencia presentada en el congreso internacional sobre la vergüenza, Roma Italia, 2005).

²⁸⁵ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 170.

²⁸⁶ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 173.

²⁸⁷ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 175.

sobre la posibilidad de quedar desvalorizado [avergonzado] si éste, en algún momento, posara su mirada ante un acto que pudiera ser interpretado como reprochable.

Así, la vergüenza, la culpa, la desvalorización y/o el deshonor es un sentimiento de estar caído, arrojado y desprotegido ante la aparición del mundo como otro ajeno al “mí”, de modo que es necesaria la mediación de ese otro para poderse reconocer a sí mismo²⁸⁸; es reconocerse caído o desvalorizado gracias a otro, gracias a un prójimo.

Hasta aquí se ha explicado cómo Sartre concibe el origen del sentimiento de vergüenza, se ha dicho que es de la relación con el otro de donde surge. Sin embargo, aquí la vergüenza sólo funge como un reconocimiento de sí mismo a partir del otro, como aquello que, incluso, es garantía de la propia existencia y de la existencia de un prójimo. El sentimiento de vergüenza surge como vivencia de la propia existencia, vivencia que se ha de dar a través de la mirada. Se dice “sólo” pues no es del todo explícito de manera concreta como ésta se relaciona a una vivencia meramente hostil, negativa o dolorosa. Si bien es cierto que cuando surge la vergüenza se tiene la conciencia de estar desprotegido o arrojado hacia el otro, no se explica realmente si, como tal, este sentimiento tiene a consecuencia una afección dolorosa. También es cierto que el sentirse desprotegido causa cierto temor, no obstante, es necesario entender cómo la vergüenza se relaciona con el sufrimiento a partir del origen antes explicado. Para poder cumplir dicho objetivo se echará mano de algunas ideas tomadas de Emmanuel Levinas, en donde la vergüenza se verá más claramente como un sentimiento relacionado con la negatividad.

Vergüenza de sí mismo. Desear liberarse

En el texto “*De la Evasión*” Levinas desarrolla su concepción del “ser-en-el-mundo”, en donde explica la cuestión de la existencia del ser y sus determinaciones ónticas y ontológicas²⁸⁹. Este ser en el mundo, posee una estructura que presupone una estancia dada de antemano tal y como la tradición fenomenológica suele concebirlo. Sin embargo, para el pensamiento de Levinas, más allá de que este ser tenga una posición “pre-dada” en el mundo

²⁸⁸ Jean-Paul Sartre, *El Ser y La Nada*, 182.

²⁸⁹ Julia Urabayen, “La posición en la Existencia y la Evasión del Ser: Las Primeras Reflexiones Filosóficas de Emmanuel Levinas” *Anuario Filosófico* 36 (2003) 743-774.

y deba permanecer en éste o ser parte de él, el ser ha de tratar de salir del mundo²⁹⁰. A diferencia de Sartre en donde la vergüenza se presenta como modo de hacerse consciente de la existencia y de los propios actos, aquí se plantea la exhortación a salir del mundo. No es una existencia la cual deba huir de la vida, sino una existencia que ha de alcanzar nuevos horizontes de posibilidad, y es precisamente la vergüenza el sentimiento que dará paso a tal idea.

La filosofía “sin mundo” de Levinas se puede comenzar a concebir desde el momento en el que se plantea el salir del ser, ese “para-sí” del que hablaba Sartre, ha de salir de sí mismo, haciendo una suspensión [*epoché*] de la estructura mundana²⁹¹ dada como condición de posibilidad de creación de horizontes de sentido. Para Levinas Salir del ser significa superar el pensamiento de la identidad²⁹², superar el pensamiento del ego encasillado en sus propios límites que, por consecuencia, impiden la apertura de distintos horizontes. El “yo pienso” se sobrepone al ser y la existencia, de ahí que el autor critique el pensamiento volcado únicamente en el ego, pues éste no pone en duda la existencia del *cogito*, con lo que se olvida de fijar su atención en las cuestiones propias del Ser.

Así, el salir de una cultura del ego se muestra necesaria, pues el hombre posee en sí mismo “el movimiento de salida”²⁹³, ya que no es un ser el cual se ha de encerrar en sí mismo, por el contrario, ha de buscar la trascendencia de ese mismo yo. Con Levinas se trata ya no de habitar o permanecer en el yo, en cambio se trata de salir de salir de éste. Es precisamente, en ese “salir del ser” que se comienza a pensar en una idea de la evasión.

Siguiendo a Jacques Rolland y con ello al mismo Levinas²⁹⁴, la existencia del hombre se presenta como un “estar “arrojado” y con ello se plantea un encadenamiento así mismo²⁹⁵, con lo que la posibilidad de proyectarse queda anulada, haciendo necesaria una “evasión del

²⁹⁰ Claudia Gutiérrez, “La filosofía sin mundo de Emmanuel Levinas” *Revista de Filosofía de La Universidad de Chile* 68 (2012) 103-114.

²⁹¹ Claudia Gutiérrez, “La filosofía sin mundo de Emmanuel Levinas”, 105.

²⁹² Julia Urabayen, “La posición en la Existencia y la Evasión del Ser: Las Primeras Reflexiones Filosóficas de Emmanuel Levinas”, 746.

²⁹³ Julia Urabayen, “La posición en la Existencia y la Evasión del Ser: Las Primeras Reflexiones Filosóficas de Emmanuel Levinas”, 746.

²⁹⁴ Emmanuel Levinas, *On Escape*, (California: Stanford University Press, 2003), 18.

²⁹⁵ Julia Urabayen, “La posición en la Existencia y la Evasión del Ser: Las Primeras Reflexiones Filosóficas de Emmanuel Levinas”, 748.

Ser”. Esta evasión es una salida de sí mismo y del arrojamiento de la existencia que, al momento de existir, se ancla en esa mismidad. Cabe aclarar que esa evasión no se plantea como una huida hacia la muerte o fuera del tiempo, tampoco “se trata de una necesidad que puede ser colmada o satisfecha con un objeto, sino que expresa la presencia del propio ser”²⁹⁶. En el momento en donde acontece el ser acontece la posibilidad de salir de él, de modo que la trascendencia aparece como un elemento constitutivo de esa misma existencia.

Ya se ha dicho que el hecho de existir se refiere a un anclaje de sí mismo, en donde esta existencia se descubre como una existencia “encarnada”²⁹⁷, es decir, esta existencia posee un cuerpo sintiente, consecuentemente éste es afectado. En el texto “*De la evasión*” tales afectos se verán reflejados como sufrimiento, náusea²⁹⁸, malestar y el mismo deseo de evasión. Dichos afectos estarán concatenados unos con otros en la misma dinámica del “salir del ser”. Así, esta existencia anclada a un cuerpo, buscará romper el encadenamiento radical que tiene con el sí mismo. Se podría decir, entonces, que la necesidad de evasión, que se traduce en un deseo de trascendencia, no se da por la carencia de Ser, sino que se da por una especie de exceso de Ser²⁹⁹.

Es justamente desde esta necesidad de evasión que se puede comenzar a hablar de la vergüenza como aquella vivencia que motiva a la evasión. No se limita a la vergüenza planteada por Sartre en tanto que aparecer del otro; aquí tal sentimiento cobra un significado más amplio. El sentimiento de vergüenza está íntimamente relacionado con el concepto de “náusea”³⁰⁰, no en el sentido totalmente corporal, sino como el malestar de ser sí mismo. Lo que aparece en la vergüenza es el hecho del retorno a sí mismo, de estar imposibilitado para huir u ocultarse de sí. La vergüenza es aquello que, siendo presente, debería estar oculto pero no se puede ocultar, en este caso, el ocultarse a sí mismo de sí mismo³⁰¹. De modo que, se presenta la imposibilidad radical para poder lograr tal ocultamiento, pues como ya se ha dicho, el sujeto siempre está encadenado a su existencia a su ser.

²⁹⁶ Julia Urabayen, “La posición en la Existencia y la Evasión del Ser: Las Primeras Reflexiones Filosóficas de Emmanuel Levinas”, 748.

²⁹⁷ Claudia Gutiérrez, “La filosofía sin mundo de Emmanuel Levinas”, 107.

²⁹⁸ Emmanuel Levinas, *On Escape*, 17.

²⁹⁹ Claudia Gutiérrez, “La filosofía sin mundo de Emmanuel Levinas”, 108.

³⁰⁰ Emmanuel Levinas, *On Escape*, 49.

³⁰¹ Emmanuel Levinas, *On Escape*, 49.

Así, ese malestar del que Levinas habla y se puede entender como una “nausea” es el ocultamiento imposible de sí mismo ante sí mismo, lo cual causa un rechazo, una repulsión, una presencia repulsiva de sí mismo. Así, esa nausea se da a partir del esfuerzo desesperado y fracasado de salir de sí mismo. La vergüenza no es del otro ni por el aparecer del otro, la vergüenza es de sí mismo, de la lucha frustrada de dejar de ser sí mismo y por el contrario seguirlo siendo inevitablemente. La vergüenza es gracias a la afirmación radical el ser y la revelación de toda su impotencia³⁰². El sentimiento de vergüenza surge como una situación límite, una vivencia desesperanzadora en la cual la salida que busca la trascendencia queda totalmente imposibilitada. Se podría decir que, para Levinas, la vergüenza es una vivencia que conlleva sufrimiento, ya porque es el resultado de una existencia encarnada o porque revela la imposibilidad de salir de esa existencia, la imposibilidad de renunciar a sí mismo.

Desde esta vía el sentimiento de vergüenza ya no es por el aparecer de la mirada juzgante del otro, no surge a partir de actos reprochables vistos por otro, surge como la renuncia imposible a ser quien se es. Es una experiencia de impotencia al no poder salir de la vista de aquél que causa la vergüenza y que es sí mismo. Así, el sufrimiento adviene cuando existe una imposibilidad de interrumpirlo, de salir de él, pues el yo está clavado a sí mismo.

Julia Urabayen afirma que ese mismo esfuerzo por salir de sí mismo se encuentra en el placer que supone la satisfacción, aunque momentánea, del deseo³⁰³. Éste nunca es total, por el contrario se presenta en jerarquías que conducen a niveles de placer cada vez menos satisfactorios. Son grados carentes de todo fin, de modo que el placer es un intento de salida del ser condenado al fracaso, pues como es sabido, la satisfacción que éste produce empuja hacia un nuevo objeto que, en cuanto es alcanzado, se muestra como poco satisfactorio, haciendo una cadena infinita de insatisfacción. Así, pese a que el placer se presenta como una salida del ser, éste no lo supera; el sentimiento de vergüenza es la muestra que el sujeto está anclado al ser.

Levinas afirma, que el pudor surge al sorprenderse, a sí mismo, siendo algo que se desearía rechazar, es el descubrirse siendo y al mismo tiempo querer negarlo de manera total

³⁰² Julia Urabayen, “La posición en la Existencia y la Evasión del Ser: Las Primeras Reflexiones Filosóficas de Emmanuel Levinas”, 750.

³⁰³ Julia Urabayen, “La posición en la Existencia y la Evasión del Ser: Las Primeras Reflexiones Filosóficas de Emmanuel Levinas”, 750.

y estar imposibilitado para poder hacerlo. De ahí que la desnudez se presente como el ejemplo más puro de vergüenza, pues el cuerpo desnudo representa visibilidad pura³⁰⁴ del propio ser. La desnudez representa la expresión brutal del sujeto encadenado a su existencia con todo lo que ello implica. Así, la intimidad, que es presencia para sí mismo, es lo que se presenta como más vergonzoso, pues es el ser que no puede cubrirse de sí mismo ni ante sí mismo³⁰⁵.

Sufrir por el otro

Al no poder escapar y en el momento en el que el sujeto se mira aun existiendo sin haber podido liberarse de aquello que lo avergüenza, tal afecto toma la forma del sufrimiento, pues se padece un “ya no poder soportarse”, un sufrirse³⁰⁶. Sin embargo para Levinas ese sufrirse y esa imposibilidad de liberarse de sí mismo conduce a una respuesta que dotará de sentido al sufrimiento inevitable. Ese sufrimiento es causado por un mal, en este caso, el no poder salir de sí mismo, que lo desgarrar y lo violenta. Esa respuesta versa en la responsabilidad hacia el otro³⁰⁷. El sufrimiento inútil y carente de todo sentido es la indiferencia hacia el dolor del prójimo, de modo que ese sufrimiento sólo toma sentido si es por el otro³⁰⁸, es decir que el sufrimiento deja de ser absurdo si éste se convierte en un sufrimiento por el otro, en una toma total de responsabilidad y de apertura al auxilio del prójimo.

Solamente a partir de ese sufrimiento por el otro es posible la trascendencia³⁰⁹, en tanto que el yo se encarga de aquél sufrimiento que no le corresponde pero que no le es indiferente. Así, el auxiliar al otro es ese desencadenamiento tan buscado, se acude al socorro del prójimo desde otro modo de ser. En tanto que se decide sufrir lo que el otro padece, el ser que socorre, ha de vaciarse de sí mismo para poder auxiliar a otro, sólo así su vida puede ser

³⁰⁴ Emmanuel Levinas, *On Escape*, 49.

³⁰⁵ Emmanuel Levinas, *On Escape*, 52.

³⁰⁶ Analía Giménez Giubbani, “La ética como respuesta al sufrimiento inútil en Emmanuel Levinas” *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, 54 (Abril, 2012) 99-116.

³⁰⁷ Analía Giménez Giubbani, “La ética como respuesta al sufrimiento inútil en Emmanuel Levinas”, 103.

³⁰⁸ Analía Giménez Giubbani, “La ética como respuesta al sufrimiento inútil en Emmanuel Levinas”, 104.

³⁰⁹ Analía Giménez Giubbani, “La ética como respuesta al sufrimiento inútil en Emmanuel Levinas”, 106.

aún más valiosa que la de sí mismo³¹⁰. Es únicamente por esta vía que se puede salir de esa vergüenza que produce ser sí mismo, esto no quiere decir que el sufrimiento se elimine, al contrario, se ha de padecer tales males pero en vista de socorrer al otro. Este sufrimiento es una decisión que el sujeto toma, es un dolor que se elige al no ser indiferente ante el mal ajeno.

Es verdad que esa vergüenza que se convierte en sufrimiento es por no poderse separar de sí mismo; se padece por presentarse ante sí mismo como repulsivo. No es como tal el miedo a la mirada inquisitiva del otro como Sartre lo expusiera, es el miedo a mirarse a sí mismo y repelerse, el tratar de salir de aquello que es nauseabundo y que es imposible de ser alejado. Aquí la vergüenza no es en sí por actos de desprestigio o del juicio desfavorable de los otros, tampoco por quedar desvalorizado ante los ojos que miran; esta vergüenza una manifestación aún más profunda³¹¹, no se involucra en la esfera de lo social, se queda en la esfera de lo eminentemente personal.

Así, al tocar lo más profundo del ser del sujeto esa vergüenza se presenta enteramente tormentosa. Sin embargo Levinas propone una salida y es elegir el mismo sufrimiento. El tomar responsabilidad respecto de aquello que afecta al otro no es salir del sufrimiento, por el contrario, es decidir padecer ese sufrimiento teniendo en cuenta el padecimiento del prójimo. Se decide sufrir en un acto de liberarse de sí mismo con el fin de socorrer y de ver por el otro. Aquí el sufrimiento no se elimina, se decide padecerlo para poder acceder a la trascendencia, tan buscada por el sujeto, a partir de cuidar del otro.

Cabe aclarar que este sufrimiento no es entendido totalmente desde la religiosidad, Levinas afirma, incluso, que este padecer convoca a una fe mucho más difícil, pues ésta prescinde de toda teodicea³¹². Se ha de renunciar a la idea de una vida sin sufrimiento pues éste ha cobrado total sentido. Esa fe sin teodicea revela el carácter injustificable del sufrimiento del prójimo³¹³. De modo que, confiere una responsabilidad total por tal

³¹⁰ Analía Giménez Giubbani ,“ La ética como respuesta al sufrimiento inútil en Emmanuel Levinas” *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, 107.

³¹¹ Emmanuel Levinas, *On Escape*, 77.

³¹² Analía Giménez Giubbani ,“ La ética como respuesta al sufrimiento inútil en Emmanuel Levinas” *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, 108.

³¹³ Analía Giménez Giubbani ,“ La ética como respuesta al sufrimiento inútil en Emmanuel Levinas” *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, 110.

sufrimiento, hasta el punto de “vaciar su ser por él”. Para Levinas este acto enteramente ético, no necesita de teodicea, pues la mayor relación con la divinidad ha de poseer un carácter totalmente ético, “la ética es una óptica de lo divino. Ninguna relación con Dios es más directa ni inmediata.”³¹⁴ Así, el mayor acercamiento a lo divino no encuentra otra vía más que la ética. Esto no se vuelca a la teología, sino a la relación con el otro a partir de actos éticos.

³¹⁴ Analía Giménez Giubbani, “La ética como respuesta al sufrimiento inútil en Emmanuel Levinas” *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, 112.

IV. Aurel Kolnai. Vergüenza y asco

En este capítulo se abordará la noción de “sentimientos hostiles” que desarrolla Aurel Kolnai, en específico el asco en relación con la vergüenza y con las emociones negativas. Se analizará el surgimiento del asco, sus características tanto morales como corporales y cómo éste puede provocar vergüenza o tener como consecuencia tal sentimiento. Así, el asco será percibido como una emoción moralmente “fea” según Kolnai³¹⁵, por lo tanto, la vergüenza será pensada con la misma aserción negativa. El asco, al igual que la soberbia y el odio, son sentimientos que ofrecen una respuesta negativa y de rechazo frente al entorno, en donde el hombre rompe sus lazos de positividad con el mundo. De modo que, la vergüenza al ser una respuesta ante situaciones hostiles, tendrá relación cercana y derivará de vivencias rechazables.

Con la intención de entender más afondo la noción de vergüenza en relación con el asco, se retomarán las ideas de la vergüenza corporal planteadas por Max Scheler, pues, al pertenecer a la corriente fenomenológica y hablar sobre la vergüenza respecto de lo corporal y ser leído por el mismo Aurel Kolnai, retomar los argumentos de éste autor respecto de lo físico y lo biológico resulta significativo para lo aquí desarrollado. Se dice esto ya que, más adelante se explicará que una de las fuentes del asco versa en lo físico y biológico, en el cuerpo entendido como carne. Cabe aclarar que la noción de vergüenza no se interpretará de manera distinta a como se ha venido planteando anteriormente, únicamente se aportará la percepción fenomenológica de Scheler respecto de la vergüenza corporal para poder contrastar lo abordado por Kolnai.

Por último, es necesario señalar que el asco no se retomara desde una cuestión meramente biológica; si bien es cierto que es una respuesta automática del cuerpo, la noción de asco no se limita únicamente a pensarlo como una reacción únicamente orgánica y/o neuronal, de modo que, dentro de la explicación que el filósofo húngaro, se retomará su carácter estético, afectivo y ético.

³¹⁵ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, (Madrid Ediciones Encuentro, 2013): 34

El asco como fenómeno

El asco es el primer tema que Aurel Kolnai aborda dentro de los tres ensayos acerca de los sentimientos hostiles, emociones que son “moralmente feas” que se acercan al problema ético que ocupaba la tesis doctoral del filósofo: el problema de la fragilidad y de la imperfección del ser humano. El asco, en palabras del propio pensador³¹⁶, ha sido descuidado y relegado al centrar todos los esfuerzos en describir sentimientos tales como odio y angustia. De modo que, el asco se limita a ser analizado como una respuesta meramente biológica e instintiva olvidando que éste posee una dimensión moral e, incluso, estética.

Es cierto que el asco surge como una reacción de defensa, al igual, por ejemplo, que la angustia. Ésta siempre se presenta como angustia de “algo”³¹⁷, mientras que el objeto del asco es lo asqueroso, se siente asco de algo que se percibe como repugnante y repulsivo. El asco se presenta con una naturaleza diferente a la que da paso a la angustia. Una de las grandes diferencias entre asco y angustia es el anclaje de éste a la corporalidad, pues es bien cierto que el asco se manifiesta a través de fuertes reacciones corporales³¹⁸. Sin embargo, esto no significa que deba ser considerado como un grado de intensidad mayor al desagrado o como un mero estímulo corporal; el asco posee un objeto y con ello una intencionalidad³¹⁹.

El asco es un fenómeno que atañe tanto a lo corporal como a las funciones cognitivas³²⁰; gracias a sus fuertes manifestaciones corporales, tales como la náusea, el vómito, las gesticulaciones exageradas y las sensaciones viscerales, el asco queda reducido a un fenómeno totalmente biológico e inmediato, siendo confundido con instintos tales como la sed, el hambre, o con reacciones inmediatas tales como alejar la mano del fuego. Muchos autores tales como Martha Nussbaum³²¹ y el mismo Kolnai, piensan al asco entre las

³¹⁶ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 33

³¹⁷ Ingrid Vendrell, “Aurel Kolnai. Fenomenología de los sentimientos Hostiles”, Introducción de Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles por Ingrid Vendrell, Ediciones Encuentro, 2013: 18

³¹⁸ Ingrid Vendrell, “Aurel Kolnai. Fenomenología de los sentimientos Hostiles”, 18

³¹⁹ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 34

³²⁰ Alessandra Fussi, “Disgusto, Paura, Prossimità Nell’Analisi Fenomenologica di Aurel Kolnai” *Tra Corpo e Mente. Questioni di Confine*, 32 (octubre 2016): 257-280.

³²¹ Martha Nussbaum, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame and The Law*, (Nueva Jersey: Princeton University Press, 2004).

emociones que reclaman una riqueza cognitiva superior³²², tales como la envidia, la culpa y la vergüenza³²³.

La inducción al vómito, que se provoca [generalmente] gracias a la presencia del asco es una sensación que se puede limitar solamente a ser percibida como algo únicamente biológico e instintivo, pues no posee un objeto intencional específico³²⁴, en cambio el asco posee un objeto intencional específico, es asco de algo, de algo que aparece como repulsivo, desagradable. El objeto del asco es lo asqueroso³²⁵. De modo que lo asqueroso se distingue de una mera repulsión genérica, la repulsión es de un “algo”. Así el asco no versa en respuestas automáticas del cuerpo ante un cierto estímulo³²⁶, pues se podría confundir que el objeto intencional del vómito es tener el estómago revuelto o con arcadas³²⁷; esto no es así, pues la náusea o el vómito no son respecto de algo, sino que son respuestas instantáneas del organismo a manera de protección. En cambio el asco es respecto de algo, como se ha mencionado, respecto de un objeto. Lo mismo sucede por ejemplo, con el miedo³²⁸: cierto objeto puede causar una reacción de susto, sin embargo el susto no es ni el objeto intencional del miedo ni el susto, por sí mismo, posee algún objeto intencional; El miedo siempre será miedo de algo o a algo, el susto es una mera reacción instintiva propiamente corporal. Se sostiene, entonces, que tanto el asco como el miedo son considerados como emociones que requieren mayor sofisticación y no sólo una respuesta automática.

Para Kolnai el asco pertenece a las llamadas “reacciones de defensa” o “sentimientos de repulsión”³²⁹, en donde su intención está totalmente dirigida hacia fuera pese a los efectos

³²² Carolyn Korsmeyer & Barry Smith, “Visceral Values”, Introducción de *On Disgust*, por Aurel Kolnai, Open Court, 2004.

³²³ Alessandra Fussi, “Disgusto, Paura, Prossimità Nell’Analisi Fenomenologica di Aurel Kolnai”, 260.

³²⁴ Alessandra Fussi, “Disgusto, Paura, Prossimità Nell’Analisi Fenomenologica di Aurel Kolnai” 260.

³²⁵ Más delante de este mismo capítulo se hará una distinción entre los objetos intencionales biológicos y los objetos que remiten a cierta complejidad cognitiva, tal como lo moral.

³²⁶ Alessandra Fussi, “Disgusto, Paura, Prossimità Nell’Analisi Fenomenologica di Aurel Kolnai” 262.

³²⁷ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 39.

³²⁸ Carolyn Korsmeyer & Barry Smith, “Visceral Values”, Introducción de *On Disgust*, 10.

³²⁹ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 34.

fisiológicos que ésta supone. El asco se adhiere al objeto que lo produce³³⁰, en donde la intención se “sumerge” en el objeto para analizarlo tanto en movimiento como en duración. Tal afecto posee un carácter cognoscitivo casi inmediato³³¹ a diferencia de otras emociones, pues al causar reacciones inevitables, es capaz de un conocimiento parcial de su objeto que puede derivar en una intuición correcta.

Siguiendo con lo anterior es necesario pensar el concepto de la proximidad en el asco, pues ésta se presenta no sólo como el motivo para que dicha afección se presente, es incluso, un co-objeto de él³³², pues constituye la relación entre la cosa que provoca el asco y el sujeto que lo experimenta. La proximidad de un objeto que se percibe como asqueroso hace interactuar al sujeto receptor con el objeto repugnante. Cabe aclarar que si esta proximidad no se diera, el asco sería, en palabras de Kolnai, un “asco débil”, pues no se da la interacción entre el que percibe y lo asqueroso, simplemente se tendría una fantasía o una evocación de aquello que se intuye como repugnante.

Cuando se piensa en el objeto intencional de una emoción se piensa que existe una atención específica de tal objeto. En el caso del asco, a diferencia de otras emociones tales como el miedo o el odio, que concentran su atención en una concatenación causal de eventos, el asco vuelca su atención en el aspecto cualitativo de las cosas³³³, es decir cómo se presentan éstas. La cualidad de los objetos se presentan a través de manifestaciones sensoriales interpretadas por el gusto, el olfato, la vista y el tacto. Así, el asco como emoción se diferencia de otras por su modalidad intencional específica y por su inmediatez, haciéndolo una emoción defensiva con un alto nivel intencional que no sólo se sirve de lo corpóreo, pues clama lo racional para conocer su objeto previamente intuido por la sensación.

Como ya se ha dicho la proximidad es un aspecto fundamental para entender el asco. Tal proximidad es dada bien por el objeto que se presenta ante el sujeto y sus sentidos quienes son los principales intérpretes de la sensación³³⁴. Para que esta emoción pueda desencadenarse es necesario tener una experiencia sensorial de lo que se presenta como

³³⁰ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 44.

³³¹ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 45.

³³² Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 45.

³³³ Alessandra Fussi, “Disgusto, Paura, Prossimità Nell’Analisi Fenomenologica di Aurel Kolnai” 264.

³³⁴ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 54.

repugnante³³⁵. Lo que el asco demanda para poder presentarse comienza a través de lo percibido por la vista, el tacto, el oído [en cierto modo], el olfato y el gusto.

Aún más que el gusto, el olfato es el verdadero sustento del asco, pues los olores son los datos primarios y los datos más intensos para poder percibir lo repugnante. Aquí, las diversas formas de lo asqueroso necesitan muchas menos ideas complementarias o asociadas que en el resto de los sentidos, pues su percepción es inmediata, por lo tanto su asociación a lo asqueroso no necesita más que de la mera sensación. Gracias al olfato las partículas del olor, ya sea repugnante o fragante, pasan inmediatamente al sujeto haciendo posible una aprehensión íntima del objeto que despidе tal olor³³⁶.

En el caso del olor repugnante se establece la relación de la presentación del objeto repugnante con el olor que despidе y por lo tanto, el asco que produce. Así, por ejemplo, mediante el olor se induce al vómito, pues éste afecta el tramo digestivo³³⁷ encargado de provocar la náusea y las arcadas, pues en este momento de la proximidad es donde la sensación alcanza su mayor fuerza. El olfato será, pues, el origen de todo asco gracias a su proximidad al objeto repulsivo.

En segundo lugar se encuentra el tacto, pues es el segundo factor de proximidad al objeto asqueroso, pues es bien cierto que es un factor de contacto en tanto que el objeto sea rozado por cualquier parte del cuerpo. Por lo general se siente asco a la impresión táctil de lo blanduzco, lo viscoso, lo pastoso, y todas las texturas similares³³⁸. Como se profundizará más adelante, la principal fuente del asco es todo aquello con relación a lo podrido, de modo que tocar pus, supuraciones, carne reblanecida por su fetidez y en general, todas aquellas superficies que puedan hacer percibir, mediante lo táctil, la descomposición³³⁹.

Lo visual también es un conducto de percepción menos intensa que los anteriores pero que también ofrece conocimiento del objeto, pues como ya se ha mencionado en capítulos anteriores, ver es conocer aquello se le aparece a la vista en condiciones objetivas. Sin embargo, la imagen como simple impresión visual no conduce, como en el caso del olfato o el tacto, a un conocimiento íntimo, esencial e inmediato del objeto. De modo que, a través de

³³⁵ Carolyn Korsmeyer & Barry Smith, “Visceral Values”, Introducción de *On Disgust*, 14.

³³⁶ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 57.

²⁴ Alessandra Fussi, “Disgusto, Paura, Prossimità Nell’Analisi Fenomenologica di Aurel Kolnai” 275.

³³⁸ Carolyn Korsmeyer & Barry Smith, “Visceral Values”, Introducción de *On Disgust*, 15.

³³⁹ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 58.

la mirada sólo se reconocerá la estructura y forma del objeto, así como cualidades secundarias de lo asqueroso³⁴⁰, tales como colores o formas propias de la putrefacción, de lo viscoso y de lo grotesco. Sin embargo, este sentido sólo posee una relación virtual con el objeto, ofreciendo poca proximidad³⁴¹.

El sentido más alejado del asco es el oído, ya que el sonido posee una relativa “incorporeidad”, haciéndole falta referencias intencionales³⁴². Los sonidos y ruidos solamente dan noticia y/o alerta de ciertos objetos, pero no los presentan ante el sujeto tal como lo hacen la vista, el olfato y los demás sentidos que ofrecen una percepción más inmediata. Así, el asco no puede ser transmitido por el oído, pues no se presenta de modo inmediato ni con proximidad al sujeto. El oído daría cuenta más bien de un asco moral en tanto que se escuche una palabra vulgar emitida por una voz grosera, las palabras impuras de alguien borracho, o los ruidos que la boca hace al masticar y tragar, que pueden remitir a una glotonería desenfrenada y maleducada. Lo mismo acontece al escuchar alguna narración inapropiada: no causan asco por sí mismos, sino que provocan asco moral por su naturaleza de vulgar y grosero. No obstante, la audición por sí misma no desencadena el asco, pues aún las cacofonías no tienen nada de asquerosas³⁴³. Tampoco son asquerosos los ruidos que anticipan algún peligro, por ejemplo el rugir de una bestia³⁴⁴ o el silbar de un tren aproximándose; estos son sonidos que anuncian algo amenazador. De modo que estos provocan angustia y/o miedo, pero nunca asco.

Sentido físico y moral del asco

Hasta ahora se ha analizado el surgimiento del asco como fenómeno afectivo. Aquí es necesario puntualizar las aseveraciones físicas y morales de tal afecto tanto en su origen como en sus manifestaciones. Para poder hacer tal precisión se describirán las cosas que dan asco físicamente, una vez que se haga la exposición de estas se pasará a las cosas morales. Cabe aclarar que se habla de “las cosas” que dan asco en tanto que objetos tangibles [objetos

³⁴⁰ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*,59.

³⁴¹ Carolyn Korsmeyer & Barry Smith, “Visceral Values”, Introducción de *On Disgust*, 15.

³⁴² Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*,55.

³⁴³ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*,56.

³⁴⁴ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*,56.

materiales] en el caso del asco físico, como objetos intangibles en el caso del asco moral, en donde se abordarán acciones y actitudes.

Para poder entender por qué ciertas cosas dan asco se debe aclarar cuál es la función de éste más allá de ser un afecto negativo que aparece ante cierta repulsión. Desde el sentido físico, el asco es una respuesta del organismo que inhibe el contacto con aquello que es considerado como tóxico, contaminado, sucio y en general, peligroso para el bienestar y la salud³⁴⁵. El asco como otros afectos tales como la angustia o el odio son respuestas relativas a impresiones perturbadoras; en el caso del asco la respuesta es ante algún objeto físicamente perturbador, entendiendo como “perturbador” algo que puede contaminar y causar daño³⁴⁶. De igual manera lo asqueroso se refiere a ciertas formas de voluptuosidad y de exceso, asociado tanto a lo físico como a lo moral.

En el texto “*The Ancient Emotion of Disgust*”³⁴⁷ se expone cómo el asco ha estado relacionado, en todas las épocas, a ciertas manifestaciones mórbidas, insalubres y peligrosas. Desde la antigüedad, el olfato ha sido el sentido más relacionado con el asco por todo lo que se ha dicho anteriormente. Entre los olores que tanto antigua como actualmente se consideran son los fragantes y los fétidos. Esta percepción hace que la emoción sea evaluada ya sea como placentera o como nociva³⁴⁸, atractiva o repulsiva. Es verdad que los objetos asquerosos se presentan de distintas maneras y mutan según la época, sin embargo lo asqueroso físico siempre ha estado relacionado con todo aquello que va en contra de lo pulcro³⁴⁹.

Así, por ejemplo, en una de las obras de Aristófanes, el cómico satiriza la figura de Aripgrades debido al asco que éste provoca gracias a sus insalubres prácticas sexuales³⁵⁰, “ingiriendo” lo que los individuos sanos encontrarían detestable. Así, Aripgrades es considerado como una persona contaminada y corrompida [también en el sentido moral], causando repulsión entre los individuos sanos temerosos de ser contagiados³⁵¹. De modo que,

³⁴⁵ Carolyn Korsmeyer & Barry Smith, “Visceral Values”, Introducción de *On Disgust*, 1.

³⁴⁶ Ingrid Vendrell, “Aurel Kolnai. Fenomenología de los sentimientos Hostiles”, 180.

³⁴⁷ Donald Lateiner & Dimos Spatharas, coord., *The Ancient Emotion of Disgust* (Nueva York: Oxford University, 2017).

³⁴⁸ Donald Lateiner & Dimos Spatharas, coord., *The Ancient Emotion of Disgust* 9.

³⁴⁹ Entiéndase “pulcro” desde la raíz latina Pulchrum. Puro, limpio, ordenado, bello, aseado. Julio Pimentel, *Diccionario Latín-Español, Español-Latín*, (México: Porrúa, 2013).

³⁵⁰ Donald Lateiner & Dimos Spatharas, coord., *The Ancient Emotion of Disgust*, 26.

³⁵¹ Donald Lateiner & Dimos Spatharas, coord., *The Ancient Emotion of Disgust*, 27.

como retrata Aristófanes, el asco es una respuesta de protección ante aquello considerado contaminado que pueda propagarse y contagiarse, mancillando, por consecuencia, la pulcritud. Cabe señalar que algunas interpretaciones helenas sobre el asco la falta de éste es motivo de vergüenza³⁵², pues el ser percibido como un sujeto asqueroso, tal como es concebido Aripbrates, provoca exclusión y rechazo social debido a las razones antes expuestas.

Se sostiene, entonces, que el asco desde su sentido físico es una respuesta que garantiza el bienestar del hombre³⁵³, enfatizando las manifestaciones automáticas tales como el vómito, el alejamiento y otras de las que ya se ha hablado. Así el asco físico surge como una respuesta ante lo contaminado, lo corrompido, ante aquello que puede ser contagioso y cuya consecuencia es la pérdida del bienestar y la salud.

A continuación se enunciarán los tipos de asco físico que Kolnai desarrolla. Se describirán aquellos que pueden estar relacionados con la vergüenza gracias a su carácter de grosero y bochornoso, algunos otros tipos de asco como lo son algunos animales, sólo serán enunciados.

Objetos físicos

Una vez expuesto el origen del asco físico, se describirán brevemente cada uno de los tipos de éste. Kolnai distingue nueve tipos de asco físico, los cuales son producidos por impresiones sensibles, estos son: la putrefacción, los excrementos, las secreciones corporales, la suciedad y la mugre, algunos animales, algunos alimentos, el cuerpo humano y sus adentros, la vida rebosante y la deformidad.

1.- *La putrefacción.* Para Kolnai lo putrefacto es la fuente principal del asco físico, pues es concebido como lo corrompido por excelencia³⁵⁴ ya que es la transición de lo vivo hacia lo muerto, la desintegración y descomposición de lo viviente, lo que tiene por

³⁵² Donald Lateiner & Dimos Spatharas, coord., *The Ancient Emotion of Disgust*, 27.

³⁵³ Desde muchas teorías de la evolución tal como la Darwiniana, el asco es una respuesta que evoluciona para salvaguardar el bienestar de muchas especies de animales superiores, no sólo de los seres humanos. Daniel Kelly, *YUCK! The Nature and Moral Significance of Disgust*, (Massachusetts:MIT Press, 2011)

³⁵⁴ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 60

consecuencia el olor más desagradable e intenso de todos los olores fétidos³⁵⁵, el olor cadavérico. Esta corrupción bien puede ser infecciosa y sus consecuencias sumamente contagiosas, pues es cierto que aquello que se manifiesta a través de olores fétidos o muy potentes también propagan enfermedades y son causantes de no pocas patologías.

2.- *Los excrementos*. La disolución de la materia viva que se presenta en la putrefacción también se hace presente en los excrementos, pues es asqueroso todo aquello que es expelido por el cuerpo viviente, es decir, como “fenómeno anexo de los procesos vitales”³⁵⁶. El asco que producen las heces es debido a su estatuto de escoria. Al igual que en la putrefacción el material fecal produce el olor propio de la contaminación y corrupción. La cercanía de este material remite a sustancias nocivas que han sido desechadas por el cuerpo, sustancias que son nocivas e infecciosas³⁵⁷ y cuya proximidad hace referencia a la insalubridad. Las heces poseen un estatuto de materia “envenenada”³⁵⁸, pues son producto de los desechos no aprovechados del cuerpo.

3.- *Secreciones corporales*. Al igual que los excrementos los cuales son desechos del cuerpo, las secreciones corporales encuentran su asquerosidad tanto en su olor como en su constitución de desecho. Sin embargo, secreción y excreción se diferencian en que la primera está libre de material podrido, mientras que la segunda, como se ha expuesto, posee ciertas sustancias putrefactas³⁵⁹. Las secreciones están asociadas con la piel, pues es mediante este órgano que pueden emanar, a diferencia del material fecal y el aparato digestivo, la secreciones se entienden como menos corruptas, pues, igualmente, suelen emanar un olor menos penetrante.

La piel y las secreciones provocan mayor asco en tanto que se relacionen con enfermedades, lesiones y/o heridas supuradas y purulentas, pues bien es cierto que estas reacciones de la piel se asocian con gangrenas, lo que indica que la piel corre peligro de pudrirse. El asco ante este tipo de putrefacción se manifiesta de una manera peculiar, pues

³⁵⁵ Recuérdese que se ha distinguido entre olores fragantes y olores fétidos.

³⁵⁶ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 62

³⁵⁷ Daniel Kelly, *YUCK!*, 48.

³⁵⁸ William Miller, *The Anatomy of Disgust*, 68, 69.

³⁵⁹ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 62.

indica la putrefacción de una parte que se encuentra dentro del cuerpo vivo, por lo que provoca una suerte de asco combinado con espanto³⁶⁰ u horror.

Es importante recordar en este punto, que la piel de algunas partes de cuerpo está siempre expuesta, tal como la piel de las manos, los brazos o la cara. Siendo esto así, la piel es lo más visible; de manera que si se llegara a padecer una herida supurante en alguno de estos lugares, tal lesión quedaría expuesta ante la vista de otros sujetos, siendo motivo de vergüenza gracias al asco-horror que esto produce³⁶¹.

4.- *Algunos alimentos.* Esto simplemente se concibe como la repulsión que se tiene ante ciertos alimentos específicos que pueden suscitar desagrado. Es claro que los alimentos podridos o contaminados son una fuente irrefutable de asco, pero sus causas ya se han explicado anteriormente. Los alimentos también podrían provocar ciertas manifestaciones de glotonería o perversión, tales como los grandes banquetes, el gusto perverso por los alimentos crudos o con cierto sabor rancio. Sin embargo estas manifestaciones se acercan más a un asco moral.

5.- *El cuerpo humano.* Este punto se refiere al cuerpo en su proximidad y en tanto a sus productos. El cuerpo humano por sí mismo no es asqueroso, no obstante ante ciertas situaciones, éste puede poseer cierta connotación de repulsivo. Entre algunos casos esto lo impele un cuerpo sucio, enfermo o contaminado. Asimismo se puede pensar en la aproximación íntima de alguien del mismo sexo³⁶² cuando se es heterosexual; igualmente con el roce de varios cuerpos ante una aglomeración. Es normal sentir cierta repulsión al cuerpo cuando este se presenta en su sentido más carnal. Esto hace referencia también a lo sexual, bajo una aproximación de cuerpos inacostumbrada³⁶³.

Es igualmente común sentir asco ante los órganos del cuerpo, viseras, sangre, órganos y demás tejidos propios del sistema interno. Pero al igual que con las heridas purulentas, este asco se entrelaza con el horror de un “cuerpo abierto”. Según el filósofo Húngaro, existe una relación entre los órganos internos el cuerpo y la manifestación desordenada de fenómenos vitales, la manifestación de una “maraña” de vida³⁶⁴.

³⁶⁰ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 62.

³⁶¹ William Miller, *The Anatomy of Disgust*, 53.

³⁶² Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 70.

³⁶³ William Miller, *The Anatomy of Disgust*, 50.

³⁶⁴ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 70.

6.- *La deformidad*. Por último Kolnai propone la deformidad y la monstruosidad física como fuente del asco, pues se trata de la manifestación exagerada e insólita de la vida, la cual puede desfigurar el cuerpo de algún individuo, provocada ya sea por tumores, malformaciones, crecimiento excesivo o escaso, entre otras patologías. Cabe aclarar que los individuos lisiados o discapacitados no mueven al asco, pues un paralítico o un sordo no causan tal emoción. Es más bien la deformidad de la figura la que origina el asco como el caso de un muñón sangriento o una rostro desfigurado. Tales deformidades más allá de causar asco causan, igualmente, al horror.

Hasta aquí se han expuesto los objetos del asco físico. Como se ha podido analizar, estos están referidos a un temor hacia algún tipo de contaminación, infección, y en general, un temor y, por lo tanto repulsión hacia aquello que pueda quitar la salud, pudiendo ser propagado mediante el aire, el ambiente y todo aquello que pueda entrar al interior del cuerpo. Pensadores como Susan Miller sugieren que el asco físico, además de ser una respuesta de protección hacia algo dañino, es una reacción [que a través del tiempo ha evolucionado] la cual nos diferencia de los animales no racionales³⁶⁵, pues pareciera que los animales se alejan de cosas dañinas no por asco, sino por mero instinto primario.

El asco es aquella reacción de respuesta humana al sentirse vulnerable ante algo contaminado o ante un posible daño³⁶⁶, que pueda afectar el bienestar. Según Miller el alejarse de una cosa por asco forma parte de una cierta “fantasía protectora”³⁶⁷, pues el distanciamiento de esa cosa protege el sentido de seguridad más no el de una verdadera seguridad física. Los animales no poseen tal sentido de seguridad, estos se alejan de las cosas no por poseer “un sentido de seguridad” sino por respuesta inmediata corporal; así como alguien quita la mano del fuego de manera automática.

Así, esta afección establece los límites de del sí mismo respecto de la naturaleza. El asco permite al hombre distinguirse de la naturaleza y sus formas, “es una manera de decir que somos diferentes de sus animales olorosos, la vegetación mohosa, de sus fétidos lugares pantanosos”³⁶⁸. Sin embargo, y como el mismo asco reclama, la materia y los mecanismos

³⁶⁵ Susan Miller, *Disgust The Gatekeeper Emotion*, 2.

³⁶⁶ Susan Miller, *Disgust The Gatekeeper Emotion*, 4.

³⁶⁷ Susan Miller, *Disgust The Gatekeeper Emotion*, 6.

³⁶⁸ [...to say we are different from this odorous animal, that moldy vegetation, this fetid swampland] Susan Miller, *Disgust The Gatekeeper Emotion*, 47.

que en la carne humana imperan, devuelven al hombre a la naturaleza³⁶⁹. Lo orgánico dentro del cuerpo humano retrasa los esfuerzos que lo racional y evolucionado del hombre pretende lograr. Ese asco hacia el cuerpo y las vísceras que Kolnai exponía, es un recordatorio de que el hombre siempre pertenecerá a la naturaleza.

Objetos morales

Ya se ha dicho que el asco no sólo se refiere a objetos físicos, sino también morales. De modo que tal afección no es únicamente una experiencia con un solo objeto intencional específico, por el contrario es una forma de acceder a la esfera moral desde una motivación afectiva³⁷⁰.

Cabe aclarar, previamente de exponer los objetos morales del asco, que éste no es un mero menosprecio o cierta forma de indiferencia, pues éstos son experiencias relativas a la capacidad de valorar ciertos actos. Kolnai afirma que el asco posee una función epistémico-valorativa³⁷¹ que el solo desprecio no es capaz de cumplir, esto es, la indicación anterior a un evento inmoral que ha de ser reprochable y reprobado. De modo que, el filósofo húngaro sostiene que el asco moral no se entiende solamente desde una cuestión ética, sino también espiritual³⁷². Kolnai enuncia cinco objetos morales del asco: la saciedad, la vida y la sexualidad desenfadada, el engaño y la mentira, la traición y la moral blanda.

Para comenzar a entender a qué se refieren tales objetos se ha de mencionar que la mayoría de estos implican un exceso o una ausencia. Esto se referiría, retomando el pensamiento de Aristóteles, que los objetos del asco moral se refieren a lo vicioso de los actos³⁷³, pues estos pueden ser por defecto o por exceso, no poseyendo punto medio; de modo que, es precisamente ahí en donde su cualidad de asqueroso radica, en unos casos en ser excesivos y en otros en ser totalmente ausentes. De igual modo es preciso señalar que no se profundizará ni se describirá detalladamente lo que son cada una de las acciones que producen asco, pues lo que le interesa a Kolnai es la relación de cada una de estas con el asco.

³⁶⁹ Susan Miller, *Disgust The Gatekeeper Emotion*, 47.

³⁷⁰ Ingrid Vendrell, "Aurel Kolnai. Fenomenología de los sentimientos Hostiles", 181.

³⁷¹ Ingrid Vendrell, "Aurel Kolnai. Fenomenología de los sentimientos Hostiles", 182.

³⁷² Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 72.

³⁷³ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, II 3. 1105a 25.

En este caso se describirán cada una de las manifestaciones del asco moral pues estas tendrán una relación directamente con la vergüenza al ser acciones des valorativas, deshonrosas y reprochables.

1.- *La Saciedad*. Este tipo de asco se refiere a un hartazgo cuando existe una exageración y un exceso de cierta situación o de cierta cosa, generalmente referido a los placeres. Esta sensación de asco ante un desbordamiento de placer, comodidad o dicha, impide “ahogarse”³⁷⁴ o entregarse enteramente a estas situaciones. Ante el aparecer de la saciedad el placer no deja de ser tal, más bien, lo placentero se vuelve soso y fastidioso gracias a su carácter de desbordante. Tal saciedad es un modo sensible de experimentar lo desenfrenado, lo desordenado y lo que carece de límite alguno.

Así, la saciedad es un modo de cansancio ante algo que se presenta ante la experiencia muy repetitiva y constantemente con una presencia exagerada y por ello repulsiva; “el fenómeno de su persistencia indefinida se convierte en causa de un sentimiento de defensa”³⁷⁵. La saciedad no es un mero hastío o aburrimiento, pues estos provocan desinterés por parte del sujeto. Más allá del desinterés provoca repulsión, podría decirse que “indigestión” de tal situación.

De modo que, toda situación placentera en su exceso es repulsiva. Si se descansa por mucho tiempo³⁷⁶, o si se degustan los mismos manjares una y otra vez. La característica de todos estos excesos es que provocan cierta pérdida de la noción del tiempo³⁷⁷. Esta saciedad se identifica mucho mejor en el sentido gastronómico³⁷⁸, remitiendo a la voracidad³⁷⁹ que comúnmente es identificada como algo asqueroso, pues el disfrute de manjares y banquetes exorbitantes provocan tal excitación que comúnmente recae en indigestión y vómitos.

De tal manera que, el placer y la dicha que se presentan y se experimentan desbordantes causan la sensación de querer escapar de ellos, de moverse, incluso, a un lugar más áspero. La felicidad más terrible es la que no da paso a ningún tipo de sufrimiento ni de dolor, pues tal dicha lo abarca todo, deviniendo en un tormento mucho más abominable que

³⁷⁴ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*,72.

³⁷⁵ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*,72.

³⁷⁶ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*,73.

³⁷⁷ Daniel Kelly, *YUCK!*, 129.

³⁷⁸ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*,72.

³⁷⁹ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 84.

el sufrimiento mismo³⁸⁰. Así, es posible decir que toda permanencia indefinida en cualquier placer, bienestar y en cualquier dicha queda sin finalidad volviéndose, incluso, insano.

2.- *Vida y Sexualidad desenfrenada*. Este objeto se refiere a la vida exagerada o a su desarrollo en un lugar no adecuado, en donde ésta posee un carácter de “hipervitalidad”³⁸¹; lo asqueroso de esa vida desenfrenada e inadecuada radica en su sentido de incitante a la putrefacción, pues como es sabido, la vida que invade un lugar y lo sobre explota, tiende a erosionarlo, a eliminar todos sus recursos y por lo tanto, enferma y llega a pudrir el sitio que ha invadido. Esto también está relacionado con la energía vital bruta, es decir, la energía corporal que desencadena un “concentrado de vida”³⁸², con carácter agresivo, violento e incitador.

La base de esta vida “bruta”, desenfrenada y que aumenta sin sentido alguno, se encuentra en la sexualidad desbordante y descontrolada; esto se refiere al asco de lo sexual. Un impulso de la sexualidad desenfrenado, en donde la vida sexual trata de sujetar a su servicio cualquier elemento. Este impulso sexual es entendido como algo totalmente viciado, pues la totalidad versa solamente en esa energía sexual. Esto, según Kolnai, se entiende como inmoralidad en tanto que supongo “ensuciamiento” o “envilecimiento” de la vida y de sus valores a partir de tal desenfreno. En el ejemplo que es presentado en este capítulo, donde el personaje de Aripgrades es rechazado de la sociedad por ser considerado desagradable, es por sus prácticas sexuales que es objeto de tal rechazo, pues es considerado como alguien contaminado. Así pues, la sexualidad sin moderación y revelada ante otros sujetos, es considerada inmoral.

Aquí cabe señalar un aspecto importante de esa inmoralidad respecto de lo sexual, y son dos conceptos importantes los cuales se han tratado en esta investigación, estos son: intimidad y pudor. Aquellos que revelan ante todos los otros parte de su intimidad, cosa que se piensa como velada y oculta, es considerado como un sinvergüenza, pues esa parte que debe quedar secreta ha sido revelada, dicha acentuación es desagradable para la mayoría de los hombres³⁸³ por su falta de discreción y su carácter grosero. El pudor es ese sentido de

³⁸⁰ Esto se profundizará con mayor detenimiento en el capítulo V. Al pensar el sufrimiento como algo necesario e inherente de la existencia.

³⁸¹ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*,74.

³⁸² Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*,75.

³⁸³ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*,76.

protección que se tiene respecto de algo que es absolutamente privado y que no ha de ser de incumbencia pública³⁸⁴. Varios autores ya han mencionado que ese pudor es un sentido más de vergüenza que ha de proteger la interioridad del sujeto, de modo que no poseer tal pudor se podría pensar como un descuido de la interioridad, una despreocupación por lo íntimo al momento de hacerlo público. Aquí no existe vergüenza alguna de demostrar todo aquello que tenga que ver con la intimidad del sujeto.

En cuanto a la intimidad es también cierto que es algo que ha de quedar velado y que, en general, el que ésta salga a la esfera de dominio público significa gran vergüenza, pues el interior corre el riesgo de ser poco valorado o, incluso, desvalorado. Sobre esto Gabriel Marcel afirma que la intimidad es eso que ha de tener un estatuto de misterioso; ésta es un enlace entre el “yo” y el cuerpo que da paso a la existencia misma³⁸⁵. De modo que, la intimidad funge como una noción fundamental de la existencia, si esta se pierde entonces el sujeto pierde una parte de sí mismo³⁸⁶. Haciendo caso a esto la intimidad que se ve perdida al poseer un carácter sexual desenfrenado y descontrolado hace poner en duda esa intimidad, el pudor [y con ello la vergüenza] y recayendo en una acción moralmente asquerosa.

3.- *El engaño y la Mentira*. El asco moral que esto produce se refiere a una indiferencia, por parte del que engaña o del que miente, respecto de lo verdadero o no, de modo que le resulta fácil el mantener engañados a los otros³⁸⁷. Lo que denota la asquerosidad en esto es la agresividad oculta y el descaro que conlleva dicha acción. El engaño posee una intención malévolamente que permanece oculta y es disfrazada de bondadosa; es una intención torcida que tiene como finalidad violentar el criterio y la confianza del otro. El engaño resulta asqueroso ya que su intencionalidad es mantener bajo la falsedad a aquel que ha confiado en el sujeto mentiroso.

4.- *La Traición*. Aquí Kolnai trata la traición como una corrupción o una adulteración de los valores vitales en vista a los valores económicos³⁸⁸. Este tipo de asco moral consiste en reemplazar los valores más altos por valores que, en sí mismos no lo son. Para el pensador la traición versa en mancillar, hacer putrefactos los valores más estimados. Esta traición es

³⁸⁴ Susan Miller, *Disgust The Gatekeeper Emotion*, 99.

³⁸⁵ Gabriel Marcel, *Being and Having*, (Glasgow: Dacre Press, 1949): 10.

³⁸⁶ Gabriel Marcel, *Being and Having*, 138.

³⁸⁷ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 78.

³⁸⁸ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 79.

un tipo de engaño en donde el valor del dinero se prefigura detrás de valores éticos para reemplazarlos, estos “sirven de máscara para encubrir el interés del dinero”³⁸⁹. Su suciedad radica en corromper otros valores y ponerse en su lugar un valor económico el cual más tarde será considerado como el valor más estimable.

Aquí valores como la honra³⁹⁰ son debilitados y sirven como disfraz de otro valor que en sí mismo es, incluso, desestimable. Se pierde la honra a cambio del valor del dinero. Si se analiza un poco tal afirmación se puede sostener que la traición aquí descrita es una pérdida de los valores a cambio del mero valor monetario. La honra, por ejemplo, es reemplazada por el valor del dinero, haciendo que esta sea intercambiable por un valor que carece de mucho significado. Pareciera, pues, que aquí nuevamente se recae en algo vergonzoso, pues anteriormente se ha dicho que la pérdida del honor significa deshonor y la deshonor lleva consigo la vergüenza y en ciertos casos la culpa³⁹¹.

Así, teóricos que han analizado este tipo de fenómenos en donde el valor económico reemplaza y se vuelve más estimable que los valores éticos, afirman que la lógica de la economía se sobrepone al sujeto, a su interioridad y a su existencia misma. De modo que los estatutos para considerar algo valioso o no corren en función de su valor económico. La dominación de la economía sobre la vida de los sujetos sugiere una evidente degradación del ser respecto de su valorización. La fase actual de ocupación total de la vida social por los resultados acumulados de la economía conduce a un desplazamiento generalizado del tener al parecer, “del cual extrae todo tener efectivo su prestigio inmediato y su función última”³⁹².

Aquí la vida del sujeto se afirma como simple apariencia, como una sucia traición en donde el mundo del dinero se impone soberano ante cualquier modo de vida. Así el asco de este tipo de traición radica en cierta falta de nobleza, en donde solo se manifiesta un mero vivir biológico grosero que corre en función de valores engañosos y que solamente busca sobrevivir sin sentido alguno.

5.- *Moral Blanda*. El último tipo de asco moral radica en algo que Kolnai identifica como “blandura moral”³⁹³, es decir, un carácter inconsistente, pusilánime y, en palabras de

³⁸⁹ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 80.

³⁹⁰ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 80.

³⁹¹ Esto se ha dicho tanto en el capítulo I como en el capítulo II de esta investigación.

³⁹² Guy Debord, *La Sociedad del Espectáculo*. (Buenos Aires: Ediciones La Flor, 1974): 38.

³⁹³ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 81.

autores como Kierkegaard, mediocre³⁹⁴. Es la incapacidad de una voluntad firme, tibia y falta de coraje. Esto se puede considerar, igualmente, como una falta de honor, de orgullo que impide ser responsable de las propias decisiones y de las propias vivencias.

En el carácter del blando o del mediocre la vida se presenta licuefacta³⁹⁵. Este tipo de individuo es un desesperado que se sabe tal y no hará nada por salir de su desesperación, hasta que ésta lo consuma. Así su vida se hace asquerosa. También puede ser falso, mentiroso y traidor, pues carece de fuerza vital y de magnanimidad. Al contrario del hombre magnánimo que presentaba Aristóteles, quien buscaba el honor, luchaba por él y por ello se hacía acreedor de éste, el sujeto de carácter blando no busca tal honor y tampoco le interesa hacerlo.

Hasta aquí se ha analizado cuáles son los objetos del asco moral en donde estos están relacionaos con los objetos corporales, en tanto que hacen alusión a ciertas respuestas del cuerpo, como pensar que la traición “contamina” los valores que deberían ser estimables y por ello tal acción es repulsiva, pero no su fuente de origen no se encuentra en lo corporal sino en lo moral entendido como espiritual y ético. Tanto en este tipo de asco como en el asco físico se prefigura su relación con la vergüenza, ya sea por algún aspecto físico que resulte vergonzoso o por ciertas acciones cuyo mismo carácter asqueroso resulten vergonzosas, como la perdida de la nobleza, el honor y/o la pérdida del pudor. Para que esto resulte más claro se ha de explicar y profundizar la relación del asco con la vergüenza, es decir, como el afecto del asco provoca y tiene como consecuencia un sentimiento de vergüenza.

Asco, pudor y vergüenza del cuerpo

Como ya se ha mencionado en los apartados anteriores, el asco siempre va en relación con otros afectos, tales como la angustia, el horror, el espanto y, en muchos casos, la fascinación y la curiosidad. Es común que la repugnancia esté unida al espanto teniendo como consecuencia cierto tipo de atracción y de fascinación, lo cual es entendido como morbo, pues este, en su definición se refiere al atractivo que produce alguna cosa repugnante, cruel o inmoral. De modo que el asco se presenta bajo la figura de cierto horror que maravilla e

³⁹⁴ Sören Kierkegaard, *La Enfermedad Mortal*, 96.

³⁹⁵ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 81.

intriga. Incluso Kant ha pensado el asco, y lo horror que éste provoca, como límite de la experiencia estética³⁹⁶. Todas aquellas representaciones de las experiencias estéticas del asco se pueden pensar en términos de lo informe y lo monstruoso cuyos sentidos están relacionados a su vez con lo grotesco y lo temible.

Es cierto que estos sentidos y estas representaciones poseen valoraciones socio-históricas³⁹⁷, donde el asco y el temor, con ello lo monstruoso y lo informe, se desarrollen en tal contexto. Por lo tanto esto se circunscribe a discursos doctrinales tales como los religiosos, en donde tales figuras aparecen como manifestaciones del mal³⁹⁸, el pecado y la corrupción. Así, tales discursos han aportado cierto sentido moral a estas figuras [la figura del asco u su relación con el horror representado en lo monstruoso y lo informe]. Si se piensa lo monstruoso y lo informe como una manifestación del pecado y del mal habrá, por consecuencia, cierta repulsión moral ante estas representaciones, pues ya se ha visto que la repugnancia también se da ante aquello que se considera reprochable, pues se corre el riesgo de ser “contaminado” por algún mal que elimine “la salud moral”.

Es interesante cómo dentro de *La Crítica del Juicio*, Kant sólo se refiere al asco desde un orden moral, invalidando tal emoción como experiencia estética y la piensa, más bien, como un límite de la percepción estética³⁹⁹. Se podría pensar que el asco entra dentro de lo sublime en tanto que es una experiencia de momentos irracionales; sin embargo Kant afirma que en lo sublime el peligro no está presente, mientras que en el asco éste siempre está ahí⁴⁰⁰, de modo que lo sublime no puede ser ni monstruoso ni informe, por lo tanto no puede ser asqueroso. Se dice esto ya que el asco. Desde este pensamiento el asco es una especie de fealdad que no puede ser representada en conformidad con la naturaleza. Es la fealdad que inspira el asco⁴⁰¹.

³⁹⁶ José Luis Barrios Lara, “El cuerpo disuelto: El Asco y El Morbo o La Retórica del Espectáculo en El Arte Contemporáneo” (Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006), 6.

³⁹⁷ José Luis Barrios Lara, “El cuerpo disuelto” 7.

³⁹⁸ José Luis Barrios Lara, “El cuerpo disuelto” 7.

³⁹⁹ José Luis Barrios Lara, “El cuerpo disuelto” 29.

⁴⁰⁰ José Luis Barrios Lara, “El cuerpo disuelto” 27.

⁴⁰¹ Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, (Ciudad de México: UNAM, Facultad de Arquitectura, 2003), 311-312 http://arquitectura.unam.mx/uploads/8/1/1/0/8110907/kant_-_critica_del_juicio.pdf.

Aquí tal afecto se plantea como un límite de la experiencia estética, pues tal es más bien una reacción sensible y emocional inmediata, de modo que la imaginación no es capaz de representar tal inmediatez⁴⁰², pues queda atrapada en la mera sensación que el objeto produce⁴⁰³. El asco da al sujeto la pura materialidad del mundo y de sí mismo, poniendo en crisis la racionalidad, que se presenta como la irrupción de un impulso vital ciego y completamente irracional, en donde lo humano se prefigura más animal que racional⁴⁰⁴. De manera que se pone en duda todo aquello que es reflexivo en el hombre y, por el contrario, su condición animalesca reluce. Respecto a esto Kant dirá que todo ello supondría poner en duda, igualmente, lo trascendental del sujeto, con lo que a su vez se vería cuestionada la incondicionalidad del juicio⁴⁰⁵. Para el filósofo no hay nada más o puesto a lo bello y a todo lo que esto implica, que aquello que se identifica con el asco, como lo impúdico y lo repugnante. A diferencia de esto, lo único que se puede oponer a lo sublime es lo ridículo y/o lo risible⁴⁰⁶.

De modo que gracias a lo anteriormente dicho y a sus implicaciones morales, una de las manifestaciones más claras del asco es la ignominia del cuerpo desde su condición orgánica y con ello la desnudez de éste. Por ello dice Kant que el pudor es una forma de vergüenza. Aquello oculto de lo cual se sirve la naturaleza para poner límites a todo lo que aparece como “indomable”⁴⁰⁷. El pudor es aquello que sirve para conformarse con las buenas cualidades morales y hacer frente a lo propio de la naturaleza salvaje. El pudor se vuelve un elemento necesario para poder poseer principios éticos y morales; tales principios funcionan como “un velo misterioso sobre los designios más legítimos y más importantes de la naturaleza, por temor de que un conocimiento demasiado grande de estos nos inspire el disgusto”⁴⁰⁸.

⁴⁰² El reflejo de lo asqueroso en el arte y el morbo que éste produce tienen sus representaciones estéticas en el siglo XX con la representación de la ignominia del cuerpo desnudo. Si bien es cierto que ya habían intentos de representarlo, esto era considerado como algo moralmente malo. José Luis Barrios Lara, “El cuerpo disuelto” 27.

⁴⁰³ José Luis Barrios Lara, “El cuerpo disuelto” 30.

⁴⁰⁴ José Luis Barrios Lara, “El cuerpo disuelto” 31.

⁴⁰⁵ José Luis Barrios Lara, “El cuerpo disuelto” 33.

⁴⁰⁶ Kant, *Crítica del Juicio*, 312.

⁴⁰⁷ Kant, *Crítica del Juicio*, 312.

⁴⁰⁸ Kant, *Crítica del Juicio*, 312.

Para poder controlar y limitar aquello que sobre pasa, propio de la naturaleza, lo cual es causa de disgusto y asco, Kant propone el pudor, el cual funge como principio ético que aleja de lo repulsivo. Como ya se ha dicho anteriormente uno de los ascos morales versa en perder el pudor o desestimarlos, con lo que se pierde el honor y la nobleza. En palabras de Kant perder o desestimar el pudor significaría dejar sin control aquello ignominioso y con ello no alejarse del asco. Referente a esto Kolnai dirá que es perverso el desentenderse de lo asqueroso de algo cuando eso tiene tal cualidad⁴⁰⁹. Siguiendo estos dos razonamientos se puede sostener que lo inmoral y vergonzoso acaece cuando aquello que debería ser repulsivo no es alejado ni rechazado, haciendo que la parte más mórbida e irracional del hombre se presente. Para Kant se entiende como algo grosero, por lo tanto, reprochable el que se fastidie el carácter modesto de algún sujeto⁴¹⁰. De modo que, ese fastidio se pudiera pensar como un des interés ante el pudor y por ello recaería en un comportamiento obsceno⁴¹¹.

Es importante aclarar en este punto que lo aseverado por Kant no debe confundirse con una actitud “puritana” o de recato radical. Por el contrario dichas afirmaciones se refieren a que el pudor es necesario para salvaguardar al sujeto de aquello ignominioso de la naturaleza, lo cual bien podría recaer en asco y horror. El pudor, a modo de principio propuesto por el filósofo de Königsberg, es una pauta ética para alejarse de aquello que provoca asco y terror y no recaer en lo morboso, lo grosero, lo vulgar y lo impúdico. Así también, junto con el pudor, se instaura un sentimiento delicado destinado a servir de control de lo grosero y lo voluptuoso; este es el sentimiento de honor y de vergüenza⁴¹², sentimiento que, junto con el pudor, sirve como salvaguarda de lo grotesco y lo despreciable.

Lo anterior ha expresado la vergüenza junto con el pudor como una pauta ética que tiene como objetivo alejarse del asco y de lo grotesco producido por él. De igual forma se ha analizado la vergüenza como algo necesario para limitar lo impúdico propio de la naturaleza. La pérdida de tal sentimiento se piensa como algo perverso y como aquello que provoca asco moral por su carácter de reprochable. Sin embargo, existen otros modos de vergüenza que se pueden derivar del asco y se relaciona más con el origen físico de tal afecto.

⁴⁰⁹ Aurel Kolnai, *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*, 57.

⁴¹⁰ Kant se refiere en esta parte sólo a las mujeres, pero para fines de ésta explicación se podría pensar el pudor también para los varones, pues esta investigación no toma posición respecto del género.

⁴¹¹ Kant, *Crítica del Juicio*, 313.

⁴¹² Kant, *Crítica del Juicio*, 299.

Vergüenza del cuerpo

Como se ha analizado en los objetos del asco físico, uno de estos es el asco ante el cuerpo en general, pues éste presenta ciertas características como las vísceras y, en general, todo lo que significa los tejidos orgánicos. Así dice Max Scheler que la vergüenza como sentimiento corporal se presenta con el asco y con la aversión⁴¹³. Si bien es cierto que la manifestación más común de la vergüenza corporal es respecto de las funciones sexuales y la cualidad de la reproducción también es cierto que ésta aparece como el grado de individuación de las unidades vivientes, pues una de sus funciones es proteger al individuo vivo y “envolverlo”⁴¹⁴, a modo de auto conservación individual, pues esta delimita el espacio entre un cuerpo y el otro.

Esta vergüenza, que también puede ser entendida como pudor es bien reflejada ante el fenómeno de la vestimenta. El hombre cubre sus órganos sexuales tanto a manera de protección, pues se sabe vulnerable, como a modo de pudor, pues sabe que aquellas partes de su organismo lo relacionan con la totalidad del mundo y con la vida inferior⁴¹⁵, con su naturaleza más salvaje y menos racional, con lo voluptuoso que sobrepasa sus límites. Sobre esto Jaques Derrida dirá que la desnudez es la principal diferencia entre el animal y el hombre. Pues el hombre se avergüenza de estar desnudo ya que éste sabe que está en tal estado, mientras que los animales están desnudos sin saberlo⁴¹⁶, de modo que estos realmente no estarían desnudos, pues no existiría tal desnudez en su naturaleza. Los animales no pueden avergonzarse de la no-desnudez, no pueden ser impúdicos pues el sentimiento de pudor no es propio de ellos.⁴¹⁷ Así el hombre sería el único que usa vestidos para ocultar su sexo. Sería hombre al volverse capaz de estar desnudo y por lo tanto de avergonzarse de ello. En la naturaleza del hombre sí existe la desnudez pues éste se sabe así, al mismo tiempo se sabe púdico⁴¹⁸. El pudor junto con la vergüenza de estar como cuerpo son sentimientos que lo alejan de su naturaleza primitiva; la distinción de lo salvaje y lo animal.

⁴¹³ Max Scheler, *Sobre el Pudor y el Sentimiento de Vergüenza*, (Salamanca: Ediciones Sígueme 2004), 46.

⁴¹⁴ Max Scheler, *Sobre el Pudor y el Sentimiento de Vergüenza*, 23.

⁴¹⁵ Max Scheler, *Sobre el Pudor y el Sentimiento de Vergüenza*, 30.

⁴¹⁶ Jaques Derrida, *El animal que luego estoy Si(gui)endo*, 19.

⁴¹⁷ Jaques Derrida, *El animal que luego estoy Si(gui)endo*, 19.

⁴¹⁸ Jaques Derrida, *El animal que luego estoy Si(gui)endo*, 19.

A esta vergüenza Martha Nussbaum la llama “vergüenza primitiva”⁴¹⁹, pues es un modo de “esconderse” de la propia humanidad de naturaleza irracional. De modo que esta vergüenza primitiva es el intento del hombre de dejar atrás o dejar “oculto” aquello que no va acorde a la vida racional y con ello, a la vida normativa⁴²⁰ y está íntimamente relacionado con lo sexual y sus cualidades. Sin embargo, esta vergüenza ante el cuerpo no es solamente sexual. La vergüenza que está relacionada con lo repulsivo y con el asco también se refiere a todos aquellos órganos inherentes al cuerpo. Es cierto que los órganos del cuerpo esencialmente marcados por la vergüenza son aquellos con las sensaciones más fuertes de voluptuosidad y de impulso sexual. Sin embargo todos aquellos que son relacionados con las ignominias del cuerpo también son altamente marcados con sentimientos de vergüenza. Tal es el caso de los órganos que participan en la defecación, la evacuación de orina y demás procesos de excreción⁴²¹. Estos son vergonzosos pues son los encargados de evacuar del cuerpo todo lo relacionado con lo putrefacto, lo sucio y lo abominable. De modo que no cubrirlos o no llevar a cabo tales procesos de excreción en estricta intimidad produce gran vergüenza. De la misma manera, el no eliminar del cuerpo olores nauseabundos mediante el baño, no limpiarse la boca o no cubrir alguna herida visible, se refiere a actos vergonzosos⁴²². Pues, en primer lugar, privarse de estos hábitos significa no sentir asco de algo que debe provocarlo. Asimismo es vergonzoso en el sentido que no existe una preocupación por volver a esa naturaleza grosera y vulgar. Por último, el no procurar esto, es señal de un cuerpo contaminado, posiblemente enfermo y por lo tanto, repugnante. Así limpiarse la nariz cuando nadie ve, mantener una imagen pulcra y, claramente, hacer los procesos de excreción de la manera más discreta e íntima posible, es expresión de buen carácter.

En muchos sentidos las relaciones sociales y los principios éticos están estructurados bajo esa vergüenza que produce el asco. De aquí que algunos actos inmorales, tales como defecar en lugares públicos o satisfacer necesidades sexuales frente a otros sean considerados

⁴¹⁹ Martha Nussbaum, *Hiding from Humanity*, 134.

⁴²⁰ Martha Nussbaum, *Hiding from Humanity*, 134.

⁴²¹ Max Scheler, *Sobre el Pudor y el Sentimiento de Vergüenza*, 45.

⁴²² Martha Nussbaum, *Hiding from Humanity*, 134.

actos ilegales⁴²³ o “dañinos para la moral” y sean prohibidos. De tal manera que el factor del asco sea, aunque no evidente, un elemento de gran valor para ciertos procesos legales.⁴²⁴

Incluso en este punto se puede decir que una de los primeros signos de educación y de civilidad es ocultarse al llevar a cabo procesos propios del cuerpo [tales como defecar, vomitar a causa de algún malestar e, incluso, limpiarse ciertas partes pudendas] y resulta altamente vergonzoso el ser descubierto haciéndolo. De igual modo todas aquellas filias relacionadas con las partes más innobles del cuerpo o con los desechos corporales son las más grotescas y perversas.

Así, la vergüenza ante el cuerpo es una especie de protección y de encubrimiento de aquello que debe permanecer como algo íntimo y alejado de toda vista. La vergüenza del cuerpo bien puede ser como una forma de pudor, es decir, aquello que encubre lo que no debe ser revelado y ha de ser resguardado, y por otra parte la vergüenza producida por todo aquello que pueda salir de ese resguardo, esto es, avergonzarse de ser visto perpetuándola naturaleza mórbida y desbordante de esa humanidad primitiva e irracional.

Vergüenza de lo informe, vergüenza desde la burla.

Dentro de los objetos físicos del asco, Kolnai identifica el último objeto como el asco ante una deformidad o monstruosidad física, ante una anomalía o impotencia del cuerpo. Desde este aspecto la vergüenza surgirá desde su aspecto más negativo, esto es como un avergonzarse de sí mismo [no en el sentido entendido por Levinas en el capítulo anterior] por alguno de estos padecimientos y aún más, por su constante exaltación por los otros.

Es verdad que la vergüenza puede derivarse de algunos de estos defectos del cuerpo, pues como ya se ha dicho, es motivo de repulsión el que el cuerpo posea alguna enfermedad, pues ya se ha visto que una de las manifestaciones y representaciones del asco es lo informe y lo monstruoso. Sin embargo, estos padecimientos también aparecen como motivo de burla. Dice Max Scheler que el asco es un resistir puro ante la cosa asquerosa, mientras que la vergüenza presupone una tendencia oculta de atracción a la cosa que es resistida en ella⁴²⁵. Se ha dicho

⁴²³ Martha Nussbaum, *Hiding from Humanity*, 134.

⁴²⁴ Martha Nussbaum, *Hiding from Humanity*, 136.

⁴²⁵ Max Scheler, *Sobre el Pudor y el Sentimiento de Vergüenza*, 46.

también que el asco provoca cierta fascinación y atracción morbosa ante la cosa asquerosa, esto mismo es lo que sucede frente a una deformidad repugnante.

Se ha dicho que lo repugnante posee ciertas valoraciones socio-históricas que han aportado mucho de su significado. Una de estas valoraciones es la relación que establece con lo cómico⁴²⁶, pero aquí lo cómico no se relaciona con lo meramente risible, pues esto surge de lo ridículo y ya se ha dicho que lo ridículo se relaciona con lo sublime. Lo cómico o risible de lo asqueroso se vincula más con lo burlesco; la risa que provoca lo asqueroso no es la risa que provoca lo cómico devenido de lo ridículo. Se podría decir que la burla está ligada a un menosprecio de aquello que es objeto de burla gracia a alguna condición o posición que sean desfavorecedoras. La risa que provoca la burla se entiende como una risa grotesca respecto del cuerpo informe o monstruoso; risa ante la corporeidad como lugar de lo informe⁴²⁷. Esta risa está más relacionada con la perversión, la vileza y el horror⁴²⁸ que con la mera gracia de algo que se entiende como ridículo. La burla manifiesta una risa cínica que celebra lo informe del cuerpo. Este tipo de “jocosidad” aparece desde un marco sádico⁴²⁹ en donde lo cómico se halla en exhibir la desventura de alguien, en este caso, la desventura de la deformidad que padece y es percibido como asqueroso. Se exalta el infortunio de padecer alguna anomalía que hace al cuerpo aparecer en su pura carnalidad, en su mero ser orgánico.

Cabe decir que Aristóteles le otorga a lo feo una condición de cómico. Sin embargo dicha fealdad es cómica en tanto que no suponga dolor⁴³⁰. Lo risible de la fealdad entendida de este modo no causa dolor, ni ruina ni asco, tampoco provoca alejamiento alguno de aquello que es cómico, por el contrario tal condición se hace soportable por medio de la risa. El mismo filósofo griego sostiene que la condición cómica se da si esta no causa dolor y se hace soportable por la risa⁴³¹.

En este punto es necesario aclarar que lo feo es pensado como una categoría estética y no como algo que sea derivado del asco. De modo que, la risa ante lo grotesco no es igual a la

⁴²⁶ José Luis Barrios Lara, “El cuerpo disuelto” 7.

⁴²⁷ José Luis Barrios Lara, “El cuerpo disuelto” 14.

⁴²⁸ José Luis Barrios Lara, “El cuerpo disuelto” 14.

⁴²⁹ Hecho que pone en crisis la noción de arte y estética. Piénsese en el arte delo grotesco. José Luis Barrios Lara, “El cuerpo disuelto” 19.

⁴³⁰ José Luis Barrios Lara, “El cuerpo disuelto” 21.

⁴³¹ José Luis Barrios Lara, “El cuerpo disuelto” 21.

risa de la fealdad, pues esta risa se da desde un marco sádico y morboso, lo que hace que se dirija hacia la crueldad⁴³². Por lo tanto esta risa está destinada a infligir dolor, pues es un gusto ante el mal ajeno.⁴³³

Lo cómico y lo risible se dan al objetivar al otro a partir de “reírse de él”⁴³⁴. Lo repugnante resulta cómico cuando aparece como objeto intencional de la risa. Es un “reírse de alguien”, alguien que es tratado como mero objeto que cumple la función de liberar un estado vital primario de la comunidad⁴³⁵, en donde la atención se fija en el cuerpo objetivado, resaltando sus funciones alimenticias, escatológicas y, en este caso, destacando sus anomalías. Aquí se suspende la identidad del individuo y lo sitúa como mera carne, como objeto biológico.

Esta risa se acompaña de un distanciamiento entre el sujeto y lo objetivado por él⁴³⁶. Así la risa se muestra en algunos casos “como la expresión de una superioridad placenteramente percibida, que, con respecto a él, nos permitimos”⁴³⁷. De modo que, lo que media lo cómico es la capacidad de objetivación del otro. Cuando la risa no es objetivante, el objeto intencional de ésta radica en las acciones del sujeto, de modo que esto es “reírse con alguien” y no de “alguien”⁴³⁸. Esta risa no provoca ninguna degradación ni humillación.

La risa objetivante está en función del sentido de lo grotesco, en donde se ignora todo sentido trascendente del cuerpo y sólo hay un enfoque en sus prominencias, bultos, orificios y excrecencias. Se resalta únicamente lo que rebasa sus límites, se enfoca en lo vulgar y lo grosero⁴³⁹, Así esta risa se relaciona con lo vulgar, denigrante y sádico y no con una alegría de la vida. De modo que, la burla establece un vínculo directo con la risa denigrante, la risa de lo grotesco. Es una manifestación de la crueldad que se expresa en formas de perversión o vileza. Esto si bien, está relacionado con lo jocoso, también recae en formas de trágicas⁴⁴⁰, pues la burla es una risa de exclusión. La vergüenza que provoca esta burla es la de ya no querer ser de cierto modo, querer salir del cuerpo deforme y repulsivo.

⁴³² José Luis Barrios Lara, “El cuerpo disuelto” 91.

⁴³³ A eso se le ha llamado Schadenfreude, designado como la alegría ante el mal ajeno

⁴³⁴ José Luis Barrios Lara, “El cuerpo disuelto” 22.

⁴³⁵ José Luis Barrios Lara, “El cuerpo disuelto” 22.

⁴³⁶ José Luis Barrios Lara, “El cuerpo disuelto” 22.

⁴³⁷ José Luis Barrios Lara, “El cuerpo disuelto” 22.

⁴³⁸ José Luis Barrios Lara, “El cuerpo disuelto” 24.

⁴³⁹ José Luis Barrios Lara, “El cuerpo disuelto” 44.

⁴⁴⁰ José Luis Barrios Lara, “El cuerpo disuelto” 91.

Esta vergüenza provoca un doloroso intento por mantenerse siempre oculto⁴⁴¹. La vergüenza provocada por la deformidad y lo asqueroso que representa, provoca un sentimiento de aversión ante sí mismo, pues se tiene la convicción de que se es anómalo, insuficiente y no se es un sujeto “completo”. Este tipo de vergüenza presenta cierta inadecuación ante el otro, se sabe que se es repulsivo para el otro⁴⁴², por lo tanto no se es lo suficientemente digno. A diferencia de otros afectos que ocasionan vergüenza como la culpa en donde las acciones son vergonzosas gracias a las acciones reprochables que se han cometido, aquí la vergüenza no es por acciones deshonorosas, es por tener cierta condición que se aprecia como abominable. Lo des-valorativo no es la acción, es sí mismo, la humillación por ser como se es⁴⁴³. Esta vergüenza, como se ha puntualizado en otras ocasiones, posee la cualidad de dolorosa, pues se sabe que siempre estará presente, a menos que el cuerpo deje de poseer tal forma, con lo cual el sujeto se liberaría de tal afecto en tanto que éste sólo se halla sentido desvalorizado debido a su cuerpo. Por el contrario si la vergüenza es por “ser quien es”, esta se ha de cargar toda la vida, al igual que el aguijón de la carne presentado por Kierkegaard.

Como ya se ha visto a lo largo de este capítulo vergüenza y asco están siempre en continua relación, bien porque ésta se presente como un alejamiento ante lo repulsivo o bien porque ésta sea causa de eso repulsivo. La vergüenza al igual que el asco son afectos de respuesta del entorno, respuestas que rompen los lazos positivos con éste, pero que van formando cierto *ethos* dentro del sujeto. En el caso del asco se crean ciertos hábitos para alejarse de aquello que es repulsivo, tales como la limpieza y el mismo pudor.

El asco seguido de la vergüenza es un recordatorio constante del origen ignominioso y mórbido del hombre. De un origen irracional que se desborda y necesita ser limitado para no mostrarse en su aspecto más obscuro. Este afecto recuerda la vida que se dirige hacia la muerte, de la vida que se nutre de cosas muertas y es pululante, resbalosa y violenta. El ciclo de la vida versa en ello, un cuerpo que es inherente a todo lo vivo, el cual ha de morir, pudrirse y ser regresado a la naturaleza que es muerte y vida excesiva a la vez. Una vitalidad caótica

⁴⁴¹ Victoria Fernández, “Vergüenza Profunda. Corrosión Interna” *Emociones, Themata*, 25 (2000): 201-207.

⁴⁴² Victoria Fernández, “Vergüenza Profunda. Corrosión Interna”, 202.

⁴⁴³ Victoria Fernández, “Vergüenza Profunda. Corrosión Interna” 202.

que figura al mundo como intolerable pero que también maravilla e instaura el deseo de fundirse con aquello que se es⁴⁴⁴.

⁴⁴⁴ Alessandra Fussi, “Disgusto, Paura, Prossimità Nell’Analisi Fenomenologica di Aurel Kolnai” 279.

V. Schopenhauer. La ética de la voluntad ante el desvelamiento: la vergüenza como detonante de la conciencia reflexiva.

Este capítulo tiene como objetivo proponer una ética radical donde la vergüenza sea considerada como aquello que mueva a un cambio de conciencia. La vergüenza como un puente tendido hacia una conciencia reflexiva, tal sentimiento entendido como aquello que incentiva un cambio de una conciencia ingenua a una conciencia reflexiva. Esto ha de ser desarrollado desde la idea de “develamiento” desde el pensamiento de Arthur Schopenhauer, desde la concepción del desgarramiento del “*velo de Mâyâ*” a partir de la reflexión.

Asimismo, se propondrá la vergüenza como aquel sentimiento que permite al individuo superar su ingenuidad y asumir una moral que le posibilite desapegarse de todo aquello que se presenta como engañoso, mundano e irracional. De modo que, la propuesta de este capítulo versa en considerar la vergüenza como aquello que impulsa al individuo a actuar de manera reflexiva y no de manera ingenua e irracional. El sentimiento de vergüenza como un momento de trascendencia de la conciencia irreflexiva hacia la reflexiva, igualmente, un trazo hacia el camino de la moral que impulsa a actuar.

Desde este tipo de propuesta la vergüenza ha de ser pensada como un sentimiento que mueve al sujeto hacia un *ethos* radical en donde se ha de asumir el padecer tal sentimiento con el fin de poder abandonar el engaño y la ingenuidad, de tal manera que al momento de superarlos pueda alcanzar una conciencia reflexiva. En términos husserlianos, la vergüenza ha de ser pensado como el impulso que hace pasar de la actitud natural a la actitud filosófica.

En este capítulo se ha propuesto retomar a Arthur Schopenhauer con el fin de pensar la actitud o conciencia ingenua como lo que se denomina “*velo de Mâyâ*”, aquello por lo que el mundo se presenta como engañoso e irracional. De igual modo todos aquellos actos irreflexivos se equiparan al curso irracional de la voluntad Universal. Así, para salir de ese engaño previamente puesto por el mundo ha de haber un desgarramiento de dicho velo, es decir, se ha de tener un cambio radical de conciencia, pasar de lo aparente a lo develado”.

De la misma manera, Schopenhauer advierte que es necesario asumir el sufrimiento para ser capaces de trascender. El mal no ha de ser expulsado del mundo, por el contrario ha de ser asumido, una vez que se ha aceptado padecerlo entonces se podrá comenzar a desgarrar el velo. La vergüenza se puede entender como parte de ese sufrimiento a padecer irremediamente. En este caso el sentimiento de vergüenza ha de ser padecido con el fin

de pasar de la ingenuidad a lo reflexivo. De este modo tal sentimiento se propone como el padecimiento que impulsa al hombre a dejar el engaño y avanzar hacia lo racional, hacia la reflexión, hacia el cambio de *ethos*. Así, la vergüenza se entiende como el motor que hace cambiar el engaño por una nueva moralidad.

Para que esto cobre sentido se ha de tener a lo largo de todo este capítulo, la negatividad que Schopenhauer desarrolla, pensado ésta como aquello que ha de presentarse necesariamente en la vida de los sujetos con el fin de ser superada. Vivencias que consigo lleven afecciones negativas, las cuales funcionan como un incentivo para un cambio de conciencia. La negatividad sería aquello por lo cual la conciencia ha de atravesar para hacer el salto de lo ingenuo y/o aparente a lo reflexivo.

La vergüenza al ser un sentimiento propio de la negatividad sería aquello que, en ocasiones, necesariamente ha de ser padecido con el fin de ser superado, y con ello se da paso a ese cambio de conciencia. Con esto se quiere decir que la negatividad no ha de ser rechazada, evadida ni eliminada; todos aquellos “males” y “dolores” resultarían, incluso, deseables, pues estos serían la condición de posibilidad para el cambio de conciencia y, de igual manera, forjarían lo que el hombre es radicalmente.

El peor de los mudos posibles. La voluntad irracional

Para lograr lo antes planteado se ha de retomar la explicación que Schopenhauer da acerca del mundo, con el fin de plantear un principio ontológico de éste que radica en el mal y la negatividad. Con ello se podrá entender cómo el mal habita en el mundo y forma parte de su ser y gracias a ello no puede ser eliminado, por el contrario debe ser asumido.

Este capítulo se apoya en parte del pensamiento de Schopenhauer ya que, si bien el autor no desarrolla y no le da mucha importancia a la vergüenza, ésta atañe a las acciones del hombre y como el mismo filósofo dirá, todo aquello que sean acciones humanas son asuntos que nos competen directamente a todos y ante lo que nadie puede sentirse ajeno o mostrarse indiferente⁴⁴⁵.

Se retoma este autor ya que desarrolla la idea de una vía que conduce a una moral radical, en donde el sujeto se ha de desapegar de todo lo mundano y engañoso, es decir, ha de rechazar todo lo que perpetua el cauce de la voluntad universal y con ello transgredir esa irracionalidad

⁴⁴⁵ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, (España: Alianza, 2009) 493.

con la que el mundo está impregnado. Así, la propuesta schopenhauariana es útil para comenzar a pensar una moralidad cuya base se encuentre en la reflexión de todo acto, una moralidad que, a su vez, impulse al sujeto a actuar conforme a la trascendencia. Esto a partir de aceptar el mal del mundo, aceptar su irremediable sufrimiento y no intentar eliminarlo ni escapar de él.

Pareciera que Schopenhauer es el filósofo [occidental] pertinente para comenzar a pensar la fundamentación de un sistema que se identifica, en su esencia, con el pesimismo y las sabidurías de oriente, se presentan las bases para “volver la mirada hacia otra existencia fuera de este mundo”⁴⁴⁶. Como es bien sabido Schopenhauer parte de los escritos budistas para comenzar a configurar su concepción del mundo. De modo que el pensador alemán retoma textos como el *Bhagavad Gita*, y *Los Upanishad* para sustentar el principio de éste. Por ello comienza haciendo una descripción de cómo está hecho el mundo y porqué éste se comporta de la manera en que lo hace. Para el autor aquí tratado el mundo no es amable, y por el contrario es un lugar hostil y desamparado.

Dentro del *Bhagavad Gita*⁴⁴⁷ se afirma que Brahma⁴⁴⁸ ha creado el mundo y todo que existe dentro de él, por una suerte errónea, de pecado o descuido divino; y que el mismo dios junto con toda su creación, es obligado a expiar la culpa proveniente del pecado, viviendo y soportando una existencia miserable mientras que el error quede remediado. De la misma manera el texto afirma que el Señor Supremo, es decir Brahma, no asume la responsabilidad de las acciones pecaminosas de sus creaturas y que estos seres están confundidos a causa de la ignorancia de su ser.

El ser supremo debe expiar su culpa a través de su creación. Sin embargo, los errores que las creaturas cometen los han de pagar ellas mismas y la mayor redención que pueden ofrecer es la de ser parte de la expiación de su creador, la de existir dentro de un mundo que de suyo ha sido creado como malo y erróneo, el existir en un mundo que por sí mismo es hostil, violento y cruel. Esto señala que la mayor expiación de la culpa es la de ser.

⁴⁴⁶ Sandra Baquedano Jer, “Pesimismo de *profundis* en las cosmologías filosóficas de la voluntad”, *La lámpara de Diógenes* 26, 27(2013): 71-81.

⁴⁴⁷ *Bhagavad Gita*. The Bhakti Vedanta Book Trust: India.

⁴⁴⁸ Dios hinduista creador del universo y miembro de la Trinidad tradicional de religiones budistas e hinduistas.

De igual modo Schopenhauer dentro de sus notas sobre oriente tanto como en *El mundo como voluntad y representación*, afirma que “este mundo no podría ser la obra de un ser infinitamente bueno, más bien sería la de un demonio que dio vida a las criaturas para recrearse la vista ante sus tormentos”⁴⁴⁹. El mundo ha sido creado con indigencia gracias a ese error principal con el que el que fue creado y el cual ha de ser expiado. Así el dolor y los tormentos surgen como algo propio del destino y de la naturaleza humana, pues en esta se halla profundamente inmersa en el sufrimiento y no tiene escapatoria de él.

Aceptar que el mundo ha sido hecho de la mejor manera posible y que por lo tanto el sentido del mal no es originario ni le es inherente, supondría pensar que la existencia tiene algún sentido o propósito alcanzable. A su vez esto implicaría que la voluntad quedaría, en algún momento, completamente satisfecha, cosa que se presenta como un absurdo dentro de las cosmovisiones que perciben al mundo y a la existencia en términos volentes⁴⁵⁰. Por ello es necesario pensar, en la vía que lo hace el autor central de este capítulo, que el mal es totalmente ontológico, el mal forma parte de la esencia del mundo. De aquí que esta cosmovisión no considera al mal como un advenimiento o un suceso secundario y derivado del bien, por el contrario es lo originario, lo que existe real y radicalmente junto al sufrimiento, por lo que su mera existencia no encuentra una compensación ni una salvación en el bien.

Schopenhauer retoma el volumen XXVI del *Asiatic Journal*⁴⁵¹ para poder reafirmar la idea hinduista que consiste en pensar que no existe más que un Dios y todo lo que existe es también él bajo distintas formas. Estas formas no son más que ilusiones creadas por *mâyâ*, esas ilusiones resultan tan reales como la vida misma, “como el mismo mundo de los sentidos, deviniendo uno solo”⁴⁵². Esto no quiere decir que *mâyâ* sea Dios, sino que ésta es la ilusión, la apariencia. Todo el mundo de la apariencia deviene de este principio⁴⁵³. El mismo pensador hace la traducción de *mâyâ* como *μαγγανεύω*, engaño o engañar. Así *mâyâ* es el mundo de la apariencia, siendo el mundo puro aparecer ilusorio.

⁴⁴⁹ Arthur Schopenhauer, *Notas sobre oriente*, (España: Alianza, 2011): 15.

⁴⁵⁰ Sandra Baquedano Jer, “Pesimismo de *profundis* en las cosmologías filosóficas de la voluntad”, 71.

⁴⁵¹ Arthur Schopenhauer, *Notas sobre oriente*, 61.

⁴⁵² Arthur Schopenhauer, *Notas sobre oriente*, 75.

⁴⁵³ Arthur Schopenhauer, *Notas sobre oriente*, 82.

Dentro de la distinción entre *mâyâ* y Dios, el filósofo alemán afirma, siguiendo a los hinduistas, que todo lo que sucede es obra de Dios; él hace pecar al ser humano con el fin de castigar pecados cometidos en un nacimiento anterior⁴⁵⁴, según los Vedas el mal es el propio Dios. De modo que el creador de este mundo se puede pensar más como un ser demoníaco o malevolente, que una divinidad buena y perfecta.

Afirma Sandra Baquedano dentro de su texto “*Pesimismo de profundis en las cosmologías filosóficas de la voluntad*” que de todas las preguntas que caben hacerse bajo el principio de razón suficiente, la más radical es la hecha por Leibniz cuando el filósofo pregunta “¿por qué es el ser que no más bien la nada?”⁴⁵⁵, aquí el pensador responde que es gracias a que el mundo existente es el mejor de los mundos posibles porque Dios es. Al afirmar esto Dios se transforma en la suprema razón de Ser, el fundamento supremo en donde ese mismo Ser reposa en tal fundamentación, el existir reposa en la perfecta existencia de Dios.

Sin embargo, y en contraste a lo anterior, el Dios de los budistas e hinduistas contiene en sí el mal, el pecado y el sufrimiento. El Dios hinduista no es perfecto, por el contrario el supremo creador y donde todo el Ser [y el existir] se encuentra, es totalmente malévolos y causa de todo mal, debido a que debe de expiar su culpa a partir de su creación, y es su creación él mismo en distintas formas, se puede afirmar que la vida humana es un estado constante de sufrimiento y desdicha, a la vida se aplica toda expresión relacionada con la ilusión, el dolor y la decepción⁴⁵⁶.

Esto quiere decir que este Dios no es perfecto, muy por el contrario de lo que religiones como el catolicismo piensan, el mal se encuentra resumido en el creador. En sí no se presenta la necesidad de un “genio maligno” o de un demonio que ponga el mal y el engaño en el mundo, Dios mismo reúne la cualidad de maligno. Por lo tanto toda creación será imperfecta, reflejo de la misma maldad de su creador, la vida es un tormento de la cual sólo se ha de escapar a través del estado inmutable del *nirvâna*⁴⁵⁷.

⁴⁵⁴ Arthur Schopenhauer, *Notas sobre oriente*, 61.

⁴⁵⁵ Sandra Baquedano Jer, “*Pesimismo de profundis en las cosmologías filosóficas de la voluntad*”, 71.

⁴⁵⁶ Arthur Schopenhauer, *Notas sobre oriente*, 63.

⁴⁵⁷ Cabe aclarar que en este escrito no se analizara como se llega a tal estado y qué es tal estado, pues no corresponde a esta investigación hacer tal análisis.

Teniendo en cuenta lo anterior no resulta falso afirma que la creación y sus creaturas reflejan la total imperfección y malevolencia de Dios, esto es claro en tanto que se afirma que “La miseria que ocupa este mundo protesta en voz demasiado alta contra la hipótesis de una obra perfecta que se debiera a un ser absolutamente sabio, absolutamente bueno y poderoso a la vez [...] la imperfección evidente y aun la caricatura burlesca del más acabado de los fenómenos de la creación, el hombre...”⁴⁵⁸.

Cabe aclarar que Schopenhauer no sólo se limita a la explicación mitológica del *Bhagavad Gita*, sino que fundamenta la maldad originaria del mundo en su constante aparecer. El mundo ha sido creado como malo pues ha sido creado desde la voluntad, haciendo que la vida de los seres⁴⁵⁹ se base en el aburrimiento y el deseo, dándole a la vida un carácter de ciclo tormentoso del cual no hay salida.

Para Schopenhauer, el principio fundamental del mundo y, por lo tanto, de donde comienza toda vida, es la voluntad, afirma en su obra capital *El mundo como voluntad y representación* que el mundo es enteramente voluntad por un lado y representación por el otro. “Que la voluntad constituye el mundo, al igual que la representación en tanto que siempre está en relación con un otro que se lo representa y que es él mismo⁴⁶⁰”.

Todos los seres están bajo el influjo de la voluntad universal a la cual le da el término griego de *θέλημα* (*Thelema*), esta voluntad es distinta a la voluntad individual que recibe el nombre de *Βούλησις* (*búlesis*). La voluntad universal es *El Todo*, aquella fuerza que rige la totalidad del universo y es bajo el influjo de ella que se encuentran todas las creaturas. Pero la voluntad universal es *aracional* y totalmente mezquina, actúa conforme a sus propios fines y no se ocupa por infligir sufrimiento a todo aquello que está bajo su dominio, *El todo* sigue su curso y no repara en eliminar, si es necesario, aquello que se oponga a él.

Así, todo lo que se le opone a la voluntad o se le resiste, aparece como penoso o doloroso; la vida ocurre despreocupada hasta que algo va en contra de la voluntad y se produce un choque, es decir que aquello que se le resiste a la voluntad se le presenta al hombre como miserable y desgraciado, pues ha irrumpido en el curso hostil de la voluntad. De modo que

⁴⁵⁸ Arthur Schopenhauer, *Los dolores del mundo*, (Madrid: Sequitur, 2011), 19.

⁴⁵⁹ La vida de todo ser ha de estar impregnada por voluntad ya que todo el mundo es resultado de ésta. Sin embargo la vida del hombre, específicamente es la que oscila entre tedio y deseo.

⁴⁶⁰ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, 113.

el mudo se presenta como un “valle de lágrimas”, pues la existencia misma se presenta como un mal, de aquí que más adelante se proponga la redención o liberación de ella, entendiendo tal existencia como un símbolo de suplicio del cual se ha de seguir un camino para poderse liberar de ella⁴⁶¹.

De modo que, *la cosa en sí*, la esencia interna del mundo es la voluntad, pensada como alma del mundo e interpretada desde el hinduismo como *Brahman*⁴⁶². Según el pensamiento védico solo una parte de Brahma se ha encarnado en el mundo, mientras que la otra parte se halla libre de ataduras, libre de sufrimiento y dichoso. De aquí que se pueda pensar que la voluntad universal de la que habla Schopenhauer sea una parte del mismo Brahma, esa parte imperfecta y errónea que ha creado el mundo. El mundo está impregnado de la voluntad encarnada por Brahma. La parte que no está en el mundo, la libre, es la negación de esa voluntad, “es el espacio infinito contra el limitado e infinitamente pequeño mundo”⁴⁶³. Es decir que la parte libre de Brahma es aquella que niega a la parte imperfecta, a la parte errónea que tiene que expiar su pecado; es la negación de la voluntad universal, la negación de la voluntad de vivir. Es el mismo Brahma negado su parte más tormentosa.

Safranski, siguiendo a Schopenhauer, expone en su obra *El Mal*, que *mâyâ* es lo terrible e insalvable, aquel sueño obscuro bajo el cual están todos los seres, un dolor y pesar constante. El fundamento de la vida reside en algo que de suyo es macabro y se asemeja más a un abismo que a las verdes praderas a las cuales se refiere el cristianismo, “La esencia del mundo es la voluntad y la voluntad es el corazón de las tinieblas”⁴⁶⁴. *La voluntad universal o voluntad de vivir* es aquello que absorbe todos los seres hacia algo desconocido y malévolo, algo que los mantiene durante toda su existencia bajo su influjo. Así el mundo se presenta en un primer momento como incognoscible, se le presenta al hombre como aquello de lo cual es imposible salir y ser consciente de su origen, es hasta que el hombre sale del mundo que lo puede conocer.

⁴⁶¹ Sandra Baquedano Jer, “Pesimismo de *profundis* en las cosmologías filosóficas de la voluntad”, 74.

⁴⁶² Arthur Schopenhauer, *Notas sobre oriente*, 89.

⁴⁶³ Arthur Schopenhauer, *Notas sobre oriente*, 89.

⁴⁶⁴ Rüdiger Safranski, *El Mal*, (España: Tusquets, 2012), 71.

Voluntad y representación

El fundamento del mundo, como ya se mencionó es la voluntad, pero esta fuerza se refleja en el cuerpo del propio individuo, sea ser vivo o no. La voluntad de ser es tan potente en cada individuo que incluso les da una fuerza casi inagotable de existencia. Así la piedra que es arrojada varias veces contra un muro no se aniquila, sino que simplemente se fragmenta y su ser sigue estando en el mundo gracias a la voluntad que siempre permanece. Incluso la indestructibilidad de la materia es un ejemplo claro de un impulso que apetece sin descanso, de una voluntad que jamás se desprende de este mundo.

La característica principal de esta voluntad es el quererlo todo, pues ella lo es todo y ese mismo querer coincide con su ser. Su omnipotencia queda reflejada al adoptar su propio carácter, el cuál es la maldad misma⁴⁶⁵. De aquí que Schopenhauer reflexione sobre la maldad humana producto de un querer metafísico en donde la maldad no es resultado de una ausencia de bien sino de la existencia misma, en donde ésta sugeriría convencerse de que es mejor no existir⁴⁶⁶.

El querer vivir es la expresión única de la existencia del universo, en palabras del propio autor, “todo aspira, si no a la existencia, cuando menos a la vida”⁴⁶⁷. Así se plantea el querer vivir o el querer existir como base de la perpetuación de la voluntad y por ende del mundo, inclusive lo que le da fundamento a la existencia es la voluntad, el eterno querer, un deseo inagotable que forma la esencia de todos los seres. La voluntad ejerce su poder sobre todo lo que es y lo que no es, a lo que *es* lo mantiene, a lo *no es* lo lanza a la existencia. Aquí la afirmación cartesiana podría ser modificada de, “pienso, luego existo” a “quiero, luego existo”.

La voluntad, después de presentarse como un “*querer ser*” o un “*querer vivir*” se presenta en lo que Schopenhauer llamará el “*genio de la especie*”⁴⁶⁸ quien desea conservar a los seres indefinidamente dentro del círculo de la vida y su mayor acto para lograr su fin es el de

⁴⁶⁵ Sandra Baquedano Jer, “Pesimismo de *profundis* en las cosmologías filosóficas de la voluntad”, 72.

⁴⁶⁶ Por ejemplo para pensadores como Mainländer ese “convencimiento” es totalmente radical, en donde la existencia se ha de ver como ese mal a erradicar y del cual el hombre a de preferir despojarse. Tal idea se abordará más adelante. Sandra Baquedano Jer, “Pesimismo de *profundis* en las cosmologías filosóficas de la voluntad”, 74.

⁴⁶⁷ Arthur Schopenhauer, *Los dolores del mundo*, 68.

⁴⁶⁸ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, 306.

engañar a los seres vivos para que lleven a cabo numerosos actos de generación. Dicho acto es la más pura práctica de la voluntad de ser, es la trampa de la naturaleza para perpetuar a sus creaturas. Gracias a esto los seres que han de resultar eliminados en algún momento quedan remplazados gracias a dicho engaño que se les presenta como natural y necesario a toda forma de vida.

La voluntad implanta como necesaria la concupiscencia y la voluptuosidad en cada ser, de modo que cada individuo viviente satisface su necesidad afirmando, a su vez, la voluntad de vivir cada que se une a otro viviente mediante mencionado acto. De aquí que, según Schopenhauer, no resulte casual que *voluntas* y *voluptas* parezcan casi la misma palabra.⁴⁶⁹

La unión de dos cuerpos es considerado por muchos como un placer,” [...] placer que todo individuo goza incluso en medio de la miseria extrema y las luchas por la existencia”⁴⁷⁰, pues para algunos seres el preservar la vida resulta un placer ya que la voluntad propia del hombre se asegura de burlar a la muerte mediante el hecho de engendrar un nuevo individuo, es así como garantiza la perpetuación del querer. Los hombres por obtener un placer carnal siguen obedeciendo, infinitamente, el curso de la voluntad de vivir, siguen actuando en función del irremediable sueño universal.

Si se repara en lo antes dicho se puede comprender la idea de amor dentro del pensamiento de Schopenhauer, pues afirma que éste es el reflejo de la voluntad que aspira a hacer en un nuevo ser. El amor es, junto con el instinto vital, el más poderoso “resorte” de la acción humana. El amor es la negación de la muerte en el otro, el logro de la misma voluntad sobre lo único que la aniquila, es decir la muerte del individuo. Ella triunfa sobre el “no existir”.

Su finitud se supera en la existencia del ser amado y más específicamente en la existencia del nuevo ser producto de ese amor. El ser amado asume algo de la existencia de su amado dentro de su ser a un modo de transferencia de la voluntad, en donde su permanencia queda asegurada en la existencia del otro⁴⁷¹.

⁴⁶⁹ Arthur Schopenhauer, *Notas sobre oriente*, 29.

⁴⁷⁰ Arthur Schopenhauer, *Los dolores del mundo*, 70.

⁴⁷¹ Aquí, remitiéndose nuevamente a Mainländer, el procrear un hijo será considerado como un delito, pues no hay que olvidar que dicho pensador propone un repudio absoluto hacia la existencia. Sandra Baquedano Jer, “Pesimismo de *profundis* en las cosmologías filosóficas de la voluntad”, 75.

El Todo a partir de las voluntades individuales de cada progenitor crea un nuevo ser que arroja a la existencia y así puede continuar con su ciclo. Ha logrado poner otro elemento bajo su dominio, ha logrado garantizar ese eterno ciclo de existencia, reemplazando seres que salen de su estupor por seres que han nacido gracias al acto de procreación inducido por *El genio de la especie*, “La naturaleza solo piensa en llenar los vacíos, en rehacer, en engendrar individuos nuevos, [...] en general trabaja para las necesidades de la especie: garantizar su perpetuidad”⁴⁷².

La metafísica de Schopenhauer concibe al mundo “*welt*” como voluntad “*wille*” y representación “*Vorstellung*”, es decir que el universo o realidad está constituido por representaciones formadas por razones suficientes, subordinadas, a su vez, a una voluntad metafísica, sin principio y sin fundamento. De modo que el ser humano sólo puede conocer representaciones (el “*fainomenón*”) y no la cosa en sí⁴⁷³, pues ésta, la esencia interior le es velada. Pese a que Schopenhauer se basa en Kant para poder desarrollar la distinción antes mencionada, el filósofo pesimista concibe el mundo fenoménico como engañoso, del cual es presa todo hombre⁴⁷⁴.

Resulta sugestivo pensar que Schopenhauer sigue de cerca a Kant al afirmar que es el sujeto el que tiene la capacidad de interpretar la naturaleza. Esto señala que el objeto no dona sus notas ontológicas al sujeto, es decir que aquí no es la naturaleza la que queda como ser analizable, sino que es el sujeto el que puede interpretar la naturaleza. En otras palabras, que es a partir de la voluntad propia al hombre (la manifestación de la cosa en sí) que éste comienza a conocer la voluntad universal. Sin embargo, para el filósofo alemán la teoría kantiana sobre la incognoscibilidad de la cosa en sí queda modificada en tanto que ésta queda reemplazada por el más inmediato de sus fenómenos y que se diferencia de todos los demás gracias a esa inmediatez. Así, debido a este fenómeno inmediato la cosa en sí “aparece con su velo más transparente y solo sigue siendo fenómeno en cuanto a mi intelecto”⁴⁷⁵.

⁴⁷² Arthur Schopenhauer, *Los dolores del mundo*, 86.

⁴⁷³ Pensado en términos kantianos como el “noumeno”. Aquí Schopenhauer se vale de la distinción kantiana entre apariencia “*Erscheinung*” y cosa en sí.

⁴⁷⁴ Sandra Baquedano Jer, “Pesimismo de *profundis* en las cosmologías filosóficas de la voluntad”, 72.

⁴⁷⁵ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*. 260.

Se puede entender que el mundo, al estar constituido por voluntad y representación, exige que lo que participa de él es voluntad y lo que participa de la objetividad es representación. Así pues, la representación será el fenómeno, aquello que se “aparece” a la voluntad; mientras que los objetos son la representación, la manifestación, el mero fenómeno cerebral⁴⁷⁶. Por ello la voluntad es la esencia del mundo, la cosa en sí, mientras que la representación es el mundo fenoménico, esto para Schopenhauer significa representación.

Una vez que se ha afirmado que todo en el mundo está formado por voluntad y representación, cabe señalar dos cosas: la *primera* que el fundamento ontológico de las cosas en sí es la voluntad, mientras que el fundamento de todo lo objetivo es la representación. Lo *segundo* es que todo aquello que está en la naturaleza ha de poseer voluntad. Así, el filósofo alemán puede decir que: “el conocimiento que cada cual posee inmediatamente en concreto, esto es, como sentimiento, a saber, que la cosa en sí de su propio fenómeno, el cual se le presenta como representación tanto mediante sus acciones cuanto mediante el sustrato estable de éstas, es su voluntad”⁴⁷⁷.

Sin embargo, la voluntad como cosa en sí es completamente diferente de su fenómeno y es independiente de las formas por las que se manifiesta, es decir que la voluntad es libre de las formas del fenómeno pero se sirve de ellas para manifestarse y poder devenir objeto cognoscible. Esas formas son solamente la objetivación de la cosa en sí, ajenas a ella misma. La voluntad, tal y como la percibe el ser humano, no es propiamente la cosa en sí, pues en sentido estricto conocer la cosa en sí es imposible pues el conocimiento termina donde la cosa en sí comienza, donde el ámbito de la representación se gesta. Para conocer la voluntad en sí misma ésta ha de ser representada.

A partir de lo anterior la voluntad es entendida como la donación ontológica que fundamenta el conjunto de la naturaleza, aquella que devela la esencia más íntima de la naturaleza, esencia que le es propia a cualquier fenómeno producto de la representación. De este modo, siguiendo a Schopenhauer, todo en la naturaleza posee esa fuerza primigenia; esa fuerza que es la voluntad y que es responsable de hacer que todo tienda hacia algo, que todo se mueva; la voluntad es la responsable de “hacer cristalizar al cristal, la que orienta hacia el

⁴⁷⁶ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II* (Madrid: Trotta, 2011) 257.

⁴⁷⁷ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*. 266.

polo norte un aguja imantada, la que hace que la gravedad se aplique tan impetuosamente en toda materia, atrayendo la tierra hacia el sol”⁴⁷⁸.

Con fuerza expresamos la voluntad implícita en la naturaleza, que no tiene su origen en el fenómeno, ni en la representación intuitiva “del mundo objeto”. Así, la fuerza, en tanto que voluntad, no sería dada por el fenómeno, sino por el “fuero interno”. De este modo, al entender la fuerza como voluntad se pasa de algo desconocido a algo que se conoce de inmediato como la esencia más íntima del mundo, logrando ir más allá del fenómeno. Esto señala que la voluntad es aquello que constituye íntimamente el mundo, el núcleo de todo lo que existe en él, lo que se manifiesta en las fuerzas de la naturaleza y actúa ciegamente en ella. La cosa en sí nunca es objeto, pues estos objetos son una simple manifestación, pero nunca la cosa en sí misma.

El término *voluntad* en Schopenhauer no sólo se refiere a aquello que es el fundamento íntimo del mundo, es, a su vez la voluntad que cada hombre tiene, aquella que lo hace tender hacia algo y desear, es la nítida manifestación de la voluntad universal, de esa cosa en sí⁴⁷⁹. Así, el acto de voluntad sólo es el fenómeno de aquélla. La voluntad que rige la totalidad del mundo ha de ser muy similar a la voluntad que el ser humano posee y experimenta. Desde aquí se comienza a esbozar una relación entre la experiencia exterior con la experiencia interior, tomándola como punto de partida para comprender a aquella⁴⁸⁰. De este modo se puede comenzar a comprender la naturaleza a través de sí mismo. En este sentido se reafirma la idea de que la esencia interior de cada cosa es la voluntad y la voluntad es en cada ser humano.

De modo que, es posible afirmar que “si nosotros pudiéramos conocer los demás fenómenos tan inmediata e interiormente, habríamos de tenerlos por lo que la voluntad es en nosotros”⁴⁸¹. Por lo tanto, la voluntad entendida de dicho modo permite explicar la experiencia interna y externa, pues “lo que ocurre en nuestro cuerpo y en la autoconciencia de cada cuál, se hace extensible, desde esta filosofía, al cosmos entero”⁴⁸².

⁴⁷⁸ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, 266.

⁴⁷⁹ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, 268.

⁴⁸⁰ Rüdiger Safranski, *El Mal*, 72.

⁴⁸¹ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, 260.

⁴⁸² Sandra Baquedano Jer, “Pesimismo de *profundis* en las cosmologías filosóficas de la voluntad”, 72.

Con todo, la volición humana es la vía para conocer internamente algo que se presenta como externo, algo que se conoce internamente y no como las demás cosas a partir de la representación. En la propia conciencia la voluntad aparece siempre como lo más primario y fundamental. Es por ello que no resulta falso afirmar que se tiene que aprender a conocer la naturaleza “a partir de nosotros mismos y no, a la inversa, pretender conocernos a nosotros mismos desde la naturaleza. Lo que nos es conocido inmediatamente ha de dar la exégesis de lo conocido solo medianamente; no al revés.”

Moral schopenhauariana

En este punto cabe mencionar que muchos de las nociones y argumentos presentados por Schopenhauer para la construcción de su ética parten de una discusión con la ética kantiana. El aspecto que aquí se retoma es aquél del cual ya se ha hecho mención previamente y que va en contra de la concepción kantiana, la idea de entender al mundo como algo perfecto, ordenado y racional. Para Schopenhauer es el hombre el que ha llegado a padecer todos los males que de sí posee el mundo, viene a la vida a padecer la existencia, a agonizar el mundo⁴⁸³. De modo que, como se ha esbozado anteriormente, la ética de Schopenhauer no se basa en el bien supremo, sino que ésta parte de un “mal supremo” el cual es originario y se encuentra en la raíz de la misma existencia.

Para Schopenhauer, en oposición a Kant, la razón no da origen a la moral, pues como ya se ha expuesto, es la voluntad la que origina toda representación del mundo fenoménico, y la moral al ser fenómeno se puede concebir como representación. Es más bien a partir de la comprensión del egoísmo humano que se puede comenzar a entender la moral. El hombre, al estar regido por la voluntad insaciable busca satisfacer sus deseos a cualquier costo y sin que nadie lo refrene. Los humanos son malos en tanto que el querer que jamás se ve satisfecho. La búsqueda de esa satisfacción y, a más, la búsqueda de la menor desdicha posible, del mayor placer acarrea siempre desacuerdos en las sociedades⁴⁸⁴.

⁴⁸³ Carlos Flores Eudave, “El mal, la razón y el dolor: breve análisis de los principios de la ética en Kant y Schopenhauer” Luxiernaga. Revista de estudiantes filosofía de la UAA, 3, 5(2013): 12-26.

⁴⁸⁴ Lucy Carrillo Castillo, “De la idealidad del bien y la realidad del mal” Estudios Políticos. 20, (2002): 181-196.

Esto se puede entender en tanto que se continúe con la concepción de que todo aquello corpóreo es el punto de partida para la relación con el mundo, cada “sí mismo” se siente en el centro del mundo⁴⁸⁵. De modo que, las prescripciones sociales, leyes y normas que han sido concebidas como obrar mediante la moralidad no son más que concepciones egoístas del mundo⁴⁸⁶. Los motivos principales de la obediencia a las leyes no poseen sentimientos morales auténticos; estos son más bien sentimientos que apelan al miedo al castigo, al miedo a sufrir un mal mayor si se violan dichos estatutos⁴⁸⁷. De igual manera lo que motiva al hombre a tal acción sigue sin ser la moralidad, es más bien la esperanza de obtener recompensas o de sentir protección y seguridad al momento de someterse ante aquellos que ostentan el poder.

Así, para Schopenhauer al contrario de Kant, el hombre no actúa por moralidad, por cumplir el deber por el deber mismo, actúa movido por el miedo de padecer algún tormento en consecuencia de no cumplir ciertas leyes, por la esperanza de obtener alguna vivencia placentera en recompensa por cumplirlas. El actuar moral según Kant es, para Schopenhauer, un actuar meramente egoísta, actúa para asegurar su bienestar no importando si esto implica el bien del “otro o no” lo importante es que “sí mismo” no padezca algún desagrado.

Es importante mencionar que, otro de los aspectos diferentes entre el pensamiento ético de Schopenhauer y Kant es el que sugiere pensar que para Kant la dignidad del hombre se expresa en su moralidad. Sin embargo para el filósofo pesimista un hombre no se juzga bueno o malo por su dignidad, sino por su sufrimiento. Cuando se entra en contacto con un “otro” no se le debe valorar por su valentía o dignidad, sino por sus necesidades, sus miedos y sus dolores. Si no se procede por esta vía los únicos sentimientos que se expresarán hacia tal individuo serán el odio y el desprecio, en cambio, si se considera, ante todo su penar “se sentirá por él aquella compasión que es el único amor puro. Para no tolerar ningún odio ni desprecio hacia él, lo único verdaderamente indicado es, no la búsqueda de su supuesta *dignidad*, sino, al contrario, el punto de vista de la compasión”⁴⁸⁸.

⁴⁸⁵ Lucy Carrillo Castillo, “De la idealidad del bien y la realidad del mal”, 187.

⁴⁸⁶ Lucy Carrillo Castillo, “De la idealidad del bien y la realidad del mal”, 188.

⁴⁸⁷ Aquí Schopenhauer sigue muy de cerca el pensamiento tanto de Maquiavelo como de Hobbes.

⁴⁸⁸ Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena II*. (Madrid: Trotta, 2011): 223.

Entender y compartir el dolor y el sufrimiento aparecen como un tormento del que huye aquel que no quiere sufrir. Esta huida no presenta conmiseración alguna con el tormento del otro. Así, a diferencia de la pura empatía la compasión o simpatía, o también llamada en cierto aspecto misericordia, es la virtud por excelencia que dará forma a lo que se puede pensar como un sistema ético, pues a partir de ésta, se asemeja el dolor propio con el dolor del otro.

Gracias a la compasión el “yo” adquiere la conciencia del “otro” y es hasta este momento que su *ego* se ve frenado por deber propio para asemejarse y simpatizar con el *ego* del otro. Se reconoce que no sólo existe el propio sufrimiento, sino que existen un sin fin de creaturas que padecen los mismos tormentos proporcionados por el incansable querer. La compasión hace del mal del otro un mal propio, pues se entiende tan bien el sufrimiento ajeno que se padece con el otro. El “yo” se apropia del sufrimiento del “no-yo” y así lo padecen juntos: así el dolor comienza a aparecer como algo no tan terrible.

Hacia una conciencia reflexiva

Habiendo expuesto lo anterior es necesario pasar a reflexionar como es que aparece la conciencia a partir de la concepción de moralidad en Schopenhauer, esto se puede abordar desde los textos de *Parerga y Paralipómena* dentro de “aforismos sobre la sabiduría de la vida” donde el autor trata sobre lo que es el hombre, lo que aparenta y lo que posee. Son estas tres divisiones de las que Schopenhauer parte para comenzar una sabiduría ante la vida, como es que el ser humano se comporta ante su propia concepción del mundo, “el mundo en que cada uno vive depende ante todo de cómo lo conciba, y por eso se ajusta a la diversidad de las mentes: en función de ella resultará pobre, trivial y superficial, o rico, interesante y significativo”⁴⁸⁹.

Lo anterior se refiere a que es desde la concepción del sujeto que la vida o podría decirse, la existencia, cobra significado. A partir de todo lo expuesto anteriormente se podría pensar que el significado de la vida podría aparecer como algo velado, engañoso e ingenuo si es que el sujeto toma tal actitud. Se podría decir que el mundo siempre aparece como engañoso y/o velado si el sujeto no se interesa por descubrir lo que es éste y por el contrario sólo mira su superficialidad y mantiene una actitud ingenua hacia éste. Según Schopenhauer el sujeto que

⁴⁸⁹ Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena I*. (Madrid: Trotta, 2011) 334.

mantiene una mente aguda es más propenso a salir de ese engaño y a develar el mundo que aquél que mantiene una mente vulgar acostumbrada a las escenas insulsas de la vida cotidiana.

Para reflexionar más a fondo lo anterior se partirá de los conceptos de “*conciencia ingenua*”, entendiéndola como toda aquella percepción superficial e irreflexiva del mundo y de la idea de “*conciencia reflexiva*” o “*conciencia mejor*” esto es, como aquella percepción racional del mundo, aquellos pensamientos que intentan, a partir de la recta razón, ir más allá de lo aparente y vacuo del mundo. Así, se partirá de la idea que sugiere que “cada sujeto está metido en su conciencia como en su piel y en ella vive inmediatamente, nada exterior puede ayudarle de mucho”⁴⁹⁰.

Es cierto que el mundo que el sujeto percibe y que ha de significar proviene del exterior, sin embargo el interior es el núcleo de tal fenómeno, todo lo que existe y sucede para los hombres existe única e inmediatamente dentro de su *conciencia* y sucede sólo para ésta “está claro que lo esencial es ante todo la índole de su conciencia”⁴⁹¹. De modo que, nadie puede salir de su interioridad para percibir la exterioridad. Si se afirma tal cosa es posible afirmar que esa percepción del mundo parte de la conciencia, si ésta es superficial el mundo aparecerá de tal manera, para poder percibir la realidad de otro modo la conciencia ha de cambiar de lo ingenuo, engañoso y/o aparente hacia otra actitud y por lo tanto otra percepción.

Dentro del texto de Schopenhauer “*El arte de vivir*”, el término de “*conciencia mejor*”⁴⁹² es entendido como aquello que salva al hombre de la existencia. Tal conciencia mejor o también entendida como “*conciencia reflexiva*” proviene de una aspiración trascendental que se puede apreciar en experiencias como lo religioso, lo estético y lo filosófico⁴⁹³, aspiración que se puede concebir como una redención y/o una conversión radical en cuanto a actitud y, de cierto modo, en cuanto a *ethos*.

⁴⁹⁰ Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena I*. 335.

⁴⁹¹ Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena I*. 335.

⁴⁹² Cabe aclarar que el paso de conciencia ingenua a conciencia reflexiva también se entiende como el cambio hacia una “*conciencia mejor*”. El término de conciencia reflexiva es tratado en Schopenhauer como “*conciencia mejor*”, dentro de este texto el tratamiento de ambos términos se emplea de la misma manera. Encarnación Ruiz Callejón, “Schopenhauer y la afirmación del error fundamental”, *Gaceta de Antropología* 27, (2011).

⁴⁹³ Encarnación Ruiz Callejón, “Schopenhauer y la afirmación del error fundamental” 2.

Esto se refiere a que es precisamente el cambio de lo ingenuo a lo reflexivo lo que reclama una conversión completa, un “dejar atrás” lo que se era para devenir en alguien completamente nuevo. Pasar de una actitud ingenua hacia una actitud reflexiva reclama un cambio totalmente radical y trascendental por parte del sujeto, un cambio entendido desde lo que es el sujeto, desde su percepción y, como ya se ha dicho antes, la percepción proviene desde la conciencia del sujeto. Tal cambio no quiere decir que provenga de modificar la esencia del individuo, por el contrario tal modificación es un optar por lo que “se es” y no por lo que “se aparenta”, un optar total por la interioridad y no por la exterioridad.

La redención radical antes mencionada, es entendida no como aquello que niega el mundo, pues se podría pensar que la existencia, al ser totalmente engañosa y aparente *per se* ya que el mundo ha surgido de tal manera, ha de ser totalmente repudiada y negada a partir del redimirse⁴⁹⁴. Sin embargo esto no es así, tal redención radicaría en pasar de lo externo a lo interno de lo aparente a lo que estrictamente se es, la conversión total que opta por seguir en la existencia no como algo aparente, sino como algo develado, se opta por seguir en el mundo a pesar de todo el mal en éste.

A pesar⁴⁹⁵ de que la voluntad impere en el mundo y por ello sea el peor de los mundos posibles, el individuo opta por ejercer su propio pensamiento y así poder conocer algo más de éste, develarlo. A pesar de todo el sujeto opta por no elegir la muerte y con esto poder ser consciente del sufrimiento de los demás, de tal modo que dicha vivencia lo humaniza. A pesar de la hostilidad de la vida el hombre abandona por un momento su egoísmo engañoso y su voluntad se reconoce en el otro. A pesar de que el mundo es por sí malvado, el individuo se desapega de la maldad en tanto que cultiva pensamientos propios y nobles, en tanto que pueda pasar de lo ingenuo a lo reflexivo, de lo mundano y superficial a lo profundo. Es decir

⁴⁹⁴ En este sentido para Mainländer quien sigue muy de cerca a Schopenhauer, la redención consistiría en que ésta, a diferencia de la concepción del cristianismo que comienza como un camino de suplicio el cual termina cuando se alcanza “la vida eterna”, comienza al tomar conciencia de que lo esencial no es la voluntad que tiene como fin la vida, sino aquella que se muestra como un camino hacia la muerte. Aquí Mainländer transmuta el concepto de negación schopenhauariano por el de destrucción (Vernichtung). La voluntad de morir es la conciencia de la vida como medio de redención o de liberación a través de la muerte. Sandra Baquedano Jer, “Pesimismo de *profundis* en las cosmologías filosóficas de la voluntad”, 74.

⁴⁹⁵ Encarnación Ruiz Callejón, “Schopenhauer y la afirmación del error fundamental” 5.

que el paso de la conciencia ingenua a la conciencia mejor provoca un decir sí a la existencia “a pesar de su maldad”.

La conciencia mejor o la conciencia reflexiva hace referencia a una forma especial de abstracción y de contemplación de lo que se representa en el mundo. Una contemplación de la realidad fenoménica no desde lo aparente y engañoso, sino desde la racionalidad y la indagación reflexiva por el “Ser” del mundo⁴⁹⁶. Lo que provoca que tal concepción surja ha de partir de sentimientos negativos tales como la vergüenza, pues si bien el cambio hacia la conciencia mejor es alcanzado cuando el individuo ha logrado dejar atrás la superficialidad, la condición de posibilidad para que esto suceda es el momento anterior al abandono de lo mundano, este momento entendido como el padecimiento de sentimientos hostiles, vivencias que hacen al hombre aparecer como un ser pequeño y desprotegido.

Si la vergüenza o algún sentimiento análogo logra ese cambio radical, entonces el hombre es capaz de trascender. Esto quiere decir que el sentimiento y/o vivencia negativa se presenta como la condición de posibilidad para que el sujeto pueda abandonar lo aparente e ingenuo y con ello pueda concebir de manera reflexiva y racional el mundo fenoménico. El cambio de conciencia se da gracias a tales vivencias que surgen de la negatividad.

Como ya se ha dicho esa trascendencia, la transformación de conciencia total, puede ser entendida como una redención que apela a una vivencia previa que exige ser padecida para abrir camino al hecho de redimirse, es en el momento previo a esto en donde aparece la negatividad que exige ser experimentada, esto se presenta como “un camino escarpado”⁴⁹⁷ que la conciencia ha de transitar para poder llegar a la trascendencia. Es la negatividad o el padecimiento de ésta lo que posibilita el paso de lo aparente a lo “en sí”⁴⁹⁸.

Tal concepto de conciencia mejor se entiende también, como redención en tanto que se desvincula de la necesidad de negar al mundo. El mencionado cambio de conciencia no se refiere a la negación del mundo y de la existencia, aquí se abandona y se renuncia a lo mundano, aparente y engañoso del mundo, no al mundo en sí mismo. La conciencia reflexiva no pretende negar y renunciar a la existencia, pretende hacerle frente.

⁴⁹⁷ Entiéndase como la máxima latina “*ad astra per aspera*”

⁴⁹⁸ Encarnación Ruiz Callejón , “Schopenhauer y la afirmación del error fundamental” 2.

Esta concepción no trata de entender el mundo representado de un modo nihilista⁴⁹⁹ o que, por el hecho de asumir que se ha de dejar atrás el engaño e irracionalidad de la voluntad sea necesaria su negación. La conciencia reflexiva no niega vivir bajo el influjo de la voluntad, niega el engaño del que el hombre es presa. Tal conciencia surge a manera de suplemento para relativizar, soportar y sobreponerse al tormento de la existencia. La conciencia mejor no propone negar absolutamente la existencia, por el contrario sugiere sobreponerse a ésta, hacer frente a sus engaños y tormentos y, gracias al abandono de lo ingenuo, comenzar a entender, clara y distintamente, el mundo. Esta conciencia es el abandono de lo mundano que permite al hombre sostenerse dentro del tormento de existir gracias a la recta razón⁵⁰⁰.

El arte de vivir

Es gracias a lo anterior, y siguiendo al mismo Schopenhauer en su obra *Parerga y Paralipomena*, que la conciencia reflexiva proporciona un “arte de vivir”, aquella técnica que no pretende negar la existencia y todas sus calamidades, sino que muestra el camino para tolerar y “salir librado” de todo aquello que conlleva existir.

Cabe aclarar que Schopenhauer concibe esa conciencia reflexiva como un ejercicio propio de la filosofía y de la actitud estética. Esa contemplación y estado de ánimo que provoca el arte y el proceder filosófico se puede ver asemejada con la ascesis de los grandes sabios y con el estado siempre contemplativo de aquellos que se ejercitan en estas dos disciplinas. Es por ello que el cuidado del estado más puro de la conciencia mejor le corresponde a la filosofía⁵⁰¹, pues es ésta quienes capaz de alejar de ella toda corrupción proveniente del mundo aparente. Es la filosofía la encargada de proteger ese estado meramente contemplativo de la conciencia.

Como ya se ha expuesto lo que la conciencia mejor proporciona es “un arte de vivir”, el modo de ser lo menos desgraciado posible. Afirma Encarnación Ruiz en su texto “*Schopenhauer y la afirmación del error fundamental*” que en el hombre hay una convicción de ser feliz, de pensar que se está en el mundo para ser dichoso, sin embargo se podría decir que el afirmar tal cosa es precisamente afirmar “un error fundamental”, pues tal aserción es

⁴⁹⁹ Encarnación Ruiz Callejón, “Schopenhauer y la afirmación del error fundamental” 3.

⁵⁰⁰ Encarnación Ruiz Callejón, “Schopenhauer y la afirmación del error fundamental” 3.

⁵⁰¹ Encarnación Ruiz Callejón, “Schopenhauer y la afirmación del error fundamental” 4.

precisamente una visión ingenua del mundo, en donde éste posibilita el ser feliz, por el contrario la felicidad no es algo que se pueda lograr, lo único alcanzable es la menor infelicidad posible. El arte de vivir es el arte de sobrellevar la hostilidad de la existencia⁵⁰² con el menor tormento posible⁵⁰³.

Hasta aquí se puede entender todo el proceso desde los siguientes estadios:

- a) El sujeto posee una conciencia ingenua
- b) Le acaecen vivencias negativas tales como el padecimiento de sentimientos hostiles como la vergüenza o la culpa
- c) A partir de tales sentimientos se produce un cambio radical hacia una conciencia reflexiva
- d) Abandono total de la apariencia, de la ingenuidad y de lo mundano
- e) Se adquiere un “arte de vivir”
- f) El arte de vivir posibilita al sujeto de sobreponerse y hacerle frente a la existencia.

Dicho lo anterior es pertinente aclarar que la conciencia ingenua es aquella que provoca afirmar el error fundamental que consiste en pensar que se está en el mundo para ser feliz, el instante en el que una vivencia negativa le acaece al sujeto, es la condición que posibilita para dejar de afirmar tal error. Al abandonar esta afirmación se adquiere la *technè* para soportar el sufrimiento inherente a la vida.

Siguiendo el texto “*Aforismos sobre la vida*” lo fundamental para evitar afirmar el error fundamental, es comprender que no es la felicidad inalcanzable la que se ha de perseguir, por el contrario lo fundamental para el bienestar y para poder llevar una vida desahogada, es, precisamente, adquirir tal arte, el volcarse hacia lo que se encuentra en el interior del sujeto. Aquello que “uno mismo es”, el “en sí” del individuo, su mismidad. “Lo fundamental es lo que hay y sucede en nosotros mismos. Y eso es, ante todo, el resultado de nuestro sentir, nuestro querer y nuestro pensar”⁵⁰⁴.

De modo que, aquello con lo cual se soporta la existencia, la técnica para llevar una vida lo más desahogada posible y lo menos tormentosa, no es aquello que proviene de un bienestar externo, no versa en “lo que uno tiene” o “lo que uno aparenta”, por el contrario proviene de

⁵⁰² Gracias a que se posee una conciencia reflexiva.

⁵⁰³ Encarnación Ruiz Callejón, “Schopenhauer y la afirmación del error fundamental” 5.

⁵⁰⁴ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, 334.

una apariencia mejor que surge de la interioridad, de la esencia de “sí mismo”. La vida menos tormentosa es resultado de la interioridad, de lo que no es mundano ni externo. Según el mismo Schopenhauer tal vida es posible si se posee un carácter noble⁵⁰⁵, una mente audaz y todo aquello que surge de la disposición que sale de “sí mismo”.

Lo anteriormente expuesto no equivale a decir que para alcanzar tal modo de vida se ha de seguir una práctica estoica, mística o santa, sin embargo ese arte de vivir exhorta al hombre a tomar la entereza y la nobleza de cada uno de estos modos de vida⁵⁰⁶, pues esto temple el carácter y el conocimiento adquirido se traduce en experiencias valiosas que, si bien no serán el acceso a la felicidad, sí serán un modo de prevención para que el individuo reflexivo pueda hacer frente a todas aquellas adversidades inherentes a la existencia. Provee la capacidad de encarar y afirmar la existencia a pesar de todo el mal y sufrimiento que ésta posee.

Todo lo anterior se presenta como una construcción del *ethos* y de la mismidad del hombre a partir de la vivencia de la negatividad del cambio de conciencia y de la vivencia de la interioridad. De modo que tal construcción no proporciona la salida a todos los males del mundo, tampoco ha de ser un modo de expulsar o erradicar el sufrimiento inherente a la existencia, es más bien, la asimilación de todas las vivencias hostiles, vivencias que lanzan al individuo hacia un cambio de conciencia. Un salto de lo aparente, e ilusorio hacia un develamiento, hacia una *des-ilusión*. Esta construcción no es un escape de la existencia y sus tormentos, es granjearse un refugio para ponerse a salvo del dolor de existir⁵⁰⁷.

Así, no resulta falso afirmar que el sufrimiento no ha de ser extirpado del mundo, por el contrario se presenta como algo deseable, pues es sólo a partir de tal negatividad que se puede llevar a cabo el cambio de conciencia. De modo que incluso se podría pensar como malvado privar al hombre de todo sufrimiento. En lo antes expuesto no existe una acción por la cual se logre que el “otro” deje de sufrir, eso sería un acto de crueldad y, antes de ayudar al otro, se le perjudicaría pues, como ya se ha dicho, al dejar de sufrir los tormentos que presenta la naturaleza se recae en una paradoja pues si se deja de sufrir se sufre el hastío y éste se presenta como un mal mayor. El pretender que el otro deje de sufrir resulta presentarle un mal mayor al que ya padece, resultándole así, sumamente perjudicial. Impedir el sufrimiento del otro se

⁵⁰⁵ Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena I*, 336.

⁵⁰⁶ Encarnación Ruiz Callejón, “Schopenhauer y la afirmación del error fundamental” 5.

⁵⁰⁷ Encarnación Ruiz Callejón, “Schopenhauer y la afirmación del error fundamental” 7.

considera un acto malévolos ya que si a un hombre se le separa de su sufrimiento se le separa de la condición de posibilidad para que logre el cambio de conciencia. Si al individuo se le extirpa o se le inhibe todo sufrimiento posible, éste deja de percibir, se le desposee de la facultad del conocimiento de las cosas, el ejercicio de la razón le queda mermado.

Cuando el hombre ha logrado caer en la angustia, en el camino de la desesperación, cuando ha logrado tocar el abismo absoluto de su ser, el hombre vuelve a entrar en sí mismo. Su “voluntad ha dado un giro”, pues se ha volcado, súbitamente, hacia sí mismo, ha aprendido a reflexionar acerca de la vida y caer en cuenta sobre las carencias de ésta. Ha adquirido la facultad de tender hacia razones a las cuales antes no tendía, ya no quiere lo que había querido durante toda su existencia, ha pasado por ese abandono total de la ingenuidad y de lo mundano.

El individuo tiene que experimentar el sufrimiento propio y a partir de tal vivencia, dar un cambio, un giro y dirigirse hacia donde antes no se dirigía: “se conoce, conoce el mundo, su alma se transforma, se eleva por encima de sí misma y de todo sufrimiento.”⁵⁰⁸ El tormento es el factor condicionante moralizador del hombre, es él aquel que lo puede volver en un sujeto puramente ético, el que construye esa mismidad, su *ethos*.

El sufrimiento pone la condición para que el hombre se transforme en un ser reflexivo. Sólo después de que el individuo se ha percatado de su sufrimiento y se ha encarado a él, después de haber aguantado tortuosos martirios y haber reflexionado sobre ellos, sólo después de esto el hombre puede devenir en un ser moral, en un ser reflexivo y completamente racional, es por el sufrimiento que ha adquirido humanidad.

Parece, por tanto, que la desdicha y los dolores que el hombre padece son en realidad la clave de la redención, del cambio radical. El instrumento con el cual rasgar *El velo de mâyâ*. Si no se tuvieran suplicios, y aun peor, si no se fuera consciente de ellos, la facultad de reflexionar sería algo inaccesible para el sujeto: “no se puede tener tormento alguno sin la clara percepción de la conciencia [...] El hombre vive inseguro de todo, excepto de la miseria y de la necesidad apremiante”⁵⁰⁹. La posibilidad de entrar en sí mismo sería algo muy alejado de él si no tuviese dolor alguno. El tormento humaniza; en primer lugar, porque es el más claro signo de que se está vivo; en segundo lugar, porque el dolor es la base del desarrollo de

⁵⁰⁸ Arthur Schopenhauer, *Los dolores del mundo*, 50.

⁵⁰⁹ Arthur Schopenhauer, *Los dolores del mundo*, 74.

la compasión que es, a su vez, fundamento de toda moralidad. El dolor es la clave para hacer consciente al “yo” de que existen otros “no yo” que sufren lo mismo que él. En tercer lugar, porque proporciona la posibilidad de pensar, de llevar a cabo el ejercicio de la razón. Si el sufrimiento no fuera percibido en forma positiva, el hombre no podría ser consciente de su padecer; es lo único que permite al hombre saber de su existencia: “si nos representamos hasta qué punto la miseria y los infortunios son necesarios en su mayor parte para nuestra liberación, se reconocerá que deberíamos envidiar menos la felicidad de los otros que su desgracia”⁵¹⁰. Por ello es que el que es muy feliz se presenta como un ser irreal, como aquel que no es capaz de reflexionar, pues no lo necesita, es un ente que no puede ser percibido como hombre.

El negar la existencia, sin la purificación de la voluntad o sin develar a *mâyâ*, no supone ninguna liberación. En cambio, la muerte después de la liberación a través de la reflexión significa alejarse de todos los dolores del mundo. El individuo también debe ser digno de ganarse la muerte, pues antes de morir, y para poder convertirse en uno con el todo, ha de purificarse a través del dolor. El salir de la existencia y dejar atrás el mundo, tras la reflexión, es el resultado de una purificación llevada a lo largo de toda una vida, es la realización completa de la libertad. A partir del sufrimiento la liberación da como resultado un ser totalmente purificado. El hombre ha llegado al último momento de su redención. Así Schopenhauer asevera que:

Se transforma su alma, se eleva por encima de sí misma y de todo sufrimiento. Entonces, purificada, santificada en cierto modo en un reposo, en una inaccesible elevación, recibe con placer la muerte. Como un pálido relámpago, la negación de la voluntad de vivir, es decir, la liberación, brota súbitamente de la llama purificadora del dolor.”⁵¹¹

El cultivar el propio pensar es lo que acerca al hombre a la posibilidad de una purificación. Los propios pensamientos son los que hacen al ser humano “sublimar” todo el sufrimiento. En ellos se es, auténticamente, uno mismo. Por el contrario en lo leído se proyecta el “yo”, el egoísmo lee con los ojos que quiere leer y así las palabras leídas nunca serán totalmente auténticas. En el pensar por sí mismo se deja a un lado la desdicha, pues la verdad le pertenece al sujeto, ha comenzado a salir del sueño en el que todos los seres están inmersos, se ha

⁵¹⁰ Arthur Schopenhauer, *Los dolores del mundo*, 56.

⁵¹¹ Arthur Schopenhauer, *Los dolores del mundo*, 59.

logrado alejar de *mâyâ*, pues los pensamientos y la actividad reflexiva no acaecen a voluntad, uno puede cada momento y a voluntad sentarse y leer, pero no sentarse y pensar, afirma el filósofo voluntarista; por el contrario, hay que esperar un largo rato para poder dar a luz una idea. Los pensamientos aparecen tras un camino tortuoso de insistir desarrollar una idea, pero cuando ésta nace, el individuo que la concibió, posee la verdad, se posee a sí mismo y se eleva por encima del sufrimiento. “El que piensa por sí mismo, el que piensa libre y correctamente, ese posee la brújula para encontrar el buen camino [...] Uno se asemeja entonces a aquel que huye de la naturaleza libre para mirar un herbario o para contemplar bellos parajes en grabados”⁵¹².

El que piensa por sí mismo se considera un espíritu libre, sin ataduras y con un goce total de soberanía, aquel no reconoce a nadie por encima de sí. En el reino de los pensamientos el hombre se comporta como un espíritu incorpóreo, sutil, agraciado y sin necesidad; así, el placer y la poquísima desdicha versan en pensar. De pronto, el sufrimiento no parece tan trágico y, de hecho, él no se presenta como la peor calamidad. El velo comienza a ser demasiado fino y demasiado transparente. Al pensar se es menos desdichado, pues el hombre se aleja de la fuente de la desdicha. De pronto éste aparece como no tan perdido, como no tan desgraciado. Parece que a partir del sufrimiento que se encarga de dotarlo de pensamiento, al fin, el hombre se ha encontrado, se ha liberado.

Así, es como aquel individuo se purificó. Por medio del sufrimiento se hizo hombre, así se enfrentó a los abismos de la vida, a la historia del tormento interminable. Construyó la vida a partir de su propio pensamiento. Así se liberó de la voluntad tortuosa y aceptó que la vida es sufrimiento y quien sufre la vive. Conquistó el lugar más oscuro. Y cuando el momento en el que el sueño hubo de acabar, se mostró tranquilo y reflexivo, y así se entregó a la totalidad.

⁵¹² Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena II*, 505.

Conclusiones

Como ya se ha visto a lo largo de este trabajo y desde las reflexiones abordadas por los autores analizados, la vergüenza bien puede encontrar su origen en el honor, la intimidad, el reproche de acciones miserables y, en sí, en aquello que va en contra de lo que es valorado como racional y noble. Es decir que, la vergüenza es una respuesta que surge a partir de ciertas situaciones que ponen en duda lo racional del hombre; situaciones que lo remiten a su propia existencia y lo hacen consiente tanto de su vulnerabilidad como de su origen irracional. La vergüenza es una respuesta negativa ante ciertas situaciones originarias que demandan cierta toma de posición. Cabe decir que esas situaciones originarias bien pueden ser provocadas desde lo interno o lo externo. Esto quiere decir que el avergonzarse puede estar dado tanto de sí mismo como desde el otro. La vergüenza puede surgir gracias al reproche de otro, como se ha visto en Sartre, la vergüenza surge por la mirada de otro. Incluso, desde lo desarrollado por Kolnai, la vergüenza puede advenir por ser descubierto en un estado repulsivo y vulgar, por poseer la intimidad expuesta ante el otro.

Esto es distinto en el caso de Kierkegaard o Levinas, pues la vergüenza surge desde sí mismo y ante sí mismo. Para Kierkegaard la vergüenza es ante el arrepentimiento de haber perpetuado un acto miserable. Es cierto que la presencia de Dios está presente, sin embargo, la responsabilidad y la asunción de tal acto es enteramente ante sí mismo. El dolor que se ha de padecer como consecuencia de tal acto no se comparte, se padece en soledad y en silencio. En el caso de Levinas la vergüenza es de sí mismo, por el simple hecho de existir y no poder salir de ello. La vergüenza no es dada por el otro, es dada desde la mismidad, desde la imposibilidad de renunciar a sí mismo.

Homero y Aristóteles poseen la vergüenza desde lo interno y lo externo. Es cierto que el destino del hombre es dado por los Dioses y no cumplir con ello significa el reproche tanto de la *polis* como el de la misma divinidad. Sin embargo la responsabilidad del individuo es ante los ciudadanos y con ello ante sí mismo. Defraudar a la divinidad y/o a la ciudad equivale a defraudarse a sí mismo, significa defraudar los propios principios, lo que se es. Al caer en deshonra no se es reconocido por los ciudadanos, por lo tanto, es no reconocerse a sí mismo. La vergüenza es externa y por ello misma interna.

Como se ha expuesto, para la cultura helénica el pudor es el miedo premeditado ante la posible pérdida del honor, ante la posibilidad de deshonrarse y con ello deshonrar tanto a

Dioses como ciudadanos. De modo que ese pudor funge como un freno de acciones potencialmente reprochables. Si bien para Aristóteles no es una virtud, sí es una pasión que busca encaminarse hacia la virtud, que busca inhibir las acciones desenfrenadas y cultivar la medida y la templanza.

Es sólo en la tradición antigua que el pudor es concebido de tal manera, pues para los siguientes autores el pudor significa la vergüenza del cuerpo y lo propio de él. El pudor es un resguardo de la intimidad, aquello que deja oculto lo que no debe ser revelado. Aquí el pudor no es un “miedo” ante posibles acciones, sino que es una salvaguarda de aquello que no ha de ser expuesto pues su naturaleza es estar siempre velado. En el caso de Kolnai ese pudor es ocultar aquello que puede resultar ignominioso y mórbido.

A partir de lo anteriormente dicho se puede aseverar que la vergüenza es también, cierto tipo de miedo a ser desvalorizado a partir de situaciones que ponen en evidencia cierto origen desenfrenado del hombre. Se dice esto ya que la desvalorización bien puede surgir por actos reprochables y deshonrosos o por ser despojado de todo pudor. Se podría pensar que el acto deshonroso y reprochable tiene tal aserción gracias a sus características irracionales. El perpetuar un acto de este tipo significaría, haber cometido una acción poco racional, poco pensada o malevolente. Esto denotaría que el acto se alejó de lo racional.

Recordando lo antes expuesto, lo irracional remite al hombre a un origen animalesco del cual se quiere despojar, se ha de distinguir de la naturaleza y de su desenfreno, por ello aquello que lo remita a tal génesis se ha de rechazar. Lo mismo sucede cuando es desvalorizado a partir de la pérdida del pudor. Pues se ha dicho que el pudor es aquél velo que cubre lo que no ha de ser visto por su naturaleza de grosero. Aquí, nuevamente, el despojo del pudor significa regresar a un origen salvaje que sólo significa al cuerpo como mera materia orgánica. El miedo de ser desvalorizado al caer en estas situaciones se podría pensar como un miedo a un origen primitivo.

Si bien lo propuesto por los pensadores aquí abordados muestran diversos sentidos de la vergüenza, también es cierto que se puede encontrar un punto en común con todos ellos, esto es la aserción negativa de tal afecto. Si se repasa cada una de las propuestas aquí presentadas se puede destacar que cada una de ellas conlleva una implicación negativa, esto es, el padecimiento de la vergüenza ha de ser incómodo, doloroso e incluso, tormentoso. Se

dice esto ya que tal sentimiento, más allá de hacer pasar un mal momento, afecta de manera “triste” al individuo.

Esa afección en Aristóteles y Homero se ve reflejada en el no reconocimiento de sí mismo gracias a la deshonra, a la angustia y vacía que provoca el haberse defraudado a sí mismo y difícilmente poder remediarlo. En Kierkegaard el arrepentimiento constante y angustioso que provoca la culpa de haber actuado mal es una pena que siempre ha de llevarse y recordarse. Mientras que en Levinas el dolor de la vergüenza surge la no poder escapar de sí mismo y cuyo único remedio consiste en sufrir por el otro; al final se elige un nuevo sufrimiento. Por último para Kolnai la vergüenza que causa todo aquello asqueroso, tanto físico como moral, data de un horror inherente al origen de todo ser vivo.

Sin embargo, el avergonzarse hace al individuo ser consciente de su existencia y la existencia del otro. El aflicción que ofrece tal afecto devuelve al hombre a hacia sí mismo, la vergüenza es una forma del sentimiento de sí mismo. Scheler afirma que en toda vergüenza tiene lugar un *actus* que llama «vuelta hacia sí mismo», al producirse la vuelta hacia sí mismo, aparece la vergüenza⁵¹³. La vergüenza es eso que pone al hombre frente a su mismidad; es un tipo de sentimiento de sí mismo. En el caso del pudor es un sentimiento que proporciona autoprotección individual.

De modo que, al ser consciente de sí mismo de tal forma se puede comenzar a tender hacia un *ethos* que busca formar un carácter que encare la hostilidad de la vida. Al ser consciente de sí mismo a partir del sufrimiento se ha de poder optar por la aceptación y resignación ante éste, dando paso a una conciencia reflexiva que abandone toda banalidad, toda ilusión. Surge un “a pesar de todo”; a pesar de que el sufrimiento no se elimina sino que sólo se mitiga, el hombre, a partir de tal conciencia, decide vivir todos aquellos tormentos, pues sabe que estos son edificantes pese a que la existencia sea un continuo absurdo, un sueño del que se ha de despertar a partir del sacrificio.

Como se dijo al principio de esta investigación, los autores aquí presentados no pertenecen a una sola corriente filosófica o a un solo sistema, por el contrario son elementos para crear las bases de una ética que haga frente a lo inhóspito del existir. Estos pensadores muestran que, pese a que la vergüenza, sus orígenes, los sentimiento relacionados a ella y todas sus consecuencias, sean tormentosas e inevitables, tal afecto es edificante, enseña a

⁵¹³Max Scheler, *Sobre el Pudor y el Sentimiento de Vergüenza*, 37.

hacer frente al sufrimiento inagotable de la vida. Se cultiva un modo de vivir más noble, pese a que éste sea incomodo, se construye una vida más honrosa, más humanizada. La vergüenza no significa padecer un momento bochornoso, o desear ocultarse de cualquier situación o negarse a llevar acabo ciertos actos, de ser así la vergüenza sería la vía hacia una moral blanda o tibia y esto ya se ha dicho que causa asco moral. La vergüenza funge como un freno que enseñan al individuo a rechazar acciones innobles, vulgares, viciosas y, en general, acciones poco valiosas. Esto no quiere decir que se deba de construir un carácter santurrón e incluso hipócrita con un constante miedo de ser juzgado y mal valorado. Lo que la vergüenza, y con ello la negatividad y el sufrimiento, muestran es hacer frente a todas esas situaciones incómodas, dolorosas y vulnerables. Quizá los autores aquí presentados puedan parecer incompatibles o enteramente distintos, sin embargo, todos ellos muestran una vía válida de pensar los afectos y su relación con la ética. Lo muestran por una vía pesimista y angustiosa, pero que amerita reflexionar.

Si bien a partir de estas reflexiones se ha tratado de mostrar lo que es la vergüenza en sus manifestaciones como en su esencia y en su relación con el sufrimiento, también se ha tratado de proponer una aceptación del dolor y de todo lo que esto conlleva. Esta investigación ha buscado, igualmente, proponer una ética del sufrimiento a partir de la vergüenza con el fin de aceptar y comprender que el sufrimiento es inagotable, al igual que sus múltiples fuentes. El origen de toda vida es violento; pese a los incansables intentos del hombre por diferenciarse de la naturaleza ignominiosa e irracional, él también posee un origen primitivo. No todo en el hombre es racional, medurado y reflexivo. Pertenece a la misma génesis violenta a la que pertenece toda forma de vida. Es por ello que se ha de construir un camino hacia la reflexividad, hacia la contemplación, no sin antes haber entendido que tal origen es innegable y no se es más excepcional que cualquier ser viviente. La aceptación del sufrimiento y de un origen violento que busca este trabajo se dirige al final a tal objeto; que el hombre sea capaz de entender que forma parte, irremediamente de un todo y no es más importante ni más maravilloso que cualquiera de sus partes.

Quizá en tiempos modernos todo lo anterior se ha visto desestimado, bien porque se piense como algo poco relevante para la vida cotidiana o bien porque se piense que es un modo poco sistemático de concebir la realidad. Sin embargo tales consideraciones sean necesarias para pensar un modo de vida más virtuoso. La exhortación por recuperar la

vergüenza y el sentimiento de honor, al igual que entender los dolores del mundo como necesarios, comienzan a formar el *ethos*. El tormento es necesario e inevitable, pues el mundo ha sido constituido de tal forma. Si se ha de vagar por un sufrimiento inagotable, los afectos hostiles se presentan como una guía para no perderse en lo absurdo de la existencia. La humanidad ha pasado poco tiempo en la tierra y le queda igualmente poco para desaparecer de la faz de ésta para siempre. Más le vale comenzar a comprender y a reflexionar aunque sea un poco, antes de que toda huella de él sea borrada. El “arte de vivir” proporciona un refugio donde resguardarse de la vida, para poder descansar de ella por un momento y continuar nuevamente hasta que finalice el gran espectáculo sobre la tierra, la gala de la existencia.

Bibliografía

- Aristóteles, *Ética Nicomachea*, Traducido por Julio Plallí Bonet. Madrid:Gredos, 2000.
- Aristóteles, *Retórica*, Traducido por Elvira Jiménez y Almudena Alonso. Tomo 1. Madrid: Gredos, 2000.
- Baquedano Jer, Sandra. “Pesimismo de *profundis* en las cosmologías filosóficas de la voluntad”, *La lámpara de Diógenes* 26, 27(2013): 71-81.
- Barrios Lara, José Luis. “El cuerpo disuelto: El Asco y El Morbo o La Retórica del Espectáculo en El Arte Contemporáneo”. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006
- Beltrán Sánchez, Ana. “Repetición y existencia auténtica. Una aproximación al movimiento de la existencia en Kierkegaard”. Tesis de Licenciatura. Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, 2010
- Bhagavad Gita*. The Bhakti Vedanta Book Trust: India
- Carrillo Castillo, Lucy. “De la idealidad del bien y la realidad del mal” *Estudios Políticos*. 20, (2002): 181-196
- Choza, Jacinto *Historia Cultural del Humanismo*. Madrid: Themata, 2009
- D. Podmore, Simon “*Kierkegaard and the Self Before God. Anatomy of the Abyss*”. Indiana University: Indiana, 2011
- Derrida, Jaques. *El animal que luego estoy Si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008
- Diccionario bilingüe Griego clásico- español. Vox: España
- Diderot, Denis. *Carta sobre los Ciegos*. Valencia: Pre-Textos, 2002
- Didi-Huberman, George. *Lo que vemos, Lo que nos mira*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1992
- Debord, Guy. *La Sociedad del Espectáculo*. Buenos Aires: Ediciones La Flor, 1974
- Fernández, Victoria. “Vergüenza Profunda. Corrosión Interna” *Emociones, Themata*, 25 (2000): 201-207
- Fernández Muñoz, Jesús. “El Filósofo Impertinente. Kierkegaard Contra el Orden Establecido”, *Thémata. Revista de filosofía*, 49 (Enero-Junio 2014): 347-350
- Flores Eudave, Carlos “El mal, la razón y el dolor: breve análisis de los principios de la ética en Kant y Schopenhauer”, *Luxiernaga. Revista de estudiantes filosofía de la UAA*, 3, 5(2013): 12-26

- Foucault, Michael. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 2010
- Fussi, Alessandra. “Williams’s Defense of Shame as a Moral Emotion”, *Etica & Politica*, 17 (Febrero 2015): 163-179.
- Fussi, Alessandra “Disgusto, Paura, Prossimità Nell’Analisi Fenomenologica di Aurel Kolnai” *Tra Corpo e Mente. Questioni di Confine*, 32 (octubre 2016): 257-280.
- Gayosso, Efraín “El lugar de la Vergüenza en la Ética”. Tesis de Maestría. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016
- Gil, Martha “El sentimiento de vergüenza. Una aproximación desde la Ética Nicomáquea y la Retórica de Aristóteles” *Revista de Filosofía A parte Rei*, 63 (Mayo 2019): 1-7
- Giménez Giubbani, Analía. “La ética como respuesta al sufrimiento inútil en Emmanuel Levinas” *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, 54 (Abril, 2012): 99-116.
- Grön, Arne. “Sobre el concepto de Angustia”, *Thémata. Revista de filosofía*, 15 (1995): 15-30
- Grön, Arne. “La ética de la repetición”, *Enrahonar. Revista de filosofía*, 29 (1998): 35-45
- Grön, Arne. “El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard”, *Thémata. Revista de filosofía*, 15 (1995): 15-30
- Guerrero Luis, “Culpa y Memoria. La Interpretación de Kierkegaard al agujijón en la carne”, *Estudios Kierkegaardianos. Revista de filosofía*, 3 (2017): 163-196.
- Gutiérrez, Claudia. “La filosofía sin mundo de Emmanuel Levinas” *Revista de Filosofía de La Universidad de Chile*. 68, (2012): 103-114
- Hesíodo, *Teogonía*, Traducido por Aurelio Pérez Jiménez y Alonso Martínez Díez. Tomo I. Madrid: Gredos, 1990.
- Homero, *Ilíada*, Traducido por. Tomo I. Madrid: Gredos, 2014
- Jaeger, Werner. *Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega*. México: FCE, 2008
- Jardón, Magalí. “Sobre la Vergüenza y la Desvergüenza. Aportes de Santo Tomás, Descartes, Spinoza y Lacan ”. VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. Facultad de Psicología. Universidad de Buenos Aires, 2016.
- Jay, Martin. *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés*. Madrid: Akal, 2007
- Kant, Immanuel. *Crítica del Juicio*. Ciudad de México: UNAM, Facultad de Arquitectura, 2003. http://arquitectura.unam.mx/uploads/8/1/1/0/8110907/kant_-_critica_del_juicio.pdf

- Kelly, Daniel. *YUCK! The Nature and Moral Significance of Disgust*. Massachusetts:MIT Press, 2011
- Kierkegaard, Søren *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza, 2013
- Kierkegaard, Søren. *La Enfermedad Mortal*. Trotta: España, 2008
- Kierkegaard, Søren. *In Vino Veritas*. Ediciones Guadarrama: Madrid, 1975
- Kolnai, Aurel. *Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2013
- Korsmeyer, Carolyn & Smith, Barry. “Visceral Values”, Introducción de On Disgust, por Aurel Kolnai. Open Court, 2004.
- Lateiner, Donald & Spatharas, Dimos coord. *The Ancient Emotion of Disgust*. Universidad de Oxford, 2017
- Larrañeta, Rafaél “Kierkegaard: Tragedia o Teofanía. Del Sufrimiento inocente al Dolor de Dios”, *Thémata. Revista de filosofía*, 15 (1995): 167-177
- Levinas, Emmanuel *On Escape*. California: Stanford University Press, 2003
- Lloyd, Andrew “La mirada sartriana: poder y otredad en *L'Être et le Néant*, *La Nausée* y *Huis clos*” *Letras* 55 (junio 2015): 113-128.
- Marcel, Gabriel. *Being and Having*. Glasgow: Dacre Press, 1949
- Miller, William. *The Anatomy of Disgust*. Massachusetts: Harvard University Press, 1997
- Miller, Susan. *Disgust The Gatekeeper Emotion*. Londres: The Analytic Press, 2004
- Morrison, Andrew. “La vergüenza propia y Ajena”. Congreso Internacional Sobre La Vergüenza, Roma, 2005.
- Neyrey, Jerome *Honor y Vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo*. Salamanca: Sígueme, 2005
- Nussbaum, Martha. *Hiding from Humanity. Disgust, Shame and The Law*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2004
- Picaseño, Yolanda “Meditaciones del Héroe trágico y el Caballero de la Fe”. Tesis de Licenciatura. Facultad de humanidades y ciencias sociales, Universidad La Salle, 2015
- Pimentel, Julio. *Diccionario Latín-Español, Español-Latín*. México: Porrúa, 2013
- Rossi Monti, Mario “Sulle Orme Della Vergogna”, *Atque*, 17 (1998): 83-100
- Ruiz Callejón, Encarnación. “Schopenhauer y la afirmación del error fundamental”, *Gaceta de Antropología* 27, (2011).

- Sartre, Jean-Paul *El Ser y La Nada*. Buenos Aires: Losada, 1961
- Scheler, Max. *Sobre el Pudor y el Sentimiento de Vergüenza*. Salamanca: Ediciones Sígueme 2004.
- Schneider, Jane. “Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies”, *Ethnology*, 1 (Junio 1971): 1-25
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. España: Alianza, 2009
- Schopenhauer, Arthur. *Notas sobre oriente*. España: Alianza, 2011
- Schopenhauer, Arthur. *Los dolores del mundo*. Madrid: Sequitur, 2011.
- Safranski, Rüdiger. *El Mal*. España: Tusquets, 2012
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*. Madrid: Trotta, 2011
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipómena I*. Madrid: Trotta, 2011
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipómena II*. Madrid: Trotta, 2011
- Urabayen, Julia, “La posición en la Existencia y la Evasión del Ser: Las Primeras Reflexiones Filosóficas de Emmanuel Levinas ” *Anuario Filosófico* 36 (2003): 743-774.
- Vendrell, Ingrid “Aurel Kolnai. Fenomenología de los sentimientos Hostiles”, Introducción de Asco, Soberbia y Odio. Fenomenología de los sentimientos Hostiles por Ingrid Vendrell. Madrid: Ediciones Encuentro, 2013
- Williams, Bernard. *Vergüenza y Necesidad. Recuperación de algunos conceptos de la Grecia antigua*. Madrid: Antonio Manchado, 2011