



SOFÍA VALENTINA ROJAS CÁRDENAS

**BERNARD WILLIAMS Y EL FUNCIONAMIENTO DE LOS
MECANISMOS DE CULPA Y VERGÜENZA**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 15 de julio de 2019**

**BERNARD WILLIAMS Y EL FUNCIONAMIENTO DE LOS
MECANISMOS DE CULPA Y VERGÜENZA**

**Trabajo de Grado presentado por Sofía Valentina Rojas Cárdenas, bajo la
dirección de la Profesora Yelitsa Marcela Forero Reyes Ph.D,
como requisito parcial para optar al título de Filósofa**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 15 de julio de 2019**

Bogotá D.C., 12 de julio de 2019

Profesor
LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ
Decano
Facultad de Filosofía
Ciudad

Apreciado señor Decano:

Por la presente me permito poner a consideración de la Facultad, por intermedio suyo, el Trabajo de Grado de la estudiante **SOFÍA VALENTINA ROJAS CÁRDENAS**, titulado *Bernard Williams y el funcionamiento de los mecanismos de culpa y vergüenza*. Con este Trabajo la estudiante se propone completar los requisitos universitarios para optar al título de Filósofa.

A mi juicio, el Trabajo cumple las exigencias metodológicas y filosóficas para un grado de esta naturaleza, por lo cual lo apruebo y solicito que se le dé curso a su evaluación.

Sofía se concentró en el valor ético de las emociones de vergüenza y culpa. Bernard Williams ofrece una perspectiva singular en este asunto, porque permite establecer un puente entre las tradiciones anglosajona y continental, entre la visión pragmática de la ética y la filosofía del carácter. Por esta razón Sofía rastreó la función atribuida por Williams a las dos emociones, subrayando su aporte a la filosofía moral, pero también hizo una lectura crítica y propositiva sobre el tema de estudio.

Atentamente,



YELITSA MARCELA FORERO REYES, Ph. D.
Directora del Trabajo de Grado

Agradezco a todos aquellos que se sometieron a las innumerables conversaciones en que les quité la tranquilidad o les hice sentir culpables. A mis profesoras y profesores por compartir sus grandes saberes y experiencias conmigo, a las bellas almas que tengo como compañía, amigas y amigos y, por supuesto, a mis padres y mi hermano por siempre creer en mí.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	11
1. BERNARD WILLIAMS, LA CULPA Y LA VERGÜENZA	15
1.1 El lugar de las emociones morales en el pensamiento de Williams	15
1.2 Caracterización de la culpa y la vergüenza.....	19
1.3 Prioridad de la vergüenza sobre la culpa	24
1.4 El proceso de deliberación.....	26
2. LOS MATERIALES PRIMITIVOS DE LA CULPA	35
2.1 Interlocutor sobre el asunto de la víctima.....	35
2.2 Alasdair MacIntyre: sobre el “otro” del proceso de deliberación.....	44
2.3 Richard Wollheim sobre las funciones ineludibles de la culpa	52
3. ESCLARECIMIENTO DE LOS MECANISMOS DE VERGÜENZA Y CULPA: PROBLEMAS Y SOLUCIONES	61
3.1 La culpa como respuesta a la ira y la función del remordimiento	61
3.2 La confianza en el otro para el proceso de deliberación.....	64
3.3 Sobre la pérdida de poder y las emociones de culpa y vergüenza.....	71
3.4 Conclusiones.....	75
REFERENCIAS	79

INTRODUCCIÓN

En el presente Trabajo examiné el funcionamiento de los mecanismos de la culpa y la vergüenza y sus implicaciones éticas, de acuerdo con la visión del filósofo inglés Bernard Williams, para proponer una lectura crítica de algunas de las conclusiones a las que él llega. En su planteamiento, Williams le da prioridad a la emoción de vergüenza sobre la emoción de culpa, porque la vergüenza tiene la característica de dirigir la atención hacia el mismo agente que ha realizado la acción, permitiéndole, si fuera el caso, llevar a cabo un proceso de deliberación. Dicho proceso tiene por objetivo el descubrimiento de aspectos de la auténtica identidad ética del agente, como los de su vida con los demás, pero especialmente los relacionados con su proyecto de vida. La culpa, por su parte, adolece de la propensión a reducirse a una actitud de respeto hacia una ley abstracta y a olvidar que ha nacido de la cólera o del miedo y que está ligada a quien se ha afectado con la acción.

La distinción entre estas emociones la hace Williams desde la perspectiva de la filosofía de la mente, por lo cual las relaciona con la noción de la necesidad práctica. Sostengo, a diferencia de Williams, que justamente por su característica principal, la de dirigir la atención hacia la víctima de la acción, el mecanismo de la culpa debe fortalecerse y propongo que esto ocurra dentro de los mismos procesos de deliberación que desencadena la vergüenza, por las implicaciones que esto tendría en la configuración de la identidad ética. Un proceso de deliberación que incluya a la culpa y su preocupación por la víctima de una forma no patológica, podrá lograr evitar la abstracción y además que dicha preocupación haga parte de la propia identidad ética del agente y que se haga presente en la deliberación que puede preceder a la acción,

para que ya no solo se piense en términos de reparación del daño, sino de evasión del mismo.

Concuerdo con Williams en la idea de que la descripción de lo que los seres humanos hacen y la forma en que lo hacen, es decir la propia teoría básica de la acción, es una teoría que ha de expresarse en términos éticos (Williams, 2011a, p.76), y es por ello que cobra sentido que las preguntas sobre la formación del carácter o la identidad, lo que deseamos, podemos o queremos hacer, se piensen ligadas a la moral y lo que significaría llevar una vida moral.

Williams se ocupa de este tema de una forma en que no solo se piense en términos de obligaciones, sino que se tengan en cuenta los proyectos de vida de cada individuo. Desarrolla entonces en un análisis y búsqueda de los criterios que permiten la construcción de una identidad auténtica que, por supuesto, incluya aspectos morales. Es entonces la expansión de la comprensión de la idea de acción más allá de la actuación externa, aquella que permite examinar elementos que se consideran como una base o fondo previo a la acción. Las emociones morales, sus contenidos y sus mecanismos son tenidos en cuenta como parte de esta base, pero además cobran importancia en tanto se evidencia su naturaleza vinculante.

Frente a las tradiciones que han vinculado la emoción de vergüenza a una falsa moral, a valores egoístas o solo a las acciones que son observadas por otros, Williams rescata y muestra los contenidos que soportan esta emoción y la forma en que, por ser moral, se interioriza y pasa a hacer parte de procesos deliberativos. Me propongo realizar el mismo ejercicio con la emoción de la culpa, insertándola en el proceso deliberativo. A diferencia de la tradición que ha pretendido separar las emociones de las deliberaciones de la razón, aquí las primeras se posicionan dentro del razonamiento práctico, por lo que las preguntas sobre la vida buena incluyen lo que sentimos y lo que sentimos en relación con los demás. Considero que examinar una postura poco explorada como la de Williams, enriquecerá los análisis de las emociones, pues desde la perspectiva de los mecanismos de la mente y de la génesis y contenidos de estas emociones, se pueden vislumbrar y comprender elementos que podrían sernos invisibles desde una mirada más alejada del individuo.

Como fuente principal para el estudio de los mecanismos de culpa y vergüenza y de su relación con la necesidad práctica en el pensamiento de Bernard Williams se trabajó especialmente su libro *Vergüenza y Necesidad* (2011). Para profundizar en la comprensión del proceso de deliberación y de la necesidad práctica, se tuvieron en cuenta los artículos “Razones internas y externas” y “La necesidad práctica”, convertidos en capítulos dentro de la compilación de textos suyos titulada *La fortuna moral* (1993), y su libro *La filosofía como disciplina humanística* (2011). El capítulo de *La ética y los límites de la filosofía* (2016) titulado “La peculiar institución de la moral”, permitió comprender la posición de Williams frente a la institución de la moral. Las publicaciones referidas tuvieron por criterio de selección para su estudio centrarse en la comprensión que Williams tiene de las emociones morales de culpa y vergüenza y, las razones por las cuales estas contribuyen a la formación de la auténtica identidad moral.

Cristopher Cordner, Alasdair MacIntyre y Richard Wollheim, se representan en este Trabajo como lectores críticos del pensamiento de Williams en relación con el problema que se está examinando, dando cabida a distintas visiones y a un desarrollo juicioso de los conceptos de vergüenza, culpa y de la misma razón práctica, sobre todo en términos de competencias deliberativas. No se trata de una relación construida por la autora de este Trabajo entre el pensamiento de Williams y el de Cordner, MacIntyre y Wollheim, sino de la directa interlocución de estos con el planteamiento de Williams. Propongo una organización y valoración de sus aportes al problema del papel de las dos emociones señaladas al campo de la ética para fortalecer ciertos elementos dentro del proceso de deliberación.

En el primer capítulo se hace una explicación de los mecanismos de la culpa y la vergüenza de Williams, enfocándonos en las diferencias entre ellas, se explicitan las razones por las que Williams otorga prioridad a la emoción de la vergüenza y cuál es su relación con la noción de necesidad práctica, para finalmente cerrar con una explicación del proceso de deliberación como momento desencadenado principalmente por esta emoción. Este capítulo nos permite aclarar los conceptos básicos de Williams, el lugar de las emociones morales en su pensamiento y las descripciones detalladas

tanto de la culpa como de la vergüenza desde la filosofía de la mente, así como su relación con la identidad ética.

En el segundo capítulo se examinan tres aspectos específicos de la propuesta de Williams. Primero, el funcionamiento del mecanismo de culpa y su diferencia con el denominado “remordimiento”, de acuerdo con la lectura que realiza el profesor Christopher Cordner. En segundo lugar, Alasdair MacIntyre ayuda a pensar el papel de los otros en el proceso de deliberación, revelando la necesidad que tiene no solo para el crítico o asistente, sino también para el agente pensarse dentro de ciertas condiciones si se quiere llevar a cabo una deliberación exitosa. En tercer lugar, por referencia del mismo Williams, con Richard Wollheim se considera el papel crítico de estas emociones morales y la vuelta de ambas al plano de la reflexividad del agente.

Finalmente, en el Tercer capítulo de este trabajo se analizan las críticas del segundo capítulo con el objetivo de realizar tanto aclaraciones como modificaciones sobre el proyecto de Williams. Por medio del análisis de Christopher Cordner, notamos que el remordimiento real no es necesario en el planteamiento de Williams en la medida en que no asegura reparación; las críticas de Alasdair MacIntyre nos muestran que las consideraciones sobre las vidas de los demás sí se encuentran en el planteamiento de Williams, pero de una forma distinta que a la de pretender una universalización de los motivos y que, aun cuando no se halle un elemento de confianza entre el agente y su asesor, existe uno de respeto; y con Wollheim descubrimos nuevas formas de experimentar la vergüenza y de describir la interiorización de las emociones morales.

1. BERNARD WILLIAMS, LA CULPA Y LA VERGÜENZA

1.1 El lugar de las emociones morales en el pensamiento de Williams

Las preguntas sobre el carácter personal, los intentos de descripción sobre lo que sería el carácter de una buena persona y el cómo deberíamos vivir la formación del propio carácter han ocupado un lugar central en la ética y todas ellas se han reunido en las llamadas teorías de la virtud (Pence, 1993, p.249). Como esta corriente, Williams regresa a las contribuciones de la antigua Grecia sobre virtudes específicas y realiza un paralelo entre ellos y la cultura occidental, abordando el cómo cada uno ha entendido diferentes virtudes. En su caso no se remite al examen de las virtudes aristotélicas sino a las homéricas y tiene en cuenta los efectos de esta comprensión en el intento de llevar una vida moral y también, como crítica a la ausencia del tratamiento de este asunto en la filosofía kantiana, considera aspectos psicológicos en la toma de decisiones morales y la posibilidad de conflictos entre principios o valores.

Es en la medida en que examina la motivación de las acciones morales en tipos de deseos o emociones (Pence, 1993, p.256) que, en su filosofía, las emociones morales como la vergüenza actuando prospectivamente, son aquellos que nos llevan a una deliberación sobre las razones de la acción. Según Carla Bagnoli, Williams va en contravía de quienes pretenden evitar la interferencia de las emociones en las deliberaciones de la razón y logra posicionarlas en un rol determinante en el razonamiento práctico. En tanto se tienen en cuenta la formación del carácter y las consecuencias de esto en la forma en que se lleva una vida ética, las preguntas sobre las virtudes incluyen conexiones entre el carácter y las relaciones con los otros y el análisis de características específicas de estas relaciones como la lealtad, la vergüenza,

la culpa y el remordimiento. Se trata entonces de una autovaloración centrada en la relación con los demás, relación que hace parte de la conformación de nuestra identidad en la medida en que afecta o modifica el esquema de fines o valores de la vida de un agente.

Emociones como la censura, la culpa y la vergüenza hablan en representación de la conciencia moral y son evidentemente centrales en el funcionamiento de la moralidad como normativa práctica general (Bagnoli, 2011, p.1), sirven como sanciones contra las transgresiones morales y en ese sentido incentivan a acatar las normas morales y están conectadas con nuestro carácter e identidad. Ante el constante rechazo a pensar las emociones, excepto como posibles motivos de reincidencia y por ello potencialmente destructivas de la racionalidad y consistencia moral (Williams, 1973, en Bagnoli. p.2), Williams toma un camino diferente. Con las emociones que nos competen aquí, se aproxima desde dos perspectivas simultáneas, sobre lo que son y su lugar y rol en la “topografía de la mente” y desde las condiciones en que las mismas podrían contribuir a la moralidad.

Cuando Williams asegura que la descripción de lo que los seres humanos hacen y la forma en que lo hacen, es decir la propia teoría básica de la acción, es una teoría que ha de expresarse en términos éticos (Williams, 2011a, p.76), se encuentra en una línea que expande la comprensión de la idea de acción más allá de la actuación externa, considera una base o fondo previo; las emociones morales cobran interés para la filosofía en las digresiones sobre la conciencia moral en tanto son reconocidas como modos de esta conciencia (Bagnoli, 2011, p.4). Una filosofía moral que se tiene como modelo contrario es aquella que según Bagnoli tiene como objetivo primordial proveer normas para una actuación estrictamente racional, desde este objetivo entonces pretende eliminar aspectos emocionales o psicológicos por considerarlos opuestos a la razón.

Al entenderse como desligadas de lo racional, Bagnoli nos dice que una visión simple de las emociones llegó incluso a pensarlas como nada más que sensaciones o estados involuntarios, pero quienes pretendían defender la tesis de que las emociones, o al menos algunas de ellas, tenían un componente intencional tomaron dos posturas:

negar la asociación de las emociones con cambios corporales en todos los casos y hacer una fenomenología de la deliberación. La segunda postura defendió la intencionalidad y racionalidad de las emociones apelando a tradiciones en que se mostró que se juzga a los agentes por las respuestas emocionales que ellos muestran, o dejan de mostrar; si las emociones fueran meras sensaciones, no podríamos explicar este tipo de prácticas en que elogiamos o censuramos a los demás por sus emociones (Bagnoli, 2011, p.5). Williams claramente hace parte de esta segunda postura y utiliza el mismo ejemplo del elogio o la censura por lo que los otros sienten para mostrar que lo que sentimos es diferente de lo que creemos que sentimos.

En la medida en que lo racional se presente como lo distintivo del hombre, incluso aunque se entienda que posee emociones, estas se entenderían como un componente aún animal y por ello irracional del hombre y se seguirá clamando por la supremacía de lo racional sobre las pasiones y, además, de lo controlable sobre lo incontrolable, pues también juega la idea de que ganar cada vez más control es una de las condiciones básicas de crecer e incluso de mantener la cordura. (Williams, 1976, p.61-62). Considerar el caso de que la marca fundamental que distingue al hombre es su racionalidad, es una tendencia que también enfatiza y prioriza virtudes de ‘auto-control racional’ a expensas de todo lo demás. Pero para Williams no hay razón por la que esto deba inevitablemente seguirse, dicha postura, además de mostrar a las pasiones como fuerzas causales ciegas, como ya dijimos que no ocurre y es prueba los casos de elogio o censura, involucra una idea falsa de las pasiones como simples características animales. Esto es evidentemente falso cuando pensamos en situaciones como estar perdidamente enamorado, pues es una condición, estado o característica distintivamente humana y sin embargo relacionada con emociones o pasiones.

Es por ello que Williams afirma que un intento de extraer la moralidad, de un concepto obtenido desde consideraciones sobre la naturaleza humana de esta forma, fallará. Lo que nos queda entonces es no entenderlas por sí solas sino tener en cuenta las consideraciones sobre lo que el hombre es por sí mismo y con otros, pero bajo nuevas ópticas, como lo sería la psicológica o la filosofía de la mente, pues esto necesariamente tendrá efectos en las opiniones sobre las normas morales particulares

(Williams, 1976, p.61-62). Así una apropiada comprensión filosófica de las emociones debería tener un efecto en las consideraciones sobre la naturaleza humana, la existencia y en el albedrío para aquellas comprensiones que tienen como pilar del valor moral el ejercicio de la libertad y las afirmaciones sobre la racionalidad de las emociones.

Bagnoli afirma que una forma radical de cognitivismo como las de Solomon o Nussbaum toma entonces a las emociones como equivalentes a juicios, tendrían núcleos cognitivos y contenidos intencionales al mismo tiempo que funcionan como valoraciones afectivas. Pero una forma más moderada las entiende como apreciaciones no-cognitivas, evaluaciones automáticas de características notables o que destacan de lo que nos rodea y en este sentido las emociones adquieren importancia epistémica, pues permiten a los agentes estructurar y entender una situación deliberativa de acuerdo a los aspectos o características que las emociones hagan sobresalir (Bagnoli, 2011, p.6). La forma en que Bernard Williams entenderá la vergüenza nos llevará a guiarnos por el cognitivismo moderado, pues para el autor, la preminencia de la vergüenza se encuentra precisamente en hacernos notar elementos importantes que tienen que hacer parte de la deliberación, las acciones voluntarias y los elementos que se encuentran dentro del conjunto motivacional subjetivo.

Es importante notar que, aquella posición de Williams en que adjudica la poca consideración de las emociones en la ética a una visión simplificada e irrealista de nuestra psicología, podría llevarnos a que las ciencias cognitivas guíen el rumbo de la filosofía moral (Bagnoli, 2011, p.12). Sin embargo, es claro que los debates de las ciencias cognitivas no se restringen a las preocupaciones de la filosofía moral ni están particularmente comprometidos solo con esta. Se encuentra entonces la discusión sobre si lo que diferencia a la filosofía de las ciencias cognitivas es su método y cuál es la forma en que podría decirse estudiosa de la mente legítimamente, teniendo en cuenta las diferencias en los métodos de investigación.

Cómo evaluar la relevancia de los resultados de las ciencias cognitivas para el estudio de las emociones, presenta problemas metodológicos que para Bagnoli dependen de como los filósofos entiendan su propia actividad, si la consideran una disciplina empírica o una humanista y cuáles son sus criterios, preocupaciones o

métodos. De forma muy simplificada ella identifica dos formas de abordar el problema, la primera entiende la actividad filosófica como una imitación de la ciencia y posiciona a la psicología moral como parte de las ciencias empíricas, clama que la filosofía tiene que usar métodos traídos de la ciencia, para que la investigación sea fructífera y su tarea sería más bien anticipar algunas soluciones que eventualmente la ciencia probará por sí misma, y que por ello reemplazará a la filosofía como disciplina humanística con un enfoque completamente empírico.

Contraria a esta posición, está aquella en que ambas disciplinas, la filosofía y la psicología se entienden autónomas respecto a las ciencias cognitivas (Bagnoli, 2011, p.13). Es claro que los descubrimientos empíricos pueden ser relevantes para ciertos argumentos filosóficos y, en los casos en que ocurra, la filosofía progresa si toma en cuenta esta nueva evidencia, sobre todo en el tópico de las emociones morales. Si existe, este diálogo es provechoso y sería engañoso pensar que las ciencias cognitivas modelan la actividad de la filosofía, pues no sería propiamente ciencia sino un cientificismo de una filosofía que se vale de los métodos de la ciencia (2011, p.13).

1.2 Caracterización de la culpa y la vergüenza

En su libro *Shame and Necessity*, Bernard Williams hace la descripción de algunas concepciones éticas de la antigua Grecia, en paralelo con concepciones similares de la modernidad. Este ejercicio tiene por objetivo develar similitudes no reconocidas entre las concepciones griegas y las nuestras, específicamente en los conceptos que utilizamos para interpretar las emociones y acciones propias y de los otros, pues el autor cree que esto nos permitirá entender y usar mejor dichas concepciones.

Aunque Williams se dedica a analizar varias concepciones muy interesantes como la acción y la responsabilidad, aquella que nos interesa en este estudio corresponde a la primera mitad del título de su libro, a la vergüenza, y las otras concepciones las abordaremos sólo en la medida en que sean necesarias para esta discusión. En este sentido, aquí se tratarán nociones de la acción y de la ética en paralelo, por la valiosa idea, que él ya plantea, de que la descripción de lo que los seres

humanos hacen y la forma en que lo hacen, es algo que ha de expresarse en términos éticos.

El tema que nos interesa aparece por primera vez en este libro en la discusión que el autor dedica a la noción de responsabilidad, pues posterior a la enunciación de los elementos básicos de la concepción de la responsabilidad: la causa, la intención, el estado y la respuesta, se dice del primer elemento que si el agente es la causa inmediata de lo sucedido, estrictamente en ese sentido se le llama *culpable*, se habla aquí de la atribución de responsabilidad desde el exterior, en la que otro le exige una respuesta al agente¹. Pero hay otro aspecto de la responsabilidad, cuando lo que se exige no viene de otro sino del agente mismo, aquí Williams se refiere a la emoción de *vergüenza*, enmarcada en la noción de necesidad. Quien se ha visto damnificado por la acción, la víctima, demanda una respuesta y la busca en el causante, mientras que, al margen de la actitud del agente por los efectos de sus acciones en la vida de otros, está su actitud hacia su propia vida.

Este es el comienzo de un análisis paralelo entre la vergüenza y la culpa, justamente aquel que nos compete, pues pretendemos cuestionar la primacía que se le otorga a la primera sobre la segunda. Debemos tener en cuenta en todo momento las dos facetas de la acción de las que nos habla Williams, la deliberación y el resultado. El autor asegura que el arrepentimiento se mantiene a distancia del agente, aunque no necesariamente deja de sentirlo, cuando los resultados rebasaron su intención, pues lamenta lo que *ocurrió*, pero se mantiene más cerca del agente cuando se remonta a los momentos de deliberación y acción, pues lamenta haber actuado de la forma en que *lo hizo*.

Para explicar la emoción de vergüenza, Williams acude a la experiencia más básica asociada con él, la de ser visto indecorosamente, por personas inadecuadas, en condiciones inadecuadas, la reacción a esta experiencia es esconderse y las personas evitan situaciones que los expondrían de tal forma. Evitar la vergüenza constituye un móvil y se convierte en una vergüenza prospectiva, pues el individuo prevé como ha

¹ Qué significan las respuestas y a qué obedece darlas depende de cuál de los elementos priorice la noción de responsabilidad.

de sentirse en caso que alguien lo vea y también teme a la vergüenza que sentirá por lo que los demás dirán de la propia acción. Cuando los observadores consideran que un agente hace algo que su vergüenza prospectiva debió haber evitado, tienen reacciones que abarcan desde el horror o el desprecio, hasta la ira o la indignación. Las estructuras de la vergüenza y las reacciones que provoca son interactivas entre las personas y pueden vincularlas o separarlas dependiendo el caso.

Según Williams, es por dos equivocaciones fundamentales que se ha condenado usualmente a la vergüenza: (1) por considerar que depende enteramente de la acción literal e inmediata de ser visto o descubierto y (2) por su supuesta falta de autonomía al creer que no supone más que una mera adaptación a los prejuicios de la comunidad. Williams rebate cada una de estas afirmaciones.

Sobre la vergüenza como dependiente del acto literal de ser visto (1), asegura que en realidad la vergüenza tiene que ver con un mecanismo interiorizado. Esta emoción se explica como parte de un proceso de interiorización, pues, si bien implica la idea de la mirada del otro y la exposición ante un observador imaginario no implica exposición alguna, se entiende esta exposición en un sentido de *pérdida de poder*, el sentirse en desventaja es la reacción de un sujeto ante la conciencia de dicha pérdida. La exposición, entonces, no es siempre la presencia física de un observador, pero sí «una pérdida de poder ‘a ojos de otro’» (Williams, 2011, p. 261), este segundo momento que corresponde a la interiorización de la experiencia literal requiere de un proceso de elaboración más complejo, pero para el autor logra un contenido cada vez más ético en las situaciones que suscitan vergüenza, pues cuantas más consideraciones éticas estén implicadas en el proceso, menos necesaria será la presencia real del observador y bastará con el otro idealizado.

En ese sentido, en las operaciones de la vergüenza la perspectiva del observador no tiene que ser crítica (como cuando alguien ve que nos tropezamos), pero cuando lo es, el agente interioriza al observador que ve el error, precisamente en virtud de que lo ve como error, es decir, que siente vergüenza solo si la figura del observador comparte con el ofensor las normas o expectativas que lo constituirían como error (Williams, 2011a, p.132), lo que hace que en ocasiones la vergüenza hasta pueda relacionarse con

grupos sociales específicos y que no se trate de meras reacciones sino de actitudes con contenido sobre lo admirado y lo despreciado. Si bien para que funcione el mecanismo de la vergüenza, el agente debe compartir normas o expectativas con el observador, por lo que se concibe como alguien cuyas reacciones yo respetaría y, al mismo tiempo, como alguien que respetaría esas mismas reacciones si fueran dirigidas a él (Williams, 2011, p. 263), no debe pensarse que es como un eco de la propia voz moral, sino que es la perspectiva de las expectativas sociales, de cómo las acciones que realizamos afectarán nuestra relación con el mundo².

En este momento traemos el análisis de Williams sobre el segundo error al momento de pensar a la vergüenza, (2) su falta de autonomía. Si lo que las otras personas vayan a pensar de mí desempeña un papel importante en las resoluciones morales, la vergüenza no es autónoma y tienen sentido las acusaciones de “heteronomía inmadura” que ha recibido. En este punto Williams no se detiene a refutar la acusación sino a rebatir que eso signifique una deficiencia. La exigencia de autonomía la aborda desde Kant y asegura que dicho autor piensa en un yo moral desprovisto de carácter, supone el poder de la razón para descubrir los preceptos por sí mismo (Williams, 2011, p.156), el problema se encuentra en que, y en esto acierta, no nos es difícil pensar en situaciones plausibles en el que no nos baste solo nuestra razón para distinguir el bien del mal e incluso si es capaz de hacerlo, y esta siempre ha sido una crítica a Kant, no por distinguirlo se materializará o llevará a cabo efectivamente lo que se concluya. Es entonces cuando cabe que pensemos en un límite a la autonomía de los sujetos para que exista en ellos otro interiorizado que posea cierto peso social real, sin él, las convicciones de la legislación autónoma pueden volverse difícilmente distinguibles de un desmedido egoísmo moral.

Para Williams, la forma en que funciona la vergüenza se encuentra en relación con lo que somos, se fundamenta en la propia identidad y logra mediar entre el sentido de sí mismo y las circunstancias sociales. La vergüenza «aporta a través de las

² En palabras del autor: “El otro interiorizado es, en efecto, abstracto, generalizado e idealizado, pese a lo cual potencialmente es alguien por oposición a nadie, y es otro con respecto a mí” (Williams, 2011, P. 142).

emociones un sentido de quién soy y quien espero ser, media entre el acto, el carácter y la consecuencia, así como entre las exigencias éticas y los restantes ámbitos de la vida.» (Williams, 2011, p.166). Esta figura del otro interiorizado plasma intuiciones de una realidad social auténtica, referidas a las consecuencias para la propia vida con los otros que acarrearán actuar de determinada manera. Relacionado con la concepción de la vergüenza, Williams aborda también la emoción de *culpa*³. A juicio suyo, un acto o una omisión del tipo que causa resentimiento, rabia o indignación es lo que produce la emoción de culpa en el agente (Williams, 2011, p. 168). Debe tenerse en cuenta, primero, la existencia de una distinción psicológica real entre la culpa y la vergüenza, pues aun cuando la vergüenza hace que uno quiera desaparecer, la culpa parecería más bien dejar una herida en el agente de forma que, incluso si desaparece, lo acompañaría a donde vaya.

La culpa es inherentemente moral por mirar hacia el exterior, hacia lo que les ha ocurrido a otros a causa de lo que el agente ha hecho o no ha hecho, pero no se restringe a lo voluntario, pues podemos sentir culpa por el daño que le causamos a un amigo al golpearlo accidentalmente. Como en el caso de la vergüenza, el funcionamiento de la culpa para Williams también tiene una figura interiorizada, que es la víctima o el ejecutor de la ley, cuya actitud es la cólera; la primera figura actúa en el caso en que exista víctima inmediata, mientras que la segunda corresponde al momento en que transgredimos una regla o principio, en el segundo caso la culpa se reduce a un deseo de castigo y por ello puede ser sustituible por la vergüenza, pero en ambos casos la reacción del sujeto es el miedo. Cabe aquí una aclaración respecto a una distinción sobre el observador en el caso de ambas emociones: en el caso de la culpa, el observador muestra actitudes o emociones, mientras que, en el caso de la vergüenza, el observador puede percibir la situación y no necesariamente interpretarla como una pérdida de poder.

³ En este punto, se preocupa por resaltar el hecho de que los griegos no poseían un vocablo directo y de que ello se debe a que es una concepción prioritariamente moderna. Además, algunos aspectos de esta caracterización podrían considerarse una comprensión patológica de la culpa y ser debatidos, esto ocurrirá más adelante.

1.3 Prioridad de la vergüenza sobre la culpa

Ahora bien, un sujeto puede experimentar ante la misma acción cualquiera de las dos emociones, culpa o vergüenza, pues la acción se sitúa entre el mundo interior de la disposición, emoción y decisión, que versa sobre lo que soy, y un mundo exterior de daño y mal, que habla sobre lo que he hecho, lo que les ha ocurrido a otros. Por ejemplo, si en un momento de cobardía le fallamos a alguien, entonces sentimos vergüenza por no poseer el carácter propio que esperábamos tener, estamos defraudados de nosotros mismos; pero al mismo tiempo, sentimos culpa por fallarle a la persona.

Para Williams, las concepciones de la moral moderna que insisten en la primacía de la culpa, creen que la distinción entre cualidades morales y no morales es vital y al priorizarla se someten a una tensión considerable por pretender tantas cosas a la vez, esto es, la preocupación por la víctima, la restricción racional a lo voluntario y el ideal de autonomía. Para empezar, Williams hace una crítica a los sistemas morales centrados en la culpa, por refinar esta emoción moral hasta el punto de perder esa conexión especial con la víctima. Cuando la emoción de culpa se olvida de sus materiales primitivos, que son la cólera y el miedo, se llega a un punto en que no existe distancia entre el ofensor y la figura interiorizada, por lo que esta emoción acaba siendo representado solo como una actitud de respeto hacia la ley abstracta que es la ley moral y pierde el vínculo o la relación con la víctima, «las víctimas pueden reaparecer, por supuesto, en el relato de lo que el sujeto ha hecho en violación de esa ley, pero eso no les da a ellas ni a los pensamientos sobre ellas un vínculo más íntimo con la culpa del que tienen con la vergüenza» (Williams, 2011a, p.263).

La culpa entonces puede parecer una emoción moral más transparente que la vergüenza por presentarse aislada de elementos como la imagen de sí mismo, los deseos y las necesidades, en definitiva, aislada del carácter, pero por esta misma razón, parece incapaz de dar el paso de auto-entendimiento propio del terreno de la vergüenza. Si se ha juzgado a la vergüenza por su falta de autonomía, es porque la culpa se ha presentado falsamente como autosuficiente, para el autor, se debe a una falsa imagen de la vida moral conforme a la cual el yo moral no tiene carácter, es la razón aquella que me

proporciona el conocimiento de la ley moral y yo no necesito más que voluntad para obedecerla. Esto hace que las estructuras de la vergüenza desaparezcan pues *lo que soy* ya está dado y el objetivo es el discernimiento entre lo que debo o no debo hacer y las reacciones de los otros no influyen en las conclusiones morales del individuo salvo como contribución a la propia razón. La crítica se dirige a la eliminación de un *proceso de deliberación*, que permitiría develar y analizar las causas de la acción del ofensor y entender la ofensa como algo más que una violación a la ley moral, proceso que nace a causa de la emoción de vergüenza.

La priorización de la vergüenza nace del hecho de que la culpa, por ocuparse de las víctimas y entonces no restringirse a las acciones voluntarias, no permite un análisis en que nos preguntemos por los tipos de fallo que dan origen a los daños, en el terreno de lo voluntario, y por lo que ellos significan en el contexto de nuestra propia vida y en la forma en que nos relacionamos con otros. En tanto la vergüenza mira hacia *lo que soy*, puede venir producida por muchas cosas como acciones, pensamientos, deseos o las reacciones de otros; pero se limita a lo voluntario y por ello el agente se ve forzado a descubrir trabajosamente que la está produciendo y el origen de la misma en alguno de los elementos de la responsabilidad, si tiene que ver con la acción, la intención o la respuesta. Este tipo de trabajo o proceso de deliberación, proporciona una concepción de la propia identidad ética y es entendido casi como un proceso formativo que además podría controlar la culpa y aprender de ella.

La relación directa de lo anterior con el segundo concepto analizado por Williams, la necesidad, se soporta en que llegar a una conclusión sobre lo que uno “tiene que” hacer incondicionalmente (necesidad práctica), típicamente representa hacer un descubrimiento sobre uno mismo. Se habla de una conclusión como una necesidad práctica, cuando esta incorpora una consideración que tiene la mayor prioridad deliberativa y también la mayor importancia para el agente, por lo que ya no solo es la conclusión de que uno ha de hacer algo en concreto, sino que adopta la forma especial de que uno *tiene que* hacerlo y no puede hacer otra cosa (Williams, 2016, p.230), tiene que ver entonces con la necesidad de actuar de determinada manera o hacer determinada cosa.

En este hecho, interpretado desde los mecanismos de la vergüenza, el origen de la necesidad se encuentra en el agente, en el otro ya interiorizado cuya opinión puede respetar (Williams, 2011a, p.167). Estas necesidades son internas, se basan en el *ethos*, los proyectos, la naturaleza individual del agente y en la forma en que concibe la relación entre su vida y la de las otras personas. Que dichas necesidades se consideren basadas en la naturaleza del agente quiere decir que no se está hablando de una imposibilidad literal de hacer algo, sino de un reconocimiento de cierta incapacidad mía de hacerlo, que Williams llamará incapacidad de carácter (Williams, 1993, p.165), de ahí que tenga que ver con la propia identidad.

En la misma forma en que a vergüenza no se restringe a situaciones que tienen que ver con la moral, la necesidad práctica no es específica de la ética, se puede considerar que se tiene que hacer incondicionalmente algo por autoprotección, interés artístico o pura autoafirmación y en algunos de estos casos una perspectiva ética podría desautorizar la conclusión, lo que hace que una conclusión que resulte de la necesidad práctica pueda o no estar fundada en razones éticas. Las conclusiones que tienen la fuerza de la necesidad práctica, se han vinculado a la idea de obligación moral (Williams, 2016, p. 45), pero aun cuando una conclusión esté fundada en razones éticas, no señala una obligación que se asocie a las expectativas de los demás, es el caso de las acciones heroicas o éticamente excepcionales: no se nos puede pedir que las hagamos y no se nos puede reprochar por no hacerlas, pero quien realiza una acción semejante puede sentir que tiene que hacerlo sin perder de vista que no podría exigírselo a alguien más y posiblemente que es una exigencia dirigida solo a él por sostener una convicción personal específica. Sus emociones y las expectativas sobre ellos que experimentará si no actúa de ese modo (vergüenza), pueden asemejarse mucho a las emociones asociados a las obligaciones (culpa).

1.4 El proceso de deliberación

Si es importante hablar de la identidad ética, porque en ella se basa lo que considero “tengo que hacer” de acuerdo a mis deseos, objetivos, limitaciones y concepciones de

la vida con los demás, entonces debemos explorar la forma en que, para Williams, se descubre dicha identidad ética: el proceso de deliberación.

El proceso está relacionado con la emoción de la vergüenza, pues, ocurre precisamente por medio y con la ayuda de otros (heteronomía), pero en última instancia, el producto es un esclarecimiento personal (identidad). En el tema de la deliberación hablaremos en dos pasos: primero, siendo que es propio de la deliberación y de sus conclusiones que estén fundadas en razones, primero nos centraremos en hacer una aproximación a las razones que tiene una persona para hacer algo, pues esto nos dará, en un segundo momento, el motivo por el que el proceso de deliberación es pensado de la forma en que lo hace Williams. Para esta explicación debemos tener en cuenta lo que Williams denomina el conjunto motivacional subjetivo (Williams, 1993, p.132) o factor S, entendido como el conjunto de deseos, preferencias, evaluaciones y otros estados psicológicos del agente en virtud de los cuales puede ser motivado a actuar, pues es sobre este factor que el agente realiza la deliberación.

Sobre lo que quiere decir que “un agente (A) tenga razones para hacer algo (X)”, la primera interpretación que puede hacerse es “interna” y diría que el enunciado quiere decir: A tiene una razón para X si A tiene algún deseo o elemento existente en S que cree se verá satisfecho por X. De esto se desprenden varias afirmaciones, primero, cuando se habla de razones internas, el enunciado siempre es relativo a las motivaciones o S del agente, por lo que si un enunciado relativo a una razón interna carece de un elemento de S se convertiría en falso, es decir no sería realmente una razón interna. En segundo lugar, en la medida en que estas razones también tienen que ver con la racionalidad del agente, un elemento de S como un deseo, no le dará a A una razón para hacer X si la existencia del deseo depende de creencias falsas o si es falsa la creencia de A sobre la relevancia de hacer X para cumplir su deseo. Hay dos consecuencias epistémicas de lo anterior, y esa es la tercera afirmación, (1) que A puede creer erróneamente un enunciado sobre una razón interna sobre sí mismo, pero también, (2) que A puede no conocer un enunciado sobre una razón interna respecto a sí mismo, ambas afirmaciones relevantes para nuestra discusión.

Como aclaración a la segunda consecuencia epistémica, se dice que para que el elemento que A ignora de S sea en realidad una razón para X, debe estar estrechamente relacionado con X; lo que quiere decir que «*un proyecto de X podría ser una respuesta a una cuestión deliberativa formada en parte por D*» (Williams, 1993, p.134), esto para decir que en el razonamiento deliberativo pueden descubrirse enunciados sobre razones internas. Por supuesto es aquí donde vemos el nexo entre las razones de un agente para realizar una acción y lo que la deliberación puede hacer en el descubrimiento de dichas razones, pero además, se afirma el hecho de que la razón para realizar una acción puede ser resultado de una deliberación sobre algún elemento de S, lo que entonces nos da la idea de que podría ser una deliberación sobre las emociones morales que estamos discutiendo, aquella que en parte⁴ nos dé razones para actuar de determinada forma.

Ahora bien, lo que el proceso deliberativo puede hacer con las razones incluye múltiples posibilidades, mostrar al agente que sus creencias son falsas, o mostrarle razones que no creía tener para realizar ciertas acciones porque no las consideraba útiles para su objetivo, puede perder o ganar deseos, modificar su S, y perder o ganar razones con base en una ampliación de las consideraciones sobre lo que una acción implicaría.

Sin embargo, nos interpela aquí una cuestión, un observador o un otro ajeno al agente podría reconocer cursos de acción y razones que él mismo no reconocería (Williams, 1993, p.164) ¿Puede entonces, además, dar razones al agente que no tengan que ver con sus motivaciones o con su propio S?, solamente en la medida en que se presente como una consideración que se hace sobre cualquier razón para realizar una acción, una explicación posible (Williams, 1993, p.137). Como razones para actuar del agente, las razones externas no pueden ser consideradas sin más, pues nada puede explicar las acciones intencionales de un agente, excepto algo que lo motive para actuar así y como ya vimos estas no están relacionadas con las motivaciones del agente. Si otro aporta razones externas, para que estas puedan ser consideradas motivaciones para

⁴ Se dice “en parte”, porque no solo las razones internas hacen parte de lo que sería un razonamiento práctico, en este no basta que un curso de acción sea el medio causal para un fin como S, sino que la conclusión de hacer X tiene que ver también con la preferencia de hacer X en tanto sea la forma más conveniente, placentera, efectiva, etc. de satisfacer algún elemento de S.

la acción del agente, este tiene que creer en dichas razones y por tanto, modificar su S; entonces, el contenido de las razones externas tiene que ver más bien con las consideraciones sobre lo que significaría que A crea en ese enunciado.

El asunto es que, si se hace una aproximación solo desde las razones internas, se diría que A podría llegar a la decisión de hacer X por medio de una deliberación sobre su existente S, pero tenemos dos razones por las que esto no puede ser completamente correcto: la primera es que, como ya lo mencionamos, el agente puede perder de vista posibilidades en el curso de acción o incluso elementos de su propio S y, la segunda razón, es que la deliberación en sí misma es un proceso psicológico con todo tipo de efectos en el agente y en su S, por lo que no podemos igualar la afirmación “el agente llegaría a esa conclusión si deliberara razonablemente” con “el agente podría alcanzar mediante una *ruta de deliberación sólida* la decisión de hacer algo”, es decir, el agente puede deliberar con base en su propio S y en esa medida se consideraría razonable su deliberación, pero el hecho de que no sea capaz de ver posibilidades que otro sí o que la modificación de su propio S ocurra por una multiplicidad de motivos, alteraría lo que podríamos considerar una deliberación sólida.

Se necesitará entonces distinguir entre dos metas que se le pueden atribuir a un agente racional: (1) que llegue a conclusiones acerca de qué hacer mediante procedimientos a los que se les puede atribuir racionalidad y (2) que haga lo que tiene mejores razones para hacer. Así, (1) no es una condición suficiente de (2), porque el agente puede hacer todo lo que se le pueda pedir hacer a un agente racional y, sin embargo, fallar, por ejemplo, debido a la mala suerte o a la ignorancia no culpable y en ese sentido él no habría hecho lo que realmente tenía las mejores razones para hacer. Además (1) no es condición necesaria de (2) pues, como ya se mencionó, la aplicación de cualquier método deliberativo puede en sí misma, y bajo ciertas circunstancias, tener efectos psicológicos que impiden que el agente haga lo que tiene la mejor razón para hacer. Para Williams, la meta del agente racional en la búsqueda de razones debe ser (2), en vez de (1). Aparentemente siguiendo el procedimiento indicado, podemos lograr (2) solamente porque el problema en cuestión es encontrar qué es la mejor razón de hacer, y parece que esto implica haber logrado (1), pero si bien esto puede ocurrir, no

siempre se tiene que recurrir a uno para llegar a (2). Entonces si el interés del agente se halla en alcanzar (2), no está pasando un examen de racionalidad práctica, lo que tiene que hacer es ver si puede explicarse a sí mismo, si puede entender su S en términos que racionalicen sus elecciones para sí mismo.

La pregunta sobre lo que se puede considerar principios sólidos o una ruta deliberativa sólida, hace que la explicación de “A tiene razones para hacer X”, adquiera un carácter normativo y tenga la posibilidad de mostrar al agente cuando se equivoca al pensar que tiene razones para actuar de esa forma, en el caso en que el proceso sea inconsistente por, por ejemplo, basarse en información falsa, esto es, adquirir la posibilidad de referirse a errores de hecho, referencia que no necesariamente pueden hacer las aseveraciones de que se está haciendo algo inmoral. El proceso real de deliberación, se concebirá como una relación entre el S del agente, la acción y el grado de solidez de los principios de deliberación del agente (Williams, 2011b, p.113).

Ahora bien, son necesarias dos precauciones: primero, si admitimos que S tenga cualquier extensión perdemos el control de lo que el agente tiene razones para hacer en virtud de dicho S. Y segundo, si abandonamos la idea de que hay un conjunto determinado de procedimientos de deliberación racional, el peligro es que la idea de una “ruta de deliberación sólida” no tendrá ningún efecto moderador y que cualquier resolución psicológica que pueda alcanzar el agente supuestamente a partir de su S presente, contará en la misma medida. Williams pone un gran peso en el criterio del procedimiento referente a la forma en la que el asesor guía o podría guiar al agente a una conclusión sobre su S y lo considera necesario en la medida en que sirve para introducir un paso creativo que la explicación tradicional de la deliberación racional no permite, en el sentido en que puede pensar en un curso de acción que no figure ya en las creencias o motivaciones del agente, es creativo y *aporta un nuevo material respecto a la interpretación del modo en que la decisión está relacionada con el S del agente*.

En la medida en que se pierden de vista determinadas restricciones para definir “una ruta de deliberación sólida”, aparecen problemas también con algunas descripciones derivadas, porque no quedará claro qué es una asistencia deliberativa

para encontrar lo que uno tiene intenciones de hacer, y qué es una intervención manipuladora que le dé al agente nuevas razones para persuadirlo a hacer algo que originalmente no quería. Puede muy bien ser cierto que podemos interpretar el S de otro agente, y, en particular, valores que éste puede invocar al seleccionar sus propios objetos de preferencia, solo hasta cierto punto y atribuyéndole algunos valores que nosotros mismos compartimos. Esto deja intacta la aseveración internalista de que lo que él tiene razones para hacer es una función de su S, es decir, que solo dice algo acerca de lo que es entender su S. Pero no tendría sentido aseverar que los valores de todos y los S de todos son los mismos, pues incluso la distinción entre internalismo y externalismo desaparecería⁵. Necesitamos apelar a algunos valores, sin duda, para interpretar las preferencias de otras personas al tratar de entender su racionalidad, pero los valores a los que tenemos que apelar es a los suyos y no a los nuestros. Se logrará algo especialmente si hasta cierto punto podemos entender sus valores no adjudicando, sino solo relacionándolos con los nuestros.

El proceso entonces se ve como una deliberación compartida. La deliberación se centrará en lo que A va a hacer, pero B participa en ella, por lo regular viendo las cosas tanto como sea posible, desde el punto de vista del S de A. Lo que no contaría como una expresión de deliberación sólida del S del agente, sería que mientras A es asesorada por B para alcanzar tal expresión, B intentará cambiar el S de A. Pero es necesario entonces que quien guíe hacia una ruta de deliberación sólida al agente, es decir el asesor, tenga unas restricciones para que ocurra una asistencia deliberativa y no una intervención. Las restricciones son las siguientes: (a) El asesor será veraz, tanto por decir la verdad como por ayudar al agente a descubrirla; será veraz acerca de sus propios procedimientos y motivos, con el objetivo de que estos sean transparentes para el agente. (b) El asesor tratará de lograr la máxima comprensión del S del agente, especialmente si hay un conflicto entre sus propias interpretaciones y las del propio agente, de tal modo que el asesor deberá ofrecer una explicación apropiada respecto de la mala interpretación del agente.

⁵ Existe de hecho una tesis que busca desaparecer dicha distinción, pero no usa como argumento que todos tengamos el mismo S o la misma experiencia de S.

Ahora bien, no porque el asesor actúe en conformidad con las restricciones anteriores, haciendo que el agente esté de acuerdo en que tiene mejores razones para hacer X, se dice que el agente tiene las mejores razones para hacerlo en virtud de su S original. Así como en la construcción puramente individual tenemos que considerar los efectos de las motivaciones psicológicas en la deliberación efectiva del agente, en la deliberación que llevan a cabo dos personas, como en el caso del agente y su asesor, debemos tener en cuenta las motivaciones del agente que sean ajenas a la situación misma de consejería. El ejemplo de Williams es bastante esclarecedor: si el agente está enamorado de su asesor, podría asentir a cada interpretación de su S que el asesor realice, entorpeciendo el propósito original, de la deliberación. La decisión debe ser siempre la expresión de las motivaciones que el agente tenía en primer lugar y no la que hubiere adquirido en el proceso, a menos que las nuevas motivaciones fueran expresiones de algo que se encontraba allí antes.

La reflexión sobre el consejo y la ayuda deliberativa que aporta el asesor, nos ayuda a ver no solamente qué es lo que cuenta para ayudar al agente a descubrir lo que tiene razón de hacer en el planteamiento de Williams, sino también por qué esto no debería, de hecho, compararse con una forma de persuasión, aunque el asesor puede ser “persuasivo” de una forma franca, esto es, procurando entender del mejor modo posible los deseos e intereses del agente, por ejemplo cautivando la imaginación del agente, sin manipularla. Aun cuando las razones en cuestión son las de un individuo y están basadas en su S particular, podemos ver por qué están conectadas ambas ideas; la del agente que descubre lo que tiene razones para hacer y la de un asesor comprensivo que opera dentro de un particular tipo de restricción. Si seguimos tales conexiones, podremos ver más claramente por qué incluso las razones individuales internas requieren una discusión con otras personas.

Para Williams, la explicación interna de las razones del individuo nos muestra sobre todo la importancia de vincular el análisis de las razones con la teoría de la persuasión. Las fallas de una explicación externalista aparecen, por ende, de la manera más clara cuando reflexionamos sobre el tipo de argumentos que podrían necesitarse

para convencer a un agente de que ciertas razones son suyas, cuando no es así y como esto no sería manipulación.

En relación con la idea de necesidad que desarrollamos en la primera parte, Williams hace la distinción entre una aproximación interna a las razones y una externa, separando la conclusión sobre lo que *necesitamos* hacer de la que solo afirma que tenemos razones para hacer algo. La primera tendría que ver con las razones internas y la comprensión de las mismas bajo el componente de S, como motivación para la acción; mientras que la segunda sería un análisis independiente de las motivaciones del agente. Por esta razón Williams considera que la aproximación interna no solo es fuerte cuando se trata de llevar a cabo una acción, sino que además es la única de la cual puede predicarse veracidad en relación con los motivos del agente para la acción. Son conclusiones sobre la necesidad práctica los esperados productos de todo el proceso de deliberación.

2. LOS MATERIALES PRIMITIVOS DE LA CULPA

2.1 Interlocutor sobre el asunto de la víctima

En un artículo titulado “Guilt, Remorse and Victims”, el profesor Christopher Cordner hace un análisis sobre los mecanismos de la culpa y la vergüenza presentados por Bernard Williams en *Shame and Necessity* y asegura que la forma en que Williams consideró la culpa es deficiente porque no permite dar cuenta de la experiencia de remordimiento (*remorse*), entendida esta como una forma de preocupación real por las víctimas. Para el autor esto es un problema en tanto sostiene que la culpa y el remordimiento están íntimamente ligados y que, en ausencia de remordimiento, la culpa se vería seriamente afectada en su empresa original, dirigir la atención a la víctima. El profesor Cordner está de acuerdo en que la característica inherente a la culpa es que se orienta hacia la víctima de lo que hemos hecho, pero considera que en el modelo de Williams la culpa falla en este objetivo precisamente por la ausencia del remordimiento en la comprensión de su funcionamiento, pues aun cuando aparece alguna forma de preocupación implícita por las víctimas en la figura de la culpa, no aparece la preocupación real que se encarna en el remordimiento y que se encuentra en nuestra experiencia no-patológica de culpa.

La pérdida de distancia entre la figura interiorizada y el agente en el mecanismo de la culpa ocurre debido al olvido de sus materiales primitivos, la ira y el miedo, afirma Williams en *Vergüenza y necesidad*. Cuando esto ocurre, la culpa se entiende abstractamente, como si solo representara una ley moral, lo cual trae consigo la consecuencia de dirigir la atención del agente que ha realizado una acción dañina para otros, a pensarse a sí mismo en términos de deberes y obligaciones no cumplidas y a

perder de vista la virtud inherente de la culpa de centrar la atención en las víctimas de lo que se ha hecho. Para Cordner dicha abstracción es, además, psicológicamente destructiva, pues desvía la culpa del tipo de compromiso que se tiene con otros en un mundo social, es decir que pone la atención en la ley moral más que en el mundo y en los otros seres humanos, aun cuando este mundo social puede ser la clave que ayude a trabajar en las acciones través de la culpa en vez de desarrollar una culpa patológica. La crítica de Cordner al mecanismo de la culpa nace entonces, no de la afirmación sobre la orientación a la víctima que permite esta emoción, sino de cómo se supone que funciona a partir de los materiales primitivos de ira y miedo, pues el problema para este autor es que los términos por los que entiende Williams la culpa son inadecuados para lograr esa aspiración o virtud inherente de sí misma. Luego, se dispone a analizar si en la visión de culpa de Williams realmente tiene sentido una preocupación genuina con las víctimas por parte del agente culpable.

Cordner propone un ejemplo en el que un niño que comete una falta en contra de alguien, sufre la reprobación directa de un tercero, pero el tercero, centrándose en la reprimenda al ofensor, no muestra una preocupación genuina por la víctima, sino que la ignora completamente a ella y a su dolor. En esta situación, dice, el castigo enseña al niño ofensor a ignorar el impacto directo de sus acciones y a enfocarse en sí mismo como el castigado y no en el bien o mal que resulta de su acción. El autor se apoya en el ejemplo para afirmar que internalizar la figura que nos impone cierta regla, es decir la figura del ejecutor de la ley, provoca que el agente reaccione solo con el objetivo de eliminar la ira del otro y esto no tiene nada que ver con una preocupación real por la víctima. Aunque la víctima puede aparecer en el relato del culpable, aparecerá para eliminar la ira de alguien más, lo que no refleja una preocupación directa que en realidad se mostraría con la disculpa o con algún tipo de reparación que se le debe por haberla perjudicado.

Ahora bien, es posible refutar que el ejemplo tiene un detalle importante que no se puede pasar por alto, que el acusador que reprende al niño ignora las emociones y el dolor de la víctima. Este es, de hecho, un detalle muy importante, pues una génesis de la culpa en que las víctimas y sus emociones figuren, depende del hecho de trasfondo

de que en realidad los ofensores usualmente son impelidos, por los otros enojados, a atender a sus víctimas. El asunto es que, si bien esto puede ocurrir recurrentemente, no afecta la crítica pues, aunque el iracundo acusador dirija las consecuencias de la acción hacia la víctima, el ofensor aún puede carecer de una preocupación directa por ella. Asegura Cordner que ninguna reparación motivada por que una figura, interna o externa, deje de estar molesta, motiva a una preocupación real por las víctimas y por el daño que les hemos causado, una preocupación como la que expresa, un “lúcido remordimiento” (Cordner,2007, p.345). Cualquier preocupación de este tipo tiene que ver directamente con las víctimas y no puede ser derivada de los materiales de la ira, el miedo a esa ira o una disposición a que esa ira desaparezca.

A favor de Williams, Cordner trae a colación un elemento importante: en la internalización de la vergüenza, el otro no es una mera representación de los demás, sino que el otro en cuestión puede ser identificado en términos éticos, es concebido como uno cuyas reacciones respeto, lo que quiere decir que el contenido ético se construye en la figura internalizada de la vergüenza; el modelo primitivo se desarrolla entonces de manera que progresivamente estas reacciones de los otros estructuran nociones morales, éticas y sociales y, así, el simple miedo a la ira, se convierte en miedo a la recriminación, lo que puede posteriormente evolucionar a una reacción restringida a lo que el sujeto considera una recriminación justificada. El problema es que Williams nunca deja claro o simplemente explica cuál es el impulso de este proceso, ni cómo ocurre. Hay una pista sobre el modo en que el contenido ético se construye en la vergüenza, presente cuando Williams asegura que la vergüenza no es meramente una estructura por la cual yo sé que alguien se enojará conmigo porque yo me enojaría con ese alguien si realizara la misma acción, pues estas actitudes recíprocas tienen un contenido: algunos tipos de comportamiento son admirados o aceptados y otros despreciados, son esas las actitudes que son internalizadas, no simplemente la perspectiva de reacciones hostiles.

Cordner cree que algo similar puede pasar con la culpa, no es sólo un asunto de miedo o ira, sin ningún pensamiento posterior de parte del sujeto sobre los comportamientos que provocaron la ira. El sujeto podría haber internalizado la

indignación hacia la mezquindad, la crueldad o la humillación hacia otro y por otro lado la aprobación de la amabilidad y la generosidad, lo que sería la internalización de actitudes y no solamente de reacciones hostiles. Por este medio, se podría pensar en construir preocupación en la estructura misma de la culpa.

Puede ser concedido que una persona en quien dichas actitudes son internalizadas tiene de hecho una preocupación genuina por las víctimas. Pero si se dice que lo que cuenta no es sólo la perspectiva de reacciones hostiles sino también la internalización de dichas actitudes, entonces se debería introducir en el mecanismo de la culpa de Williams, elementos que son muy diferentes a los “materiales básicos” de ira y miedo y no derivables de ellos. Volviendo al ejemplo, puede ser que los padres intenten que el ofensor ponga su mirada en la víctima en un espíritu de preocupación genuina; el castigo puede incluir mandatos de disculpas, hacer algún tipo de reparación o ser amable. Pero el punto central sigue sin sufrir cambios, el niño lo está haciendo en respuesta a la ira del otro y esa es su única motivación operativa, hacer que esa ira desaparezca y ninguna de las reparaciones se hará con cualquier espíritu de remordimiento que exprese real importancia o preocupación por la víctima.

Cordner entonces imagina una situación en que los padres no acuden al niño ofensor, sino que acuden a la víctima y la atienden gentilmente. De esta manera, el ofensor podría recoger el espíritu de respuesta y comenzar a responder él mismo de esa forma. Las actitudes que se expresan en esta respuesta pueden en el tiempo convertirse en una segunda naturaleza en el niño, que puede de hecho experimentar culpa si actúa contrariamente. Si este es el caso hay elementos en su culpa y lo que lo impulsa que no se explican por este modelo, porque existen elementos independientes de la ira del otro y el miedo del sujeto. Es importante no dejar de lado que esta reacción de atención a la víctima por parte del ofensor puede ocurrir incluso si el padre, como en el ejemplo, ignora a la víctima, pues el niño puede sentirse realmente arrepentido y movido a disculparse, aunque este segundo caso es menos probable, lo que Cordner quiere rescatar es que, si esto ocurre, la respuesta ya no se entiende en términos de miedo o ira. Esto quiere decir que la acción por la que una persona se mueve a reparar o atender a la víctima de sus acciones, cuando es una preocupación genuina, ya no se rige por el

miedo o la ira de otra persona que juzga, aunque es posible pero poco probable que este otro iracundo haya ayudado a impulsarla en esa dirección.

Se ha hablado hasta aquí de unos “otros iracundos” como terceros, como observadores, pero ¿Qué tal si los otros en cuestión son, o entre ellos se incluyen, las víctimas de las acciones por las cuales un ofensor se siente culpable? Según Cordner, si este es el caso, entonces tal vez sea plausible rastrear un patrón desde el miedo a su ira, hasta la preocupación por ellas (las víctimas). Más de una vez, Williams menciona que esos otros iracundos son o pueden ser víctimas y esto es evidenciado en su descripción de las figuras internas, pues en el caso de la culpa esta puede ser un ejecutor de la ley (si la culpa se ha desvirtuado) o una víctima (lo que es el caso ideal).

Pero que la ira provenga de la víctima, por ahora no afecta el argumento de Cordner, pues el agente seguiría respondiendo por miedo y no por una preocupación real por ella, adicionalmente, algunas víctimas no sienten ira por lo que les hicieron sino más bien resignación o humillación, pueden sentirse aplastadas o paralizadas por la desesperación e incluso algunas víctimas pueden carecer de la capacidad para sentir o mostrar su ira, como lo son los niños, los muertos o algunos discapacitados. Partiendo del hecho de que las víctimas pueden expresar diversas emociones o incluso no expresarlas, pero que en estos casos también es evidentemente posible sentir culpa por herirlas, el autor concluye que en estas situaciones lo que despierta la emoción de culpa en el agresor no puede ser el ver la emoción o la expresión de ira directamente de la víctima. Lo anterior podría llevar a creer que allí la emoción nace de un otro externo o no víctima que muestra su indignación y que este otro es necesario para que aparezca la culpa, pero existen casos frecuentes en que la vulnerabilidad de las víctimas por no poder expresar su ira, o la misma vulnerabilidad expresada de otras formas, puede intensificar en el ofensor la emoción de culpa o remordimiento y estos son casos en que la culpa o el remordimiento no parecen entenderse como reacción a la ira de las víctimas, como sí lo afirmó Williams.

Alguien podría decir que, si bien es posible que el ofensor actúe en reacción a la ira del otro, existen las mismas posibilidades de que responda por simpatía, es decir por genuina preocupación, pero parece que el mecanismo de la culpa de Williams no

permite vislumbrar ambas posibilidades en tanto solo la ira o el miedo a ella se encuentran como los materiales primitivos de esta emoción. El remordimiento no patológico involucra un tipo de preocupación por las víctimas que no puede ser generado por lo que Williams presenta como los materiales primitivos de la culpa, por lo que esta versión es inadecuada para Cordner en la medida en que si bien contempla que las víctimas aparezcan en la emoción de culpa de su ofensor, no contempla que al ofensor le importe realmente que aparezca o la forma en que aparezca.

Lo casos en los que estos materiales primitivos que parecen desencadenar la emoción de culpa no son la ira y que incluso puede ser la ausencia de la misma, son aquellos que interesan a Cordner, pues de ellas puede nacer una emoción genuina de preocupación por la víctima, la emoción de remordimiento. Además de esto, Cordner no acepta la explicación que pone en relevancia a la ira, por considerar que una tradición que explica las respuestas morales en términos de poder no funciona, lo que explica poniendo como ejemplo un caso en que justamente la carencia de poder de la víctima es el elemento que dispara la emoción de remordimiento en el agente. Que estos casos existan y además sean frecuentes es lo que le permite al autor sugerir que los materiales primitivos de la ira y el miedo, no solo podría ser inadecuado para pensar una emoción moral como la culpa, sino que incluso podrían ser irrelevantes.

En la objeción que se le ha presentado a Williams, pareciera que Cordner argumenta que, en esta forma de entender la emoción de culpa la preocupación por las víctimas puede ser no más que una preocupación instrumental gobernada por el deseo de apaciguar la ira de los otros, pero el problema no es tan simple. Para este autor es posible que una preocupación genuina del ofensor con su víctima tenga más de una forma y que Williams no intente caracterizar una culpa meramente instrumental como tampoco un remordimiento como el que venimos hablando, es posible que, en vez de un auténtico remordimiento, Williams entienda a la culpa en términos de deudas y pago de deudas.

Cordner explica esto partiendo de una teoría encontrada en la *Genealogía de la moral*, Nietzsche ubica el origen de la conciencia en el requerimiento de “pagar una deuda” para reparar, haciendo así su propio vínculo entre la conciencia y la atención a

la víctima, ensaya un vínculo etimológico entre la culpa y estar en deuda y cuenta una historia genealógica sobre el surgimiento de la experiencia de culpa destructiva por endeudamiento. Originalmente la deuda se paga materialmente y debe incluir algún tipo de disculpa, pero lo que en realidad cuenta no es la expresión de genuina preocupación en el ofensor, sino el reconocimiento público de homenaje al otro. En esta teoría la emoción de culpa surge cuando la relación contractual entre el acreedor y el deudor es pervertida y se convierte en algo destructivo al “llevar adentro” las energías que previamente se ventilaban en los otros: la hostilidad, la crueldad y la persecución, todas dentro o evitando su engendramiento, haciendo que la conciencia sea una mala conciencia.

De esta forma la práctica de disculpa a la víctima para apaciguar la ira de un tercero cobra otro sentido, pues en la medida en que el ofensor públicamente reconoce su homenaje a otro y ante sus pares, reconoce que este homenaje es una deuda con el otro, por lo que hay una forma de respeto. Así, uno podría sentirse a sí mismo como una figura meritoria de homenaje, lo que se vincula con el auto-respeto, pero además vincularse a los otros ofreciendo un respeto a ellos. Esto haría que esas prácticas reflejen, de hecho, más que un instrumentalismo, una estructura ética, hay un tipo de preocupación por la víctima en tanto la deuda de respeto se le debe, pero todo lo que cuenta en el caso de Nietzsche es una imagen de dominio público. En lo que concierne al remordimiento entonces volvemos a la pregunta de si la disculpa es genuinamente dada o si se trata todo de un performance público, si en realidad se expresa la pena propia por ser ofensor o solamente el equivalente de pagar una multa a la víctima; el remordimiento consistiría en la primera opción, aunque las prácticas que Nietzsche describe sólo involucran a la segunda, pero si están involucradas las razones de respeto expuestas anteriormente se puede decir que hay alguna forma no de preocupación genuina, pero sí de consideración de la víctima.

Es posible que la imagen de Williams se parezca a la de Nietzsche, aunque para Cordner su aproximación difiere de él en dos cosas: (1) la imagen de Nietzsche aprueba los patrones de interacción pública y reconocimiento bajo la convicción de que la culpa es inherentemente auto-destructiva; mientras que Williams cree que, como emoción, la

culpa puede resistir esa autodestrucción canalizada en actividades prácticas como las de reparación y (2) Williams invoca explícitamente una figura internalizada de la culpa, por lo que evidentemente pretende también un funcionamiento del mecanismo de la culpa por fuera de lo público. Mientras que la forma de preocupación o consideración por las víctimas que articula Williams no se reduce a tratar a otros como instrumentos para complacer a un tercero, tampoco equivale al tipo de preocupación real por la víctima que hemos demostrado en los dos tipos de casos anteriores, cuando otras emociones son expresadas por la víctima o cuando su carencia de poder es aquello que inspira la emoción de culpa.

Luego Cordner intenta buscar vagamente otra comprensión de la culpa en un conocido referente, Sigmund Freud. Según el profesor Cordner Freud también liga la culpa al miedo, pero no comprendido como el miedo a la ira o a la agresión de los otros, sino al miedo a perder el amor del otro. Pero es importante entender que el miedo a la pérdida del amor, según Freud, nace de la impotencia y la dependencia que el niño tiene de otros, por lo que perder el amor de alguien en realidad significa dejar de ser protegido de una variedad de peligros, en otras palabras, en realidad es miedo a perder la protección dada por otro, o miedo a la vulnerabilidad y el amor solo podría comprenderse como amor filial. Es una aproximación diferente a la de Nietzsche y a la de Williams, pero a grandes rasgos no parece lograr evadir la crítica pues el miedo a un perjuicio propio claramente no tiene que ver con la preocupación por el otro.

Sin embargo, parece acercarse a una respuesta cuando trae a colación otra idea de Freud, que mientras que la culpa responde a una serie de demandas que han sido internalizadas para no perder la protección del otro, el remordimiento responde solamente al amor por el otro y se vislumbra por medio de un ejemplo de ambivalencia de emociones. Si se imagina un caso en que por odio se hiere a una persona, pero por la relación con esa persona se había creado un sentimiento de amor, luego de que el odio ha sido satisfecho con la agresión, el amor pasa a un primer plano en remordimiento por lo hecho. Esta preocupación o remordimiento como una expresión de amor filial parece asemejarse a lo que se había denominado una preocupación real por la víctima, independiente de la ira de los otros o de la pérdida de protección (pero

haría que una condición para el remordimiento fuese el amor o al menos el aprecio a la víctima).

Una vez traído a consideración el amor filial como elemento presente en la emoción de remordimiento, para el autor es posible pensar la acción de amar o preocuparse por alguien como un hecho natural y a la culpa como consecuencia natural de este hecho. Si los mecanismos de la culpa tuviesen esto en cuenta, encajarían con el remordimiento siendo proveedores de un motivo generado socialmente para reforzar la operación natural de nuestros afectos, es decir que la culpa y su respuesta a la ira solo estaría siendo una ayuda creada socialmente para conservar el hecho natural del remordimiento al herir o preocuparse por ese otro que se ama o que se tiene un “afecto natural”. Esta forma de comprender la naturaleza del remordimiento, permite que aún se pueda sentir culpa por aquellas acciones que no tienen una víctima directa, como aquellas en que se trasgrede una ley, pues aparece de la forma en que Williams lo indica el ejecutor de la ley y el miedo al mismo, pero separa al remordimiento como una experiencia diferente y producto del afecto. «Los afectos naturales que subyacen al remordimiento y la génesis social de la culpa tienden a encajar y reforzarse entre ellas» (Cordner, 2007, p.357)⁶, el papel de la culpa atada a la ira como la presenta Williams se incrustaría en el remordimiento permitiendo ligar esta emoción de afecto a nociones morales y de responsabilidad.

Ahora bien, si el amor es pensado como un afecto natural, no necesariamente íntimo ni personal y por supuesto no filial, es posible explicar casos de remordimiento como aquel en que un militar sufre esta emoción por el asesinato de dos desconocidos o de un niño que lo siente por haber agredido en su escuela a otro niño que apenas conocía, o incluso la emoción de remordimiento que puede tener un piloto bombardero por las víctimas que nunca vio.

De esta forma el remordimiento sería una forma de expresar esa preocupación genuina que se tiene por el otro, pero Cordner quiere revelar una trampa en esta última forma de comprender el remordimiento como un amor ampliamente repartido. No es

⁶ Original en inglés, traducción hecha por mí: «The natural affections that underlie remorse and the socializing genesis of guilt thus tend to dovetail with and reinforce one another.»

posible dejar de lado el hecho de que la emoción de remordimiento y esa preocupación genuina puede venir dado por la afectación al sentido de mí mismo que otro puede lograr con su demanda, al no responder la demanda o al haberla rechazado, en el agente puede nacer el remordimiento y comprenderlo en términos de traición. El problema es que solo se puede traicionar a alguien con quien uno está comprometido o ante quien uno es responsable, lo que le quita universalidad a lo que antes se llamó amor y ya no podría identificarse como un “afecto natural”. Esto no querría decir que la compasión no está ligada a otras emociones como lo es el amor o el afecto, pues un ejemplo es lo que algunos llaman compasión, pero sería un error creer que la compasión no puede nacer también por una demanda de actitud compasiva que ha sido proferida, demanda que es fácilmente referida a la autoridad de quien la está haciendo o imponiendo como obligación y que lleva a que todo el asunto se tenga que seguir pensando en términos de demandas sociales que pueden o no estar ligadas a una preocupación real por la víctima.

2.2 Alasdair MacIntyre: sobre el “otro” del proceso de deliberación

En su libro *Ética en los conflictos de la modernidad*, Alasdair MacIntyre dedica un par de apartados a realizar un análisis de algunos aspectos centrales de la filosofía de Williams. MacIntyre expone cuatro razones que Williams dio para rebatir lo que consideró la noción central de la moral tradicional, la obligación moral. Primero, Williams considera que ningún cuerpo teórico puede aportar una aproximación plausible a la psicología de la vida práctica (MacIntyre, 2017, p.259), esto es, que en la teorización se presentan los principios como aplicables a casos particulares sin ningún problema, cuando, en realidad, no les es posible tener en cuenta la multiplicidad de consideraciones que una persona debe tener al tomar decisiones particulares y cómo estas consideraciones pueden ir unas en contra de otras, sin que necesariamente se trate de una elección entre un dos principios claramente opuestos. Un ejemplo del tipo de ponderación que una persona tiene que hacer en la vida práctica ocurre frecuentemente entre la justicia, la lealtad y la honestidad, nadie podría decir que una de estas tres es

nociva y, sin embargo, no es difícil pensar en una situación en que una persona deba decidir sobre cual principio priorizar con base en sus nociones de vida buena. Recordamos entonces el caso propuesto por Williams en que un hombre en medio de un naufragio tiene la posibilidad de salvar a un niño desconocido o a su esposa, dice Williams que no puede ser juzgado negativamente el hombre si salva a su esposa e incluso, en nombre de la lealtad, se esperaría de él que, efectivamente salvase a su esposa.

La segunda característica que Williams denuncia como invisible a los requerimientos de la moral es el lugar que ocupan los compromisos y proyectos en la vida de las personas, los que se han tomado frente a la pregunta sobre cómo vivir; en tanto son propios, dejar dichos proyectos de lado en un momento de decisión, incluso si son incompatibles con los principios de la moral, no sería fácil. Por último, se encuentra una crítica relacionada con la primera característica y es la insuficiencia de la corriente expresivista respecto a la forma de comprender las convicciones morales, los juicios y las emociones de las personas, para Williams esto ocurre en un nivel de generalidad tal que pierde de vista elementos de la decisión particular.

Uno de estos elementos es la relación entre las emociones y los juicios, tal como la relación entre la fuerza de una emoción y la convicción de una persona en su decisión tomada frente a un asunto moral; de la atención prestada a este elemento, MacIntyre deduce la importancia de la sinceridad sobre las emociones en la filosofía de Williams: «de ahí que lo que concierne a la sinceridad, lo que atañe a no disfrazar los emociones de uno frente a uno mismo o frente a otros, se convierta en nuclear desde el primer momento.» (MacIntyre, 2017, p.262). Otro elemento es la posible diferenciación entre emociones no deseables y deseables, aquellas que consideraríamos destructivas versus aquellas que uno esperaría y desearía que una persona tuviese. Esta diferenciación tiene que ver con el concepto de deseabilidad, pero asociado al deber, pues no se refiere a lo que de suyo deseo sino a lo que parece que debo desear, es en este marco que MacIntyre explica el cuarto elemento que le interesa destacar de la filosofía de Williams.

Para Williams dirigir una emoción hacia cierto objeto es emitir también un juicio sobre el mismo, es por la educación moral que comprendemos qué hace que sea

apropiado sentir lo que sentimos hacia ese objeto; pero si se careciera de esta educación, una persona no tendría claridad sobre lo que hay que despreciar, lo que hay que temer o, por el contrario, lo que hay que enaltecer; esto es, tratar a los objetos como merecedores o incitadores de nuestras respuestas emocionales hacia ellos. Un ejemplo de Williams que trae MacIntyre es la forma en que actúa un sujeto a la luz de la compasión y cómo se distinguiría de su actuación a la luz del remordimiento, las diferencias de su actuar en cada caso no podrían explicarse sin remitirse a lo que Williams denomina la estructura emocional de su pensamiento y acción.

Una vez abordados los cuatro elementos anteriores MacIntyre introduce el tópico que dará cabida a su distanciamiento con la filosofía de Williams: la heteronomía del origen de las razones. La aproximación de este nuevo autor adopta la heteronomía de las razones, cuya idea base es que las razones de un agente para la acción vienen soportadas, influenciadas o construidas, además de por elementos propios del agente (ej. el conjunto motivacional subjetivo), por elementos del exterior o aportados por otro (llámese consejos, prejuicios, o principios). Sin embargo, se centra en la percepción que el agente y el otro pueden tener del origen de las razones y como difieren estas percepciones entre ellas. Una diferencia en la perspectiva de la estructura emocional ya ha sido trabajada por Williams, pero es aquello que le dará herramientas a este autor para distanciarse en su objetivo. La diferencia depende de si somos los otros o somos el agente, en el primer caso, parece que vemos las convicciones de una persona como provenientes de algún lugar profundo dentro del mismo agente, pero si somos el agente mismo podemos ver dichas convicciones como provenientes de fuera de nosotros (MacIntyre, 2017, p.263), el asunto de la perspectiva es importante y no debemos olvidarlo en el momento en que se explicita la crítica.

Para Williams una identidad ética cada vez más clara es lo que sabemos pretende ser el resultado esperado del proceso de deliberaciones y ya expusimos las razones que aduce Williams para centrar sus análisis en esta demanda de autenticidad; esta la aborda como un proceso en que podemos ser honestos con nuestras emociones, pero si empezamos siendo conscientes de ellos y honestos con lo que son. La demanda de autenticidad de Williams no pretende que las razones de la acción se desliguen por

completo de cualquier principio de la moral, lo que tendría por consecuencia una posición individualista y posiblemente egoísta. En el proceso de deliberación el objetivo es el encuentro de las razones propias del agente y esto involucra a las emociones por la fuerza existente entre una emoción y la convicción de una persona en su decisión tomada frente a un asunto moral, pero es por la relación con la convicción que ese es el objetivo. Los elementos propios del agente son aquellos que determinan la “auténtica identidad ética” y la importancia de la misma se encuentra en que en ella se basa lo que considero “tengo que hacer” de acuerdo a mis deseos, objetivos, limitaciones y concepciones de vida con los demás.

El foco de la filosofía de Williams que discutimos aquí se dirige a la autenticidad de dichos elementos de la identidad ética, justamente por la propiedad vinculante que logran los mismos sin dejar de lado los proyectos de vida propios. No hay una razón para pensar que el proyecto será necesariamente egoísta en tanto se entiende al sujeto ya inmerso y educado en una sociedad, que exalta ciertos valores y que, además, ha sido parte de la construcción del proyecto personal del sujeto. Entonces no se pretende tal cosa como eliminar la noción de obligación moral, sino que dentro de la misma no se pierda la construcción propia de una identidad individual. Para Williams en tanto se delibera desde lo que soy, y aquí nuevamente recordamos que esta forma de deliberar puede nacer desde la emoción de vergüenza, el sujeto que delibera tiene la posibilidad de construir una vida individual significativa.

[...] una [vida] que no rechace la sociedad, una que comparta, de hecho, sus percepciones con otras personas hasta un punto considerable, pero una vida que en definitiva será muy distinta a la de los otros, en sus opacidades y en su desorden tanto como en sus intenciones razonadas de hacer que sea la vida de alguien. (Williams, *Ethics and the limits*, p. 200-202, en MacIntyre, 2017)

En la filosofía de Williams nos encontramos siempre condicionados por la premisa de su artículo “La necesidad práctica” en *La fortuna moral*: que nada puede constituir una razón para alguien si no es una razón potencial o actualmente motivadora. Lo que sigue del proceso lo hemos analizado ya, la importancia de que dicha deliberación ocurra bajo parámetros que logren efectivamente el objetivo propuesto, pero a esto volveremos más adelante.

MacIntyre se dispone entonces a mostrar cuál considera es la dificultad en que cae el pensamiento de Williams. Siguiendo la demanda de autenticidad (entendida desde la idea de necesidad práctica, aunque esta última MacIntyre no la menciona), Williams se adhiere a la idea de que llegar a la conclusión sobre lo que uno debe hacer, es hacer un descubrimiento sobre lo que uno es, en mayor o menor medida y dependiendo de la situación específica. Es con base en esta afirmación que Williams presenta la posibilidad del autoengaño como adversario del *autoconocimiento*, si no somos y no podemos ser sinceros con nuestras emociones, entonces los deseos, los proyectos y las metas del individuo podrían ser potencialmente ajenas o restringidas.

Aunque de forma confusa, MacIntyre muestra que en el proceso de deliberación de Williams está implicado otro o alguien además del agente, que hace un nuevo aporte de perspectiva respecto a las razones propias del agente mismo, pero su crítica se dirige al hecho de que el discernimiento sobre las emociones genuinas del agente solo puede llevarse a cabo desde la óptica de la primera persona del singular. Cuestiona el hecho de que en el momento en que el agente se dirige a otro en busca de asistencia para identificar cuáles son sus profundas emociones, continúe pensando en términos individualistas, pues la pregunta es si en realidad el agente será capaz de resolver ese problema sobre el engaño y el autoengaño sin abandonar o al menos modificar severamente su propia forma de pensar (MacIntyre, 2017, p.269).

Respecto a la necesidad de los agentes de saber lo que quieren y por qué lo quieren, además de saber si están describiendo realísticamente las alternativas que escogen y si son o serán capaces de adquirir las habilidades y destrezas necesarias en cada caso, MacIntyre reconoce, como Williams, la necesidad de la asistencia de otros, pero su pregunta específica es «¿En qué consiste, pues, estar bien o mal situado en cuanto a las relaciones de uno con los otros respecto a la adquisición de tal conocimiento y tal autoconocimiento?» (MacIntyre, 2017, p.272), parece entonces que lo que se está cuestionando es la pertinencia de los criterios del asistente en el proceso de deliberación de Williams y lo siguiente es lo que dice al respecto.

Desde la pregunta sobre quienes deben ser esos “otros” que se involucrarían en el proceso y ante la obviedad de las múltiples características que pueden tener,

dependiendo de la relación que cada uno haya entablado con el agente y también de lo diversas que pueden ser sus experiencias y motivaciones, MacIntyre le impone al otro que hará las veces de consejero (o de asistente, para usar los términos de Williams) dos condiciones que lograrían que sus razones fueses escuchadas por el agente: (1) debe ser perspicaz en general en cuanto a las motivaciones y los resultados de esas motivaciones, por lo que le puede presentar diversos caminos a la elección que debe realizar y (2) conoce al agente desde hace suficiente tiempo y por ello le puede dar un consejo bien fundado. El agente, por su parte, debe conocer a esta o estas personas lo suficientemente bien como para tener una confianza justificada en sus razonamientos o juicios. Si las condiciones anteriores se cumplen, el asistente dará consejos amplios y pertinentes al agente, pero además el agente los tendrá en cuenta en su deliberación

[el agente] es capaz de entender el aspecto que tanto él como sus elecciones tienen desde el punto de vista del tercero. El agente es capaz de corregir algunos de sus juicios previos sobre sí mismo, y, a través de una discusión extensa con algunos de esos otros, puede considerar posibilidades que antes no había contemplado. (MacIntyre, 2017, p.274-275)

La elección entonces sigue siendo propia del agente, pero las deliberaciones al respecto incluyen, además de los juicios de la primera persona, los juicios de la tercera persona. Sin embargo, esto no ocurre de cualquier forma, MacIntyre hace explícito un elemento nuevo respecto a Williams, esto es, que al acoger las razones de la tercera persona en el momento en que el agente tome una decisión, estará *confiando* en otros. Asegura este autor que cuando tenemos que tomar importantes decisiones, tenemos que ser autoconscientes y entendernos a nosotros mismos, pero de la forma en que otras personas con las características anteriores nos ven y entienden, «con la objetividad que solo puede obtenerse desde la perspectiva de una tercera persona [...], que hemos sido capaces de hacer nuestra» (MacIntyre, 2017, p.275-276). Cumplir las condiciones anteriores respondería a la pregunta inicial y sería, en sus términos, estar bien situado en cuanto a las relaciones de uno con los otros respecto a la adquisición de autoconocimiento.

MacIntyre le da un peso fuerte al papel de estos otros en un proceso de deliberación sobre las razones propias para actuar, pero parece hacerlo de una forma

muy diferente a la de Williams. Este último jamás utiliza el término “confianza” y podríamos pensar que de hecho no querría hacerlo. Para Williams el asistente y el agente deben compartir nociones éticas, pero lejos de buscar en el asistente confianza, este ayuda al agente mostrando evidencias de que está actuando en virtud de motivaciones propiamente suyas, esto mostrando elementos del S propio del agente que pudieron motivar la elección, el agente no confía, sino que sigue el hilo de razonamientos a las conclusiones que el asistente pretende mostrarle. También, porque no se presupone una relación de cercanía, en la filosofía de Williams se dan dos pasos más: (1) se asegura de dar condiciones como aquella en que el asistente debe ser veraz con el agente sobre sus intenciones durante el proceso de deliberación, esto es propiamente honestidad, algo que ya cabría esperar de una relación que implique confianza y, (2) tiene en cuenta la posible existencia de elementos del S tanto del agente como del asistente que podrían desviar completamente el proceso de deliberación de su objetivo original, como que uno de ellos esté enamorado del otro.

Podríamos decir que, el intento por que los posibles fallos en el logro de la empresa original del proceso de deliberación se eviten por medio de un elemento como la confianza, no es posible en tanto no tiene en cuenta los posibles elementos de S tanto del agente como del asistente que pueden interponerse por la relación existente entre ellos, como que uno esté enamorado del otro o que el agente otorgue la confianza equivocadamente, lo que traería múltiples consecuencias si el objetivo aún es encontrar elementos propios del S del agente. En la comprensión de MacIntyre el elemento de confianza es importante, por supuesto, y funciona para que el agente escuche las razones de su asistente, asunto que no estaba presente en la comprensión de Williams, pero que ello logre que se descubran las intenciones realmente propias del agente con base en su S no se sigue. Tal y como lo dice MacIntyre, el agente puede contemplar nuevas posibilidades que no le eran visibles, pero sería necesario hacerle una corrección, pues este nuevo encuentro con el asistente puede *cambiar* algunos juicios previos que el agente tenía sobre sí mismo, pero que dicho cambio sea una *corrección* sobre una noción auténtica de sí mismo es algo que no podría garantizar solo por medio de la confianza que se profesen mutuamente el agente y su asistente.

Ahora bien, recordemos que esta nunca fue la intención de MacIntyre, el autor aseguró ya que el problema y las limitaciones de Williams aparecían por su demanda de autenticidad en la actitud moral y entonces la anterior explicación tendría más bien por pretensión dejar de lado dicha demanda. Al respecto, autor afirma que

es una verdad psicológica y filosófica que, en lo que atañe a mis deseos y mis disposiciones, tendré a menudo que aprender que solo puedo hablar verdadera y honestamente sobre mí mismo si antes reconozco y asumo la verdad de lo que otros dicen acerca de mí (MacIntyre, 2017, p.276)

y Williams no estaría en completo desacuerdo con esto, en tanto tiene en cuenta a los otros también en su forma de presentar el proceso de deliberación diría que el agente sí reconoce lo que el otro dice, pero no simplemente lo acepta, pues entonces el riesgo de manipulación ni siquiera se tendría en cuenta.

Según MacIntyre, lo que Williams definitivamente excluye es la consideración de que no solo tengo que llegar a la decisión correcta en lo que me afecta a mí, aquí y ahora, sino respecto a cualquiera en la misma situación (esto lo podríamos llamar el paso de universalización). Este autor defiende la necesidad de este último movimiento aduciendo que esta dependencia de los otros, en lo que podríamos llamar el descubrimiento de sí mismo, tiene la posibilidad de alcanzar una objetividad real que rescata el agente de la prisión de su subjetividad; no asegura que esta necesidad del otro y de confiar en él para muchas de las deliberaciones prácticas produzca una interdependencia al mismo nivel entre todos los seres humanos, sino que existe dicha dependencia y que es importante si es que queremos confiar en nuestros propios juicios en primera persona (MacIntyre, 2017, p.277)

La forma en que este autor presenta a la confianza como elemento o condición de éxito dentro del proceso de deliberación del agente, hace que su tesis sea que la eficiencia o deficiencia de dichas deliberaciones depende en gran medida de las relaciones sociales del agente, este se verá obligado a considerar cuales son y han sido sus relaciones sociales pues incidirá en qué nuevos caminos o argumentos confiará. Es por la confianza que el agente no solo tiene en consideración el consejo u opinión que profiere el otro, sino que además considera su propia relación con el asistente, lo que,

según MacIntyre, sería el punto que lleve al paso de universalización o de objetividad. De esta tesis se sigue una afirmación más que interesante, si lo anterior funciona de esta forma, un agente cuyo conjunto de motivaciones no le permita aprender adecuadamente de otros, será deficiente en tanto agente, pues al no tener en cuenta o entender apropiadamente las razones externas será susceptible de ser motivado por objetos que no tiene suficientes razones para desear o que tiene malas razones para desear, podría no tener en cuenta a los demás o confiar erróneamente en ellos y ser víctima de manipulaciones.

2.3 Richard Wollheim sobre las funciones ineludibles de la culpa

Richard Wollheim, pensador contemporáneo de Williams, analiza las emociones de culpa y vergüenza desde una mirada más psicoanalítica, pero que se aproxima a la comprensión de Williams sobre estas. Con todo, el interés en sus ideas se centra especialmente en aquellos puntos de discrepancia con Williams y sus consecuencias. Para empezar, recordemos que para Williams la acción, cualquier acción, se sitúa entre el mundo interior de disposición que se pregunta por lo que soy y el mundo exterior de daño, referido a lo que les ha ocurrido a los otros a causa de mi acción. Tanto la vergüenza como la culpa son emociones que se sitúan en el mundo interior, se dirigen a la forma de ser del yo que actúa y, en esa medida, son reflexivas. Sin embargo, Williams es claro cuando asegura que cada una de las emociones prioriza diferenciadamente uno de los dos mundos: la culpa prioriza el mundo exterior y por ello remite a lo que la acción les ha hecho a otros (víctimas), mientras que la vergüenza prioriza el mundo interior y por ello remite a lo que la acción hace a la concepción del agente sobre sí mismo.

Wollheim concuerda en que ambas emociones son reflexivas, pero al considerar el mismo caso de Williams en que la culpa surge por la mera transgresión a las normas y no sugiere ni insinúa un daño a los otros, en lugar de considerarlo una abstracción o refinamiento que le quita a la culpa su valor de fijar la atención hacia las víctimas, lo toma como un elemento constitutivo de la misma. Es decir, para este autor existen casos

en que la culpa no está ligada a la víctima, como ocurre cuando la emoción aparece por la mera transgresión de una ley o norma, pero, además, no es en absoluto necesario que la culpa esté ligada a la víctima, pues esta última es entendida como un sujeto secundario. El primer momento de la emoción es reflexivo, por lo que el primer sujeto es el sí mismo, mientras que la atención sobre la víctima aparecería posteriormente y, por ello, es prescindible.

En tanto se conserve la reflexividad de ambas emociones, estas siguen siendo emociones morales, para Wollheim la diferenciación entre ambas se mantiene entonces solo entre un “lo que he hecho”, correspondiente a la culpa y las acciones realizadas, y “lo que me he convertido”, correspondiente a la vergüenza y lo que esas acciones dicen de mí o del ideal de lo que quiero ser. “Lo que he hecho” de la culpa no está necesariamente ligado a “lo que le he hecho *a otro*”, pues la culpa aparece por la norma transgredida. En concordancia con ello, el agente, frente a la crítica, en el caso de la vergüenza, intenta cambiar el cómo es él mismo, mientras que, en la culpa, intenta dar una compensación por lo que ha hecho. Las respuestas por parte de los demás que piden ambas emociones también difiere, pues la vergüenza pediría que se olvide aquello en lo que nos hemos convertido, y la culpa que olviden lo que hemos hecho (Wollheim, 2006, p. 258), aunque el autor no explicita en esta parte como ocurriría tal cosa.

Aparte del mundo de la acción al que se dirige, la diferenciación entre la culpa y la vergüenza como la entiende Williams, ocurre también desde los materiales primitivos que dan origen a la emoción y a la interiorización; por ello en el caso de la culpa, la emoción de la figura interiorizada de la víctima o el ejecutor de la ley es la cólera que se responde con miedo, mientras que en el caso de la vergüenza lo que ocurre ante el observador es una exposición en el sentido de encontrarse en desventaja, lo cual constituye una pérdida de poder, frente a la cual parece que en algunos casos es posible responder con todo el proceso de liberación que se desarrolló al final del primer capítulo de este trabajo. Contrario a esto, Wollheim no hace una diferenciación de los elementos constitutivos de estas emociones, sino que para él ambas se originan en lo que denomina *el sentido del yo* (Wollheim, 2006, p.249); estas emociones morales

surgen como respuesta a las “caídas” en el sentido o la idea que una persona o agente tiene de sí mismo.

El sentido del yo cubre toda una serie de formas en que la persona se relaciona consigo misma: como el conocimiento que cree tener de sí misma, su autoestima o el valor que se concede, o lo que se merece en relación con lo que cree puede exigir a los demás, pero para el autor, lo que está más directamente relacionado con las dos emociones morales que analizamos es «la conciencia que una persona, cualquier persona, tiene de sí misma y que le permite pensar en sí misma como una persona en desarrollo: influida por su pasado, viviendo su presente y preocupada por su futuro.» (Wollheim, 2006, p. 249). La culpa y la vergüenza se desencadenan entonces porque la persona experimenta una amenaza hacia el sentido de sí misma, se produce una caída en su sentido de seguridad y esto provoca ansiedad, lo que causa la caída en el sentido propio de seguridad es *la caída de la imagen de la persona frente a otro*. Una caída provoca la otra, es decir que el sentimiento de inseguridad se experimenta como respuesta directa a una pérdida de consideración, «El hecho de ser peor percibidos se siente como algo peligroso y el peligro se experimenta como algo provocado solo por esta pérdida de imagen» (Wollheim, 2006, p. 250).

Hacemos aquí una equiparación entre la pérdida de consideración a la que se refiere Wollheim y a la pérdida de poder que para Williams representa el nacimiento de la vergüenza, esto en la medida en que ambas se relacionan con la asignación de valor recibida. Que la pérdida de consideración se relacione con el valor que se nos asigna como personas es una evidencia, pero la relación de la pérdida de poder con esta asignación de valor solo es visible bajo la afirmación de que entre menos valor se tenga a los ojos de los demás, menos poder se poseerá. En acuerdo con esta última afirmación nos permitimos entonces equipararlas y esto también nos permite hacer una aproximación entre la comprensión de Williams y la de Wollheim en otros términos. Pese a que Wollheim no lo trata de esta forma, podríamos decir que, según sus descripciones, el material primitivo de ambas emociones morales es el miedo, pues este último expresa la pérdida de consideración en términos de peligro y emoción de inseguridad. Este hecho, junto con la presentación de la víctima como un sujeto

secundario o posterior al momento reflexivo, nos permite concluir que la caracterización de Wollheim sobre ambas emociones morales es más próxima a la comprensión de la vergüenza de Williams, que a la de culpa⁷.

Coincidiendo de nuevo con Williams, Wollheim refuta la idea de la autonomía de ambas emociones morales, al menos en su condición originaria, pero él les atribuye una heteronomía radical. Dado que la razón fundamental por la que, a juicio de Williams, a la vergüenza se le adjudica heteronomía es que apela a estándares culturales, para Wollheim, aunque esto no es incorrecto, sólo deja ver una dimensión de las emociones en que la autonomía o heteronomía tiene que ver con las fuentes o el origen de los estándares, que en el caso de la heteronomía sería un origen externo⁸. La heteronomía radical de la que habla no tiene que ver solo con la procedencia de las normas, sino con el modo en que se relacionan tales normas con las ideas o actitudes de la persona, incluso si la persona se somete a ellas por razones externas no compartidas. Una situación que es ejemplo para comprender la relevancia de tener en cuenta la relación de una norma con los ideales de una persona, es el caso común en que un joven que nunca ha tenido intereses en la guerra, se enlista en el ejército, pues, aunque esto no vaya con sus principios, la acción contraria representa deshonor para su familia.

La heteronomía radical no implica una disminución de la autoridad especial que pueden ejercer los estándares, pues se considera incluso que las emociones morales de la vergüenza y la culpa dependen de dicha autoridad. Dice Wollheim (2006) que la autoridad regula la actitud de la persona o su visión de sí misma, sin tocar siempre sus opiniones. Esto quiere decir que cuando una persona se da cuenta de que no cumple con los estándares exigidos, y por ello se le tiene en menor consideración, se ve a sí misma como si estuviese de acuerdo o aceptase esos acuerdos, aunque puede no ser

⁷ El peligro que representa la mirada del otro y que se presenta como una pérdida de consideración es algo que ocurre en ambas emociones, como lo comprende Wollheim y como lo entiende Williams, la vergüenza nace de una pérdida de poder a ojos del otro, mientras que la culpa nace de la cólera de la víctima.

⁸ Esto en el planteamiento de Williams. implica que la persona debe identificarse o estar de acuerdo con los estándares generales bajo los cuales está siendo valorado, asunto en el que difiere Wollheim y que ya veremos más adelante.

así. La persona con su actitud sigue ciertas normas, con las cuales puede no estar de acuerdo, pues divergen de sus opiniones y de lo que piensa de sí misma. Esto constituye una diferencia fundamental con Williams⁹, pues él presenta como condición del origen de la vergüenza en el agente, que comparta con un posible observador crítico las normas o expectativas que constituyen la acción como error. En la forma en que lo expone Wollheim, pareciera que el gesto de desaprobación de un actor pudiese, por sí solo, amenazar al agente de forma que sienta un ataque y por ello disminuya su sentido de seguridad hasta el punto de sentir vergüenza, sin que el agente tenga que estar de acuerdo con las razones de la crítica.

Un ejemplo que analiza Wollheim sobre el funcionamiento del mecanismo de la vergüenza y el asunto de no tener que compartir expectativas es traído por él y por varios psicólogos morales, pero proviene de Max Scheler: una modelo posa para un artista y disfruta del trabajo en la medida en que disfruta de la atención recibida. Un día percibe que el artista ya no solo la mira como objeto de retrato sino también como objeto sexual lo cual le proporciona a ella placer, pero también vergüenza. Este caso es interesante, pues hablamos de que aquí no parece haber un gesto, acción o emoción de desaprobación por parte del observador y, sin embargo, nace la emoción de vergüenza en el agente, que en este caso sería la modelo. Para que se explique la emoción de vergüenza de la modelo, se introduce un segundo observador, uno que cumpla la función de tener en menor consideración a la modelo a causa de la mirada con fines sexuales que el artista posa sobre ella, este segundo observador no está ni tiene que estar físicamente, sino que, como lo expresa Wollheim, la modelo lo imagina. La vergüenza experimentada por la agente/modelo en realidad no vendría desatada por el artista, aunque él sea el observador físico, pues este no profiere ningún tipo de crítica, sino por lo que llamaremos un observador interiorizado que desaprobaría dicha

⁹ De este Trabajo, página 10 «en las operaciones de la vergüenza la perspectiva del observador no tiene que ser crítica (como cuando alguien ve que nos tropezamos), pero cuando lo es, el agente interioriza al observador que ve el error, precisamente en virtud de que lo ve como error, es decir, que siente vergüenza solo si la figura del observador comparte con el ofensor las normas o expectativas que lo constituirían como error (Williams, 2011a), lo que hace que en ocasiones la vergüenza hasta pueda relacionarse con grupos sociales específicos y que no se trate de meras reacciones sino de actitudes con contenido sobre lo admirado y lo despreciado.»

situación. Wollheim asegura que, aunque la modelo no comparta las opiniones o expectativas de las que nace la crítica, igual se siente amenazada y siente vergüenza.

También contrario a Williams, Wollheim propone una nueva forma de comprender la diferencia entre las situaciones que gozan de agente crítico físico o real y aquellas en las que el mismo se presenta como imaginado o interior. Contrario a considerar que la figura real es fundamental y de ella se deriva la imaginada, que es el caso de Williams, Wollheim propone pensar el caso de la crítica irreal como el caso primario y usarlo para explicar el caso en que existe una crítica real. En los casos en los que el hecho de ser observado no marca diferencia en la naturaleza de la acción, pero si la marca en la forma en que el agente se siente, parece que se muestra la primacía del observador real sobre el imaginado, es decir, situaciones en las que pese a que sabemos que hemos cometido un acto del que se esperaría que sintiéramos vergüenza o culpa, no lo sentimos inmediatamente, sino hasta el momento en que notamos la presencia de un observador. Para el autor, estos casos parecerían mostrar que si el agente sabe previamente lo que los demás esperan que sienta, es porque existe un vínculo de acuerdo, por lo que en tanto la irregularidad del caso consiste en no sentir lo que apropiadamente se debería sentir dadas las circunstancias, el papel del observador es el de empujar al agente a sentir; en palabras de Williams esto sería aceptar que el agente y su observador ya comparten expectativas.

Pero afirma Wollheim (2006, p. 275) que el hecho de que exista un acuerdo entre el agente y el crítico implica que ya el agente, de forma independiente, se encontraba en una posición para sentir vergüenza o culpa o que el agente crítico ya se había establecido de forma interna antes que el crítico real apareciera, esto implicaría que el crítico real no tiene una autoridad independiente y podría llevarse a la tesis de la autonomía de las emociones morales. Para el autor, una persona puede provocar en otra, emociones a las que esta se rehúsa como enojo o miedo y esto no tiene que suponer en la persona intimidada más que algunos atributos humanos básicos y ninguna sensibilidad en especial compartida, por ejemplo, si para provocarle a alguien miedo, amenazo su vida o para provocarle enojo, lo obligo a escuchar sonidos fuertes, es porque tengo conocimiento de que esa persona valora su vida y no tolera los sonidos

fuertes, pero esto de ninguna forma quiere decir que yo valore la vida, ni que me molesten los ruidos fuertes, no tengo que compartir las razones de sus emociones para provocárselas.

Cuando lo traslada al terreno de las emociones morales, un crítico tendría que superar dos obstáculos si quiere provocar culpa o vergüenza: (1) ser capaz de manifestar una pobre consideración del agente, como asalto al sentido del yo y para la caída en el mismo, y (2) lograr que la responsabilidad de desencadenar esa emoción o experiencia se dirija a nosotros mismos y no a un externo, es decir inducir una actitud reflexiva. Entonces sobre la forma en que el crítico puede obligar a adoptar una actitud o sentir una emoción, pese a que el agente no esté de acuerdo con su opinión, Wollheim dice que la autoridad del crítico tiene que ser tal que a pesar de su heteronomía pueda provocar estas dos cosas, pero no existe un camino claro con que el crítico pueda conseguir esta autoridad.

Wollheim presenta lo que con Williams conocemos como interiorización, pero en términos de introyección y a las figuras internas con la función de despertar ansiedades por la pérdida de consideración, es decir una suerte de reemplazo de la figura externa con un carácter siempre cambiante y modificable de acuerdo a las experiencias o vivencias del agente. Lo que el autor quiere considerar es el papel de esta figura imaginada que él denomina fantasía, como la representación interna de las emociones. De la misma forma en que existe un proceso de introyección, también existe uno de proyección y no tienen que ser consecutivos, para Wollheim se deben entender más bien como dos fases de un ciclo recurrente. En el contexto de la formación de las figuras internas es posible no solo que la proyección sea auxiliar a la introyección, sino que en muchos casos puede que la explicación inmediata de la introyección haya sido una proyección previa; en un caso así, la figura interna empieza a despertar emociones de inseguridad solo como consecuencia de la proyección de propiedades consideradas malas o peligrosas sobre una figura externa, sus propiedades reales no habrían justificado una reacción como esta en el agente, pero una vez el agente proyecta propiedades en el otro, se teme y esto provoca una introyección que contiene un juicio sobre estas propiedades.

Teniendo esto en cuenta, la pregunta sobre el cómo el crítico consigue la autoridad que le permite provocar en el agente culpa o vergüenza sin comprometer su heteronomía, se resuelve desde las figuras internas. Para el autor es por la forma en que las figuras internas se han constituido que pueden seguir dirigiéndose al agente como un externo y además tener la autoridad para hacer sentir cosas que el agente no tiene motivos para sentir, «El hecho de que las figuras internas puedan sustituir a una operación que puede ser heterónoma se deriva de la forma en la que surgen. (Y también) El hecho de que puedan ejercer la autoridad adecuada se deriva de la forma en que son imaginadas.» (Wollheim, 2006, p. 289). En la medida en que estas figuras se originan a partir de figuras externas, una vez interiorizadas, el agente se referirá a ellas como albergando una fuerza extraña, esto no parece tener inconveniente.

Pero la autoridad que necesitarían para hacer que el agente se sienta de una forma determinada aun cuando no comparta los motivos, requiere, según Wollheim, que se tome en serio la naturaleza del proceso de introversión. El autor afirma que cuando ocurre el proceso de interiorización, se interioriza junto a la figura todo un repertorio del que depende su identidad, este repertorio se puede ampliar, cambiar o atenuar dependiendo de las experiencias del agente, pero se trata de un proceso largo y lento que, mientras tanto tiene un cierto impulso propio que no está bajo nuestro control. Wollheim compara el repertorio de las figuras internas con el conocimiento de las leyes de un idioma extranjero, que hemos interiorizado y en el que hablamos a partir de ese conocimiento.

Para el autor la autoincriminación propia de las emociones morales que estamos tratando, la culpa y la vergüenza, logra su autoridad por medio de las figuras internas en el hecho de ser específica y necesariamente reflexivo. Esto ocurre en el instante en que cumple en su proceso con dos omisiones en el momento de la crítica: (1) no registrar al crítico como una fuerza libre con una motivación propia, sino de forma impersonal para considerar que lo perjudicial para el agente es el juicio y la crítica es solo un vehículo del mismo y (2) no hay un registro de normas que determinen el juicio o, lo que es lo mismo, no se espera que se esté de acuerdo o en desacuerdo con los juicios.

Es decir, para Wollheim, en el momento en que se sufre la crítica, ambas omisiones son fundamentales para que la figura a la que se le adjudique el daño seamos nosotros mismos, la despersonalización de la crítica hace que no podamos seleccionar otro sujeto como culpable pues lo que generó el juicio crítico fue la acción propia y como no se debe estar en desacuerdo o acuerdo pues igual se siente la pérdida de poder en reacción a lo que se hizo o se es, cualquier tipo de intento por probar la propia inocencia no vale para nada.

Finalmente, para Wollheim que el crítico no sea capaz de hacer que su expresión de la pérdida de consideración se tome como impersonal y por ello el agente no tome una actitud reflexiva, puede hacer que, en vista de que la crítica es un ataque, el agente perciba o interprete que él tiene por objetivo solo hacer daño y eligió como instrumento la enunciación o expresión de la pérdida de consideración. Según este autor, desde el punto de vista externo un crítico hostil no se diferencia de lo que hace la propia crítica o la figura interna que lo representaba en la condición originaria de estas emociones morales, pero si hay una diferencia enorme desde el punto de vista del crítico, de su intención o del agente que experimenta la crítica, se tomaría como un ataque intencionado y ya no daría cabida a emociones morales como la culpa o el miedo, sino que motivaría emociones no morales como el enfado, el miedo, el odio o la indignación. Ahora bien, es posible que pese a que el agente identifique que el crítico está siendo malintencionado, posteriormente se vuelva a sí mismo, es decir adopte una actitud reflexiva, pero esta vuelta a la reflexividad sería un proceso mucho más complicado, sería incluso apropiado caracterizarlo como una lucha, pues el agente escapa de la crítica culpando al crítico como una forma de defenderse a sí mismo, antes de que posiblemente se vuelva a sí mismo como responsable directo de la acción que causó la crítica.

3. ESCLARECIMIENTO DE LOS MECANISMOS DE VERGÜENZA Y CULPA: PROBLEMAS Y SOLUCIONES

3.1 La culpa como respuesta a la ira y la función del remordimiento

El análisis que hace Christopher Cordner de la forma en que funcionan los materiales primitivos de ira y miedo en el mecanismo de la culpa que propone Williams, nos permite pensar que de la misma forma en que ocurre con la vergüenza, es posible que estos materiales evolucionen o se conviertan en reacciones a un contenido ético por el que se está siendo recriminado, un contenido ético que en el caso de la culpa vendría dado por el daño que sufre la víctima debido a las acciones del agente. Si Cordner lograra descifrar el modo en que el mecanismo consigue relacionar al agente con cierto contenido ético,¹⁰ podría resolver el problema de una figura interiorizada que se piensa en términos de deberes u obligaciones no cumplidas y que ignora el daño que hace a los demás.

Para empezar, su análisis nos muestra cómo es que los materiales primitivos de ira y miedo no permiten una preocupación real por la víctima, que el autor denomina remordimiento y que es muy similar a la empatía, pues aun cuando es posible que estos materiales efectivamente dirijan la atención a la víctima o que incluso sea ella misma quien muestre al agente estas emociones, siempre que nazca como una respuesta a la ira, las acciones del agente estarán enmarcadas en el miedo o en el empeño por eliminar dicha ira. Su consideración a la luz de las situaciones en que la ira no es directamente

¹⁰ Sobre estos contenidos éticos, habíamos mencionado la idea de Cordner sobre la internalización no solamente de reacciones hostiles, sino de actitudes como la indignación hacia la mezquindad, la crueldad o la humillación hacia otro y, por otro lado, la aprobación de la amabilidad y la generosidad.

expresada o las situaciones en que el remordimiento parece ser desencadenado por otros materiales son fructíferas, porque permiten ampliar el panorama sobre las formas posibles de comprender lo que Williams caracterizó como culpa, además de mostrar que en muchos casos la ira no es el único material del que proviene la emoción de culpa.

El problema de la culpa para Williams es que en el momento en que el agente olvida que esta emoción nació del miedo a la ira de alguien, por lo que el agente le hizo a otro, se pierde de vista el daño causado y las verdaderas razones por las que la persona está siendo enjuiciada, es decir, se elimina la posibilidad de que ocurra con el agente un proceso de deliberación, pero además se pierde la virtud inherente de esta emoción moral, que es la de dirigir la atención hacia las víctimas de las acciones. Cordner introduce la experiencia de remordimiento aduciendo que por medio de ella la emoción de culpa puede realmente dirigirse a la víctima, sin embargo, la razón por la que la atención a las víctimas es presentada por Williams como una virtud, es el hecho de que de esta forma ellas pueden recibir reparación por las afectaciones sufridas, reparación que puede llevarse a cabo por parte del agente sin que exista una preocupación real, como el mismo Cordner lo mostró.

Así como Williams adujo que en el mecanismo de la vergüenza no se interioriza meramente la reacción hostil del otro, sino también unos contenidos que la soportan, Cordner considera que en el caso de la culpa no se internaliza la ira del crítico sin más, sino también valoraciones sobre aspectos específicos de la agencia moral que no nacen de la ira. El sujeto podría haber internalizado la indignación frente a la mezquindad, la crueldad o la humillación hacia otro y, por otro lado, la aprobación de la amabilidad y la generosidad, lo que sería la internalización de actitudes y no solamente de reacciones hostiles; y esto permitiría pensar la culpa por este medio para poder construir preocupación en la estructura misma de esta emoción.

La descripción del mecanismo de la culpa de Williams, que Cordner sustenta en la comprensión de Nietzsche de pago de una deuda, efectivamente le da una comprensión ya no meramente instrumental a esta emoción como surgida de la ira de otro, pero aún no logra explicar las situaciones en que la emoción de culpa no nace de

la expresión de ira de otro, como cuando la ira nunca es expresada por alguien o cuando es la carencia de poder aquello que inspira dicha emoción. Cordner explora entonces el otro material primitivo que Williams menciona, el miedo, pero ya no es interpretado como el miedo a la ira, sino que, a partir de la comprensión que hace Freud de esta emoción, se explora como el miedo a perder el amor del otro. En esta nueva comprensión el miedo a la pérdida del amor, nace de la dependencia de los otros y por ello el miedo a la pérdida del amor significa en realidad el miedo a la pérdida de la protección o el miedo a la vulnerabilidad. No es difícil ver cómo que este supuesto miedo a la vulnerabilidad es equiparable a lo que Williams denominó pérdida de poder, pero también podemos considerar dos problemas que surgen de este fenómeno. El primero, mencionado por Cordner, es que el miedo a sufrir un perjuicio, claramente no tiene relación con la preocupación por el otro. El segundo, que propongo desde mi propia reflexión, es que una persona depende directamente solo de algunos pocos, a quienes experimenta cercanos y con quienes tiene un vínculo profundo, razón que lo lleva a temer la pérdida de su amor.

El segundo problema nace de un ejemplo de ambivalencia de emociones que según Freud ejemplifica el remordimiento y que Cordner trae a colación: si se imagina un caso en que por odio se hiere a una persona, pero por la relación con esa persona se había creado un sentimiento de amor, luego de que el odio ha sido satisfecho con la agresión, el amor pasa a un primer plano en remordimiento por lo hecho. Esta preocupación o remordimiento como una expresión de amor filial parece asemejarse a lo que se había denominado una preocupación real por la víctima, independientemente de la ira de los otros o de la pérdida de protección, pero que la vuelta del amor a un primer plano dependa de la relación que previamente se ha tenido con la persona a la que se agredió hace que para la aparición del remordimiento sea necesario un vínculo. Esto no se toma como un problema, en tanto esta genealogía del remordimiento presenta a la culpa como un mecanismo que refuerza una “operación natural de nuestros afectos”, lo que hace es dar una razón para que el mecanismo de la culpa basado en la ira sea considerado una consecuencia natural de expandir ese supuesto afecto natural por medio de un mecanismo social.

Lo que se logró entonces no fue, como se pretendía, reformular la comprensión del mecanismo de la culpa para asegurar una preocupación genuina por la víctima, sino mostrar que esta se puede ver entrelazada con otra forma de culpa que se ha denominado remordimiento y que nace de un elemento de simpatía. Todo el asunto se sigue entendiendo entonces en términos de demandas sociales, que pueden o no estar ligadas a una preocupación real y que no tienen por objetivo universalizar dicha preocupación.

Para finalizar, es importante notar que centrar la atención en la víctima no quiere decir preocuparse genuinamente por ella. Williams cree que la virtud de la culpa es centrar la atención en la víctima, pero ligado a acciones de reparación. En tanto el remordimiento genuino del que habla Cordner no puede asegurar ni fortalecer dicha reparación, entonces este nuevo elemento sería de completa irrelevancia para el planteamiento, pues la culpa como respuesta a la ira sí logra hacerlo, no hace falta sino pensar en la forma básica en que funcionan las leyes. Tendría más sentido buscar la atención en las víctimas durante la deliberación más que en una posterior reparación, y es esto lo que consideraremos a continuación.

3.2 La confianza en el otro para el proceso de deliberación

Por la forma en que MacIntyre introduce la confianza como elemento o condición de éxito de la deliberación del agente, la tesis de este autor es que la eficiencia o deficiencia de dichas deliberaciones depende en gran medida de las relaciones sociales del agente, el agente se verá obligado a considerar cuales son y han sido sus relaciones sociales si va a decidir en qué nuevos caminos o argumentos confiará. Estos son elementos que no encontraremos en la filosofía de Williams. Lo anterior es innegable dada la forma en que MacIntyre introduce el elemento de confianza, pues es debido a este elemento que el agente no solo tiene en consideración el consejo u opinión que profiere el otro, sino que además considera su propia relación con el asistente, lo que según él sería el punto que lleve a la universalización u objetividad.

Encuentro que existe sin embargo una característica que muestra el modo en que el agente de Williams se piensa en relación al otro, incluyendo al asistente o a quien lo critica. El proceso de deliberación descrito por Williams no da el paso hacia una universalización tal y como la está pensando MacIntyre y sin embargo no está encerrado en la subjetividad, pues exige compartir unos elementos comunes para acoger de alguna forma la crítica que le ha sido proferida. La vergüenza es la emoción que desencadena el proceso de deliberación, pero que dicha emoción surja en el agente depende de que el agente comparta normas o expectativas éticas con el observador, entonces, aun cuando aquí no se mencione la confianza, en los términos de Williams se habla de respeto. Sentiríamos vergüenza solo si se concibiera al espectador como alguien cuyas reacciones yo respetaría y alguien que al mismo tiempo me respetaría si yo reaccionara del mismo modo que él lo hace, lo que es ya un indicio de que el agente considera lo que su otro piensa, cree o defiende. Esta característica no puede considerarse propiamente un proceso de universalización, por cuanto no tiene en cuenta cuál es la decisión correcta que todos en la misma situación tomaríamos, sin embargo, es una primera huella que nos muestra al agente pensando su relación con otros.

A continuación, me propongo mostrar una segunda característica que apoya la tesis por la que considero que, si bien Williams no tiene en cuenta el paso a la universalización del mismo modo que lo hace MacIntyre, esto no implica, como lo afirma este último, que en el proceso de decisión particular no se tengan en cuenta las decisiones que han tomado otros en una situación similar. En el capítulo 1 de este Trabajo, en la discusión sobre el internalismo de las razones, se examinó el modo en el que el mismo Williams acepta la posibilidad de que este otro del proceso de deliberación o asistente dé razones al agente que no tengan que ver con sus motivaciones o su propio S, pero para evitar la manipulación, el asistente puede hacerlo solo desde la dimensión de la explicación posible: «Si algo puede ser una razón para una acción, entonces podría haber una razón para que alguien actuara en una ocasión particular, y luego podría figurar en una explicación de dicha acción» (Williams, 1993, p.137). Esta es una consideración que se aplica a cualquier razón para realizar una

acción y que surge de las razones externas, aquellas que pueden ser verdad independientemente de las motivaciones del agente.

Así entonces, la afirmación de Williams que se ha pretendido refutar «El pensamiento práctico se conjuga radicalmente en primera persona», presenta a la primera persona como punto de llegada, pero no por ello excluye la voz de la tercera persona de la deliberación. La tercera persona o el punto de vista objetivo por supuesto no es el punto de llegada, como en lo que nos presenta MacIntyre, pues no es su intención que lo sea en tanto su búsqueda se dirige a una ética de la autenticidad que ya explicamos, pero este tipo de consideraciones no son ajenas a las decisiones morales ni, consecuentemente, a la formación de la identidad ética. La forma en que el agente se piensa en relación con el otro, a partir de lo cual toma decisiones individuales, es su identidad ética. Las consecuencias de conocer dichas razones externas, pueden ser o no modificaciones del S y en ese sentido no son simplemente una opinión más que recibe el agente, sino que la razón externa puede convertirse en una motivación propia. Por supuesto, teniendo en cuenta que el que dicha opinión modifique el S del agente, depende de que el agente no solo crea el enunciado, sino que la adquiera como motivación¹¹.

Ahora bien, existe una consideración de MacIntyre, que es muy interesante, en la cual encontramos un elemento nuevo respecto del proyecto de Williams y que podría desestabilizar su planteamiento sobre la forma en que ocurre el proceso de deliberación. Refutamos la relación que hace MacIntyre entre su tesis y las afirmaciones de Williams, pero no rechazamos la tesis misma, sino que mostramos que es posible que el planteamiento del proceso de deliberación de Williams se ajuste a ella sin problema. De aceptar la tesis, MacIntyre afirma que se sigue que un agente cuyo conjunto de motivaciones no le permite aprender adecuadamente de otros, resultará ser deficiente en tanto agente, esto es, en tanto susceptible de ser motivado por objetos que solo tiene malas o insuficientes buenas razones para desear (MacIntyre, 2017, p.278). El agente

¹¹ Para ampliar este punto y comprender la diferencia entre *crear* el enunciado de la razón externa y que el mismo se convierta en *motivación* ver “Razones internas y externas” en *La fortuna Moral* (1993), p.140.

podría no tener en cuenta a los demás o confiar erróneamente en ellos y ser víctima de manipulaciones.

Aquí parece entonces que deberíamos intentar descifrar qué significa para Williams que un agente aprenda adecuadamente de otro. Si hemos de encontrar tal cosa, debería hacer parte de la descripción del proceso de deliberación, pues es allí donde este autor piensa en las condiciones que harían efectiva la relación entre el agente y su asistente en el descubrimiento de lo que el agente considera tiene que hacer basado en su S. Sin embargo, en los textos que analizamos, las exigencias se dirigen siempre al asesor y no al agente que está en búsqueda de razones. Esto podría ser problemático en la medida en que la tesis de MacIntyre que aceptamos, hace que la eficiencia o deficiencia de las deliberaciones dependa de las relaciones sociales del agente, pues dicho agente está confiando, en alguna medida, en su asesor cuando acoge sus razones. Tanto el agente como el asesor, se encuentran en un proceso que tiene por objetivo el descubrimiento de la identidad del agente, pero que en el planteamiento de Williams no haya condiciones para el agente en medio del proceso de deliberación, hace que el éxito del mismo dependa enteramente del respeto que el agente le profesa a su otro asesor, lo cual procede únicamente de la experiencia de compartir con su asesor ciertas expectativas.

Propongo entonces la siguiente lectura sobre este asunto: lo que MacIntyre considera que se logra con la confianza, Williams diría que se logra por medio de cierto tipo de identificación o de similitud entre las formas de vida del agente y del asesor, que tal vez se podría denominar empatía. Por supuesto el agente y su asesor no tienen que estar previamente de acuerdo en todos los aspectos de sus vidas, pues el hecho de que el agente está recibiendo una crítica del asesor muestra que entre ellos existen diferencias. El agente puede aceptar o no la crítica, pero recibirla supone unas similitudes o acuerdos entre los interlocutores respecto de valores fundamentales, pues precisamente por tal similitud, el agente recibe la crítica y puede admitir las opiniones del crítico o asesor dentro de su proceso de deliberación. Ahora bien, las dificultades de este planteamiento aparecen si pensamos casos en los cuales la crítica que recibe el

agente, se basa justamente en una discrepancia entre valores fundamentales que el crítico tiene respecto a la forma de vida del agente.

Si una persona, por ejemplo, está convencida de que las mujeres están acondicionadas física y mentalmente para una vida como subordinadas, ciertos valores como la universalidad de la autonomía humana no estarían presentes en el S del agente que tenga estas ideas. Que el agente en medio de su deliberación se piense con otros por las relaciones que tiene con ellos es algo que ya demostramos que ocurre, pero si la aceptación de la crítica de un asesor se basa en lo que describimos como empatía, existe una probabilidad de que el agente no tenga en cuenta la crítica que se le hace sobre ese valor fundamental cuando ella procede de alguien que se encuentra en completo desacuerdo por tener nociones y expectativas de vida diferentes. Todo el proceso pretende ser la búsqueda o tiene por objetivo la formación de una identidad ética, pero basada en los elementos del S del agente para que esta sea una identidad auténtica en términos de Williams, por lo cual, dentro de nuestro ejemplo, si el agente crece dentro de una comunidad donde es ampliamente aceptado el que las mujeres están acondicionadas física y mentalmente para una vida como subordinadas, es muy probable que pensarse en relación con los demás tenga como implicación aceptar dicha premisa.

Por supuesto es posible que una persona dentro de la misma comunidad sea quien dirija la crítica al agente, pero basados en que es una discrepancia fundamental en valores, esta persona puede no ser respetada y por ello su crítica ha de ser ignorada. Es consecuente entonces esperar que, si la crítica es proferida por alguien externo a ajeno a esta comunidad, tenga aún menor acogida en el agente que está siendo criticado. Pese a que esto permite una pluralidad de formas de vida, algo con lo que estamos completamente de acuerdo, es innegable que existen ciertas expectativas, formas de vida o valores que deseáramos fuesen universales, pero que aún no lo son porque grandes comunidades niegan su importancia o difieren en su apreciación. Es usualmente en estos casos, que suele enfatizarse en la crítica el papel de la víctima involucrada y es precisamente aquí donde podemos considerar la importancia de que

el mecanismo de la culpa y su virtud fundamental de referirse a la víctima se haga presente.

Apelar al daño o al perjuicio de otro refiere a la experiencia universal de daño o vulneración, una con la que todos los seres humanos nos podemos identificar, lo cual presenta dos posibilidades, las acciones de la víctima pueden ser percibidas por el agente criticado como un intento de avergonzamiento o, por otro lado, el agente adopta una posición reflexiva y respeta las opiniones de la víctima o de quien apela a la víctima y su afectación para realizarle una crítica. La primera posibilidad tendría por consecuencia que el agente ignore la crítica, tal vez por creer que nace de deseos de venganza, pero la segunda posibilidad podría hacer que, pese a las discrepancias fundamentales en valores, el agente respete las opiniones de la víctima o de quien apela a la víctima y su afectación para realizar una crítica al agente. Que la segunda posibilidad sea la que efectivamente ocurra, depende de que el crítico logre el giro reflexivo en el agente y esto a su vez se logra si comparten expectativas. Considero posible que la norma o expectativa que aún comparte el agente dentro de su S con su crítico, sea la no deseabilidad del daño o de la vulneración. Reconocer esta experiencia común dentro del proceso de deliberación permitiría la interiorización de una figura que la represente y que logre que, pese a la discrepancia, el agente reconozca la opinión que su crítico le dirige, esta es la figura de la víctima.

Considerando entonces que ese “aprender adecuadamente de otro” empieza por ampliar el espectro de quienes son considerados en la deliberación, la respuesta a la pregunta sobre la condición que requeriría el agente para aprender bien de los demás, inicialmente sería reconocer la experiencia de daño o vulneración como común, pues así tanto el agente como el crítico que sea potencialmente asistente podrían encontrar un punto en común en esta experiencia que por lo menos abra esas fronteras de consideración. Cabe en este respecto, sin embargo, la pregunta acerca de la manera en que el agente podría hacer presente esta experiencia en común dentro de sus procesos de deliberación. Es en principio la evocación que dentro de los relatos del proceso deliberativo se hace de la víctima la que logra ampliar las críticas que han de ser

consideradas por el agente, pero siempre y cuando la relación entre el agente y su víctima se enfoque en la experiencia en común de daño o vulneración.

Esta respuesta nace de una exigencia de Williams dirigida al asesor con el fin de comprender el S del agente, pero que considero debe extenderse al agente. Este autor aseguró que, en medio del proceso de deliberación, para interpretar las preferencias de otras personas al tratar de entender su racionalidad, necesitamos apelar a los valores del otro, pero esto solo nos es posible hacerlo relacionándolos con nuestros valores. Concibo entonces la experiencia común de vulneración como la forma en que se pueden relacionar la víctima y el agente, pues es posible relacionarse con el daño que sufre o sufrirá el otro en la medida en que ya se ha vivido, aunque no se haya experimentado misma manera. Lo que logramos aquí es que, pese a la discrepancia, el agente puede escuchar y tener en cuenta las críticas que son contrarias a sus valores, para comprender por qué valoraciones divergentes existe dicha discrepancia.

Vale la pena hacer una aclaración final, y es que el proceso de deliberación se ha pensado aquí como posterior a la acción, pues nace de la crítica que otro le hace a un agente por la acción ya realizada. Podríamos comparar este proceso con el de aprendizaje de un niño, pero que no debemos limitarlo solo a este tipo de etapas pues bien es cierto que los valores y expectativas aceptados se ven alterados y modificados a lo largo de toda la vida por diversas experiencias. Sin embargo, las figuras interiorizadas pueden actuar como lo que denominaré una crítica a las intenciones, previo a las acciones, lo que hace que una persona pueda sentir culpa o vergüenza antes de realizar una acción, pero la mera intención le produce esta emoción. Estas emociones morales prospectivas, que ya tienen que ver con el funcionamiento de figuras interiorizadas, no son inútiles o inmovilizadoras siempre y cuando no se conviertan en patologías, y su función precisamente es evitar que el agente cometa ciertas acciones a las que se puede ver impulsado o guiado por múltiples razones.

Considero que la aparición de la víctima como se presentó en los relatos de los procesos de deliberación en etapas formativas tempranas, hace que la víctima como figura interiorizada de la culpa sea especialmente valiosa en momentos prospectivos. Si en la consideración previa a la acción aparece la figura afectada y el agente logra

relacionarse con ella por algo tan básico como la experiencia de vulneración, entonces es posible que le ponga un alto a su acción antes de incurrir en el daño. Incluir a la víctima dentro de los procesos de deliberación puede fortalecerla como figura interiorizada y hacerla parte de la identidad moral, con lo cual los efectos de las propias acciones en los demás contribuirían a configurar una sensibilidad moral en el agente que no exige ser universal, pero que tiene en cuenta de forma especial a los afectados por la acción propia.

3.3 Sobre la pérdida de poder y las emociones de culpa y vergüenza

Con la idea de heteronomía radical, con la cual se pone en consideración no solo el origen de las razones de la acción, sino también la relación del agente con dichas razones, vimos en el segundo capítulo de este Trabajo cómo Wollheim nos presenta la posibilidad de que, contrario al planteamiento de Williams, las emociones de vergüenza y culpa pudiesen nacer sin que el agente y su crítico compartan las normas o expectativas que constituyen la acción en términos de error. La interpretación que me permito hacer de la tesis anterior de Wollheim muestra que la diferencia real entre la comprensión de este último y la de Williams se encuentra en la separación que se haga o no de dos momentos: (a) la experiencia de la pérdida de poder o consideración y (b) la interiorización de una figura que haga parte del proceso por el que se experimenta la emoción moral.

Considero que para Williams no es necesario que se compartan las expectativas para que se experimente la pérdida de poder, pero solo al compartir dichas expectativas es posible que ocurra el proceso de interiorización y se experimente la emoción moral respecto a determinados contenidos. En otras palabras, si un observador juzga a un agente por determinada acción, dicho agente, sea que comparta o no con el observador las razones por las que está siendo juzgado, se sentirá amenazado y experimentará una pérdida de poder o una pérdida en el sentido de sí mismo. Para que el agente lleve, sin embargo, esta pérdida de poder al terreno de lo reflexivo, provocando la interiorización que posteriormente le haría sentir culpa o vergüenza, es necesario que al menos en

algún grado comparta con su crítico las razones o expectativas por las que está siendo juzgado.

Ahora bien, que para Williams el agente experimente la pérdida de consideración inicial sin que sea necesario compartir expectativas, lograría superar la exigencia de Wollheim de que el agente crítico tenga una autoridad independiente, pues es este quien logra provocar la pérdida de consideración. Pero que, desde el planteamiento de Williams, compartir expectativas siga siendo necesario para sentir propiamente las emociones morales de culpa y vergüenza continúa siendo punto de divergencia con Wollheim. Para este último, “tomar en serio la naturaleza del proceso de introversión” tiene que ver con que al momento de la interiorización no se involucran solo aspectos separados o específicos de los críticos, sino que la figura se interioriza junto a todo un repertorio del que depende su identidad y que no controlamos del todo. En el planteamiento de la heteronomía radical, la forma en que nos relacionamos con las críticas interiorizándolas como conjuntos o contenidos éticos y no como características separadas, hace que sigan operando dentro nuestro como un otro externo del que no sabemos completamente o no estamos conscientes del todo y consecuentemente no controlamos. Lo anterior puede llegar a tal punto que, sin estar de acuerdo con la crítica, actuamos o nos sentimos como si lo estuviéramos, sin que podamos controlarlo o evitarlo.

Algunas señales que muestran lo problemático de las anteriores afirmaciones son visibles en el ejemplo de la modelo que nos propone Wollheim y que se encuentra en el apartado 2.3 de este Trabajo, pues no es convincente que en dicha situación la modelo realmente se sienta avergonzada, al menos no de la forma en que se ha descrito. Recordemos brevemente el ejemplo: una modelo posa para un artista y disfruta del trabajo en la medida en que disfruta de la atención recibida. Un día percibe que el artista ya no solo la mira como objeto de retrato, sino también como objeto sexual lo cual le proporciona a ella placer, pero también vergüenza. Wollheim propone el ejemplo mostrando cómo es que pese a que a la modelo no le desagrada la posición en que se encuentra, siente de cualquier forma vergüenza debido a una figura interiorizada que desapueba la situación en que se encuentra con el artista y que ella no puede controlar.

Sin embargo, contrario a esta afirmación, es posible que la situación en que se encuentra la modelo dé paso a una nueva forma de ver la vergüenza que no habíamos considerado y que merece la pena tener en cuenta, esta es, la posibilidad de que la emoción de vergüenza aparezca en un agente como respuesta no a una pérdida de consideración, sino a una ganancia de ella a ojos de otro, es decir, que la vergüenza aparezca como respuesta a un halago.

Consideremos la situación en que la modelo siente vergüenza no porque haya experimentado la reprobación, sino por la recepción inesperada o inmerecida de algún tipo de reconocimiento. Ya antes habíamos mencionado que la comprensión del sentido del yo cubre toda una serie de formas en que la persona se relaciona consigo misma, como el conocimiento que cree tener de sí misma, su autoestima o el valor que se concede, o lo que se merece en relación con lo que cree puede exigir a los demás. Así, si estas relaciones de la persona consigo misma pueden ser afectadas de forma negativa, por ejemplo, causando una disminución de la autoestima o del valor que la persona se concede a sí misma, podemos considerar la posibilidad de que estas relaciones puedan también ser afectadas a la inversa, la posibilidad de que la vergüenza no nazca solo cuando ocurre una pérdida en el sentido del yo sino, también, cuando ocurre una ganancia en el mismo. Esta emoción podría estar asociada a un reconocimiento inesperado o que se cree desmerecido y podría aplicar a la situación de la modelo en la medida en que ni ella, ni su observador consideran que estén incurriendo en acciones reprochables.

Lo que nos muestra esta interpretación alterna es que la autoincriminación que no exige que el agente comparta las expectativas o contenidos detrás de la crítica, no es del todo clara, pues incluso si concedemos a Wollheim que la modelo siente una vergüenza que viene dada por la pérdida de poder, que no se controlen todos los aspectos de las figuras interiorizadas no explica completamente cómo es que está en desacuerdo con la crítica, pero igual le afecta la misma. Es por ello que considero útil y esclarecedor a la comprensión del funcionamiento de estas emociones morales el que se pueda considerar por separado dos momentos: por un lado, el momento de la pérdida

de poder o consideración y, por otro, el momento de la propia emoción de culpa o vergüenza.

De la forma en que lo planteo, el primer momento es producto directo de la crítica, mientras que el segundo es producto de las figuras ya interiorizadas, así nos es posible asegurar que la crítica hace que la modelo sienta la pérdida de poder que viene dada por los “ojos imaginados” del segundo observador, pero que ella no llega a sentir propiamente vergüenza en tanto los contenidos de la crítica no se encuentran en una figura interiorizada. Esta diferenciación es oportuna si pensamos en las definiciones sobre culpa y vergüenza que comparten Williams y Wollheim, si la culpa se dirige a lo que hacemos y la vergüenza a lo que somos, no es claro cómo es que un agente puede sentirse mal por lo que ha hecho o por lo que es, sin referirse a contenidos que ha aceptado previamente sobre lo quiere o puede ser y hacer¹².

Un ejemplo que nos permite visualizar estos dos momentos por separado es un caso de discriminación por orientación sexual, en el que una persona gay que ha asumido su orientación sexual y la ha hecho parte de su identidad, es atacada por esa razón. La persona puede, por supuesto, sufrir un ataque a su sentido del yo y sentir una pérdida de poder por ello. El ataque o crítica afecta a la persona, pero no en términos de vergüenza o de culpa, pues ella no se sentirá mal con lo que hace o lo que es en la medida en que no comparte las razones o expectativas por las que se le está profiriendo la crítica, la persona siente el ataque como una disminución, pero no se siente mal ni por lo que hace ni por lo que es. Siendo la culpa y la vergüenza emociones reflexivas sobre el ser y sobre el hacer, en este tipo de situaciones la persona siente la pérdida de poder, es decir, se siente afectada o disminuida. Con todo, para que de la pérdida de poder surja como respuesta la vergüenza o la culpa, sería necesaria al menos una aprobación parcial de los contenidos que sostienen la crítica, por parte del agente, lo cual supone la internalización de al menos algunos de ellos. Es posible ajustar entonces la comprensión de Wollheim sobre la exigencia de compartir nociones o expectativas

¹² Es necesario entender aquí el “poder” desde la perspectiva de la necesidad práctica.

si aceptamos que sentirse *como si* se estuviera de acuerdo, significa en realidad sentir la pérdida de poder.

Es de gran relevancia, sin embargo, anotar que el ejemplo anterior tiene por agente a una persona con un proyecto identitario definido y aparentemente fuerte, pero por supuesto podemos pensar en casos que no sean así, como los procesos tempranos de formación de la identidad. Es evidente que el hecho de que las críticas logren disminuir el sentido del yo o generar una pérdida de poder, hace que las mismas tengan efectos en las decisiones que la persona tome sobre lo que quiere ser y hacer, pero es justamente esa la función de estas emociones morales, transmitir expectativas, razones o contenidos éticos. No se puede entonces olvidar que como Wollheim lo describe, la crítica es un ataque y es apenas natural que algo así desencadene una respuesta en defensa¹³, la pérdida de consideración y de poder es el primer paso para transmitir un mensaje básico al agente, pero al mismo le siguen procesos de deliberación como los que nos describe Williams, los cuales permiten precisamente esta tensión entre las acciones o intenciones y las expectativas sociales, de cara a la posterior aceptación o rechazo de la crítica. Es por esta deliberación y las razones que se ven involucradas en ella, que el agente toma decisiones en torno a su identidad ética.

3.4 Conclusiones

En la medida en que el planteamiento de Williams se centra en la formación de una auténtica identidad ética, la defensa de la emoción de vergüenza que él presenta en *Vergüenza y Necesidad* devela y explica elementos de esta emoción moral que efectivamente contribuyen a la formación de dicha identidad y que no se reducen a la subjetividad. Sin embargo, dejar de lado la emoción de culpa fue la preocupación principal que desencadenó esta investigación, no porque en el mecanismo de la

¹³ Sobre todo, si consideramos que la crítica puede convertirse en un fenómeno peligroso de avergonzamiento, como el que Martha Nussbaum caracteriza desde un análisis político, esto es, como un tipo de transferencia de vergüenza por lo que se es. Tal transferencia es posible como consecuencia de un ejercicio de poder de un grupo dominante sobre una minoría, asunto que lleva a la diferenciación entre la “vergüenza saludable” y el “avergonzamiento hostil como transferencia” (Nussbaum, 2014, p. 436).

vergüenza no se estuviese teniendo en cuenta a los otros, ni por la ausencia de una actitud reparadora, sino porque la apelación a la víctima o vuelta desde lo reflexivo hacia el exterior, ha sido una herramienta poderosa de alcance prospectivo en la historia de nuestra humanidad, a pesar de que se la considere como último recurso.

Parece ser que solo cuando se han agotado las razones que se dan a un individuo para no realizar determinada acción, es cuando se apela al daño que se ha provocado o que se podría provocar en caso de actuar en tal sentido; multitud de ejemplos de estas situaciones se encuentran en la literatura y la cinematografía. A juicio mío, sin embargo, la inclusión de este pensamiento dentro de los mismos procesos de deliberación, sería más bien lo que eventualmente permita que la pregunta sobre el daño causado a otro haga parte de las primeras razones consideradas por un agente que sopesa las razones para realizar o no realizar una acción. Lograr que en la formación temprana de la moral esta premisa de la culpa se active con más frecuencia, permitiría que la apelación al afectado dejara de ser el último recurso para convertirse en una herramienta principal en la toma de decisiones, tanto identitarias como éticas, y que en ese sentido tuviese una función no solo reparadora sino también prospectiva. No se pretende sostener en este Trabajo que dicha apelación sea la única ni la más importante consideración dentro del proceso de deliberación, pues ello podría interferir con la construcción identitaria auténtica, sino que hace parte de las primeras razones que determinan las premisas que rigen la necesidad práctica. De esta manera puede darse la configuración de una identidad personal con una marcada sensibilidad moral hacia los otros.

Sabemos ahora que la exigencia de considerar a los demás no vendría dada por algún tipo de empatía o de remordimiento como preocupación real hacia los demás, pues la dificultad que tendría extender este tipo de emoción parte del hecho de que nace principalmente de la identificación con el otro. En tanto las formas de vida pueden ser diversas y variar tanto como lo podemos imaginar, incluso desde los valores en que se fundamentan y la prioridad que le asignan a los mismos, exigir una preocupación real por todas las personas es difícil y algo desmedido, además de que no se lograría asegurar una reparación ni evitar que otros fueran víctimas; por lo cual se concluyó que

esa no era la tarea principal de la culpa. Más que una preocupación real por la identificación de valores, se exploró en este Trabajo como característica de la culpa la identificación de las personas por la sensibilidad o por la experiencia de vulneración.

Ahora bien, de quien se recibe la exigencia o crítica es algo fundamental y es algo que también logramos analizar. Las actitudes del agente con su crítico y posible asistente son tan importantes como las condiciones que debe tener el crítico para lograr que todo el proceso de deliberación apunte a la responsabilidad propia de las acciones por las que está siendo juzgado. Con la deliberación puede lograrse que, aun cuando el movimiento que procura la emoción sea reflexivo, el proceso no se detenga solamente en la subjetividad, sino que incorpore el posible daño causado a otro. El elemento de la culpa que vale la pena tener en cuenta en la deliberación sobre las acciones y sobre la identidad y los proyectos propios es el de hacer comparecer en ella a quienes el agente ha afectado o podría afectar.

En breve, cuando nosotros consideramos no solo el origen de las razones de la acción –sean del crítico, de la figura interiorizada o de un asistente–, sino también la forma en que nos relacionamos con dichas acciones, vemos el poder de la crítica para cambiar razones o para hacer que se tengan en cuenta unas nuevas debido a la pérdida de consideración que ella genera. Esto último, sin olvidar que la pérdida de consideración que viene dada por la experiencia de la vergüenza o de la culpa es el primer paso para que estas nuevas razones se introduzcan en las deliberaciones del agente sobre su propia forma de vida, sea o no que posteriormente se incorporen a su identidad o a lo que el agente *sienta* que tiene que hacer o que ser, pueda hacer o ser.

REFERENCIAS

- Bagnoli, C. (2011). *Morality and the Emotions*. New York: Oxford University Press.
- Cordner, C. (2007). Guilt, Remorse and Victims. *Philosophical Investigations*, 337-362.
- MacIntyre, A. (2017). *Ética en los conflictos de la modernidad*. Madrid: RIALP.
- Nussbaum, M. (2014). *Emociones políticas*. Barcelona: Paidós.
- Pence, G. (1993). Virtue Theory. En P. Singer (Ed.), *A Companion to Ethics (Blackwell Companions to Philosophy)* (pp. 249-258). Cambridge: Wiley Blackwell.
- Williams, B. (1976). *Morality: An Introduction to Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. (1993). *La fortuna moral*. México: UNAM.
- Williams, B. (2011a). *Vergüenza y necesidad: recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Williams, B. (2011b). *La filosofía como una disciplina humanística*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Williams, B. (2016). *La ética y los límites de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Wollheim, R. (2006). *Sobre las emociones: conferencias Ernst Cassirer 1991*. Madrid: Antonio Machado Libros.