

NEW LEFT REVIEW 120

SEGUNDA ÉPOCA

ENERO - FEBRERO 2020

ARTÍCULOS

JUAN CARLOS MONEDERO	Francotiradores en la cocina	7
CARLO GINZBURG	El vínculo de la vergüenza	39
NICHOLAS MULDER	Homo Europus	49
MICHEL HARD & ANTONIO NEGRI	<i>Imperio</i> , veinte años después	71

MOVIMIENTO

ROHANA KUDDUS	Indonesia, sorpresa en septiembre	99
ZION LIGHTS	Rebeldes contra el cambio climático	113

ARTÍCULOS

AARON BENANAV	Automatización, segunda parte	125
---------------	-------------------------------	-----

CRÍTICA

OWEN HEATHERLEY	Una utopía de adobe	159
EMMA FAJGENBAUM	La despedida de Akerman	168
OLIVER EAGLETON	¿Grilletes forjados por la mente?	173

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

INSTITUTO
25M
DEMOCRACIA

ts
d traficantes de sueños

[SUSCRÍBETE](#)

EL VÍNCULO DE LA VERGÜENZA

HACE MUCHO TIEMPO me di cuenta de repente de que el país al que se pertenece no es, como dice la retórica habitual, al que se ama, sino del que uno se avergüenza. La vergüenza puede ser un vínculo más fuerte que el amor. Contrasté repetidamente mi descubrimiento con amigos de diversos países: todos reaccionaron de la misma manera, con sorpresa seguida inmediatamente de un acuerdo total, como si mi sugerencia fuera una verdad evidente. No estoy afirmando que la carga de la vergüenza sea siempre la misma; de hecho, varía enormemente de uno a otro país. Pero el vínculo de la vergüenza –la vergüenza como vínculo– siempre funciona para un número mayor o menor de individuos. Aristóteles situó la «vergüenza» (*aidos*) entre las pasiones, precisando que «no es una virtud» (*Ética a Nicómaco*, Libro II, 1108a 30-35). Esa definición todavía tiene sentido. La vergüenza no es, evidentemente, algo que se elija: cae sobre nosotros, invadiéndonos –nuestros cuerpos, nuestros sentimientos, nuestros pensamientos– como una enfermedad repentina. Es una pasión situada en la intersección entre biología e historia: el dominio que Sigrid Weigel hizo tan peculiarmente suyo*.

* Este ensayo se publicó originalmente en un volumen en honor a Sigrid Weigel: Corina Caduff, Anne-Kathrin Reulecke y Ulrike Vedder (eds.), *Passionen. Objekte - Schauplätze - Denkstile*, Munich, 2010; reimpresso con permiso de Wilhelm Fink Verlag © 2006, una publicación del Grupo Brill. Agradezco a Sam Gilbert sus consejos lingüísticos y a Maria Luisa Catoni sus sugerencias.

¿Pero se puede someter al análisis histórico una pasión como la vergüenza? En su famoso libro *The Greeks and the Irrational* (1951), Eric R. Dodds argumentó, basándose en fuentes literarias –desde la *Ilíada* hasta las tragedias–, que en la antigua Grecia se desarrolló una cultura de la culpa a partir de una cultura más antigua de la vergüenza¹. Dodds había tomado esa dicotomía de *The Chrysanthemum and the Sword* (1946) de Ruth Benedict: un análisis antropológico influyente y muy debatido de la cultura japonesa como una cultura de la vergüenza². Esa dicotomía se ha descrito en los siguientes términos: en las culturas de la vergüenza el individuo se enfrenta a una sanción externa, encarnada en la comunidad a la que él o ella pertenece; en las culturas de la culpa, la sanción es introyectada³.

Tanto Dodds como, en cierta medida, Benedict, se negaban a considerar las dos culturas como mutuamente incompatibles, permitiendo la existencia de fases intermedias. Sin embargo, otros estudios han remodelado la dicotomía en una perspectiva evolucionista, con connotaciones potencialmente racistas. En un artículo publicado en 1972 en el *American Journal of Psychiatry*, Harold W. Glidden planteó un «comportamiento árabe» basado en una cultura de la vergüenza centrada en la venganza⁴. Las implicaciones eran evidentes: la alternativa a las culturas de la vergüenza, que son arcaicas y atrasadas, eran las culturas de la culpa, cuyas características distintivas son la interioridad y un código moral maduro; en una palabra, la modernidad.

El posible mal uso de la dicotomía es obvio, pero su potencial cognitivo merece una mirada más detallada. Para mi examen comenzaré con dos libros, ambos publicados en 1993, cuyo contenido se solapa: las

¹ Eric R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley (CA), 1951. Edición italiana con una introducción de Arnaldo Momigliano: *I greci e l'irrazionale*, Florencia, 1959, pp. 59 y ss; ed. cast.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 2019.

² Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Nueva York, 1946. Edición italiana con una introducción de Paolo Beonio Brocchieri: *Il crisantemo e la spada. Modelli di cultura giapponese*, Milán, 1991, capítulo x [ed. cast.: *El crisantemo y la espada*, Madrid, 2004]; en la página 244 Benedict asegura que esa dicotomía se menciona a menudo en la investigación cultural antropológica.

³ Douglas L. Cairns, *Aidos: The Psychology and Ethics of Honor and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, 1993, pp. 27-47 proporciona una buena discusión.

⁴ Harold W. Glidden, «The Arab World», *American Journal of Psychiatry*, vol. 128, núm. 8, febrero de 1972, pp. 984-988. Mi atención hacia este artículo fue motivada por la dura crítica de Edward Said: *Orientalism*, Nueva York 1978, pp. 48-99; ed. cast.: *Orientalismo*, Barcelona, 2008, pp. 78-79.

conferencias Sather de Bernard Williams, tituladas *Shame and Necessity*, y *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, de Douglas L. Cairns. Sus enfoques son bastante diferentes entre sí. Williams, el filósofo, ofrecía una «descripción filosófica de una realidad histórica», argumentando que las ideas griegas sobre la acción y la responsabilidad eran cercanas y diferentes a las nuestras, pero insistía en que «el pasado griego es el pasado de la modernidad»⁵. Cairns, el clasicista, reunía y analizaba cuidadosamente un enorme dossier en una perspectiva cuasi etnográfica, enfatizando la distancia entre la cultura griega y la nuestra⁶.

«La experiencia básica relacionada con la vergüenza –decía Williams– es la de ser visto, inapropiadamente, por las personas equivocadas, en una situación incorrecta»⁷. Esta hipótesis inicial, nacida de los esfuerzos introspectivos de un filósofo británico de finales del siglo XX, es coherente con un método que explica los fenómenos culturales centrándose en el individuo. Pero asumir la propia noción de individualismo que se propone demostrar parece implicar una *petitio principii*: el peligro del anacronismo es evidente. Williams afirma evitarlo confiando en el «autoimpulso» [*bootstrapping*]: un proceso cognitivo autosostenido que se lleva a cabo sin ayuda externa (la metáfora está inspirada en una famosa historia sobre el barón de Münchhausen)⁸. La hipótesis inicial pretende servir como punto de partida, que nuevos datos enriquecen y finalmente remodelan. ¿En qué medida funciona esa estrategia de investigación?

Una prueba crucial para la hipótesis inicial de Williams es el uso frecuente del *aidos* en la *Ilíada* para inspirar coraje en el campo de batalla. *Aidos!* [«¡Vergüenza!»] es el reproche dirigido a los guerreros, a veces seguido de un argumento comprimido: «Avergonzaos mutuamente en el feroz conflicto. De los hombres que tienen vergüenza, son más los que se salvan que los muertos». Con otras palabras, actuar con valentía es la mejor manera de sobrevivir. Esta fórmula aparece dos veces en el poema (v, 529-532; xv, 561-564). Pero en un famoso pasaje (xv, 661-666) la relación individual se amplía a algo diferente: «¡Oh amigos! –dice Néstor– Sed hombres y mostrad que tenéis un corazón (*thumos*)

⁵ Bernard Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley (CA), 1993, pp. 16, 3.

⁶ Véase la conclusión: «Éstas son las categorías de nuestro pensamiento moral, no las de los griegos...», D. L. Cairns, *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, cit., p. 434.

⁷ B. Williams, *Shame and Necessity*, cit., pp. 78 y ss., 219-223.

⁸ *Ibid.*, «nota final I», pp. 219-23; «Mechanisms of Shame and Guilt», pp. 219 y ss.

pundonoroso (*aidos*) ante los demás varones. Acordaos de los hijos, de las esposas, de los bienes y de los padres, vivan aún o hayan fallecido. En nombre de esos ausentes os suplico que resistáis firmemente y no os entreguéis a la fuga»⁹.

Williams cita brevemente este pasaje y luego comenta: «Es posible ver este tipo de vergüenza prospectiva como una forma de miedo»¹⁰. Pero esa sugerencia conduce a un nuevo desarrollo, provocado por una palabra a menudo emparejada con *aidos* en la *Iliada*: *nemesis*, que evoca ira, indignación:

Nemesis, y el propio *aidos*, pueden aparecer en ambos lados de una relación social. La gente tiene al mismo tiempo un sentido de su propio honor y un respeto por el honor de los demás; puede sentir indignación u otras formas de ira cuando se viola el honor, en su propio caso o en el de otra persona. Ésos son sentimientos compartidos con objetos similares, y sirven para unir a la gente en una comunidad de sentimientos¹¹.

«La gente tiene al mismo tiempo un sentimiento [...] puede sentir indignación u otras formas de ira [...]. Ésos son sentimientos compartidos con objetos similares». ¿En qué se basa Williams, podemos preguntarnos, para hacer afirmaciones como estas? ¿Afirma tener acceso a los sentimientos internos de «la gente» a partir de su propia experiencia? ¿Implica la referencia a «la gente» que la conexión entre «vergüenza» e «ira» es un fenómeno transcultural? La curiosa redacción del pasaje antes mencionado se contradice con la lacónica referencia de Williams a *Nature and Culture in the «Iliad»: The Tragedy of Hector*, de James M. Redfield (1975). En esa obra, la evidencia de las pasiones y sentimientos experimentados por los antiguos griegos no se apoya en nuestras propias pasiones y sentimientos (sólo pueden funcionar como preguntas), sino por pruebas lingüísticas. De hecho, la conexión entre *aidos* y *némesis* ya había sido señalada por un gran lingüista (y gran filósofo), Émile Benveniste, en su *Noms d'agent et noms d'action en indoeuropéen* (1948):

A partir de ahí, la evolución del sentido [de *némesis*, *νέμεσις*] puede aclararse por la de un término con el que está asociado en el uso homérico, *αἰδῶς* (cf. N 122, *aidos kai nemesis*, *αἰδῶς καὶ νέμεσις*); ambos designan representaciones colectivas. *Aidos* [*αἰδῶς*] enuncia el sentido colectivo del honor y las obligaciones que se derivan para el grupo. Pero este sentimiento se fortalece y sus obligaciones se dejan sentir con mayor intensidad cuando

⁹ He utilizado la traducción de Cairns contenida en D. L. Cairns, *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, cit., p. 69.

¹⁰ B. Williams, *Shame and Necessity*, cit., p. 79.

¹¹ *Ibid.*, p. 80.

se hiere el honor colectivo. En ese momento, el «honor» ultrajado de todos se convierte en la «vergüenza» de cada uno¹².

Benveniste traduce la conexión entre *aidos* y *némesis* en un argumento que nos resulta accesible. Estamos lejos de la engañosa transparencia del autoexamen psicológico. Escuchemos una vez más a Williams: «Éstos son sentimientos compartidos con objetos similares y sirven para vincular a la gente en una comunidad de sentimientos».

¿Se refiere «éstos» a los sentimientos compartidos o a las palabras? Evadir la pregunta respondiendo «a ambos» serviría de poco. La relación entre el flujo continuo de sentimientos y emociones y la taxonomía discreta creada por las palabras todavía nos desconcierta. ¿Podremos algún día evaluar el impacto de la palabra *aidos*, gritada en el campo de batalla, sobre el «efecto interactivo vinculante de la vergüenza»?¹³. ¿Qué habría pasado si esa poderosa palabra performativa, *aidos*, no hubiera existido?

Pero *aidos* es, y no es, idéntico a «vergüenza»¹⁴. En lenguaje homérico, como mostró Cairns en su detallada investigación, *aidos* y otras palabras conexas también significaban «miedo», «respeto», «honor», «veneración», «modestia», «órganos sexuales». El sustantivo latino *verecundia* cubre un terreno similar: una gama de significados que incluyen «temor religioso», «vergüenza», «veneración», «órganos sexuales» (*verenda*)¹⁵. Contrastando con otras lenguas, percibimos de inmediato que sustantivos como *fear*, *Furcht*, *crainte*, *timore*, se solapan sólo parcialmente con el rango de significados asociados con *aidos*. Una vez más, nos hacen recordar dos verdades simples: las traducciones siempre son posibles; las traducciones son siempre engañosas.

Verdades simples, pero también desafiantes. Las palabras de Néstor dirigidas a los soldados nos enfrentan con la asociación conraintuitiva

¹² Émile Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, París, 1948, p. 79 [en línea: <https://bit.ly/2SlGbG4>]. Véase también É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes, I: Economie, parenté, société*, París, 1969, pp. 340-341 (sobre *philia* y *aidos*). Esta última obra es mencionada por D. L. Cairns, *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, cit. Sobre *nemesis* y *aidos*, véase *ibid.*, pp. 51-54. Ni Williams ni Cairns hacen uso de *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, de Benveniste.

¹³ B. Williams, *Shame and Necessity*, cit., p. 83.

¹⁴ F. L. Cairns, *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, cit., p. 14 y *passim*.

¹⁵ Jean-François Thomas, *Déshonneur et honte en latin: étude sémantique*, Lovaina, 2007, pp. 401-439 (sobre *verecundia*).

entre la vergüenza y el honor¹⁶. *Aidos* es un sentimiento (una pasión) que implica una comunidad, tanto visible como invisible, que incluye a los vivos y a los muertos: «¡Oh amigos! –dice Néstor– Sed hombres y mostrad que tenéis un corazón (*thumos*) pundonoroso (*aidos*) ante los demás varones. Acordaos de los hijos, de las esposas, de los bienes y de los padres, vivan aún o hayan fallecido».

Este pasaje de la *Iliada* explica por qué el vínculo suscitado por la vergüenza puede extenderse no solo al acto de avergonzarse de uno mismo, sino también al de avergonzarse por el comportamiento de alguna otra persona, viva o muerta. En una nota a pie de página, Cairns aborda explícitamente esta extensión de *aidos*, citando el ejemplo de Esquines, el orador, quien recordaba que «hombres de mente recta [...] se cubrieron los ojos, avergonzados por la ciudad», cuando se toparon con el aspecto vergonzoso del cuerpo desnudo de Timarcus¹⁷. El *Pathos* y el *Logosformel* que Homero había referido, ya fuera a las relaciones individuales o a las conexiones familiares que afectan a vivos y muertos, se amplió más tarde para incluir a toda la ciudad.

La vergüenza encarna la relación entre el cuerpo individual y el cuerpo político. El ser humano, como animal político, no puede identificarse exclusivamente con su cuerpo físico: por eso los límites del ego son un problema. Haciéndonos eco de Ernst Kantorowicz, podríamos hablar de los dos cuerpos de todos.

2

Los antiguos griegos no tenían una palabra específica para denominar la culpa¹⁸. Sería tentador suponer que esa ausencia resume la diferencia entre una cultura de la vergüenza como la de la antigua Grecia y una cultura de la culpa como la nuestra, moldeada por el énfasis judaico y cristiano en el pecado original y la caída. Pero ese tipo de dicotomía clara sería engañoso. Las ideas del pecado original y la culpa primitiva no eran exclusivas del Libro del Génesis: se extendieron por todo el Mediterráneo y se asentaron en sociedades conformadas por la «comunidad de honor»¹⁹. ¿Cómo interactuaron esos distintos conjuntos de ideas?

¹⁶ D. L. Cairns, *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, cit., pp. 12-13.

¹⁷ *Ibid.*, p. 294 n. 100. Véase Esquines, *Contra Timarco*, I, 26.

¹⁸ B. Williams, *Shame and Necessity*, cit., p. 88 y *passim*.

¹⁹ D. L. Cairns, *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, cit., p. 70.

Un estudio particular puede proporcionar una respuesta. La elección obvia sería Agustín, el profesor pagano de retórica que describió en detalle la larga y dolorosa trayectoria que lo llevó al cristianismo. Desde su propio título –*Confesiones*–, la exposición de Agustín se centra en la culpa. Pero el lenguaje que usó para confesarse a Dios está lleno de matices. Al hablar de sus pecados, insistió en distinguir entre *facinora* y *flagitia*. La misma distinción aparece, más o menos al mismo tiempo, en su *De doctrina christiana*²⁰. Los *facinora* son invariablemente un pecado. En un famoso pasaje, Agustín contaba que, cuando tenía dieciséis años, él y sus amigos robaron innumerables peras de un árbol en su pueblo: «No para comérmolas, sino para tirarlas a los cerdos, después de haberlas probado apenas. Hacerlo nos agradó aún más porque estaba prohibido [*dum tamen fieret a nobis quod eo liberet, quo non liceret*]»²¹. Mirando hacia atrás consternado, Agustín trata de entender lo que hizo y por qué:

Pues, miserable de mí, ¿qué fue lo que yo busqué en el hurto que ejecuté en aquella noche a los dieciséis años de mi edad? [...] Hermosas [*pulchrum*] eran aquellas peras, Señor, pero no era su hermosura y bondad lo que mi alma apetecía. Porque tenía yo abundancia de otras mejores, y aquéllas las cogí solamente por hurtar, pues luego que las tuve, las arrojé, comiendo de aquel hurto solamente la maldad, con que me divertía y alegraba. Porque si entró en mi boca algo de aquellas peras, solamente el delito y la maldad era lo que para mi gusto las hizo sazonadas y sabrosas [*quid me in furto delectaverit*] (II, VI, 12).

Algunos lectores modernos ridiculizan este pasaje: ¡tanto escándalo por unas pocas peras robadas! Pero se equivocan. Agustín estaba sugiriendo a sus lectores que su robo juvenil de peras recreaba la escena del pecado original: «Y cuando la mujer vio que el árbol era bueno para comer de él, y que era agradable a la vista [*pulchrum oculis aspectuque delectabile*] [...] ella tomó su fruto y comió, y también dio a su esposo con ella; y él comió» (Génesis, III, 6).

La propensión del hombre al mal se manifiesta, sugiere Agustín, incluso en un robo juvenil. Después de la Caída, nadie es inocente, ni siquiera los recién nacidos: «Pues decidme, Dios mío, “habiendo sido yo concebido en culpa, y viviendo en ella en el seno de mi madre” (*Sal.* 51,5), ¿en dónde, Señor, yo, siervo vuestro, estuve sin pecado, o cuándo he sido inocente?» (*Conf.*, I, VII, 12)

²⁰ Agustín, *De doctrina christiana*, III.10.16; ed. cast.: *La doctrina cristiana*, en *Obras completas*, Madrid, 1969, vol. XV. Analizo la distinción, desde un punto de vista diferente, en un próximo ensayo: «The Letter Kills: On Some Implications of 2 Cor. 3, 6».

²¹ Agustín, *Confessions and Enchiridion*, Londres, 1955, II, IV, 9; ed. cast.: *Confesiones*, Madrid, 1968.

Pero Agustín traza cuidadosamente una distinción entre el *facinus* criminal y el *flagitium* vergonzoso, siendo este último algo que, insiste, tiene que ser evaluado de acuerdo con las circunstancias²². En *De doctrina christiana* escribe: «No porque en los banquetes se desnuden pecaminosamente [*flagitiose*] los cuerpos de los borrachos y lascivos, será pecado [*flagitium*] estar desnudo en los baños [...]. Por lo tanto, es necesario considerar con cuidado qué cosa convenga a cada lugar, tiempo y persona para no cargarla temerariamente de pecado [*flagitia*]»²³.

El antiguo profesor de retórica, acostumbrado a la noción de decencia o adecuación (en griego, *to prepon*), estaba releyendo implícitamente el *Libro del Génesis*: «Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban [*et non erubescabant*]» (*Génesis* 2, 25). Después de la Caída, la vergüenza entra en el mundo: «Entonces se abrieron los ojos de ambos y se dieron cuenta de que estaban desnudos [*cumque cognovissent se esse nudos*]. Cosieron, pues, hojas de higuera y se hicieron delantales». (*Génesis*, 3, 7). El significado de la desnudez había cambiado. El hombre y la mujer sintieron la necesidad de cubrir sus órganos sexuales, ahora convertidos en partes vergonzosas (*pudenda*). A partir de entonces, y para siempre, la vergüenza iba a quedar asociada con la condición humana, junto con el miedo y la culpa, inextricablemente entrelazados en la respuesta de Adán a la llamada de Dios después de la Caída: «Oí tu voz en el jardín, y tuve miedo, porque estaba desnudo; y me escondí; ¿Y quién te ha dicho que estás desnudo? –le preguntó Dios– ¿Acaso has comido del fruto del árbol que yo te prohibí comer?» (*Génesis*, 3, 10-11).

Pero pese a su uso del *Libro del Génesis* como subtexto, Agustín se afanaba en enfatizar la dimensión social de la desnudez, así como, en general, del *flagitium*. Otro pasaje de *De doctrina christiana* se refiere al vestido en lugar de la desnudez para señalar que la percepción de algunos comportamientos como vergonzosos o inconvenientes puede cambiar con los tiempos: «Porque así como entre los antiguos romanos era vergonzoso [*flagitium*] llevar la túnica hasta los tobillos y con mangas, y ahora no lo es cuando la visten gentes de alcurnia, en todas las demás cosas se ha de procurar advertir que no intervenga la liviandad en su uso»²⁴. El contexto del pasaje, una discusión sobre la poligamia de los patriarcas

²² J.-F. Thomas, *Déshonneur et honte en latin: étude sémantique*, cit., pp. 179-213 (sobre *flagitium*).

²³ Agustín, *De doctrina christiana*, cit., III, 12, 18-19.

²⁴ *Ibid.*, 13, 20.

bíblicos, hace que el comentario de Agustín sea aún más sorprendente. Las costumbres matrimoniales cambian como lo hacen los vestidos; su percepción puede variar de un lugar a otro y de año en año; a veces pueden parecer vergonzosas. *Facinus* no está sujeto a cambios; *flagitium* sí. La vergüenza forma parte de la historia de la humanidad.

Las *Confesiones* de Agustín se presentan como un soliloquio dirigido a Dios. En su ser más íntimo, a través del incesante escrutinio de sí mismo, Agustín descubrió a un Dios que era un juez eterno, pero también estaba al tanto de la aprobación y desaprobación de diferentes comunidades. En su experiencia, la cultura de la culpa y la cultura de la vergüenza estaban estrechamente entrelazadas.

3

Comenzamos a partir de una experiencia común: el país al que se pertenece es el país del que uno se avergüenza. Podemos tratar de demostrar el argumento, ya sea reduciendo la escala de referencia (ciudad, familia) o ampliándola. Entonces surge una pregunta: si la vergüenza implica cercanía, ¿cuáles son los límites posibles de una comunidad basada en la vergüenza?

Se puede recordar en este contexto el comienzo de *La tregua* de Primo Levi. La guerra ha terminado; Levi, con un grupo de sobrevivientes de Auschwitz, se encuentra con los libertadores, cuatro soldados del Ejército Rojo a caballo:

No nos saludaban, no sonreían; parecían oprimidos, más aún que por la compasión, por una timidez confusa que les sellaba la boca y les clavaba la mirada sobre aquel espectáculo funesto. Era la misma vergüenza que conocíamos tan bien, la que nos invadía después de las selecciones y cada vez que teníamos que asistir o soportar un ultraje: la vergüenza que los alemanes no conocían, la que siente el justo ante el crimen cometido por otro, que le pesa por su misma existencia, porque ha sido introducido irrevocablemente en el mundo de las cosas que existen, y porque su buena voluntad ha sido nula o insuficiente, y no ha sido capaz de contrarrestarla²⁵.

²⁵ Primo Levi, *La tregua* [1963], en *Opere*, vol. 1, ed. de M. Belpoliti, introducción de D. Del Giudice, Turín, 1997, p. 206; ed. cast.: *La tregua*, Barcelona, 2014, p. 8. Quiero agradecer a Pier Cesare Bori que llamara mi atención sobre este pasaje hace mucho tiempo.

Las víctimas y los libertadores, argumentaba Levi, estaban avergonzados y se sentían culpables de no haber podido evitar la injusticia; los perpetradores y sus cómplices no se avergonzaban. Esas palabras, escritas en 1947, fueron publicadas en 1963²⁶. En su último libro, *I sommersi e i salvati* [Los ahogados y los salvados], publicado en 1986, Levi volvía sobre el mismo tema en un capítulo titulado «Vergüenza». De nuevo mezclaba vergüenza y culpa: «Vergüenza, que es un sentimiento de culpa»; «Un sentimiento de vergüenza o culpa». En páginas de intolerable lucidez, exploraba su sentimiento de culpa y hablaba de los que sólo habían sobrevivido a los campos de exterminio para suicidarse luego; y mencionaba una «vergüenza más vasta, la vergüenza del mundo»: vergüenza por el mal cometido por otra persona, vergüenza nacida del sentimiento de pertenecer, como los asesinos y sus cómplices, a la humanidad. «El mar de dolor, pasado y presente, nos rodeaba, y su nivel aumentaba año tras año hasta casi ahogarnos»²⁷. Levi se suicidó un año después.

Solo en casos extremos experimenta el mundo ese tipo de vergüenza; pero su mera posibilidad arroja algo de luz sobre el tema general que vengo mencionando: los límites del ego. No basta decir que cada ser humano tiene dos cuerpos (el físico y el social, el visible y el invisible); es más útil considerar al individuo como punto de convergencia de conjuntos múltiples. Pertenece simultáneamente a una especie (*Homo sapiens*), un sexo, una comunidad lingüística, una comunidad política, una comunidad profesional, y así sucesivamente. En última instancia, nos encontramos con un conjunto, definido por diez huellas digitales, que tiene un solo miembro: nosotros mismos. Definir a un individuo sobre la base de sus huellas digitales tiene ciertamente sentido en algunos contextos; pero un individuo no puede identificarse con sus características únicas. Para lograr una comprensión más completa de los hechos y pensamientos de un individuo, presente o pasado, tenemos que explorar la interacción entre los conjuntos, específicos y genéricos, a los que pertenece. La emoción por la que comencé –avergonzarme por alguien distinto de mí mismo, por algo en lo que yo no estoy o estuve implicado– es una pista que nos ayuda a repensar nuestras identidades múltiples, su interacción y su unidad desde un ángulo inesperado.

²⁶ Primo Levi, *I sommersi e i salvati* [1986], en *Opere*, cit., vol. II, p. 1047; ed. cast.: *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, 1989.

²⁷ «*Il mare di dolore, passato e presente, ci circondava, ed il suo livello è salito di anno in anno fino quasi a sommergerci*», *ibid.*, p. 1057.