

AIDÓS

Silvio Juan Maresca

No somos de quienes creen que conocer la historia de las palabras, sus antecesoras en las lenguas clásicas, sus equivalentes en los idiomas coetáneos, docilita la cosa misma, entregándola en plenitud. Sería impúdico. No sin dolor, hemos adquirido un prudente escepticismo, un nominalismo moderado, que en nosotros se relaciona más con la pérdida de cierta confianza ingenua en el lenguaje que con la lingüística estructural. La distancia entre palabra y cosa disminuye sin embargo cuando como en nuestro caso (vergüenza, desvergüenza) lo designado es una relación social, un fenómeno intersubjetivo, si se me permite el uso de una expresión afecta a la fenomenología.

Internarse en el decir de una palabra no garantiza pues el acceso a la cosa misma pero dispara un sinnúmero de resonancias, permite vislumbrar distintas experiencias vitales, enriquece nuestra comprensión. En los aspectos morfológicos y semánticos de las palabras se encuentran sedimentados universos de sentido, cuya explicitación pone en marcha fascinantes ensayos existenciales, mundos enteros de la vida.

Agreguemos el hecho de que no todos los idiomas se relacionan con las cosas de igual manera. Algunos, como el griego, parecen comportar una relación más íntima con aquello que les da qué hablar, tener por vocación la epifanía.

Los griegos: Homero manda

Vergüenza, pudor, se dicen en griego *aidós*. Pero, ¿son lo mismo la vergüenza y el pudor? Incertidumbre que nos asalta desde el principio y que, lo anticipo, no confiamos despejar por completo en este escrito.

Según el *Diccionario manual Griego – Español* de José M. Pabón S. de Urbina, *aidós* (sustantivo femenino) significa: sentimiento de vergüenza, pudor, honor, dignidad; consideración, respeto, reverencia; perdón; cosa que inspira vergüenza o respeto; vergüenza, cosa vergonzosa o escandalosa; dignidad, majestad. Encontramos

también el sustantivo femenino *aischýne*: vergüenza, deshonor, ultraje; pudor, vergüenza, sentimiento de vergüenza, de pudor, de honor; honor.

Salta a la vista el estrecho parentesco de *aidós*, *aischýne*, con el honor, como asimismo, más en general, el papel articulador de estos términos en el seno de una relación social de tipo aristocrático. Por lo demás, falta toda referencia explícita a lo sexual, que con tanta facilidad se asocia entre nosotros a la vergüenza e incluso al pudor.

Florencio I. Sebastián Yarza, en su *Diccionario Griego – Español*, acentúa todavía más los componentes del honor y el orden aristocrático. Aparecen en él mencionadas las “partes pudendas”.

Aidós: honra, sentimiento del honor; vergüenza, pudor, confusión; respeto; lo que inspira vergüenza o respeto; dignidad, majestad; partes pudendas.

Aischýne: honor; vergüenza, pudor; deshonor, injusticia, oprobio; violación, deshonor.

Nótese que en el caso de ambos términos, Yarza da como primera significación “honor”, esa forma de autoafirmación casi extinta y tan difícil de definir como poco apreciada en la sociedad occidental contemporánea.

Por su parte P. Chantraine, en su célebre *Dictionnaire étimologique de la langue grecque* nos dice que *aidós* deriva del verbo *áidomai*. Términos ambos usados por Homero. *Áidomai* quiere decir temer (*craindre*), respetar (un dios, un superior, las conveniencias sociales); a veces tener cuidado con, cuidar, no abusar (*ménager*).

En Homero *aidós* designa el sentimiento de respeto frente a un dios o a un superior, pero también el sentimiento de respeto humano que impide (*interdit*) al hombre la bajeza (*lâcheté*). Además –siempre en Homero, según Chantraine- *aidós* significa el sentimiento del honor y el temor de la censura o reprobación (*blâme*) de los otros; en ocasiones, la malvada vergüenza del pobre. *Aidós* está personificada y designa una diosa.

Homero usa también la palabra *âischos* (vergüenza, ignominia; fealdad repugnante). *Aischýne*, en cambio, no se encuentra en Homero. Según Chantraine, *aischýne* significa vergüenza en los diversos sentidos de la palabra francesa (*honte*), a veces con el significado de *aidós* como “sentido del honor”.

Obsérvese que *aidós* tiene siempre un significado más positivo, estructurante, si cabe decirlo así, que *aischýne* y, sobre todo, que *âischos*.

Aídomai y *aidós*, agrega Chantraine, son términos importantes para la psicología social de los héroes homéricos. Psicología social que mantuvo su vigencia en los griegos posteriores, creo yo, por lo menos hasta los experimentos democráticos tardíos del decadente siglo IV antes de C., preámbulo de la invasión macedónica y de la disolución de la *pólis*. La democracia ateniense, en su período de esplendor, no desechó la *aidós* ni lo esencial del orden aristocrático; sólo que ahora las diferencias jerárquicas no se establecían ya únicamente en base al linaje, las posesiones y el valor guerrero sino principalmente por la habilidad discursiva, esto es, la capacidad de imponer el propio punto de vista en las asambleas, salir airoso en los tribunales y lucirse en las disputas privadas. Así se entiende que los sofistas, maestros en el arte de la palabra (gramática, retórica, erística, dialéctica), lo fueran simultáneamente de “virtud” (*areté* = excelencia). La democracia ateniense se edificó sobre el fondo de valores aristocráticos, sin subvertirlos; de ahí su acusado contraste con la democracia burguesa moderna, construida en oposición a esos valores. Contraste raras veces señalado, vale decirlo. En principio, democracia no tiene porqué ser sinónimo de igualación aplanadora, eliminación de la distancia, la diferencia y la jerarquía.

Pero, ¿cabe pensar la *aidós* como articulador social en el seno de una democracia burguesa? ¿Puede el respeto burgués reemplazar la *aidós*? ¿O bien la impudicia es el corolario obligado de la democracia liberal burguesa, debido a su prejuicio antiaristocrático, a su pasión niveladora, al resentimiento y la envidia que la alimentan?

Todos los significados de *aidós* y palabras conexas aluden a un ocultamiento necesario. Algo debe quedar retenido, no mostrarse a la luz del día, para que impere lo bello. El primado de la belleza: única exigencia –ya que no imperativo- de la vida griega. No sorprende pues, en este sentido, que *aíschos* signifique fealdad repugnante, es decir, que la fealdad sea en sí algo impúdico o vergonzoso, algo que más bien no debiera verse. Una sociedad regulada por la *aidós* tiene por valor supremo la belleza. Sócrates era feo –escribe Nietzsche en *Crepúsculo de los ídolos*-, eso, entre griegos, es ya una refutación. Todavía Platón, en *El Banquete* por ejemplo, opone lo bello (*kallós*) a *aíschos*, lo vergonzoso en el sentido de la fealdad repugnante, aunque esta fealdad adquiera ahora, dentro de ciertos límites, una connotación “moral”.

Desde el punto de vista griego, en particular homérico, la exaltación y exhibición de los discapacitados que llevan a cabo sistemáticamente nuestras sociedades actuales sería, a no dudarlo, impudicia, desvergüenza.

Walter Otto es, a mi criterio, uno de los estudiosos que más ha penetrado en los arcanos de la religión y la espiritualidad griegas, en su radical divergencia con el cristianismo.¹ En su luminoso ensayo *Teofanía*, dedica tres páginas a la *aidós* en cuanto divinidad (pp. 81-83). La aborda a propósito del amor del griego por los dioses, no menos vivo, rico o valioso por no ser “el amor a un Ser amante, paternal y redentor”. Es el amor de la esencia. Es conmoción y transporte del espíritu. De la profundidad del Ser el hombre religioso “recibe renovada su propia existencia como de manos de los dioses. Porque en la forma del dios (...) se halla íntegro el Ser del universo; sólo en ella son uno la cognición y la verdad, lo subjetivo y lo objetivo”.

Amor peculiar que, según Otto, puede ilustrarse de varias maneras. Existe en la lengua griega, escribe nuestro autor, una palabra de significado inagotable por ser el nombre de una diosa y significar todo un mundo divino. Esa palabra es *aidós*, que suele traducirse por “pudor”. “Pero no es el pudor por algo de lo cual deberíamos sentir vergüenza sino el recato sagrado frente a lo intocable, la delicadeza del corazón y del espíritu, la consideración, el respeto y, en lo sexual, la quietud y pureza de la doncella. Más todo esto, y muchas otras cosas emparentadas con ello, son el hechizo de una forma divina que es dos cosas en una: lo venerado y lo que venera, lo puro y el sagrado recato frente a lo puro. La *aidós* está con los reyes, a quienes se les debe rendir honor; por eso se llaman los venerables (*aidioî*); pero también con el forastero, que necesita

¹ Aunque quizá nos desvía de nuestro tema, no puedo resistir la tentación de transcribir los siguientes párrafos: “Quien yerra, no lo hace por mala voluntad. Ésta no existe para el griego, quien ni siquiera tiene una palabra para lo que nosotros llamamos “voluntad”. Toda la teoría de la buena y la mala voluntad, hasta para el mismo Kant, radica en la representación nada griega de que las máximas morales son preceptos que exigen obediencia y sometimiento. Para el griego, en cambio, son (...) realidades y verdades que tienen su consistencia en la interrelación de las cosas, igual que los órdenes de la naturaleza elemental que nosotros, según el mismo pensamiento nada griego, llamamos leyes (...). Ciertamente el hombre es responsable y tiene que expiar, vale decir, hacerse cargo de las consecuencias. Porque es el autor. Pero se le ahorran el tormento de la conciencia moral y la autocondena, como si toda la culpa fuese atribuible a su mala voluntad. Sea cual fuere nuestra opinión acerca del enigma, en el fondo siempre irresoluble, de la propia participación, lo decisivo es siempre la intervención de lo sobrehumano (...). ¡Qué peligro para la moral –así pensamos– si el pecador puede imputar la culpa a los dioses, en vez de golpearse el propio pecho! Pero (...) ¿no será más modesto y piadoso no arrogarse a sí mismo el dominio absoluto del propio comportamiento? ¿No yace en el fondo de la autocondena, aparentemente tan humilde, un tremendo orgullo que los antiguos griegos hubieran llamado *hýbris* (= soberbia, arrogancia, presunción)? (...) Frente a esta presencia inmediata del dios, nuestra noción de libertad humana pierde todo sentido. Pero igualmente la doctrina de la dependencia. El hombre homérico no es dependiente. Sólo en presencia del dios llega a estar seguro y contento de su fuerza, de su poder, de su sí mismo. Lo elevado de su sentimiento y la conciencia de la cercanía de lo divino son una y la misma cosa” (W. F. Otto, *Teofanía*, trad. J. J. Thomas, Embeba, Bs. As., 1978, 2da. ed., pp. 53-57). Cultura de la vergüenza, cultura del pudor, lejos de implicar la culpa, la excluyen, al menos en el caso griego. De ahí lo erróneo de la tesis de Dodds, a pesar de toda su erudición (véase, *Los griegos y lo irracional*, trad. María Araujo, Alianza Editorial, Madrid, 1983, 3era. ed.).

protección y hospitalidad; y con la esposa, a quien corresponde la consideración honrosa; y con la mujer noble en general”.

Aristóteles, maestro

Antes de despedirnos de los griegos -¿será ello posible alguna vez o acaso siquiera deseable?- detengámonos por un momento en Aristóteles. Aristóteles se ocupa expresamente de *aidós* y *aischýne* en *Ética a Nicómaco* y en *Retórica*. Sus definiciones son importantes, no en último lugar con vistas al eventual deslinde entre pudor y vergüenza. Seguimos en este punto a Quintín Racionero, autor de la Introducción, traducción y notas en la edición castellana de la *Retórica* de Editorial Gredos.

En *Retórica*, Libro II, Aristóteles trata de distintas pasiones humanas, a saber: la ira, la calma, el amor y el odio, el temor y la confianza, la vergüenza y la desvergüenza, la compasión, la indignación, la envidia, la emulación. Imposible obviar aquí el llamado de atención de Heidegger en *Ser y Tiempo* cuando puntualiza que el primer tratado sistemático del pensamiento occidental sobre las pasiones no se encuentra en un libro de psicología sino de retórica.² ¿Las pasiones como efectos de lenguaje antes que como instancias que cubren la inestable intersección entre el cuerpo (*res extensa*) y el alma (*res cogitans*), tal como se empeñó en localizarlas la tradición moderna?

No bien comenzada la exégesis aristotélica sobre la vergüenza y la desvergüenza, Racionero coloca dos notas. En la primera de ellas, sostiene que a partir del comentario de Cope se “repite incomprensiblemente” que Aristóteles no distingue entre vergüenza (*aischýne*) y pudor (*aidós*).³ Nada más errado, según nuestro traductor e intérprete. En *Retórica* no se da la distinción, sencillamente porque Aristóteles no toma en cuenta al pudor (*aidós*). La distinción es clara, sin embargo, en la *Ética a Nicómaco*. En ella el pudor se define como una “pasión subjetiva”, un sentimiento; no una virtud. No obstante, es “digno de elogio” y se prescribe a los jóvenes. La vergüenza, en cambio, es una “reacción pasional objetiva” (por ejemplo, “ruborizarse”) que resulta de los hechos deshonestos cometidos.

Aquí encontramos, creo yo, una primera diferencia clara entre pudor y vergüenza. El sentimiento de vergüenza resulta de la comisión del acto vergonzoso; el pudor lo evita. El uno es anterior al hecho, la otra lo sucede. A su vez aparece el

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1979, p. 138 (trad. cast. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México/Argentina, 1990, 2da. reimp. argentina, p. 156).

³ Nótese que Racionero decide, al menos en el contexto aristotélico, traducir sin más *aidós* por pudor y *aischýne* por vergüenza.

elemento del rubor, que en lo sucesivo todos los autores reconocerán estrechamente ligado a la vergüenza. El sentimiento de vergüenza se produce cuando lo que debe permanecer oculto sale a la luz del día, sin obrar mediación alguna. Trastocamiento del orden, suerte de catástrofe ontológica que abochorna al implicado sujeto afirmado en el honor.

Todo esto siempre y cuando, claro está, no se entienda por vergüenza aquello que inhibe la realización del acto, significado de vergüenza también válido. En este caso, vuelve a desdibujarse la diferencia entre pudor y vergüenza. Podríamos decir sin embargo que vergüenza, en esta acepción, acerca su significado al de pudor.

Pero volvamos a Aristóteles. Y a Racionero. Sobre la base de la distinción aludida (“pasión subjetiva”, “reacción pasional objetiva”) se establecen los vínculos entre pudor y vergüenza. Corresponde al pudor “sentir cierto miedo al desprestigio”, es decir, ceder a la vergüenza antes de llevar a cabo los actos que la provocan. Ahora bien: que el hombre honrado *sienta* pudor está en realidad fuera de lugar “porque el *pudor* acompaña las acciones voluntarias y jamás cometerá voluntariamente acciones vergonzosas el honrado” (1128b 12, 24 y 28-30). A la ética interesa determinar los límites en que el pudor es digno de elogio y se aproxima a la virtud. Se excluyen los supuestos en que tal conducta sería inadecuada o resultaría de la vergüenza. Pero éste es precisamente el punto que interesa a la retórica, según Racionero. A ella incumbe la dimensión pública de las pasiones y su integración en el esquema de los argumentos persuasivos. De este modo, la *Retórica* se desinteresa del pudor y trata exclusivamente de la vergüenza. La perspectiva de análisis puesta en juego en *Retórica* es manifiesta en la definición de la vergüenza (*aischýne*) de 1384a 22-26: “(...) puesto que la vergüenza es una fantasía (*phantasía*) que concierne a la pérdida de reputación, y ello por causa de esta pérdida en sí más bien que por sus efectos, y como, por otra parte, nadie se preocupa de la reputación sino con referencia a quienes han de juzgarlo, necesariamente sentirá vergüenza ante aquellos cuyo juicio importa”. “Aquí se perciben claramente los efectos públicos de la pasión de la vergüenza de cuyo estudio se ocupa en particular la *Retórica*”, acota Racionero y añade: “En estos límites la vergüenza incluye una extensión pasional del pudor bajo la forma de la premonición (la imagen, *phantasía*) de que se ha perdido ya la reputación”.

Poco más arriba (1383b 13-17), Aristóteles había definido la vergüenza en forma más escueta: “(...) la vergüenza es un cierto pesar o turbación relativos a aquellos vicios presentes, pasados o futuros, cuya presencia acarrea una pérdida de reputación”. “(...) la

desvergüenza (*anaischyntía*) es el desprecio o la insensibilidad (*apátheia*) ante estos mismos (vicios)”, agrega a renglón seguido. Desvergüenza que es después de todo nuestro tema, y que todavía nos dará mucho que hablar. Por ahora, limitémonos a anotar que Aristóteles califica de apatía a la desvergüenza, lo cual siembra dudas sobre su carácter de sentimiento o pasión.

Ahora bien, es claro que la vergüenza padecida, la vergüenza que resulta de una acción, es un sentimiento, aunque quizá no se agote en ello. El rubor, tan característico, denuncia incluso un fuerte compromiso fisio-psicológico. Pero el pudor, ¿es un sentimiento? En la *Ética a Nicómaco* (1128b 9-10) Aristóteles dice textualmente: “No debe hablarse del pudor como una virtud (*aretêis*); se asemeja, en efecto, más a un sentimiento (*páthei*) que a una disposición (*héxei*)”. De acuerdo, se asemeja (*éoiken*) a una pasión, pero ¿lo es? Justamente a ello viene a cuento la segunda nota de Racionero, antes aludida. En la misma nos informa que la tesis aristotélica del pudor como pasión fue puesta rápidamente en cuestión en su escuela a favor de su consideración como *héxis* (disposición) y como virtud. Sabemos que en Aristóteles la virtud se caracteriza como un comportamiento habitual, como una disposición permanente del alma (Tricot).⁴ Por nuestra parte, aun sin suscribir a ello, nos parece mucho más atinado concebir la *aidós* como *areté* (virtud), que como pasión o sentimiento.

Toque romano

En lengua latina encontramos dos términos, *verecundia* y *pudor*, de donde nuestros “vergüenza” y “pudor”. Según el viejo *Diccionario manual Griego – Latino – Español* de los P. P. Escolapios, en su edición de 1859, es el latino *pudor* (cast. pudor) el que corresponde al *aidós* griego. El *Diccionario de lengua latina* de Luis Macchi ofrece las siguientes significaciones:

Pudor: pudor, modestia, honestidad, vergüenza. En expresiones: “hay hombres que causan pudor”, “el respeto de un padre”, “publicar la infamia de alguno”, “cosa de que no se puede hablar sin vergüenza”, “amistad de la que uno no tenga que avergonzarse”, “¿quién puede avergonzarse de llorar un ser querido?”.

Verecundia: pudor, modestia, vergüenza; color encarnado que toman las cerezas madurando. En expresiones: “temor de hacer tal cosa”, “el rubor que sale al rostro”, “pudor virginal”, “tan poderoso es el hábito de la reserva”, “el respeto a las leyes”.

⁴ Aristote, *Ética a Nicomaque*, trad. fr. J. Tricot, Vrin, Paris, 1967, nota 3, p.210.

En la *verecundia* reaparece el rubor, con tal intensidad que la palabra significa, en una de sus acepciones, el “color encarnado que toman las cerezas madurando”, donde parece desaparecer toda referencia a la vergüenza.

La vergüenza moderna

Si ahora saltamos por encima de los siglos y nos instalamos en la modernidad temprana, comprobaremos varias cosas. En primer lugar, la persistencia de la reflexión sobre el tema que nos concierne. No existe probablemente filósofo moderno que omita referirse al pudor, a la vergüenza, a la impudicia. Constataremos también la notoria e ininterrumpida influencia del pensamiento de Aristóteles, en éste como en cualquier otro asunto, a pesar del viraje cartesiano. Influencia que llega casi intacta hasta nuestros días. Lo que sí cambia, como más arriba apuntamos, es la localización de las pasiones. A partir de Descartes, fundador de la fisopsicología moderna, las pasiones anidarán en la escurridiza y hasta a veces imposible intersección entre cuerpo y alma. Por lo general, se supondrá que las pasiones representan confusamente en el alma el perentorio lenguaje del cuerpo, del cuerpo propio en sus preferencias y aversiones, en sus aspectos todavía poco accesibles a la matematización, aun cuando Spinoza se propone hablar de las pasiones “igual que si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos”.⁵ Pudor y vergüenza, a menudo asimilados, son concebidos unívocamente como pasiones.

Obligado pues arrancar con Descartes y, más precisamente, de su tratado de *Las pasiones del alma*,⁶ texto en el cual, como se sabe, inspirado por Isabel de Bohemia, el fundador de la filosofía moderna intenta articular cuerpo y alma, prescindiendo de garantías divinas.

Enmarcado en la fundamental distinción de las pasiones en alegres y tristes, leemos en *Las pasiones...* (Art. 205) que la vergüenza (*honte*) es una “especie de tristeza” tan fundada en el amor a sí mismo como la gloria, su reverso alegre. Esta tristeza se origina en la creencia o el temor a la censura ajena (Aristóteles *dixit*). Añade Descartes que la vergüenza es una especie de modestia, humildad o desconfianza de sí. Es difícil en efecto que quien se estime en demasía pueda imaginar que alguien lo desprecie.

⁵ Baruch de Spinoza, *Ética*, trad. Oscar Cohan, Fondo de Cultura Económica, México/Bs. As., 1977, 2da. ed., p.103.

⁶R. Descartes, “Les passions de l’âme”, *Oeuvres de Descartes*, Librairie Joseph Gibert, Paris, pp. 414 ss. (trad. cast. Manuel de la Revilla, Ed. Elevación, Bs. As., 1944).

En el Art. 206 y bajo el título “Del uso de estas pasiones” (se refiere a la gloria y la vergüenza), Descartes se toma un respiro a fin de efectuar un comentario de tipo general, que suena sin embargo al mismo tiempo casi como confesión íntima. La utilidad que nos prestan la gloria y la vergüenza corre pareja. Ambas incitan a la virtud; en un caso por esperanza, en otro por temor. Por cierto es necesario ilustrar el juicio para no avergonzarse por el buen obrar o envanecerse de los propios vicios. Pero Descartes recomienda no despojarse por completo de estas pasiones, al modo de los cínicos (¿primeros desvergonzados de la historia?, ¿será nuestra civilización actual, signada por la impudicia, una civilización cínica?). Es evidente, según Descartes, que el pueblo juzga mal pero sucede que no podemos vivir sin él. Importa entonces ganar su estimación. Con tal fin debemos a menudo declinar nuestras propias opiniones y seguir las comunes, al menos en lo que atañe a la exterioridad de nuestros actos.

Mucha agua ha pasado bajo el puente; el pudor o la vergüenza, Descartes no los distingue, ya no valen como articuladores sociales salvo de manera convencional o hipócrita. Una novedosa interioridad se divorcia de la exterioridad.

El Art. 207 aborda la impudicia o impudencia, *impudence* dice Descartes. Tras las huellas de Aristóteles, Descartes niega a la impudencia naturaleza pasional, juicio que debemos subrayar. ¿Por qué la impudicia no es una pasión? Para explicarlo, Descartes recurre a la fisiología, esto es, a su revolucionaria teoría de los cuerpos vivientes. La impudicia no es una pasión porque “no hay en nosotros ningún movimiento de los espíritus que la excite”.

El Art. 27 de *Las pasiones...* (“Definición de las pasiones del alma”) dice así: “Después de haber visto en qué difieren las pasiones del alma de todos los restantes pensamientos, paréceme que en general pueden definirse como percepciones, sentimientos o emociones del alma, que se refieren particularmente a ella y que son causadas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus”. Los “espíritus animales” – pues de ellos se trata- son (Art. 10) “partes sutilísimas de la sangre”, “cuerpos muy pequeños que se mueven con mucha velocidad como las partes de la llama que sale de una antorcha” y que comunican corazón y cerebro; cerebro, nervios y músculos.

En suma, la impudicia o descaro (*effronterie*, la llama también Descartes) es un vicio (*vice*) que, cosa curiosa, se opone por igual a la vergüenza y a la gloria, éstas sí pasiones que, como había enseñado Aristóteles y repite Descartes, favorecen la virtud.

Descartes intenta explicar también las causas de la impudicia. La principal – escribe – es “haber recibido muchas veces grandes afrentas”. El joven imagina invariablemente que la alabanza es un bien y la infamia un mal. Pero luego la experiencia le enseña que, recibiendo afrentas y siendo despreciado por todos, no se la pasa tan mal. Alabanza e infamia no son tan importantes como parecía. Se vuelven impúdicos sobre todo, observa Descartes, los que evalúan el bien y el mal en base a las “comodidades del cuerpo” pues comprueban que la ignominia no sólo no perturba goce alguno de esa naturaleza sino que elimina las trabas que imponía el honor.

Sugestiva observación si la trasladamos al presente. Una civilización que, como la nuestra, privilegia al cuerpo, localiza en él todo goce, y, en base al dogma de la igualdad de los hombres, rechaza el honor, concibiéndolo incluso como disvalor, resabio de una sociedad aristocrática, desigualitaria; una civilización tal, digo, será necesariamente impúdica. Así como el pudor, el honor, son inherentes al lazo social aristocrático, fundado en el *páthos de la distancia* (Nietzsche) y la constantemente promovida desigualdad natural de los hombres, la impudicia es constitutiva de una sociedad de iguales, de una democracia de raíces cristianas.

Oportunas aquí las palabras de Pablo: “(...) ya no hay judío, ni griego; ni esclavo, ni libre; ni hombre, ni mujer; ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús (...)” (Ga 3, 28). ¿Cabe imaginar mayor impudicia, remoción más acabada de los cimientos de toda sociedad aristocrática, ataque más feroz al conjunto de significaciones que encierra el término *aidós*? “Ni hombre, ni mujer”: desde el punto de vista que esgrimimos el feminismo contemporáneo, por ejemplo, aun en sus variantes sutiles, no es más que otra faceta de la impudicia. El feminismo, impúdico.

Pero no nos apuremos. Estamos en el siglo XVII. Todavía el respeto burgués contendrá durante algún tiempo la impudicia. La vergüenza regirá la exterioridad de nuestros actos. Pero el pudor está herido de muerte, aunque ello recién se revele en el horizonte contemporáneo del nihilismo desembozado.

Ahora bien: ¿pudor y vergüenza son lo mismo, como parece opinar Descartes? Spinoza no lo cree así. En la tercera parte de su *Ética*, sección “Definiciones de los afectos”, XXI, Spinoza se ocupa de la vergüenza. “Es una tristeza acompañada por la idea de alguna acción que imaginamos que los demás vituperan”, afirma, encuadrando siempre su estudio de los afectos en la lógica de lo imaginario. Hasta aquí, sin embargo, nada demasiado nuevo. Pero Spinoza adjunta una “explicación”. “(...) aquí ha de mostrarse la diferencia que hay entre la vergüenza y el pudor. La vergüenza, en efecto,

es una tristeza que sigue a una acción de la cual uno se ruboriza. El pudor, en cambio, es el miedo o el temor de la vergüenza, por lo que el hombre se abstiene de hacer lo que es deshonesto. Al pudor se le suele oponer la *impudicia* que, en realidad, no es un afecto (...). Las cosas de vuelta en su lugar. La vergüenza resulta de la comisión del acto reprochable. El pudor impide el acto. La impudicia no es un afecto. ¿Acaso el pudor lo es? Spinoza considera que sí, por ser especie del temor.

En la cuarta parte de la *Ética*, “De la servidumbre humana”, cap. XXIII del Apéndice, Spinoza vuelve a referirse a la vergüenza, ahora en su papel de articulador social. “La vergüenza también contribuye a la concordia sólo en aquello que no puede ocultarse. Además, puesto que la vergüenza misma es una especie de tristeza, no concierne al uso de la razón”. Tristeza en Spinoza: imaginaria disminución del poder de obrar de un cuerpo, fluctuación descendente de un *quantum* de poder, irremediable pasión.⁷ ¿Podrá la sociedad constituirse echando mano a procedimientos racionales? Según piensa Spinoza sólo en un segundo tiempo, jamás inmediatamente; en un primer momento el miedo es mejor consejero. El pudor, la vergüenza, la impudicia: el lazo social no es obra de la razón; contra la creencia de Spinoza y otros modernos, probablemente tampoco afectivo, al menos en las sociedades públicas o impúdicas, siempre y cuando, claro está, el pudor, como me parece, no sea un afecto, una pasión.

En el capítulo VI de la parte primera del *Leviatán*⁸, titulado “De los orígenes internos de los movimientos voluntarios, llamados comúnmente pasiones, y de los vocablos mediante los cuales son expresadas”, Hobbes se refiere a la vergüenza. Tanto su materialismo mecanicista como su nominalismo quedan plasmados en el título del capítulo, casi una declaración de principios. Dice Hobbes: “La pena (*griefe*) por el

⁷ En efecto: en la Definición III de la tercera parte de la *Ética*, leemos: “Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de obrar del cuerpo mismo es aumentada o disminuida, favorecida o reprimida, y al mismo tiempo las ideas de estas afecciones”. Y agrega Spinoza: “Si podemos, pues, ser causa adecuada de algunas de estas afecciones, entonces entiendo por afecto una acción; de lo contrario, una pasión”. Ser “causa adecuada” significa que algo en nosotros o fuera de nosotros se entienda clara y distintamente por nuestra propia naturaleza. Para que ello suceda es menester el uso de la razón. Pero éste sólo es eventualmente accesible a partir del espontáneo acrecentamiento de poder inherente a la alegría-pasión. No hay camino que lleve de la tristeza, en cualquiera de sus formas, al conocimiento adecuado. A su vez, del ser “causa adecuada” únicamente brotarán afectos alegres, alegrías-acciones, por el aumento de potencia que supone el ejercicio del entendimiento. El sabio spinosista no carece de afectos; es alegre, no apático. Carece de pasiones, pero no de afectos. Los afectos tristes, en cambio, permanecerán pasionales, jamás podrán transmutarse en acción; por definición son eternamente solidarios del ser “causa inadecuada”. Nunca podrán trazar el círculo alegría-pasión, uso de la razón, alegría-acción. No hay pasaje de la impotencia al conocimiento.

⁸ T. Hobbes, *Leviathan*, Penguin Books, London, 1985 (trad. cast. Antonio Escotado, Editora Nacional, Madrid, 1979).

descubrimiento de alguna falta de capacidad (*defect of ability*) es la *vergüenza* (*schame*), o la pasión que se descubre a sí misma en el *rubor* (*blushing*), y consiste en la aprehensión de alguna cosa deshonrosa; en los jóvenes es señal de amor por una buena reputación y digna de elogio. En los viejos es señal de lo mismo, aunque por venir demasiado tarde no digna de elogio”. Aristóteles, ¡cuándo no Aristóteles!. El elemento nuevo es la “falta de capacidad”. La vergüenza en este caso como rubor (movimiento corporal) que resulta de la revelación de una falta en la cual el individuo en cuestión se siente implicado subjetivamente. Una falta que le concierne a él, solamente a él.

La impudicia acabará con la falta; no más que superficies planas, sin profundidad, todo es lo que es, nada sobra y nada falta, solamente el relámpago de la representación inmediata que capta apenas un rasgo fugaz, la nata del significado, los zapatos de Andy Warhol. O también, por momentos, la adherencia fascinada a la imagen que se demora intemporalmente en ella, sin antecedentes ni consecuencias.

Hobbes se detiene también en la impudicia. “El *desprecio* (*contempt*) de la buena reputación es el llamado *impudor* (*impudence*)”. ¿Y qué es el desprecio? “Se dice que despreciamos aquellas cosas que no deseamos ni odiamos, no siendo el desprecio otra cosa que una inmovilidad o contumacia del corazón para resistir la acción de determinadas cosas (...)” Hobbes acuerda: la impudicia no es una pasión, es por naturaleza apática.

¿Vicio, como quería Descartes? Eclipsado el orden aristocrático, pierde sentido calificar como vicio a la impudencia. En todo caso, concedamos que pudor e impudicia se inscriben en un registro ético, en forma muy general e indeterminada. ¿Acaso no se inscriben con más propiedad en un registro estético? Psicológico y social además, desde ya.

Cerremos este tránsito por la modernidad temprana citando un divertido párrafo de Locke consagrado a la vergüenza. Figura en el libro segundo, capítulo XX (“De los modos de placer y de dolor”) del *Ensayo sobre el entendimiento humano*.⁹ “La *vergüenza*. Las pasiones tienen en su mayoría, y en casi todas las personas, efectos sobre el cuerpo, en el que causan distintos cambios; cambios que, como no siempre son sensibles, no forman necesariamente una parte de la idea de cada pasión. Porque la vergüenza que es un malestar de la mente provocado por el pensamiento de haber hecho

⁹ J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. M. Esmeralda García, Editora Nacional, Madrid, 1980.

alguna cosa que es indecente, o que lesiona la estimación que otros tienen de nosotros, no siempre va acompañada del rubor”. Locke admite implícitamente que la vergüenza es el mejor ejemplo de los efectos corporales de las pasiones, aquella pasión que con más facilidad se traduce en términos fisiológicos. Si hasta la vergüenza no siempre va acompañada de sonrojo...

Pudor y neo-ontología

Con Nietzsche y Heidegger el pudor recobra el estrellato. Por una parte, ambos le confieren una importancia capital. Por otra, toma un insospechado tinte ontológico, al margen de toda lógica de las pasiones e incluso de un cariz ético más o menos convencional. ¡Notable que el pudor adquiera espesor ontológico justamente en dos filósofos que decretan el fin de la metafísica! Así las cosas, el pudor deviene objeto de una suerte de neo-ontología, si se le permite la expresión a alguien tan poco afecto a los neologismos como yo. Globalmente, pienso que el acusado interés de Nietzsche y de Heidegger por el pudor obedece al propósito de sembrar el misterio y el enigma en el terreno de una desocultación plena, tan acabada como exhausta o, lo que es igual, de reinscribir una reserva, esencial al pudor, en el imperio de la desvergüenza.

¿Añoran Nietzsche y Heidegger el orden aristocrático? ¿Es la neo-ontología que reconoce en el pudor uno de sus huidizos y dispersos núcleos un rodeo tendiente a restaurar un lazo social de tipo aristocrático? De ser así, se tratará de una nueva aristocracia, de una nueva nobleza, decididamente orientada hacia el futuro, como propone Nietzsche en *Así habló Zaratustra*. Ninguna nostalgia, por ende. Antes bien, un paralelo conceptual de lo que Napoleón –admirado por Nietzsche– intentó en la práctica: mientras destruía activa e impiadosamente en toda Europa los restos del “*ancien régime*”, mientras allanaba la planicie democrático-burguesa, edificaba una nueva nobleza, procuraba establecer diferencias en el horizonte de la chatura generalizada.

Si Nietzsche y Heidegger nos convocan a rehabilitar el pudor, lo será en el reino de la impudicia impulsada hasta sus últimas consecuencias. Un pudor de segundo grado, el pudor *en* la impudicia. La neo-ontología de la reserva es el pliegue *en* la superficie, el pliegue *de* la superficie, única dimensión habilitada. La *aidós* deberá instaurarse en medio de la impudicia; pudor, honor, dignidad, sí; consideración, respeto, reverencia, también; dignidad, majestad, ¿cómo no?; todo ello y mucho más *en el reino de la impudicia*. ¿Será lícito hablar de un pudor impúdico? Pues de ello se trata.

De Nietzsche, tomaremos dos textos. En el primero, el estatuto ontológico del pudor se mantiene en un discreto segundo plano. Dista de ser evidente. El discurso se titula “De los compasivos” e integra la segunda parte de *Así habló Zaratustra*.¹⁰ Allí Nietzsche apunta una vez más todos sus cañones contra la compasión (*mit-leiden*) en cuanto forma privilegiada de dirigirse al otro, de ser con otros. Platón, Aristóteles, Spinoza y hasta el mismo Kant, quizá con menos estruendo, también habían rechazado la compasión. La compasión, fábrica inmunda, es responsable de una superproducción de vergüenza (en alemán, *Scham*; según el contexto, vergüenza o pudor). Por eso vale definir al hombre occidental, al hombre de la civilización cristiana, como “el animal que tiene las mejillas rojas”.

La compasión ofende a quien es su objeto. Deja en falta. La compasión, ¿impúdica? “En verdad, yo no soporto a esos, a los misericordiosos que son bienaventurados en su compasión; les falta demasiado el pudor”. En todo caso, no es desatinado pensar que los hombres, cansados de avergonzarse a causa de la práctica de la compasión, optaron finalmente por la más abierta impudicia. Evoquemos aquí la relación que establecía Descartes entre la desvergüenza y el número de afrentas recibidas. La compasión es afrentosa y humillante.

“Vergüenza, vergüenza, vergüenza -¡esa es la historia del hombre!” Los favores no despiertan agradecimiento sino impulsos vengativos y “si el pequeño beneficio no es olvidado acaba convirtiéndose en un gusano roedor” Un lazo social fundado en la compasión exalta el sufrimiento, se solaza en él, así, lo acrecienta; genera deuda, vergüenza, multiplica exponencialmente el malestar en la cultura.

El arquetipo del compasivo es Cristo, dios que ofrendó su vida por nosotros, para limpiar nuestros pecados. La deuda es impagable, la vergüenza estado permanente. La impudicia es la natural relación al otro en el horizonte de la muerte del dios compasivo. En suma, de lo único que debe avergonzarse el hombre es de haberse avergonzado tanto y con ello, al unísono, de haberse “alegrado demasiado poco: ¡tan sólo esto, hermanos míos, es nuestro pecado original!”

Pero la impudicia no es el único antídoto contra la compasión, ella misma impúdica a su manera. Existe también otro camino: el de la nobleza, el del pudor restablecido. “(...) el noble se ordena a sí mismo no causar vergüenza: se exige a sí mismo tener pudor ante todo lo que sufre”. “Pues me he avergonzado de ver sufrir al

¹⁰ F. Nietzsche, “Also sprach Zaratustra”, *KSA*, Band 4, Walter de Gruyter, Berlin/mew York, 1980, p.113 ss. (trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2001, cuarta reim., p. 139 ss.)

que sufre, a causa de la vergüenza de él; y cuando le ayudé, ofendí duramente su orgullo”. Sustraerse a la compasión no significa ser cruel, egoísta o indiferente. El problema es otro. “Si tengo que ser compasivo, no quiero, sin embargo, ser llamado así; y si lo soy, entonces prefiero serlo desde lejos”. Frente al gregarismo, al sofocante pegoteo con el prójimo, demasiado próximo, en una palabra, frente a la *com*-pasión (padecer con), que no excluye la ostentación grosera ni los aires de superioridad, Nietzsche recomienda la distancia, la lejanía. Lo hemos dicho: no hay lazo social aristocrático sin *páthos* de la distancia, *páthos* que implica desigualdad y jerarquías. ¿El pudor es el *páthos* de la distancia? *Páthos* que, a pesar de la palabra usada, no deberá identificarse en este caso con un mero afecto.

“En verdad, yo he hecho sin duda esto y aquello por los que sufren; pero siempre me parecía que yo obraba mejor cuando aprendía a alegrarme mejor”.

“Si tu tienes, sin embargo, un amigo que sufre, sé para su sufrimiento un lugar de descanso, mas, por así decirlo, un lecho duro, un lecho de campaña: así es como más útil le serás”.

En contraste con lo que sucede en el discurso “De los compasivos”, la dimensión ontológica del pudor se muestra de manera totalmente explícita en las palabras finales del “Prólogo” que Nietzsche redacta en 1886 para la segunda edición de *La gaya ciencia*.¹¹ Allí escribe: “Y en lo que concierne a nuestro futuro: difícilmente nos encontrarán de nuevo en la senda de aquellos jóvenes egipcios que en las noches vuelven inseguros los templos, abrazan las columnas y todo aquello que, con buenas razones, es mantenido oculto, y que ellos querían develar, descubrir y poner a plena luz. No, este mal gusto, esta voluntad de verdad, de ‘verdad a todo precio’, esta locura juvenil en el amor por la verdad –nos disgusta: somos demasiado experimentados para ello, demasiado serios, demasiado alegres, demasiado escarmentados, demasiado profundos... Ya no creemos que la verdad siga siendo verdad cuando se le descorren los velos; hemos vivido suficiente como para creer en esto. Hoy consideramos como un asunto de decencia el no querer verlo todo desnudo, no querer estar presente en todas partes, no querer entenderlo ni ‘saberlo’ todo. ‘¿Es verdad que el amado Dios está presente en todas partes?’, preguntó una niña pequeña a su madre: ‘pero eso lo encuentro indecente’ –¡una señal para los filósofos! Se debería respetar más el *pudor* con que la naturaleza se ha ocultado detrás de enigmas e inseguridades multicolores.

¹¹ F. Nietzsche, “Die fröhliche Wissenschaft”, *KSA*, Band 3, Walter de Gruyter, Berlin/new York, 1980, pp. 351-352 (trad. cast. José Jara, Monte Ávila Editores, Caracas, 1999, 3ra. ed., pp. 6-7).

¿Es tal vez la verdad una mujer que tiene razones para no dejar ver sus razones? ¿Es tal vez su nombre, para hablar griegamente, Baubo?... ¡Oh, estos griegos! Ellos sabían cómo *vivir*: para eso hace falta quedarse valientemente de pie ante la superficie, el pliegue, la piel, venerar la apariencia, creer en las formas, en los sonidos, en las palabras, en todo el Olimpo de la apariencia. Los griegos eran superficiales -*por ser profundos!* ¿Y no retrocedemos precisamente por eso, nosotros los temerarios del espíritu, que hemos escalado las más altas y peligrosas cumbres del pensamiento actual y que desde allí hemos mirado en torno nuestro, que desde allí hemos *mirado hacia abajo*? ¿No somos precisamente por eso -griegos? ¿Adoradores de las formas, de los sonidos, de las palabras? ¿Precisamente por eso -artistas?”.

¡Qué agregar! El *pudor* es ahora la esencia de la verdad, de la verdad-mujer, es decir, de la auténtica verdad.¹² El *pudor* es la forma de ser de la verdad, su proceder. *Phýsis krýptesthai phileî*, decía el viejo Heráclito.¹³ La verdad es una mujer que tiene sus razones para no dejar ver sus razones. La verdad es pudorosa, la relación con ella también habrá de serlo. Algo debe mantenerse en reserva, no mostrarse a la luz del día, apenas insinuarse. La verdad está imbuida por la *aidós*, exige pues ser tratada como mujer noble. Nietzsche habla de “respetar el pudor”. Otto, a propósito de la *aidós*, nos hablaba del “hechizo de una forma divina que es las dos cosas en una: lo venerable y lo que venera, lo puro y el sagrado recato frente a lo puro”. Pudor, honor, dignidad; consideración, respeto, reverencia; las distintas y complementarias significaciones de *aidós* prescriben ahora el método de la filosofía, que ya no podrá ser nunca más analítico, intuitivo, dialéctico, crítico, fenomenológico, hermenéutico o cualquier otra forma que haya revestido en el pasado. En este sentido, hay que decir que la filosofía metafísica ha pecado de impudicia, por su pretensión de ver la verdad desnuda, de contemplarla en plenitud, de agotarla en su discurso. Quizá con la única excepción de Kant, cuya *Crítica de la razón pura* podría haberse llamado también *Crítica de la razón impúdica*. Pues son los alcances del instrumento (del mal gusto, de la voluntad de verdad, de verdad a todo precio) al cual la filosofía metafísica apostó todas sus fichas, la razón teórica, lo que Kant justamente pone en cuestión.

¹² Para el tema de la verdad en Nietzsche pueden verse mis libros, S. J. Maresca, *Friedrich Nietzsche: verdad y tragedia*, Alianza Editorial, Bs. As./Madrid, 1997; S. J. Maresca, *Verdad y cultura. Las Consideraciones intempestivas de Friedrich Nietzsche*, Alianza Editorial, Bs. As./Madrid, 2001 y S. J. Maresca, *Nietzsche y la Ilustración*, Alianza Editorial, Bs. As./Madrid, 2004. Un breve resumen se encontrará en S. J. Maresca, “El problema de la verdad en Nietzsche”, *Descartes*, Anáfora Editora, Bs. As., número 18, nov. 2003, pp. 121-132.

¹³ Según la traducción convencional: La “naturaleza” gusta ocultarse. En “Alétheia”, Heidegger traduce: El emerger (del ocultarse) otorga su favor al ocultarse.

Mal gusto: con su inscripción ontológica el pudor alcanza también una acusada connotación estética, sin duda presente en Homero. “Suponiendo que la verdad sea una mujer”, escribe Nietzsche al iniciar el “Prólogo” (1885) a *Más allá del bien y del mal*,¹⁴ “¿cómo?, ¿no está justificada la sospecha de que todos los filósofos, en la medida en que han sido dogmáticos, han entendido poco de mujeres? ¿de que la estremece la seriedad, la torpe insistencia con que hasta ahora han solido acercarse a la verdad eran medios inhábiles e ineptos para conquistar los favores precisamente de una mujer? Lo cierto es que ella no se ha dejado conquistar: -y hoy toda especie de dogmática está ahí en pie con una actitud de aflicción y desánimo”.

Phýsis krýptesthai phileî, sentenció Heráclito. En perfecta continuidad con Nietzsche, Heidegger aborda la *aidós* en una conferencia pronunciada en 1943, cuyo objeto es descifrar el fragmento 16 de Heráclito. La conferencia lleva por título “Alétheia”,¹⁵ esto es, verdad, o mejor, como quiere Heidegger, estado de desocultamiento o de no oculto (*Unverborgenheit*).¹⁶ No podemos extendernos aquí sobre el concepto heideggeriano de verdad,¹⁷ estructurante de su pensamiento. Baste decir que en Heidegger, tal como en Nietzsche y por su inspiración, la verdad (desocultamiento) mantiene una referencia esencial a un permanecer oculto.

En una primera traducción de Heidegger, el fragmento 16 de Heráclito pregunta: “¿Cómo puede uno albergarse (*láthoi*) ante algo que nunca zozobra?” La indagación de Heidegger comienza por el término *láthoi* que remite a *lantháno*, es decir, yo permanezco oculto.

A fin de esclarecer este “permanecer oculto”, Heidegger recurre a un pasaje de Homero donde éste cuenta que Odiseo al escuchar las canciones de Demodocos en el palacio del rey de los feacios, se tapa la cabeza con un velo y llora, sin que los presentes lo adviertan. El verso 93 de la Odisea suele ser traducido: “A todos los demás invitados les ocultaba las lágrimas que se le caían”. Pero el problema es que *elánthane*, la palabra que usa Homero, “no tiene el significado transitivo de ‘ocultaba’ sino que significa

¹⁴ F. Nietzsche, “Jenseits von Gut und Böse”, KSA, Band 5, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1980, p. 11 (trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1975, 2da. ed., p. 17).

¹⁵ M. Heidegger, “Alétheia”, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Germany, 1985, Fünfte Auflage, p.223 ss. (trad. cast. Eustaquio Barjau, Odós, Barcelona, 1994, p.201 ss.).

¹⁶ Comenta Félix Duque, en una nota a su traducción castellana del libro de O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p.97: “Una traducción literal pero demasiado larga sería: ‘carácter (-heit) de arrancarse (un-) a la persistencia (ver-) a quedar oculto y puesto en seguro (borgen)’”.

¹⁷ Véase mi conferencia “Angustia y verdad en Heidegger”, S. J. Maresca, *Ética y poder en el fin de la historia*, Catálogos, Bs. As., 1992, pp. 67-91.

‘permanecía oculto’...como el que derramaba lágrimas”. Correlativamente la sentencia epicúrea *láthe biósas* acostumbra traducirse “vive en lo oculto”. “Pensadas en griego estas palabras dicen: ‘en tanto que el que lleva su vida, permanece (en esto) oculto’”. Según Heidegger, lo expuesto significa que en la lengua y en el pensamiento griegos “el rasgo fundamental de la presencia (*Anwesens*) está determinado por el permanecer oculto y el permanecer no oculto (*Verborgenbleiben und Unverborgenbleiben*)”. Tal permanecer oculto – permanecer no oculto no tiene que ser expresamente llevado a la lengua porque es de donde ella viene.

No sucede pues que el llanto de Odiseo escape en cuanto objeto de percepción a los presentes, entendidos como sujetos capaces de representar objetos. “Para el experimentar griego más bien ocurre que en torno al que llora prevalece un estado de ocultamiento que lo retira (*entzieht*) de los otros”. Ni Odiseo ocultaba sus lágrimas, ni siquiera se ocultaba como el que llora; simplemente, permanecía oculto.

Pues bien, es justamente desde aquí, desde este permanecer oculto, que debemos pensar la *aidós*, señala Heidegger, si deseamos acercarnos a su experiencia griega. Pero Heidegger no traduce *aidós* por *Scham* (vergüenza) sino por *Scheu* (miedo, horror, temor, espanto, recelo, respeto, recato, esquivez, insociabilidad, repugnancia, aversión, fobia). “*Sich scheuen*” significaría “permanecer albergado y oculto a la espera (de algo), mantenerse junto a sí”.

“Presencia es el despejado ocultarse. A ella corresponde el pudor (*Scheu*). Éste es el contenido permanecer oculto ante lo cercano de lo presente. Él es el albergar (*Bergen*) de lo presente (*Anwesenden*) en la intocable cercanía de lo que cada vez permanece como resto (*Verbleibenden*) en el venir, el cual venir está en un creciente velarse (*Sich-verhüllen*). De este modo, pues, el pudor y todo lo alto emparentado con ello hay que pensarlo a la luz del permanecer oculto” –concluye Heidegger.