



## 5. PATRONES DE RECONOCIMIENTO INTERSUBJETIVO: AMOR, DERECHO, SOLIDARIDAD

Con los medios de construcción de la psicología social, Mead ha podido dar una versión «materialista» de la teoría de Hegel sobre la «lucha por el reconocimiento». No sólo la premisa de que la formación práctica de la identidad del hombre presupone la experiencia del reconocimiento intersubjetivo, reaparece en la forma modificada de una hipótesis de investigación empírica en Mead; en su obra también habían de encontrarse los equivalentes teóricos de la diferenciación conceptual de diversos estadios de reconocimiento, incluso la afirmación de largo alcance de una lucha mediadora entre esos estadios, naturalmente dentro de una concepción naturalista, posmetafísica. Desde la perspectiva psicosociológica de Mead se abre paso la idea que el joven Hegel esbozó con primitiva genialidad en sus escritos de Jena, en tanto que hilo conductor de una teoría social normativa plena de contenido, cuyo objetivo consiste en explicar el proceso del cambio social por referencia a pretensiones normativas, introducidas estructuralmente en las relaciones de reconocimiento recíproco.

El punto de partida de tal teoría social debe constituirlo el principio en que el pragmático Mead había coincidido principalmente con el temprano Hegel: la reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos sólo pueden acceder a una autorrelación práctica si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción, en tanto que sus destinatarios sociales. De estas premisas generales resulta una relevante tesis explicativa, porque en aquéllas va incluido un elemento dinámico: ese imperativo integrado en el proceso de la vida social actúa como una coerción normativa que paulatinamente fuerza a los indivi-

duos a la delimitación del contenido de su reconocimiento recíproco, porque sólo por ello pueden conceder expresión social a las siempre crecientes pretensiones de su subjetividad. En esa misma medida el genérico proceso histórico de individuación se liga a presunciones de una simultánea expansión de las relaciones de reconocimiento recíproco. La hipótesis de desarrollo así perfilada sólo puede ser clave de bóveda de una teoría social en la medida que es referida sistemáticamente a los procesos dentro de la praxis de la vida social; los cambios sociales normativamente orientados son impulsados por las luchas moralmente motivadas de grupos sociales, el intento colectivo de proporcionar la implantación de formas ampliadas de reconocimiento recíproco institucional y cultural. Hegel ha dado este paso de un proceso de desarrollo de la teoría del reconocimiento hacia un modelo de conflicto en modo idealista, Mead lo ha realizado en una manera que puede ser denominada «materialista». Con ello, frente a la teoría tradicional desde Maquiavelo y Hobbes hasta Nietzsche, ambos pensadores han dado una interpretación de la lucha social, en la que ésta puede devenir una fuerza estructurante del desarrollo moral de la sociedad. Pero antes de poder perfilar este complejo central de la teoría social así captada, al menos en sus grandes rasgos, deben ser previamente analizados dos presupuestos que, depositados en las teorías del reconocimiento de Hegel y de Mead, no han sido desarrollados. Primero, la tripartición en las formas del reconocimiento recíproco, que los dos autores parecen aceptar en común, requiere, por encima de todo lo dicho hasta ahora, una justificación de mayor alcance. En qué medida tal distinción concierne a la estructura de las relaciones de la vida social, debe, independientemente de los textos aducidos, poder ser demostrado cuando coincida con los resultados de la investigación empírica. En lo que sigue, esto debe acaecer en forma de una tipología fenomenológicamente establecida que intenta describir los tres modelos de reconocimiento de manera que puedan ser controlables en los estados de hecho empíricamente establecidos en las ciencias particulares. Además, será punto central la demostración que las formas de reconocimiento recíproco diferenciadas pueden realmente coordinarse con los diferentes estadios de la autorrelación práctica de los hombres de la manera como se indica, en vagos esbozos, en la psicología social de Mead. Sobre la base de esta tipología puede comenzar después una segunda tarea que Hegel y Mead nos han legado, ya que no han aclarado suficientemente la implicación de su concepto de teoría. Ninguno de ellos estaba en condiciones de determinar adecuadamente las experien-

cias sociales bajo cuya presión la afirmada lucha por el reconocimiento debe ocasionalmente engendrarse en el proceso histórico; ni en Hegel ni en Mead puede encontrarse una consideración teórica de aquellas formas de menosprecio que, como un equivalente negativo de las correspondientes relaciones de reconocimiento, pueden hacer que los actores sociales experimenten la realidad de un reconocimiento escatimado. En el capítulo siguiente se intentará colmar esta laguna explicativa: que los diferentes tipos de humillación e injuria de los hombres deben ser sistemáticamente distinguidos unos de otros. La referencia retrospectiva a la tipología de las formas de reconocimiento resultará de la tesis de que las formas de menosprecio deben ser distinguidas mediante el criterio de qué estadios de la autorrelación intersubjetivamente lograda de una persona ocasionalmente lesionan o destruyen.<sup>1</sup>

Aunque en los escritos de Mead no se había encontrado ningún sustitutivo adecuado del concepto romántico de «amor», su teoría discurre no obstante, como la de Hegel, a lo largo de la distinción de tres formas de reconocimiento recíproco: de la dedicación emocional, que conocemos en las relaciones de amor o de amistad, se distinguen el reconocimiento jurídico y la adhesión solidaria, en tanto que formas de reconocimiento específicas. Estos tres modelos de reciprocidad ya en Hegel están coordinados con el correspondiente concepto de persona, en el sentido de que, con cada estadio de respeto recíproco, crece la autonomía subjetiva del singular. Pero sólo en Mead se otorga a la intuición así definida la articulación sistemática de una hipótesis empírica, conforme a la que, en la secuencia de las tres formas de reconocimiento, crece progresivamente el grado de relación positiva de la persona consigo misma. Los dos pensadores, el autor de la *Realphilosophie* y el pragmático americano, coinciden en el intento de localizar las diversas formas de reconocimiento en esferas separadas de la reproducción social: Hegel ya distingue en su filosofía política, familia, sociedad civil y Estado; en Mead hay que contar con la tendencia de levantar por encima de las relaciones primarias del otro concreto las relaciones jurídicas y la esfera del trabajo como dos formas diferentes de realización del otro generalizado.

En favor de la sistematización de estas diversas triparticiones habla, en primer lugar, el hecho de que se refleja de forma desconcertante en

1. Una elaboración inicial y global de esta tesis la he intentado en A. Honneth «Integrität und Missachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung», *Merkur*, n.º 501 (1990), pp. 143 y ss.

las diferenciaciones de una serie de filósofos sociales. Así, Max Scheler, distingue «comunidad de vida», «sociedad» y «comunidad de personas» fundadas en la solidaridad; tres «formas esenciales de unidad social», que él, no menos que Hegel o Mead, relaciona con estadios de desarrollo de la persona humana.<sup>2</sup> En *Grenzen der Gemeinschaft (Límites de la comunidad)* de Plessner, se encuentra, en clara dependencia respecto de la *Sozialontologie* de Scheler, referente a los diferentes grados de confianza intersubjetiva, la diferencia en las tres esferas de conexiones primarias, comercio social y comunidad real.<sup>3</sup> Pero por muy extensas que sean esas transversalidades teóricas, se puede alegar a lo sumo que una subdivisión de la vida social en tres esferas de interacción es altamente plausible; está inmediatamente al alcance de la mano distinguir formas de integración social según se establezcan por lazos emocionales, por el reconocimiento de derechos o por la común orientación a valores. Por el contrario, lo específico de las teorías defendidas por Hegel y Mead estriba en que los tres pares de interacción remiten a modelos de reconocimiento recíproco diferenciados, a los que además debe corresponder un potencial diferente de desarrollo moral y diversos tipos de autorreferencia individual. Para poder revisar estas avanzadas pretensiones, se propone el intento de reconstruir el contenido, intuitivamente dado, del amor, del derecho y de la solidaridad, hasta el punto en que se abra una conexión productiva con los resultados de las investigaciones científico-particulares. En la confirmación en el material de investigaciones empíricas deberá mostrarse después si los tres modelos de referencia pueden realmente distinguirse entre sí en tanto que formas de reconocimiento, de manera que, en el médium del reconocimiento, el modo de autorreferencia posible y el potencial moral de desarrollo constituyen tipos autónomos.

1. Para hablar del «amor», no sólo en el sentido limitado que el concepto ha tomado desde la valorización romántica de la relación sexual,<sup>4</sup> es recomendable, en primer lugar, un modo neutro de empleo: por

2. Cf. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, en *Gesammelte Werke*, Berna, 1966, vol. 2, esp. pp. 509 y ss.

3. Cf. Helmuth Plessner, *Die Grenzen der Gemeinschaft*, en *Gesammelte Schriften*, Günther Dux, Odo Marquard y Elisabeth Ströker, eds., Frankfurt, 1981, vol. V, pp. 7 y ss.

4. Para este punto, Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt, 1982, cap. 13.

relaciones amorosas deben entenderse aquí todas las relaciones primarias, en la medida en que, a ejemplo de las relaciones eróticas entre dos, las amistades o las relaciones padres-hijos estriban en fuertes lazos afectivos. Esta iniciativa coincide con el empleo del concepto por Hegel, ya que como en éste «amor» en todo caso denomina algo más que la relación sexualmente cumplida entre hombre y mujer. Es cierto que sus escritos tempranos todavía están marcados por el sello temprano-romántico de la conexión afectiva entre los dos sexos, pero en nuestra interpretación ya se mostró que Hegel utiliza el concepto también para la relación afectiva entre padres e hijos dentro de la familia. Por ello, para Hegel, el amor representa el primer estadio de reconocimiento recíproco, ya que en su culminación los sujetos recíprocamente se confirman en su naturaleza necesitada y se reconocen como entes de necesidad; en la experiencia recíproca de atención amorosa los dos sujetos se saben unificados, porque en su necesidad son dependientes del otro ocasional. Además, como las necesidades y los afectos en cierto modo sólo pueden confirmarse porque son directamente satisfechos o rechazados, el reconocimiento debe aquí tener el carácter de aquiescencia y aliento afectivos. En esa medida, esta relación de reconocimiento está ligada a la existencia corporal del otro concreto, y los sentimientos de uno al otro proporcionan una valoración específica. La clave para la translación del tema a un contexto de investigación científico-particular, la representa aquella fórmula de Hegel según la cual el amor debe concebirse como «un ser-sí-mismo en el otro».<sup>5</sup> Con ello se dice que las relaciones afectivas primarias están destinadas a un equilibrio precario entre autonomía y conexión, en la que esto, bajo el interés en la determinación causal por desviaciones patológicas, acaece en la relación objetal psicoanalítica. Con el viraje del psicoanálisis hacia los sucesos más tempranos de interacción se abre la relación afectiva a otras personas cuyo buen resultado depende del recíproco mantenimiento de una tensión entre la entrega simbiótica y la autoafirmación individual; por eso la investigación tradicional de la teoría de la relación objetal es apropiada para facilitar el entendimiento del amor como una relación de interacción, en cuya base yace un modelo específico de reconocimiento recíproco.

En la teoría de la relación objetal, a partir del análisis terapéutico de patologías relacionales, se sacan conclusiones acerca de las condiciones que pueden llevar a una forma lograda de lazo afectivo con otras perso-

5. Hegel, *System der Sittlichkeit*, p. 17.

nas. Antes que dentro del psicoanálisis se acceda a tal concentración en los aspectos interpersonales del actuar humano, se requiere una serie de impulsos teóricos que pongan en tela de juicio la representación ortodoxa del desarrollo de la pulsión infantil.<sup>6</sup> Para Freud y sus sucesores los compañeros de interacción del niño habían sido significativos sólo en la medida en que aparecían como objetos de ocupación libidinosa, que resultaban del conflicto intrapsíquico de pretensiones pulsionales inconscientes y los controles emergentes del «yo»; más allá de este papel mediatizado y secundario, sólo a la madre, como persona de la relación, se le concedió un valor independiente, porque la amenaza de su pérdida en la fase de la indefensión psíquica del lactante se valoró como causa de todos los tipos de angustia madura.<sup>7</sup> Con ello se establecía un cuadro del desarrollo psíquico del niño, en el que sus relaciones con otras personas sólo se consideraron como una simple función del desarrollo de tendencias libidinales. A este respecto, las investigaciones empíricas de René Spitz debían despertar las primeras dudas; en sus observaciones se mostró que la supresión de la dedicación de la madre produce trastornos en el comportamiento del lactante, si no se asegura de otra manera la satisfacción de todas sus necesidades corporales.<sup>8</sup> Estas primeras indicaciones acerca de la significación autónoma de los lazos emocionales para el desarrollo temprano del niño fueron apoyadas y potenciadas por una serie de investigaciones psicológicas más amplias, como ha mostrado Morris Eagle en su esbozo sobre los más nuevos desarrollos del psicoanálisis.<sup>9</sup> Los estudios experimentales etnológicos han conseguido probar que el lazo del mono-bebé con su madre sustitutiva no pueden brotar de la vivencia de una satisfacción de pulsiones, sino de la experiencia del «contacto satisfactorio»;<sup>10</sup> las investigaciones pioneras de John Bowlby dan como resultado que el lactante humano ya en sus primeros meses de vida desarrolla una predisposición activa al estable-

6. Cf. la relevante visión de conjunto de Morris N. Eagle, *Neuere Entwicklungen in der Psychoanalyse. Eine kritische Würdigung*, Munich y Viena, 1988. Además: Jay R. Greenberg y Stephen A. Mitchell, *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, Cambridge, 1983.

7. Sigmund Freud, «Hemmung, Symptom und Angst», en *Gesammelte Werke*, Frankfurt, 1972, vol. XIV, pp. 111 y ss.

8. René A. Spitz, *Vom Säugling zum Kleinkind*, Stuttgart, 1976, esp. el cap. 14.

9. Morris Eagle, *Neuere Entwicklungen in der Psychoanalyse*, cap. 2.

10. H.F. Harlow, «The Nature of Love», *American Psychologist*, 13 (1958), pp. 673 y ss.

relaciones amorosas deben entenderse aquí todas las relaciones primarias, en la medida en que, a ejemplo de las relaciones eróticas entre dos, las amistades o las relaciones padres-hijos estriban en fuertes lazos afectivos. Esta iniciativa coincide con el empleo del concepto por Hegel, ya que como en éste «amor» en todo caso denomina algo más que la relación sexualmente cumplida entre hombre y mujer. Es cierto que sus escritos tempranos todavía están marcados por el sello temprano-romántico de la conexión afectiva entre los dos sexos, pero en nuestra interpretación ya se mostró que Hegel utiliza el concepto también para la relación afectiva entre padres e hijos dentro de la familia. Por ello, para Hegel, el amor representa el primer estadio de reconocimiento recíproco, ya que en su culminación los sujetos recíprocamente se confirman en su naturaleza necesitada y se reconocen como entes de necesidad; en la experiencia recíproca de atención amorosa los dos sujetos se saben unificados, porque en su necesidad son dependientes del otro ocasional. Además, como las necesidades y los afectos en cierto modo sólo pueden confirmarse porque son directamente satisfechos o rechazados, el reconocimiento debe aquí tener el carácter de aquiescencia y aliento afectivos. En esa medida, esta relación de reconocimiento está ligada a la existencia corporal del otro concreto, y los sentimientos de uno al otro proporcionan una valoración específica. La clave para la translación del tema a un contexto de investigación científico-particular, la representa aquella fórmula de Hegel según la cual el amor debe concebirse como «un ser-sí-mismo en el otro».<sup>5</sup> Con ello se dice que las relaciones afectivas primarias están destinadas a un equilibrio precario entre autonomía y conexión, en la que esto, bajo el interés en la determinación causal por desviaciones patológicas, acaece en la relación objetal psicoanalítica. Con el viraje del psicoanálisis hacia los sucesos más tempranos de interacción se abre la relación afectiva a otras personas cuyo buen resultado depende del recíproco mantenimiento de una tensión entre la entrega simbiótica y la autoafirmación individual; por eso la investigación tradicional de la teoría de la relación objetal es apropiada para facilitar el entendimiento del amor como una relación de interacción, en cuya base yace un modelo específico de reconocimiento recíproco.

En la teoría de la relación objetal, a partir del análisis terapéutico de patologías relacionales, se sacan conclusiones acerca de las condiciones que pueden llevar a una forma lograda de lazo afectivo con otras perso-

5. Hegel, *System der Sittlichkeit*, p. 17.

nas. Antes que dentro del psicoanálisis se acceda a tal concentración en los aspectos interpersonales del actuar humano, se requiere una serie de impulsos teóricos que pongan en tela de juicio la representación ortodoxa del desarrollo de la pulsión infantil.<sup>6</sup> Para Freud y sus sucesores los compañeros de interacción del niño habían sido significativos sólo en la medida en que aparecían como objetos de ocupación libidinosa, que resultaban del conflicto intrapsíquico de pretensiones pulsionales inconscientes y los controles emergentes del «yo»; más allá de este papel mediatizado y secundario, sólo a la madre, como persona de la relación, se le concedió un valor independiente, porque la amenaza de su pérdida en la fase de la indefensión psíquica del lactante se valoró como causa de todos los tipos de angustia madura.<sup>7</sup> Con ello se establecía un cuadro del desarrollo psíquico del niño, en el que sus relaciones con otras personas sólo se consideraron como una simple función del desarrollo de tendencias libidinales. A este respecto, las investigaciones empíricas de René Spitz debían despertar las primeras dudas; en sus observaciones se mostró que la supresión de la dedicación de la madre produce trastornos en el comportamiento del lactante, si no se asegura de otra manera la satisfacción de todas sus necesidades corporales.<sup>8</sup> Estas primeras indicaciones acerca de la significación autónoma de los lazos emocionales para el desarrollo temprano del niño fueron apoyadas y potenciadas por una serie de investigaciones psicológicas más amplias, como ha mostrado Morris Eagle en su esbozo sobre los más nuevos desarrollos del psicoanálisis.<sup>9</sup> Los estudios experimentales etnológicos han conseguido probar que el lazo del mono-bebé con su madre sustitutiva no pueden brotar de la vivencia de una satisfacción de pulsiones, sino de la experiencia del «contacto satisfactorio»:<sup>10</sup> las investigaciones pioneras de John Bowlby dan como resultado que el lactante humano ya en sus primeros meses de vida desarrolla una predisposición activa al estable-

6. Cf. la relevante visión de conjunto de Morris N. Eagle, *Neuere Entwicklungen in der Psychoanalyse. Eine kritische Würdigung*, Munich y Viena, 1988. Además: Jay R. Greenberg y Stephen A. Mitchell, *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, Cambridge, 1983.

7. Sigmund Freud, «Hemmung, Symptom und Angst», en *Gesammelte Werke*, Frankfurt, 1972, vol. XIV, pp. 111 y ss.

8. René A. Spitz, *Vom Säugling zum Kleinkind*, Stuttgart, 1976, esp. el cap. 14.

9. Morris Eagle, *Neuere Entwicklungen in der Psychoanalyse*, cap. 2.

10. H.F. Harlow, «The Nature of Love», *American Psychologist*, 13 (1958), pp. 673 y ss.

cimiento de un entorno interpersonal, que proporciona la base para formas más tardías de conexión emocional,<sup>11</sup> y Daniel Stern pudo aportar pruebas convincentes, no sin el impulso de las investigaciones de Spitz y de Bowlby, de que la interacción de la madre y del niño cumple un proceso altamente complejo, en el que los participantes recíprocamente se ejercitan en la capacidad de vivir en común sentimientos y sensaciones.<sup>12</sup>

Todo esto, dentro de un psicoanálisis abierto a la investigación, como se daba en Inglaterra y Estados Unidos en el período de posguerra, debía actuar como un revulsivo, en cuanto que, en contraposición con el modelo teórico freudiano de la estructura ello/yo, parecía apuntar a la significación ulterior de las experiencias de interacción más tempranas y preverbales. Si el proceso de socialización dependía regularmente del entorno afectivo con sus primeras interacciones con otros, entonces no podía ya mantenerse en pie la representación ortodoxa según la cual el desarrollo psíquico se cumple como una secuencia de formas de organización de la relación monológica entre pulsiones libidinales y capacidad del yo. El espacio conceptual del psicoanálisis estaba necesitado de una ampliación fundamental para esa dimensión independiente de interacciones sociales en las que el niño aprende a concebirse como sujeto autónomo por su relación emocional con otras personas. A esta conclusión teórica puede adecuarse, desde el punto de vista terapéutico, el hecho que un número creciente de pacientes sufre trastornos psíquicos que no remiten a los conflictos intrapsíquicos entre el yo y el ello sino sólo a obstáculos en el proceso de liberación respecto de la niñez. Tales formas de patología, como aparecen en el caso de Bodeline y en los síntomas de narcisismo, desde sí mismas exigen de los terapeutas que, en medida creciente, que se refieran a principios de explicación que no son compatibles con la representación ortodoxa, porque intentan conceder una significación independiente a los lazos recíprocos entre los niños y las personas con que se relacionan.

En vista de las diferentes exigencias que se perfilan con estas breves indicaciones, la teoría psicoanalítica de la relación objetal representa sólo el primer intento de respuesta conceptual. En ella se introduce la creciente penetración en el valor psíquico de las tempranas experiencias de interacción porque, como complemento para la organización de las pulsiones libidinales, se considera la relación afectiva con otras perso-

11. John Bowlby, *Bindung*, Munich, 1975.

12. Daniel Stern, *Mutter und Kind. Die erste Beziehung*, Stuttgart, 1979.

nas en tanto que segundo componente de estructuración. Y no es la ampliación teórico-intersubjetiva del espacio psicoanalítico como tal, lo que permite ver como especialmente adecuada la teoría de la relación objetal para una fenomenología de las relaciones de reconocimiento; una ilustración del amor, en tanto que forma determinada de reconocimiento, lo permite ella misma sobre la base del modo específico en que en él, en el amor, el logro de lazos afectivos depende de la capacidad tempranamente adquirida de equilibrio entre simbiosis y autoafirmación. Esta visión central, en la que de modo sorprendente se confirman las intuiciones del joven Hegel, la ha preparado el psicoanalista inglés Donald W. Winnicott. En relación con sus escritos, Jessica Benjamin, entretanto, ha emprendido el primer intento de interpretar con instrumentos psicoanalíticos, la relación amorosa como un proceso de reconocimiento recíproco.

Winnicott ha elaborado sus trabajos desde la perspectiva de un pediatra psicoanalista, que en el ámbito del tratamiento de trastornos psíquicos del comportamiento, intenta extraer conclusiones acerca de las condiciones óptimas de socialización de los niños.<sup>13</sup> Lo que le distingue de la tradición psicoanalítica ortodoxa es la visión que sin esfuerzo puede insertarse en el espacio teórico formulado por Hegel y Mead: que el niño, en los primeros meses de su vida, para completar prácticamente su comportamiento, está instruido por la atención maternal de tal manera que hay una abstracción desorientadora cuando el estudio psicoanalítico considera la investigación de objeto aislándola de toda referencia personal.<sup>14</sup> Los cuidados con que la madre mantiene vivo al niño no se añaden como algo secundario al comportamiento infantil, sino que se funden con él de tal manera que es plausible aceptar para el comienzo de toda vida humana una fase de subjetividad indiferenciada, de simbiosis. Con ello, para Winnicott, se alude a lo que en la teoría freudiana se denomina con el concepto de «narcisismo primario»; el lactante no sólo debe representarse alucinatoriamente todo el comportamiento cuidadoso de la madre como un desbordamiento de la propia omnipotencia, sino que la madre, a su vez, debe percibir todas las reacciones de su hijo

13. En lo que sigue me refiero a Donald W. Winnicott, *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, Frankfurt, 1964; del mismo autor, *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart, 1989. Una sucinta visión sobre el papel de Winnicott en el psicoanálisis, la dan Greenberg y Mitchell, *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, esp. cap. 7.

14. Donald W. Winnicott, «Die Theorie von der Beziehung zwischen Mutter und Kind», en *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, pp. 47 y ss.

como parte de una única esfera de acción. Esta unidad relacional, originaria y recíprocamente vivida, para la que se ha generalizado el concepto de «intersubjetividad primaria»,<sup>15</sup> permite plantear la cuestión de la que Winnicott se ha ocupado a lo largo de su vida: ¿cómo está constituido el proceso de interacción por el que madre e hijo pueden desprenderse de tal situación de ser-uno indiferenciado, de modo que al final del proceso aprenden a amarse y aceptarse como personas independientes?

La simple formulación de la pregunta muestra que Winnicott ha concebido desde el principio el proceso de maduración infantil como un problema que sólo puede resolverse por el juego conjunto intersubjetivo de madre e hijo; como ambos sujetos están inmersos por las operaciones activas en la situación simbiótica de ser-uno, deben aprender del otro cómo tienen que diferenciarse como entes autónomos. Según esto, los conceptos que Winnicott utiliza para caracterizar las fases de este proceso de maduración siempre son denominaciones no sólo de la situación psíquica de uno de los participantes, el niño, sino de la constitución de la relación entre la madre y el niño. El paso que debe dar el desarrollo infantil y que debe formar una personalidad psíquicamente sana, es leído en la estructura de una articulación de interacción, no en las transformaciones de la organización del potencial pulsional individual. Por consiguiente, para la denominación de la primera fase de esa relación de comunidad simbiótica, que se implanta inmediatamente después del nacimiento, Winnicott aduce con predilección la categoría de «dependencia absoluta».<sup>16</sup> Debe indicar que los dos sujetos de interacción aquí están completamente destinados uno al otro en la satisfacción de sus necesidades, sin encontrarse en condiciones de enfrentarse al otro en una relación de frontera. Por un lado la madre vivirá la necesidad indefensa del lactante como una carencia de su propia situación, porque se ha identificado con él durante el embarazo; por ello su atención emocional está tan plenamente amoldada al niño, que aprende a adecuar sus

15. Cf. Couym Trevorthen. «Communication and cooperation in early infancy: a description of primery intersubjectivity», en Margret Bullowa, ed., *Before Speech. The Beginning of Interpersonal Communication*, Cambridge, 1979, pp. 321 y ss.; *id.*, «The Foundations of Intersubjectivity: Development of Interpersonal and Cooperative Understanding of Infants», en D.R. Olson, ed., *The Social Foundation of Language and Thought*, Nueva York, 1980, pp. 316 y ss.

16. Donald W. Winnicott, «Von der Abhängigkeit und Unabhängigkeit in der Entwicklung der Individuums», en *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, pp. 106 y ss., esp. pp. 108 y ss.

atenciones y cuidados, como por un impulso interno, a sus cambiantes exigencias, que ella siente igualmente. A esta precaria dependencia de la madre, de la que Winnicott admite que requiere el reconocimiento protector por parte de un tercero,<sup>17</sup> responde, por otro lado, la total indefensión del lactante que todavía no puede articular con ningún medio comunicativo sus necesidades físicas y emocionales. Incapaz de diferenciación cognitiva entre sí y el entorno, en los primeros meses de vida el niño se mueve en un horizonte de vivencias cuya continuidad sólo está asegurada con la ayuda de un compañero de interacción. En la medida en que a las cualidades vitalmente necesarias de un mundo de experiencia indiferenciado le pertenece no sólo la descarga de las tensiones pulsionales, sino también la preservación de los contactos corporales satisfactorios, el niño indefenso está destinado a que la madre le aporte amor por medio de formas de mantenimiento reguladas por las necesidades. Sólo en el espacio protegido del «ser mantenido» puede el lactante aprender a coordinar sus experiencias sensoriales o motoras respecto a un único centro de vivencia y llegar con ello al desarrollo de su esquema corporal; como a la actividad de «mantenerse» le corresponde una significación extraordinaria en cuanto al desarrollo del niño, Winnicott ha denominado en algunos pasajes «fase-asidero» esa circunstancia de fusión.<sup>18</sup>

Porque en esta fase de unidad simbiótica madre y niño dependen recíprocamente uno de otro, puede tener un final cuando ambos ganan cada uno para sí un espacio de autonomía. Para la madre tal empujón emancipador tiene lugar en el momento en que puede ampliar su campo de atención social, porque empieza a liberarse de su identificación primaria, corporal, con el lactante. El retorno a la cotidianidad rutinaria y la renovada apertura a las relaciones personales confiadas la fuerzan a renunciar al cumplimiento directo de las aún espontáneamente añoradas necesidades del niño, porque lo deja solo intervalos de tiempo cada vez más largos. A esta «escalonada des-adequación» de la madre corresponde del lado del niño un desarrollo intelectual que, con la ampliación de los reflejos condicionados, aporta la capacidad de una diferenciación cognitiva entre sí y el entorno.<sup>19</sup> Por término medio, a la edad de seis

17. Winnicott, «Die Theorie von der Beziehung zwischen Mutter und Kind», p. 63.

18. *Ibid.*, pp. 56 y ss.

19. Donald W. Winnicott, «Von der Abhängigkeit zur Unabhängigkeit in der Entwicklung des Individuums», p. 112.

meses empieza a entender las señales acústicas u ópticas como indicaciones de futuras satisfacciones de sus necesidades, de manera que puede sobrellevar las breves ausencias de la madre. Con ello, su persona, por vez primera, es vivida como algo en el mundo que no está sometido al control de su propia omnipotencia, de manera que esto simultáneamente significa para el niño una preservación germinal de su dependencia; sale de la fase de la «dependencia absoluta», porque su orientación a la madre penetra de tal manera en su campo de visión, que aprende a relacionar finalistamente sus impulsos personales con aspectos determinados de su propia atención a sí mismo. En este nuevo estadio de la interacción, que Winnicott denomina de «dependencia relativa»,<sup>20</sup> se dan los pasos decisivos en el desarrollo de la capacidad infantil de conexión; por ello, le dedica la mayor parte y la más instructiva de sus análisis. Y estos dan a entender que en la relación entre madre y niño puede elaborarse aquel «ser sí mismo en otro», que debe concebirse como el modelo elemental de todas las formas maduras del amor.

Para el niño, a partir del proceso de desilusión que se produce, cuando la madre por su creciente autonomía de acción ya no puede estar constantemente a su disposición, se da un difícil y gran desafío: la persona fantaseada hasta ahora como parte de su mundo subjetivo, ha escapado de su control omnipotente, y por ello debe comenzar a lograr un reconocimiento de objeto, en tanto que ente con propios derechos.<sup>21</sup> El niño puede resolver esta tarea en la medida en que su entorno social le permite el empleo de dos mecanismos psíquicos que sirven conjuntamente para la elaboración afectiva de las nuevas experiencias; el primero de esos mecanismos Winnicott lo ha tratado bajo la rúbrica de «destrucción», el segundo lo expone en el espacio de su concepto de «fenómenos de transición».

En el paulatino preservarse de una realidad que resiste a la disponibilidad, el niño desarrolla una predisposición a actos agresivos que, primariamente, se dirigen a la madre percibida como independiente; como queriendo protestar contra la desaparición de la omnipotencia, intenta destruir el cuerpo hasta ahora vivido sólo como fuente de placer, cuando replica con golpes, mordiscos y empujones. En el modo tradicional de interpretación estas explosiones de agresividad infantil son referidas,

20. *Ibid.*, pp. 111 y ss.

21. Donald W. Winnicott, «Objektverwendung und Identifizierung», en *Vom Spiel zur Kreativität*, pp. 101 y ss., esp. p. 105.

por una conexión de causalidad, a frustraciones que deben intervenir ante la experiencia de la pérdida del control omnipotente. Para Winnicott, por el contrario, representan acciones finalizadas por las que el niño inconscientemente prueba si el objeto altamente investido pertenece a una realidad no influenciable y en ese sentido «objetiva»; la madre sobrelleva sus ataques destructivos sin vengarse y él se introduce por ello prácticamente en un mundo en el que, junto a él, existen otros sujetos.<sup>22</sup> En esa medida, los actos destructivos, lesivos, no son expresión de una elaboración negativa de experiencias frustrantes, sino que constituyen un instrumento constructivo con cuya ayuda el niño puede llegar a un reconocimiento libre de ambivalencias de la madre, en tanto que es un ente con derechos propios; ella ha sobrellevado sus acciones destructivas como una persona capaz de oponer resistencia, le ha dado, por su negativa, ocasión de explosiones de cólera, entonces él, por la integración de sus impulsos agresivos, deviene capaz de vivir sin fantasías de omnipotencia narcisista. En el lazo que ahora han constituido, el niño puede reconciliar su todavía simbiótica adhesión a la madre con la experiencia de su autonomía: «Durante este tiempo la madre es utilizada, y lo es a causa del valor de supervivencia. Ella es una madre-entorno y al mismo tiempo un objeto-madre, el objeto del amor suscitado. En ese último papel ella es repetidamente destruida o maltratada. El niño integra paulatinamente los dos aspectos de la madre y paulatinamente deviene capaz de amar con ternura a la madre que sobrevive».<sup>23</sup>

Si de este modo se capta el primer proceso de separación del niño como resultado de comportamientos agresivos, entonces parece justificada la iniciativa de Jessica Benjamin de aducir como un modelo explicativo instructivo la «lucha por el reconocimiento» descrita por Hegel;<sup>24</sup> pues sólo en el intento de destrucción de la madre el niño vive que está destinado a la atención amorosa de una persona que existe con pretensiones propias, independiente de él. Pero para la madre esto significa, por el contrario, que ella sólo puede aprender a aceptar la independen-

22. Cf. ante todo: *ibid.*, pp. 104 y ss.; para este complejo temático también Marianne Schreiber, «Kann der Mensch Verantwortung für seine Aggressivität übernehmen? Aspekte aus der Psychologie D.W. Winnicotts und Melanie Kleins», en Alfred Schöpf, ed., *Aggression und Gewalt*, Würzburgo, 1983, pp. 155 y ss.

23. Donald W. Winnicott, «Moral und Erziehung», en *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, pp. 120 y ss., cita en p. 133.

24. Jessica Benjamin, *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, Basilea y Frankfurt, 1990, esp. pp. 39 y ss.

cia del niño si sobrelleva sus ataques destructivos en el espacio de un ámbito de acciones siempre creciente; la situación agresiva exige de ella que comprenda las fantasías destructoras del niño, como algo que va contra sus propios intereses y que por ello sólo puede corresponderle como una persona ya autónoma. Por el camino así descrito se ha logrado un primer paso en la recíproca delimitación de fronteras, de modo que madre y niño pueden saberse dependientes del amor del otro, sin necesidad de fundirse simbióticamente.

Winnicott afirma en un apéndice a sus análisis que el niño está tanto más en condiciones de llegar a tal forma temprana de equilibrio entre autonomía y simbiosis, cuanto menos desfiguradamente pueda desarrollar un segundo mecanismo de elaboración: éste lo ha expuesto por medio de un concepto teórico, el de «objeto de transición». El fenómeno empírico que Winnicott tiene presente consiste en la fuerte inclinación de los niños de pocos meses a aceptar una relación afectiva altamente investida con los objetos de su entorno material; tales objetos, partes del juguete, la punta del cojín o su propio pulgar, son tratados como una posesión exclusiva, a veces tiernamente amados pero también apasionadamente destruidos. La clave para explicar la función de estos objetos de transición Winnicott la ve en el hecho que también pueden ser coordinados por el compañero de interacción del niño con un dominio de realidad, frente al cual inevitablemente surge la cuestión acerca de la ficción o de la realidad; como por un tácito acuerdo, se encuentran instalados en un dominio intermedio, del que los participantes no deben aclarar si pertenece a un mundo interior de simples alucinaciones o al mundo objetivo de estados de cosas objetivos: «Respecto al objeto de transición predomina, por decirlo así, una especie de acuerdo entre nosotros y el niño, de modo que nunca planteemos la pregunta: "lo has inventado tú, o te lo han traído de fuera". Lo importante estriba en que en esa situación no se espera una decisión. Sólo por eso no emerge la pregunta».<sup>25</sup>

Si se considera conjuntamente la fase de desarrollo en la que se produce el descubrimiento de tales objetos de referencia intermedios, entonces puede suponerse que constituyen sustitutivos de la madre perdida en la realidad exterior. Como a esos objetos se les atribuye ontológicamente una especie de naturaleza híbrida, el niño puede servirse de ellos prácticamente delante de sus padres para prolongar la vivencia de sus

25. Donald W. Winnicott, «Übergangsobjekte und Übergangsphänomene», en *Vom Spiel zur Kreativität*, pp. 10 y ss., cita en p. 23.

originarias fantasías de omnipotencia por encima de la vivencia de la separación, y al mismo tiempo ponerla a prueba en la realidad. En este empleo lúdico y de verificación de la realidad aparece que la función de los objetos de transición no puede limitarse a recibir simbióticamente el papel de la madre vivida en la situación de fusión; el niño ya no se refiere sólo a los objetos escogidos con ternura simbiótica, sino que los expone de nuevo a ataques coléricos y a intentos de destrucción. De esto Winnicott cree poder deducir que en los objetos de transición debe tratarse de un miembro intermedio entre la vivencia primaria de la fusión y la experiencia de ser separado; en el comercio lúdico con los objetos afectivamente investidos el niño intenta colmar simbólicamente la fisura abierta entre mundo interior y exterior, dolorosamente vivida. La circunstancia que con ello, al mismo tiempo, se liga el comienzo de la formación ilusoria intersubjetivamente aceptada, le permite a Winnicott dar un paso más y llegar a una tesis de largo alcance y de consecuencias difíciles de valorar. Esa fase de mediación ontológica, porque su emergencia la debe a la resolución de un cometido que para el hombre persiste a lo largo de su vida, es el lugar psíquico de origen de todos los intereses que el adulto dedica a las objetivaciones culturales. Esto significa, no por casualidad para la culminación especulativa en Winnicott: «Afirmamos que la aceptación de la realidad en tanto que tarea nunca está enteramente concluida, ya que ningún hombre está liberado de la carga de tener que poner en relación la realidad interior y la exterior, y que la liberación de esa carga la ofrece un dominio intermedio de experiencia que no se pone en tela de juicio [en el arte, la religión, etc.]. Este dominio intermedio se desarrolla directamente a partir del dominio lúdico de los niños pequeños, que se "pierden" en su juego».<sup>26</sup>

Este fragmento indica por qué el concepto de «objetos de transición» debe concebirse como una expansión directa de aquella interpretación teórica de reconocimiento del amor que puede encontrarse en los escritos de Winnicott. Conforme a esto, el niño sólo está en condiciones de un comercio «autoperdido» con los objetos escogidos si, después de la separación respecto de la madre simbióticamente vivida, puede ofrecerle a la continuidad de su dedicación tanta confianza, que consigue encontrarse bajo la protección de una intersubjetividad sentida sin angustia. La creatividad infantil, sí, la facultad imaginativa del hombre en

26. *Ibid.*, pp. 23 y ss.

general, depende del presupuesto de una «capacidad de estar solo», que a su vez sólo puede provenir de una confianza elemental en la predisposición de dedicación de las personas amadas.<sup>27</sup> A partir de aquí se abren amplias perspectivas sobre la conexión entre creatividad y reconocimiento, que en este momento no nos interesan. Una significación central para el intento de reconstruir el amor como una específica relación de reconocimiento se le atribuye, por el contrario, a la afirmación de Winnicott de que la capacidad para ser sólo depende de la confianza del niño en la duración de la dedicación maternal. La tesis así perfilada da información acerca del tipo de autocomprensión a que un sujeto puede acceder si se sabe amado por una persona vivida como independiente, frente a la cual él por su parte siente inclinación emocional o amor.

Si la madre supiera sobrellevar el test inconsciente de su hijo, porque soporta los ataques agresivos sin la venganza del desamor, entonces ella pertenece desde la perspectiva de aquél a un mundo exterior aceptado dolorosamente; por vez primera, como ya se ha dicho, él debe venir consciente de su dependencia respecto de sus atenciones. Si este amor de la madre es duradero y seguro, el niño puede desarrollar, a la sombra de su seguridad intersubjetiva, confianza en cuanto a la realización social de sus propias pretensiones de necesidad; por el cauce psíquico así abierto se logra en él generalmente una elemental «capacidad de ser solo». Winnicott remite la capacidad del niño de poder ser solo consigo, en el sentido de que él empieza a descubrir «su propia vida personal», a la experiencia de la existencia duradera de una madre segura;<sup>28</sup> sólo en la medida en que en la realidad psíquica del individuo «está presente un objeto bueno»,<sup>29</sup> puede entregarse sin la angustia de estar abandonado a sus impulsos interiores e intentar seguirlos en una forma creadora y abierta a la experiencia.

La concentración en aquella parte de la mismidad que Mead había llamado «yo», presupone una confianza en que la persona amada mantiene su inclinación, incluso si se le escapa su propia atención; pero esta seguridad por su parte no es más que la vertiente externa de una confianza madura en que las propias necesidades encuentran cumplimiento

27. Donald W. Winnicott. «Spielen-Schöpferisches Handeln und die Suche nach dem Selbst», en *Vom Spiel zur Kreativität*, pp. 65 y ss., esp. pp. 66 y s. Cf. además del mismo autor «Die Fähigkeit zum Alleinsein», en *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, pp. 36 y ss.

28. *Ibid.*, p. 42.

29. *Ibid.*, p. 39.

duradero gracias a los otros, porque ellos son para él de un valor específico. En esa medida, la capacidad «de ser solo» es la expresión práctica de una forma de autorreferencia, tal como Erikson la ha concebido bajo la denominación de «confianza en sí»; el niño pequeño, porque está seguro del amor maternal, consigue una confianza en sí mismo que le permite sin angustia ser solo consigo.

En una anotación más bien críptica, como es típico en él, Winnicott afirma que tal poder ser solo, comunicativamente protegido, es la materia prima «de que está hecha la amistad».<sup>30</sup> Con ello se alude a que toda potente conexión afectiva entre los hombres abre recíprocamente la oportunidad de referirse relajadamente a sí mismo, como le es posible al lactante cuando puede abandonarse a la dedicación emocional de la madre. Esta indicación puede entenderse como una exigencia sistemática de desvelar en una lograda relación entre madre e hijo el modelo de interacción, cuya repetición madura en el plano de la vida adulta es el indicio de que los lazos afectivos con otros hombres son seguros. Por ello, a partir de los análisis de Winnicott acerca del temprano proceso de maduración, estamos en disposición de aplicar las conclusiones teóricas a la estructura comunicativa, que hace del amor una relación específica de reconocimiento recíproco.

Hay que partir de la hipótesis de que todas las relaciones amorosas son alimentadas por la evocación inconsciente de aquella vivencia originaria de fusión que imprimió los primeros meses de vida de madre e hijo. La situación interna del ser-uno simbiótico constituye el esquema del ser plenamente feliz de manera tan determinante que, a lo largo de la vida, a espaldas de los sujetos, se mantiene despierto el deseo de fundirse con otra persona. Al sentimiento del amor pertenece este deseo de fusión sólo si, por la vivencia ineluctable de la separación, es decepcionado de tal manera que constitutivamente se incluye en él el reconocimiento del otro en tanto que persona autónoma. Sólo la ruptura de la simbiosis permite que entre dos hombres emerja ese equilibrio productivo entre delimitación y contraposición que, para Winnicott, pertenece a la estructura de una relación amorosa madurada por la desilusión recíproca. En esto el poder-ser-solo constituye el polo referido al sujeto de una tensión, cuyo polo opuesto es la capacidad de fusión internamente delimitada. El acto de recíproca delimitación, en el que los sujetos se experimentan como reconciliados entre sí, puede además tener configuraciones

30. *Ibid.*, p. 42.

diferentes, según el tipo del enlace: en la amistad, puede ser la vivencia común de una conversación olvidada o de un estar juntos totalmente libre; en las relaciones eróticas, es la unión sexual, por la que el uno se sabe reconciliado e indiferenciado con el otro. Pero, en cualquier caso, el proceso de fusión establece la condición de su posibilidad solamente a partir de la experiencia contrapuesta del otro que se perfila en sus propios límites; sólo porque la persona amada por la seguridad de la dedicación conquista de nuevo la potencia de poder abrirse por sí misma en una autorreferencia distendida, deviene el sujeto autónomo con el que se puede vivir el ser-uno como una recíproca delimitación. En esa medida la forma de reconocimiento amor, que Hegel había descrito como un «ser-sí-mismo en otro», designa no una situación intersubjetiva, sino un arco de tensiones comunicativas que continuamente mediatiza la experiencia de poder-ser-solo con la de la fusión; la «referencia a sí» y la simbiosis representan los contrapesos recíprocamente exigidos que conexiónados posibilitan un recíproco estar-junto-a-sí en el otro.

Estas conclusiones pierden algo de su carácter especulativo si se insertan las reflexiones psicoanalíticas, en las que Jessica Benjamin ha investigado deformaciones patológicas de la relación amorosa. También ella hace suya la teoría de la relación objetal para, desde la forma lograda del curso de separación de la madre y el hijo, extraer conclusiones acerca de la estructura de interacción que pertenece a la feliz conexión entre adultos; pero además, ante todo, le permite comprender la dinámica de esos trastornos de la relación amorosa que, clínicamente, se clasifican con los conceptos de «masoquismo» y de «sadismo».<sup>31</sup> Como ventaja de un concepto del amor en términos de teoría del reconocimiento, tal como aquí se ha desarrollado en correspondencia con Winnicott, aparece la posibilidad de comprender sistemáticamente tales formas de fracaso en tanto que unilateralizaciones en cuanto a uno de los dos polos del equilibrio reconocitivo: la reciprocidad de la tensión estructural intersubjetiva está distorsionada en los casos patológicos, porque uno de los sujetos participantes no puede desprenderse o de la situación de la autonomía autocentrada o de la dependencia simbiótica. Tales unilateralizaciones interrumpen, como Benjamin muestra, el intercambio continuo entre la autorreferencia y la delimitación, ya que en su lugar las formas patológicas instalan un esquema rígido de recíproca totalización: la dependencia simbiótica de uno de los miembros de la pare-

31. Jessica Benjamin, *Die Fesseln der Liebe*, esp. cap. 2 (pp. 53 y ss.).

ja en la relación amorosa se retiene complementariamente en las fantasías agresivas de omnipotencia, a las que está ligado el otro.<sup>32</sup> Para Jessica Benjamin está fuera de duda que estos trastornos del equilibrio del reconocimiento deben remitirse a perturbaciones psíquicas, cuyo común origen se encuentra en un desarrollo traumático del desprendimiento del niño respecto de la madre; además ella puede apoyarse en acervos terapéuticos, como los que Otto F. Kernberg ha expuesto en sus investigaciones psicoanalíticas en su «Pathologie des Liebenslebens».<sup>33</sup>

Aquí no nos interesan los contenidos de tales derivaciones genéticas sino sólo la circunstancia que su objeto, los trastornos en la relación, que pueden medirse en las categorías de reconocimiento recíproco; si un criterio de lo que debe considerarse como desviación de los lazos afectivos, ha de derivarse de la idea de una malograda reciprocidad en las tensiones de la situación, entonces, por el contrario, se demuestra el acierto de un concepto del amor entendido en términos teóricos de reconocimiento.

La posibilidad de reinterpretar el material clínico acerca de las patologías relacionales en el sentido de unilateralizaciones del equilibrio del reconocimiento, viene a documentar del lado terapéutico la idea que la relación de amor idealmente representa una simbiosis rota por el reconocimiento. Cualquier modelo chocante de una constelación relacional instrumentalmente unilateralizada, a la que Sartre en su análisis fenomenológico ha reducido la relación amorosa<sup>34</sup> según lo dicho, puede considerarse como una desviación psicoanalíticamente explicable respecto de un ideal de interacción que, por nuestra parte y con fundamento, podemos sostener. Porque esta relación de reconocimiento además le abre camino a un tipo de autorrelación, en el que los sujetos recíprocamente llegan a una confianza elemental en sí mismos, precede, tanto lógica como genéticamente, a cualquier otra forma de reconocimiento recíproco; aquella fundamental seguridad emocional no sólo en la experiencia, sino también en la exteriorización de las propias necesidades y

32. *Ibid.*, pp. 66 y ss.

33. Otto F. Kernberg, *Objektbeziehung und Praxis der Psychoanalyse*, Stuttgart, 1985, caps. 7 y 8.

34. Cf. J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburgo, 1962, III parte, cap. 3 (pp. 464 y ss.) (hay trad. cast.: *El ser y la nada*, Alianza Editorial, Madrid, 1989<sup>2</sup>).

sentimientos, a la que le presta ayuda la experiencia intersubjetiva del amor, constituye el presupuesto psíquico del desarrollo de todas las más avanzadas posiciones de autorrespeto.<sup>35</sup>

2. Si el amor representa una simbiosis quebrada por la recíproca individuación, entonces lo que en él encuentra reconocimiento en las otras personas ocasionales es claramente su autonomía individual. De ahí podría surgir la falsa representación según la cual la relación amorosa sólo se caracteriza por un tipo de reconocimiento, que tiene el carácter de una aceptación cognitiva de la autonomía del otro. Que esto no puede ser así, se deriva ya de que esa libre entrega a la independencia de una confianza afectiva debe apoyarse en la continuidad de una común dedicación; sin la seguridad sentida de que la persona amada incluso en su renovada autonomización mantiene su inclinación, al sujeto amante le sería imposible el reconocimiento de su autonomía. Como esta experiencia en la relación amorosa debe ser recíproca, reconocimiento designa aquí el doble proceso de una simultánea entrega libre y del lazo emocional de la otra persona. Si se habla de reconocimiento como de un elemento constitutivo del amor, lo que se designa no es un respeto cognitivo, sino uno acompañado de dedicación, una afirmación sostenida por la autonomía. Toda relación de amor, entre padres e hijos, o la de la amistad, o la de las relaciones íntimas, está por ello ligada al presupuesto individual de la simpatía o de la atracción; por encima del círculo de las relaciones sociales primarias no se puede transferir arbitrariamente a un gran número de compañeros de interacción, ya que los sentimientos positivos hacia los otros hombres son movimientos involuntarios. Aunque al amor, por eso mismo, le es inherente un elemento de particularismo moral, Hegel igualmente tiene razón al suponer en él el nú-

35. Para la confianza en sí como resultado psíquico de la experiencia del amor cf., entre otros, John Bowlby, *Das Glück und die Trauer. Herstellung und Lösung affektiver Bindungen*, Stuttgart, 1982, cap. 6; Erik H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt, 1974, pp. 62 y ss.; poco fecundo, aunque en contradicción con el título: Nathaniel Branden, *The Psychology of Self-Esteem*, Los Ángeles, 1969. El capítulo XI de este volumen lleva el título «Self-Esteem and Romantic Love», pero tanto categorialmente como en la concepción de los fenómenos es totalmente confuso. Una importante contribución filosófica al análisis de las relaciones primarias como el amor o la amistad la aporta, por el contrario, Paul Gilbert, *Human Relationships. A Philosophical Introduction*, Oxford, 1991 (entre otros, caps. 2 y 4); una presentación psicoanalíticamente orientada del amor como modelo de relación la ha expuesto Martin S. Bergmann, *The Anatomy of Loving*, Nueva York, 1987, esp. II parte, pp. 141 y ss.

cleo estructural de toda eticidad; pues sólo aquella conexión simbiótica, que surge por la recíproca y querida delimitación, crea la medida de la autoconfianza individual que es la base imprescindible para la participación autónoma en la vida pública.

La forma de reconocimiento del amor que hemos presentado con ayuda de la teoría de la relación objetal se distingue de la relación de derecho en todos los aspectos. Las dos esferas de interacción son concebibles como dos tipos de un mismo modelo de socialización sólo porque su lógica ocasional no puede ser adecuadamente explicada sin referencia al mismo mecanismo de reconocimiento recíproco. Hegel y Mead han descifrado tal conexión en el hecho que no podemos llegar al entendimiento de nosotros mismos como portadores de derechos, si no poseemos un saber acerca de qué obligaciones normativas tenemos que cumplir frente a los otros ocasionales. Sólo desde la perspectiva normativa de un «otro generalizado» podemos entendernos a nosotros mismos como personas de derecho, en el sentido que podemos estar seguros de la realización social de determinadas de nuestras pretensiones.

Con admirable claridad Hegel ha sentado esta delimitación que, tanto a él como a Mead, le permite comprender la relación de derecho como una forma de reconocimiento recíproco. En sus años tardíos, la presenta una vez más en el compendio de la *Enciclopedia*: «En el Estado el hombre es tratado y reconocido como ser racional, como libre, en tanto que persona; y el singular se hace merecedor de este reconocimiento, porque por el sobrepasamiento de su conciencia de sí natural, se somete a una generalidad, a la voluntad en sí y para sí, a la ley, por consiguiente se porta frente a los otros en una forma con validez general, los reconoce por lo que él mismo quiere valer en tanto que libre y persona».<sup>36</sup> La formulación pone en claro, por el uso del predicado «libre», que Hegel con la forma de reconocimiento del derecho siempre designa la específica constitución de las relaciones de derecho modernas cuya pretensión se extiende, por principio, a todos los hombres en tanto que seres iguales y libres. Se encuentra colocado ante la prueba de que la autonomía individual del singular se debe a un específico modo de reconocimiento recíproco, encarnado en el derecho positivo, mientras que Mead en su concepto de «otro generalizado» sólo se interesó por la ló-

36. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, en *Werke*, 20 vols., Karl Markus Michel y Eva Moldenhauer, eds., Frankfurt, 1970, vol. 10, pp. 221 y ss.

gica del reconocimiento jurídico en tanto que tal. Esta diferencia, que hasta ahora habíamos dejado de lado en nuestra reconstrucción, debe ser esclarecida, al menos en sus rasgos generales, antes de que se pueda contestar a la cuestión del tipo específico de reconocimiento y de correspondiente autorreferencia que se encuentra depositado en la relación de derecho; porque en la diferencia entre derecho ligado a tradición y derecho postradicional deviene claro que la específica reciprocidad del reconocimiento jurídico, a diferencia de la del amor, sólo ha podido elaborarse en un desarrollo histórico.

En la psicología social de Mead se había mostrado que con el concepto de «reconocimiento jurídico» sólo se había designado aquella relación en la que el otro y el ego se respetan recíprocamente como sujetos de derecho, porque en común conocen las reglas sociales por las que, en su ente comunitario, derechos y deberes se reparten legítimamente. Pero tal determinación no contiene los datos ni sobre el tipo de derechos que le pertenecen al singular individualmente, ni sobre el fundamento por el que son engendrados dentro de la sociedad. Designa más bien sólo el hecho elemental de que todo sujeto humano es tenido como portador de cualquier tipo de derechos cuando se le reconoce como miembro de una comunidad social. Del papel aceptado de miembro de una comunidad social organizada en torno a la participación en el trabajo resultan para el singular determinados derechos, cuyo respeto en el caso normal puede reclamar invocando la sanción establecida con autoridad.<sup>37</sup> Este concepto extremadamente débil del ordenamiento de derecho es adecuado para hacer ver las características generales que al reconocimiento jurídico le pertenecen en las sociedades tradicionales; mientras las pretensiones legítimas del singular todavía no están sobrecargadas con los principios universalistas de una moral posconvencional, descansan en las facultades que le corresponden gracias a su estatus de miembro de la comunidad concreta. Porque Mead en su concepto de otro generalizado sólo se ha referido a tal orden elemental de derechos y deberes cooperativos, ha podido de modo fundado atribuirle al reconocimiento jurídico sólo un contenido normativo restringido; lo que en el sujeto singular consigue aquí reconocimiento intersubjetivo, es solamente su legítima propiedad de miembro en una conexión social orga-

37. Cf. para una visión de conjunto: Leopold Pospisvil, *Anthropologie des Rechts. Recht und Gesellschaft in archaischen und modernen Kulturen*, Munich, 1982, cap. III, pp. 65 y ss.

nizada según la división del trabajo. Tal forma tradicional del reconocimiento jurídico, como hemos visto, ya le otorga al sujeto la protección social de su dignidad humana; pero ésta se encuentra todavía totalmente fundida con el papel social que se le atribuyen en el espacio de una distribución altamente desigual de derechos y deberes.

La estructura en la que Hegel lee sus determinaciones de la persona de derecho acepta, por el contrario, la forma del reconocimiento jurídico sólo en la medida en que históricamente depende de premisas de principios morales universalistas. Con la transición a los modernos, los conceptos fundamentales posconvencionales, que previamente se habían desarrollado en la filosofía y en la teoría del Estado, insisten en el derecho válido y lo subordinan a las coerciones fundantes, que están ligadas con la idea de una compatibilidad racional acerca de normas discutibles. A partir de entonces, el sistema de derecho puede ser entendido como expresión de los intereses generalizables de todos los miembros de la sociedad, de manera que su pretensión según excepciones y privilegios no debe consentirse.<sup>38</sup> Porque con ello, y sólo entonces, puede esperarse una disposición al cumplimiento de las normas de derecho por parte de los otros en la interacción, si ellos están de acuerdo en tanto que seres libres e iguales, penetra en la relación de reconocimiento del derecho una forma de reciprocidad nueva y ambiciosa: los sujetos de derecho se reconocen, porque obedecen a la misma ley, recíprocamente como personas que pueden decidir racionalmente acerca de normas morales en su autonomía individual. A diferencia de las determinaciones de Mead, las de Hegel conciernen al ordenamiento social de derecho sólo en la medida en que ésta ha podido desligarse de la autoridad inmediata de las tradiciones morales y se ha trasladado a un principio universalista de fundamentación.

De esta diferencia resultan dos cuestiones que conciernen a las propiedades estructurales que el reconocimiento de derecho ha adoptado en las condiciones de las modernas relaciones jurídicas. Una requiere la clarificación acerca del carácter que debe mostrar una forma de reconocimiento que en todos los miembros de la comunidad jurídica valoriza esta propiedad de autonomía individual. Ya del joven Hegel había debido aprenderse que tal tipo de respeto universalista no puede concebirse

38. Cf. Jürgen Habermas, «Überlegungen zum evolutionären Stellenwert des modernen Rechts», en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt, 1976, pp. 260 y ss.

ahora como una posición emocionalmente conexiada, sino sólo en tanto que una operación puramente cognitiva de entendimiento que precisamente limita internamente las ebulliciones afectivas. En ese sentido deberá esclarecerse cómo debe cualificarse un tipo de respeto que, por una parte, debe haberse desligado de los sentimientos de simpatía o inclinación, pero que, por otra, debe poder dirigir el comportamiento individual.

Por otro lado, debe contestarse una cuestión: qué puede significar que los sujetos en las condiciones modernas de relaciones de derecho se reconocen recíprocamente en su responsabilidad moral. Por tal propiedad, que todos los sujetos deben compartir, no pueden mencionarse facultades humanas que, en su perímetro o en su contenido, se fijen de una vez para siempre: más bien deberá mostrarse que desde la inicial indeterminación de lo que constituye el estatus de una persona responsable, resulta una apertura estructural del derecho moderno a paulatinas ampliaciones y precisiones.

Las dos cuestiones no pueden esclarecerse en el camino de una remisión a una sola rama de investigación empírica, que se nos ha abierto en el esclarecimiento de la forma de reconocimiento del amor. Debo conformarme aquí con circunscribir las respuestas con ayuda de un análisis conceptual empíricamente sostenido. Con aquella austera descripción, según la cual con la transición a lo moderno los derechos individuales se liberan de las concretas esperas de función, ya que desde entonces deben atribuirse en la misma medida a todo hombre en tanto que ser libre, entonces se indica de manera indirecta el nuevo carácter del reconocimiento jurídico. Para las relaciones de derecho ligadas a la tradición podemos aceptar como seguro que el reconocimiento en tanto que persona de derecho está en cierto modo fundido con la valoración social que se le da al miembro singular de la sociedad en un estatus social; la moralidad convencional de tal entidad comunitaria constituye el horizonte normativo, en el que la multiplicidad de derechos y deberes individuales permanece ligada a la valoración de las tareas dentro de la estructura social de cooperación. Por ello, el reconocimiento jurídico se escalona todavía gradualmente conforme a la ocasional valoración de que goza el singular en tanto que portador de función; pero se desprende de esa conexión a consecuencia del proceso histórico, que somete las relaciones de derecho a las exigencias de una moral posconvencional. En adelante, el reconocimiento como persona de derecho, que debe valer para cualquier sujeto en la misma medida, se escinde del grado de la

valoración social hasta tal punto que emergen dos formas diferentes de respeto, cuyas modalidades funcionales también han de analizarse por separado. La situación así descrita se refleja en la discusión que, desde los días de Kant y Schiller, se ha desarrollado acerca de la idea de respeto o consideración a la otra persona.<sup>39</sup> En el curso de la misma se ha desarrollado la tendencia a trazar una línea divisoria entre los dos aspectos de la significación de «respeto», que sólo surge históricamente por la desconexión del reconocimiento jurídico y de la valoración social. En conexión con el «derecho», ya nos hemos ocupado ante todo del primer empleo del concepto, mientras que para esclarecer la forma de reconocimiento de la «comunidad de valor» será interesante el segundo aspecto de la significación.

En los últimos años del siglo pasado, Rudolph von Ihering percibe en el concepto de «respeto» una diferencia que concede el desacoplamiento entre reconocimiento jurídico y valoración social.<sup>40</sup> En el segundo volumen de su obra acerca del fin en el derecho, que había de ejercer gran influencia desde sus fundamentos metodológicos en el desarrollo de las ciencias del derecho, desarrolla la conexión categorial entre las diferentes formas de comportamiento que pueden contribuir a la integración moral de una sociedad; porque tales modelos de acción, según él, se componen de las manifestaciones de reconocimiento recíproco y de las ocasiones de honra, en ese contexto debe emprender una investigación para poner de relieve los tipos de respeto social distinguiéndolos entre sí. La bipartición a que Ihering llega en su análisis conceptual resulta de las diferentes posibilidades de respuesta a la pregunta acerca de qué puede respetarse en otro hombre. En el «reconocimiento jurídico», como se dice ya en su texto, se expresa que todo sujeto humano, sin diferencia alguna, debe valer como «un fin en sí mismo», mientras que el «respeto social» pone de relieve el valor de un individuo, en la medida en que se puede medir con criterios de relevancia social.<sup>41</sup> En el primer caso, como muestra el empleo de la fórmula kantiana, estamos ante el respeto universal de la «libertad de la voluntad de la persona»; en el segundo, por el contrario, ante el reconocimiento de realizaciones individuales, cuyo valor se mide por el grado de

39. Cf. Aron Gurevich, *Zur Geschichte der Achtungsbegriffs und zur Theorie der sittlichen Gefühle*, Würzburg, 1897.

40. Rudolph von Ihering, *Der Zweck im Recht*, vol. 2, Leipzig, 1905.

41. *Ibid.*, pp. 389 y ss.

que una sociedad las experimenta como significativas. Por ello, el reconocimiento de un hombre como persona no presenta gradaciones, mientras que la valoración de sus cualidades y capacidades, implícitamente al menos, apunta a una medida, en virtud de la cual debe ser determinada como más o menos.<sup>42</sup> Esta distinción tiene para Ihering la función de permitir un análisis teóricamente informado, en el que la valoración social puede adoptar una configuración histórica; pero como sus consideraciones no saltan fuera del cauce así establecido, debe quedar sin respuesta la pregunta acerca de cómo ha de determinarse en particular de manera adecuada la estructura del reconocimiento jurídico. Aquí pueden servir de ayuda las reflexiones con que hoy en el marco de la filosofía analítica se ha emprendido el intento de delimitar de modo conceptualmente más claro distintas formas de respeto entre los hombres.

Que podamos reconocer a un hombre como persona, sin tener que valorar sus realizaciones o su carácter, constituye el argumento teórico que establece el puente entre los estudios de Ihering y la discusión actual. Stephen L. Darwall afirma que debemos distinguir dos formas de respeto a partir del criterio de si se presuponen escalonamientos evaluativos o si, por el contrario, se excluyen.<sup>43</sup> Remite el respeto a un hombre en tanto que persona a una especie de «recognition respect», porque se trata de un ser con cualidades personales; en esa medida, esta forma de respeto universalizado conserva algo de la significación de aquella empírica toma de conocimiento que ya se encastra semánticamente en la palabra «reconocimiento».<sup>44</sup> Pero sólo si en la elucidación de la situación penetra un saber práctico acerca de las delimitaciones, que yo debo superponer a mis acciones frente a una persona, la atención cognitiva deviene el respeto moral, que desde Kant denota ese concepto. Reconocer a cualquier hombre como persona debe entonces significar actuar respecto a todos en la forma a que moralmente nos obligan las cualidades de una persona. Con ello no se ha avanzado mucho en cuanto a nuestra cuestión, ya que todo depende de cómo se pueden determinar las cualidades de una persona, pero al menos se ha clarificado algo más la estructura del reconocimiento jurídico. En él confluyen dos operacio-

42. *Ibid.*, pp. 405 y ss.

43. Stephen L. Darwall, «Two Kinds of Respect», *Ethics*, 88 (1977-1978), pp. 36 y ss.

44. Respecto a la diferenciación de Darwall, cf. Andreas Wildt, «Recht und Selbstachtung im Anschluss an die Anerkennungslehren von Fichte und Hegel», en M. Kahlo, ed., *Fichtes Lehre von Rechtsverhältnis*. Frankfurt, 1992.

nes de conciencia, porque presupone un saber moral acerca de las obligaciones jurídicas que nosotros, personas autónomas, hemos de tener, mientras que sólo una interpretación empírica de situación nos informa si se trata de un cara a cara con un ser con las cualidades que permiten la aplicación de tales obligaciones. Por ello, en la estructura del reconocimiento jurídico no puede esquivarse la tarea de una aplicación específica a la situación, ya que en las modernas condiciones ésta es captada universalmente; un derecho válido en general debe ser interpelado siempre a la luz de una descripción empírica de la situación para saber a qué círculo de sujetos humanos debe aplicarse considerando que pertenecen a la clase de personas moralmente responsables. En esta zona de elucidación aplicativa de situaciones, como veremos, está depositado, en las modernas relaciones de derecho, uno de los lugares en que puede tener lugar la lucha por el reconocimiento.<sup>45</sup>

Del reconocimiento de la persona como tal se diferencia la valoración de un hombre, ante todo porque en ella no se trata de la aplicación empírica de normas intuitivamente sabidas, sino de la valoración gradual de cualidades y capacidades concretas. Así, ella siempre presupone, como afirma Darwall coincidiendo con Ihering, un sistema de referencia evaluativo que informa acerca del valor de tales rasgos de la personalidad en una escala de más o menos, de mejor o peor.<sup>46</sup> A diferencia de Ihering, Darwall se interesa sólo por aquella pequeña clase de valoraciones que valen para las cualidades morales de los sujetos. De la cuestión acerca de qué papel desempeña la forma particular de un respeto moral en el conjunto de las valoraciones sociales de un hombre, nos ocuparemos tan pronto como discutamos la forma de reconocimiento de la comunidad de valor. Aquí sólo es de relieve qué conclusiones pueden sacarse de la comparación entre la forma de reconocimiento jurídico y la valoración social de un hombre: en los dos casos un hombre es respetado a causa de determinadas capacidades, pero, en el primero, se trata de aquella cualidad general que le constituye como persona, y en el segundo, por el contrario, de cualidades particulares que le caracterizan a diferencia de otras personas. Por ello, para el reconocimiento jurídico es básico averiguar cómo puede determinarse esa cualidad constitutiva de la persona en tanto que tal, mientras que para la valoración social hay

45. Para esta temática cf. Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt, 1986, pp. 122 y ss.

46. Stephen L. Darwall, «Two Kinds of Respect», p. 254.

que saber cómo se constituye el sistema de referencia evaluativo dentro del cual puede medirse el «valor» de la cualidad característica de una persona.

En esta formulación de un primer resultado provisional ya está involucrado el segundo problema que nos había salido al paso respecto a las propiedades estructurales del reconocimiento jurídico; debe determinarse la cualidad en que los sujetos recíprocamente se respetan, si se reconocen como personas de derecho. Una respuesta a la pregunta así planteada es de tanto mayor peso, porque encierra la clave para un análisis de la función que lleva consigo el reconocimiento de derechos en condiciones postradicionales; tras su desprendimiento de las prescripciones de estatus, el cometido debe ante todo recortarse, no en cuanto a la posesión, sino también respecto de proteger y posibilitar el ejercicio de aquella capacidad universal que caracteriza a los hombres como personas. Pero qué cualidad general debe ser protegida en los sujetos capaces de derecho, se establece por la nueva forma de legitimación a la que está ligado el derecho moderno por su propia estructura: si un ordenamiento jurídico vale como legitimado y, por lo tanto, puede contar con la predisposición individual a seguirlo sólo en la medida en que, en principio, puede reclamar el libre acuerdo de todos los individuos, entonces a estos sujetos de derecho debe subordinárseles la capacidad de decidir racionalmente acerca de cuestiones en su autonomía individual. Sin esa atribución no sería pensable que los sujetos puedan haberse unificado recíprocamente sobre un ordenamiento jurídico. En esa medida, toda comunidad moderna de derecho, puesto que su legitimidad depende de la idea de una coincidencia racional entre los individuos iguales en derecho, se funda en la aceptación de la responsabilidad moral de todos sus miembros.

Pero con tal atribución no se determina ninguna cualidad con unos perfiles tan precisos que pueda establecerse de una vez por todas. Qué puede significar que un sujeto está capacitado para obrar autónomamente a partir de un enfoque racional, sólo se puede contestar con respecto a la determinación de lo que se entiende por un procedimiento de coincidencia racional; pues según cómo se concibe el procedimiento legitimador básico, también cambian las propiedades que se le deben atribuir a una persona, si ella debe poder participar conforme a derecho. El establecimiento de las cualidades que designan al hombre constitutivamente como persona depende, por lo tanto, de asunciones soterradas acerca de qué presupuestos subjetivos capacitan para la participación en

la formación racional de la voluntad. Cuanto más ambiciosamente se piensa tal procedimiento, tanto más englobantes deben ser las cualidades que, tomadas conjuntamente, constituyen la responsabilidad moral. Con ello, la citada conexión conceptual da a conocer que pueden variar las facultades en que los miembros de una sociedad se reconocen cuando unos a otros se respetan como personas de derecho; sólo un vistazo al desarrollo fáctico que el reconocimiento de los derechos subjetivos ha sufrido en las condiciones postradicionales, clarifica la orientación que han seguido esas modificaciones. La ampliación acumulativa de las pretensiones individuales de derecho que se nos presentan en las sociedades modernas puede entenderse como un proceso en el que el perímetro de las cualidades generales de una persona moralmente responsable paulatinamente se ha incrementado, ya que bajo la presión de una lucha por el reconocimiento siempre deben pensarse nuevos presupuestos para la participación en la constitución de una voluntad racional. Con una tesis semejante nos habíamos enfrentado cuando nos encontramos ante la reflexión especulativa de Hegel, según la cual el delincuente fuerza el ordenamiento civil del derecho a una ampliación acerca de las dimensiones de la igualdad de oportunidades.

En el seno de las ciencias jurídicas se ha hecho evidente que hay que proceder a una distinción de los derechos subjetivos en derechos liberales de libertad, derecho político de participación y derechos sociales al bienestar. Con la primera categoría se designan los derechos negativos que protegen la persona en cuanto a la libertad a su vida y a su propiedad frente a las ilegítimas intervenciones del Estado; con la segunda categoría, los derechos positivos que le asisten en cuanto a la participación en los procesos públicos de formación de la voluntad, y con la tercera exclusivamente aquellos derechos positivos que le permiten participar de modo limpio en la distribución de los bienes fundamentales. La posición para tal tripartición se encuentra ya en Georg Jellinek, quien, en su teoría del estatus ha distinguido, al lado de los simples deberes de obediencia del estatus negativo, el estatus positivo y el activo de una persona de derecho. Hoy ha sido prolongada por Robert Alexy, con el fin de establecer una sistemática fundamentación de los derechos fundamentales del individuo.<sup>47</sup> Pero en el contexto de nuestra argumentación es significativo que esta misma distinción está en la base del céle-

47. Robert Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt, 1986, esp. el cap. 4; para la teoría del estatus de Jellinek, cf. *ibid.*, p. 229.

bre intento de T.H. Marshall de reconstruir la nivelación histórica de las diferencias sociales de clase en tanto que un proceso orientado de ampliación de derechos fundamentales individuales,<sup>48</sup> Talcott Parsons ha recogido este análisis en el marco de su madura teoría de la sociedad, como punto de referencia de una presentación del desarrollo del derecho moderno.<sup>49</sup>

Marshall arranca de la ya perfilada situación de ruptura en que se fija la diferenciación elemental entre concepciones del derecho tradicionales y modernas. Sólo por el desacoplamiento de las pretensiones jurídicas individuales respecto de las prescripciones de estatus social surge el principio de igualdad general que, desde entonces, somete todo ordenamiento de derecho al postulado de no permitir ni privilegio ni excepción. Como esta exigencia se refiere al papel que el singular posee como ciudadano, lleva consigo la idea de igualdad y al mismo tiempo el significado de la calidad de socio plenamente válido en una comunidad política; independientemente de las diferencias en cuanto al poder de disposición económica, a todo miembro de la sociedad le asisten todos los derechos que le procuran una percepción igual de su importancia como ciudadano. El interés de Marshall se dirige a la presión de desarrollo en la que se encuentran los derechos fundamentales individuales una vez que han sido sometidos a tal exigencia de igualdad. La presión, socialmente dirimida, de cumplir su satisfacción jurídica ha permitido la consolidación de las pretensiones subjetivas hasta un grado tal que, al final, tampoco pueden permanecer intangibles las desigualdades prepolíticas ni las económicas.

Marshall fundamenta su tesis, de la que pueden lograrse conclusiones acerca de cómo se ha ensanchado paulatinamente el contenido de reconocimiento del derecho moderno, en la forma de una reconstrucción histórica.<sup>50</sup> En dicho marco consigue aplicar aquella diferencia jurídico-teórica según la cual la multitud de todas las pretensiones jurídico-subjetivas pueden dividirse sistemáticamente en tres clases. Marshall otorga a esta tripartición una orientación histórica cuyo resumen grosero significa que la elaboración de la libertad liberal tuvo lugar en el siglo XVIII, la institución del derecho de participación política en el XIX y la creación de derechos sociales al bienestar finalmente en el XX.

48. Thomas H. Marshall, «Citizenship and Social Class», en *Sociology at the Crossroads*, Londres, 1963, pp. 67 y ss.

49. Talcott Parsons, *Das System moderner Gesellschaften*, Munich, 1982, caps. 2 y 5.

50. Para lo que sigue, cf. Marshall. «Citizenship and Social Class», esp. pp. 73 y ss.

En su sugerente periodización, más tarde afinada, es importante para nuestros fines solamente la prueba de que la intervención de cada nueva clase de derechos fundamentales siempre se ha forzado históricamente con argumentos que se referían implícitamente a la exigencia de una plena calidad de socio dentro de la comunidad política. Así, los derechos políticos de participación surgieron primero sólo como un producto secundario de aquellos derechos de libertad liberales, que ya en el XVIII, en no pequeña medida, se le habían reconocido al menos al sector masculino de la población adulta: al principio, la positiva pretensión a la participación en el proceso de formación de la voluntad política sólo la poseyó el ciudadano jurídicamente libre que podía presentar cierta cantidad de renta o de propiedad. Clase específica de los derechos fundamentales generales sólo lo devinieron los hasta entonces derechos de participación ligados al estatus, cuando con su parcial ensanchamiento y elevación el clima jurídico-político había cambiado de tal manera que no se podía oponer ningún argumento convincente a las exigencias de igualdad. En las primeras décadas se da el momento en que se introduce finalmente la convicción de que a cualquier miembro de una comunidad política debe corresponderle el derecho igual de participar en la formación democrática de la voluntad.

Lo mismo que los derechos políticos de participación, así también surgieron los derechos sociales al bienestar conforme a una ampliación, forzada desde abajo, de la significación que se liga con la idea de «plenitud» de pertenencia como socio dentro de la comunidad política. A la prehistoria de esta categoría de derechos fundamentales pertenece la lucha que se libró en algunos países en el siglo XIX por el derecho a la enseñanza. Su objetivo no era dotar al niño sino a los futuros adultos de la formación cultural que es el presupuesto necesario para el ejercicio de los derechos ciudadanos. A partir de aquí no podía estar lejos la visión de que la participación política sólo es una concesión formal a la gran masa de la población mientras la oportunidad a su percepción activa no se garantice mediante un cierto grado de nivel de vida y seguridad económica. De tales exigencias igualitarias, más tarde en el curso del siglo XX, al menos en los países occidentales, ha tenido lugar un desarrollo del bienestar y ha surgido esa nueva clase de derechos al bienestar, que debe asegurar a todo ciudadano la posibilidad del ejercicio de todas sus restantes pretensiones de derecho.

De este breve resumen del análisis de Marshall no es difícil inferir en qué manera la ampliación sucesiva de los derechos fundamentales

del individuo remitió a aquel principio normativo que, como hilo conductor, se ha concedido en el principio; pues todo enriquecimiento de la competencia jurídica del singular puede entenderse como un paso adelante en el rescate de la representación moral, por la que todos los miembros de la sociedad pueden haber asentido, desde una concepción racional, al ordenamiento del derecho vigente si se debe esperar de ellos una individual predisposición a obedecerle. La institucionalización de los derechos burgueses de libertad ha abierto un incesante proceso de innovación que debe producir al menos dos nuevas clases de derechos individuales, porque en la posterioridad histórica siempre se ha mostrado bajo la presión de los grupos postergados que, para la participación legítimamente igualitaria en un acuerdo racional futuro, a los participantes todavía no se les habían dado todos los presupuestos adecuados: para poder actuar como una persona moralmente responsable, el singular necesita no sólo la protección jurídica frente a las intervenciones en su esfera de libertad, sino también la oportunidad jurídicamente asegurada de su participación en la formación pública de la voluntad, pero sólo puede hacer uso de ella si se le concede en cierta medida socialmente un nivel de vida. Por eso en los últimos siglos, con las garantías que recibió el estatus jurídico del ciudadano singular, debe igualmente ampliarse el conjunto de todas las facultades que caracterizan al hombre constitutivamente en tanto que persona: a las cualidades que a un sujeto lo ponen en condiciones de obrar racionalmente, se ha añadido entre tanto un mínimo de formación cultural y de seguridad económica. Reconocerse recíprocamente como personas de derecho, hoy significa más de lo que podía significar al principio del desarrollo moderno del derecho: no sólo la capacidad abstracta de poder orientarse respecto de normas morales, sino también la capacidad concreta de merecer la medida necesaria en nivel social de vida por la que un sujeto es entretanto reconocido cuando encuentra reconocimiento jurídico.

Como ha mostrado el esbozo histórico de Marshall, esta ampliación de los derechos fundamentales del individuo, dirimida socialmente, es sólo un aspecto de un proceso que, en su globalidad, se ha cumplido en la forma de una delimitación de dos caminos de desarrollo que deben diferenciarse. El principio igualitario introducido en el derecho moderno tiene como consecuencia que el estatus de una persona de derecho no sólo se ha ampliado paulatinamente en el aspecto material, porque ha sido acumulativamente dotado de nuevas competencias, sino que también podía ser ampliado en el aspecto social, porque podía ser transferi-

do a un número creciente de miembros de la sociedad. Marshall puede por ello sintetizar el resultado de su ojeada histórica en la tesis: «The urge forward along the path this plotted is an urge towards a fuller measure of equality, an enrichment of the stuff of which the status is made and an increase in the number of those on whom the status is bestowed».<sup>51</sup> En el primer caso, como hemos visto, el derecho gana en contenidos materiales por los que, de modo creciente, las diferencias en las oportunidades individuales de realización de las libertades sociales garantizadas son objeto de consideración; en el segundo caso, por el contrario, la relación de derecho se universaliza de tal modo que a un círculo de grupos sociales hasta ahora excluidos o desfavorecidos se les reconocen iguales derechos que a los demás miembros de la sociedad. Porque las modernas relaciones de derecho contienen estructuralmente las dos posibilidades de desarrollo, tanto Hegel como Mead están convencidos de la prosecución de la «lucha por el reconocimiento» dentro de la esfera del derecho. Los debates prácticos, que se derivan del previo reconocimiento o menosprecio, presentan por consiguiente conflictos por la ampliación tanto del contenido material como también del alcance social del estatus de una persona de derecho.<sup>52</sup>

Para preparar una respuesta a la pregunta acerca de cómo está constituida la experiencia de menosprecio que subyace en estos conflictos sociales, es precisa una corta elucidación del tipo de autorrelación positiva que se posibilita por el reconocimiento jurídico. Con Mead está al alcance de la mano, en tanto que fenómeno psíquico de acompañamiento del reconocimiento social de derechos, el añadido de una elevación de la facultad de referirse a sí mismo como persona moralmente responsable. Como en el caso del amor, el niño, por la experiencia prolongada de la dedicación maternal, conquista la confianza de dar a conocer sin trabas sus necesidades, igual que el sujeto adulto, por la experiencia del reconocimiento jurídico, conquista la posibilidad de concebir su obrar como una exteriorización, respetada por todos, de la propia autonomía. Que el respeto de sí para las relaciones de derecho es lo que era la confianza en sí para las del amor, ya se esclarece por la consecuencia con que los derechos pueden concebirse como signos anónimos de un respeto social, lo mismo que el amor puede entenderse en tanto que expresión afectiva de una dedicación preservada incluso en la distancia;

51. *Ibid.*, p. 87.

52. Cf. más arriba, pp. 80-81.

mientras ésta en todo ser humano constituye el fundamento psíquico para poder confiar los propios impulsos de la necesidad, aquélla permite que se engendre en él la conciencia de poder respetarse a sí mismo, ya que merece el respeto de todos los demás. Sólo por el desarrollo de derechos generales fundamentales, tal forma de respeto de sí puede adoptar el carácter que se le atribuye cuando se habla de la responsabilidad moral como núcleo digno de respeto de una persona; porque sólo en condiciones en que los derechos individuales se reconocen, no según la disparidad de pertenencia a grupos sociales, sino en principio a todos los hombres en tanto que seres libres, la persona singular puede ver en ellos el punto de apoyo objetivo de que a ella se le reconoce la capacidad de formación de juicios autónomos. La experiencia conceptual que ha desarrollado Joel Feinberg para demostrar el valor moral del reconocimiento de derechos está recortada sobre una relación de derecho de este tipo; sus consideraciones son apropiadas para mostrar, si no la conexión empírica, sí la conexión conceptual en que se encuentran el reconocimiento jurídico y la conquista del respeto de sí.<sup>53</sup>

Feinberg esboza la situación ficticia de una sociedad en que rige un alto grado de beneficencia social y de respeto recíproco, aunque la institución de derechos garantizados es completamente desconocida. Para no facilitarse la tarea, amplía este modelo que incluye tanto una conciencia de obligaciones morales como un sistema de derechos objetivos en su consorcio social, llamado «Nowheresville». Feinberg, en una comunidad así construida, puede fundadamente aceptar que garantizaría el bienestar de sus ciudadanos en un grado al menos tan elevado como hoy es el caso en sociedades dotadas de derechos fundamentales. Todo lo que aquí se dispone en favor de la asistencia y del respeto allí es preservado por las inclinaciones altruistas y por un sentimiento de obligaciones unilaterales. Que a sociedades del tipo «Nowheresville» les falta algo determinante, con lo que nosotros contamos sobre la base de nuestras instituciones morales en general, es ciertamente el punto que interesa a Feinberg en su experimento conceptual. Por el análisis de lo que, en medio de toda su riqueza, le falta a esa comunidad ficticia en cuanto a prácticas morales, quiere establecer el valor que tienen los derechos individuales para el singular. La clave para la solución del problema que se autoplantea se la ofrece la significación que debe atribuirse a la expres-

53. Joel Feinberg, «The Nature and Value of Rights», en *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton, N.J., 1980, pp. 143 y ss.

sión «derechos», tan pronto como se emplea en el sentido de posesión de derechos fundamentales generales. Si tenemos en cuenta que tener derechos en tales circunstancias no significa sino poder elevar pretensiones, cuyo cumplimiento vale como legítimo, entonces es clara la carencia por la que «Nowheresville» se caracteriza. Vivir sin derechos individuales significa, para el miembro de la sociedad, no tener ninguna oportunidad para la formación de su propia autoestima: «Having rights enables us to “stand up like men”, to look others in the eye, and to feel in some fundamental way the equal of anyone. To think of oneself as the holder of rights is not to be unduly but properly proud, to have that minimal self-respect that is necessary to be worthy of the love and esteem of others. Indeed, respect for persons ... may simply be respect for their rights, so that there cannot be the other one without the other; and what is called “human dignity”, may simply be the recognizable capacity to assert claims».<sup>54</sup>

Aunque este pensamiento no carece de oscuridades y contradicciones,<sup>55</sup> se puede tomar de él un argumento que ya constituye un mejor fundamento de la suposición expuesta por Mead: como tener derechos significa poder establecer pretensiones socialmente aceptadas, esto dota al sujeto singular de la oportunidad de una actividad legítima, en conexión con la cual él puede adquirir conciencia de que goza del respeto de los demás. El carácter público de los derechos es aquello por lo que ellos autorizan a su portador a una acción perceptible por sus compañeros de interacción, lo que les concede la fuerza de posibilitar la formación del autorrespeto; pues con la actividad facultativa de la reclamación de derechos al singular se le da un medio simbólico de expresión cuya efectividad social siempre le puede demostrar que encuentra reconocimiento general en tanto que persona moralmente responsable. Si referimos, en la conexión descrita, las reflexiones desarrolladas hasta el momento podemos concluir que un sujeto en la experiencia del reconocimiento jurídico puede pensarse como una persona que comparte con todos los miembros de la comunidad las facultades que le hacen capaz de participar en la formación discursiva de la voluntad; y la posibilidad de referirse a sí mismo positivamente en tal forma es lo que llamamos autorrespeto.

Pero con esta conclusión sólo se afirma un estado de cosas conceptual al que todavía le faltan justificaciones empíricas. La demostración

54. *Ibid.*, p. 151.

55. Cf. para esto Andreas Wildt, «Recht und Selbstachtung», pp. 148 y ss.

en la realidad fenoménica en el caso del autorrespeto es por eso difícil, porque sólo deviene una magnitud perceptible en forma negativa, es decir, si los sujetos padecen su carencia de modo visible. De la existencia fáctica del autorrespeto sólo podemos sacar conclusiones de modo indirecto estableciendo comparaciones empíricas con grupos de personas, de cuyo comportamiento conjunto pueden lograrse conclusiones sobre las formas simbólicas de representación de la experiencia de menosprecio. Una salida de la dificultad indicada la proporcionan los pocos casos en los que los grupos concernidos han deliberado públicamente sobre la retirada de los derechos fundamentales desde el punto de vista de que, con la privación del reconocimiento, también se pierde la oportunidad del autorrespeto individual. En tales situaciones históricamente excepcionales, como representaron las discusiones de los años cincuenta y sesenta acerca de los derechos civiles de los negros en Estados Unidos, accede a la superficie de los hechos de lenguaje la significación psíquica que el reconocimiento jurídico tiene para el autorrespeto de los colectivos excluidos; en las publicaciones acerca del problema siempre se habla de que tolerar una inferioridad jurídica debe llevar a un sentimiento paralizante de vergüenza social del que sólo la protesta activa y la resistencia pueden liberar.<sup>56</sup>

3. Tanto Hegel como Mead han diferenciado, respecto del amor y de la relación jurídica, una más amplia forma de reconocimiento, de la que se eligen descripciones ocasionalmente distintas, pero en cuya determinación de función siempre han coincidido: para poder conseguir una ininterrumpida autorrelación, los sujetos humanos necesitan, más allá de la experiencia de la dedicación afectiva y del reconocimiento jurídico, una valoración social que les permite referirse positivamente a sus cualidades y facultades concretas. En los escritos de Jena Hegel había hallado para denominar tal relación de reconocimiento de recíproca valoración, el concepto de «eticidad»; en Mead, por el contrario, para esta forma de reconocimiento no se había encontrado un concepto puramente formal, sino el modelo institucionalmente concretizado de la división cooperativa del trabajo. De la comparación de las dos caracteri-

56. Cf. la visión de conjunto: Bernard P. Boxbill, «Self-Respect and Protest», *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1976-1977), pp. 58 y ss.; el autor se apoya en documentos reunidos en una compilación publicada en 1966: Howard Brotz, ed., *Negro Social and Political Thought*, Nueva York, 1966.

zaciones se podía sacar la conclusión que de tal modelo de reconocimiento sólo puede concebirse adecuadamente si como presupuesto se piensa la existencia de un horizonte de valores intersubjetivamente compartido; porque el Ego y el Alter sólo pueden recíprocamente valorarse como personas individualizadas bajo la condición de que ellos compartan la orientación a valores y objetivos que, recíprocamente, les señalen la significación o la contribución de sus cualidades personales para la vida de los otros. Una primera indicación de que en este resultado de nuestra interpretación no se trata ni de Hegel ni de Mead, porque falta cualquier fundamento empírico para ello, ya había resultado del análisis de modernas relaciones de derecho pues había habido que reconstruir su principio universalista, porque se había conceptualizado como resultado de una desconexión del reconocimiento jurídico respecto de aquellas formas de respeto social, en las que, conforme a valores definidos, encuentran reconocimiento de sus cualidades concretas. En tal modelo históricamente cambiante, de las valoraciones sociales deben suponerse las formas primitivas de lo que Hegel y Mead tienen en mente cuando independientemente el uno del otro, han introducido una tercera relación de reconocimiento recíproco, cuyas propiedades pueden determinarse en el sentido de una fenomenología empíricamente controlada, nosotros recogemos el hilo de nuestro análisis de nuevo allí donde lo hemos dejado, en la comparación entre reconocimiento jurídico y valoración social. Además se mostrará que Hegel con su concepto de «eticidad» y Mead con su idea de una división democrática del trabajo sólo han intentado caracterizar un tipo normativamente ambicioso de aquella comunidad valorativa en cuyo marco debe inscribirse necesariamente cualquier forma de reconocimiento valorativo.

A diferencia del reconocimiento jurídico en su forma moderna como hemos visto, la valoración social vale para las particulares cualidades por las que los hombres se caracterizan en sus diferencias personales: mientras que el derecho moderno presenta un medio de reconocimiento que expresa la propiedad general de los sujetos en forma diferenciada, esa segunda forma de reconocimiento requiere un medio social que puede expresar la diferencia de cualidad entre los sujetos humanos en una forma intersubjetivamente coaccionante. Esta tarea de mediación efectúa en el plano social un marco de orientación simbólicamente articulado y siempre abierto y poroso, en el que se formulan los objetivos y valores éticos, cuyo conjunto constituye la evidencia cultural de una sociedad. En tanto que sistema de referencia para la valor

ción de determinadas cualidades de la personalidad puede servir tal marco de orientación, porque su valor social determinado se mide por el grado en que aquéllas están en condiciones de contribuir a la realización de los objetivos sociales.<sup>57</sup> El autoentendimiento cultural de una sociedad proporciona los criterios según los que se orienta la valoración social de las personas, porque sus capacidades y actuaciones pueden ser intersubjetivamente estimadas en la medida cooperan en la realización de valores socialmente definidos. En ese sentido, esta forma de reconocimiento recíproco está ligada al presupuesto de una vida social cohesionada, cuyos miembros constituyen una comunidad valorativa por la orientación a objetivos comunes. Pero si la valoración social está determinada en cada caso por los objetivos éticos que predominan en una sociedad, las formas que puede adoptar son una magnitud históricamente variable tanto como las del reconocimiento jurídico. Su alcance social y la medida de su simetría dependen tanto del grado de pluralidad del horizonte de valor socialmente definido como del carácter del ideal de persona caracterizado en ese horizonte. Cuanto más se abren los objetivos éticos a diferentes valores y cuanto más cede su ordenamiento jerárquico a una concurrencia horizontal, tanto más potentemente adoptará la valoración social un rasgo individualizante y tanto más podrá crear relaciones simétricas. Por ello se insinúa comprobar las propiedades de esta forma específica de reconocimiento igualmente en el cambio histórico de estructura que han experimentado en la transición a las sociedades modernas; como la relación de derecho, también la valoración social ha podido adoptar la configuración que hoy se nos ha confiado sólo una vez que se desarrolló a partir del marco condicionante de las sociedades articuladas en estamentos. El cambio de estructura que se puso en marcha está marcado históricamente por la transformación de los conceptos de honor en categorías de «consideración» social o de «prestigio».

Mientras que los objetivos éticos de la sociedad todavía se conciben sustancialmente y se articulan jerárquicamente en sus correspondientes representaciones de valor, de modo que puede establecerse una escala de formas de comportamiento más o menos valiosas, la consideración de una persona se mide por conceptos de honor social: la eticidad convencional de tales comunidades permite estratificar verticalmente los cam-

57. En lo que sigue me apoyo ante todo en Heinz Kluth, *Sozialprestige und sozialer Status*, Stuttgart, 1957; Wilhelm Korff, *Ehre, Prestige, Gewissen*, Colonia, 1966.

pos de las tareas sociales según su supuesta contribución a la realización de los valores centrales de tal manera que se les pueden coordinar tipos específicos de conducta de vida cuya observación hace que el singular consiga el honor que corresponde a su estamento. En ese sentido, en las sociedades articuladas estamentalmente por honor se designa el grado de consideración social que una persona puede ganar si habitualmente cumple las expectativas colectivas en cuanto al comportamiento, que están «éticamente» ligadas con su estatus social: «Desde el punto de vista del contenido —indica Max Weber—, el honor estamental encuentra normalmente su expresión en la exigencia de una específicamente tipificada conducta de vida de cualquiera que pretende pertenecer a ese círculo».<sup>58</sup> Las cualidades personales a que, bajo ese presupuesto se orienta la valoración social de una persona no son las de un sujeto individualizado históricamente, sino las de un estatus culturalmente tipificado; es su valor que, por su parte, resulta de su contribución colectiva a la realización de los objetivos sociales, según el que también se mide el valor social de cada uno de sus miembros. Por ello, comportamiento «honorable» es la operación suplementaria que cada singular debe aportar para ganar la medida de la consideración social que se le atribuye a su estamento en tanto que colectivo sobre la base de un orden de valores culturalmente previo.<sup>59</sup>

Si la valoración social se encuentra organizada según este modelo estamental, las formas de reconocimiento ligadas a él adoptan hacia dentro el carácter de relaciones simétricas y hacia fuera, el de relaciones asimétricas entre los miembros estamentales culturalmente tipificados. Dentro de los grupos de estatus los sujetos pueden valorarse recíprocamente como personas que, sobre la base de la posición social, comparten cualidades y capacidades, a las que en la escala social de valores se les atribuye una determinada consideración. Entre los grupos de estatus existen relaciones de valoración jerárquicamente escalonadas que per-

58. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tubinga, 1976, p. 535 (hay trad. cast.: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid, 1984).

59. Cf. Julian Pitt-Rivers, «Honor», en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, David L. Sill, ed., Macmillan Company and Free Press, vol. 6, pp. 503 y ss. ejemplos empíricos de sociedades tradicionalmente constituidas, se encuentran en J.C. Perisany, ed., *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Londres, 1966 para la ilustración histórica de la cuestión, cf. Richard van Dülmen, ed., *Armut, Liebe Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung*, Frankfurt, 1988.

miten a los miembros de la sociedad determinar de antemano en cada sujeto ajeno al estamento las cualidades y capacidades que, en una medida culturalmente predeterminada, contribuyen a la realización de valores colectivamente compartidos. Naturalmente, este orden de reconocimiento relativamente estable tampoco excluye la posibilidad que los grupos sociales abran el camino desviado de una «counterculture of compensatory respect»,<sup>60</sup> para corregir una valoración percibida como injustificada de los valores de sus cualidades colectivas por medio de estilizaciones demostrativas. Igualmente típico para las sociedades estamentales puede considerarse la tendencia observada por Max Weber de que los grupos sociales intenten excluir sus propias características de estamento frente a los que no le pertenecen para monopolizar duraderamente las oportunidades de un prestigio social más alto.<sup>61</sup> Pero todas estas dimensiones de una lucha cotidiana por el honor permanecen, en el espacio de un orden de reconocimiento estamental, ligadas mientras no pongan en tela de juicio esa jerarquía de valores sustancial de que está impregnada la evidencia cultural de las sociedades tradicionales.

Tal proceso de desvalorización de la eticidad tradicional interviene en el momento en que el acervo del pensamiento de la filosofía y de la teoría del Estado posconvencionales ha ganado influjo cultural, ya que el estatus de las convicciones valorativas tampoco puede permanecer inalterado. Con la transición a la modernidad, no sólo se libera la relación de reconocimiento de derecho del orden jerárquico de las valoraciones sociales, como ya hemos visto; éste más bien se somete a un proceso tenaz y conflictivo de cambio de estructura, porque en el curso de las innovaciones culturales también cambian las condiciones del valor de los objetivos éticos de una sociedad. Si el orden social de los valores hasta ahora podía servir como un punto de referencia evaluativo, de cuya mano podían determinarse de manera relativamente objetiva los modelos específicos estamentales del comportamiento honorable, eso depende ante todo del tipo de su efectividad cognitiva: además, debe su validez social a la fuerza de tradiciones religiosas o metafísicas y, por ello, era una magnitud de referencia metasocial, enraizada en evidencias culturales. Pero tan pronto como este umbral de conocimiento devino

60. Para este concepto cf. Richard Sennett y Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, Cambridge, 1972.

61. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, pp. 23 y ss., 534 y ss.

ampliamente eficaz, por lo tanto, tan pronto como las obligaciones éticas fueron vistas en transparencia como resultado de procesos de decisión inramundanos, se debió cambiar igualmente, como presupuesto de valor del derecho, también la evidencia cotidiana del carácter del orden de valores sociales. Al anular la base transcendente de su evidencia, ya no pudo considerarse como un sistema de referencia objetivo, en el que las suposiciones de un comportamiento específicamente estamental pudiese dar información indiscutible acerca de la medida del honor social. Con el fundamento metafísico de valoración, el mundo social de los valores pierde tanto su carácter de objetividad como la capacidad de establecer de una vez para siempre una escala de prestigio social que conforme el comportamiento. Por eso, la lucha que la burguesía, en los umbrales de la modernidad, comenzó a librar contra las representaciones feudales de los nobles, no fue sólo el intento colectivo de introducir nuevos principios, sino también la iniciación de un debate en torno al estatus de tales principios de valor en general; por vez primera está a mano si la consideración social de una persona debe medirse respecto al valor predeterminado de cualidades que, tipificando, son atribuidas a los grupos. En adelante sólo el sujeto como una magnitud histórico-vital individualizada entra en el campo de la valoración social.

Una parte considerable de lo que hasta ahora se le aseguraba al singular mediante los estratificados principios estamentales del honor, pasa en el curso de la ruptura descrita a las relaciones de derecho nuevamente conformadas, donde logra por el concepto de «dignidad humana» validez universal:<sup>62</sup> en el catálogo de los modernos derechos fundamentales, a todos los hombres se les garantiza la protección de su consideración social, aunque hasta hoy ha seguido en la oscuridad qué consecuencias prácticas deben conexionarse con ello. Pero la relación de derecho ya no puede acoger en sí todas las dimensiones de la valoración social, porque ésta, según su plena función, sólo puede valer para tales capacidades y cualidades en que los miembros de la sociedad se distinguen unos de otros. Una persona sólo puede percibirse como «valiosa», si se sabe reconocida en operaciones que precisamente no comparte indiferentemente con los otros. Si hasta ahora tales diferencias de cualidad estaban determinadas de modo colectivista, para establecer en la pertenencia estamental del singular la medida de su honor social, con

62. Cf. Peter Berger, B. Berger y H. Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt, 1987, pp. 75 y ss. (supl.: «Über den Begriff der Ehre und seinen Niedergang»).

la disolución general de la jerarquía tradicional de valores, esa posibilidad se desarrolla. La lucha de la burguesía contra las coacciones de comportamiento específicas de los estamentos, que impuso el viejo orden de reconocimiento, conduce a una individualización en la representación acerca de quién contribuye a la realización de los objetivos sociales; porque ya no se puede establecer de antemano, qué formas de conducta en la vida valen en tanto que éticas; ya no son las cualidades colectivas, sino las capacidades histórico-vitalmente desarrolladas del singular, las que comienzan a orientar la valoración social. Con la individualización de las operaciones las representaciones sociales de valor se abren a modos diferenciados de autorrealización personal. En lo sucesivo es un determinado pluralismo valorativo específico de clase y de sexo, el que constituye el marco cultural de orientación, y en el que se determina la medida de la operación del singular y con ello su valor social. En esta conexión histórica tiene lugar el proceso en el que, en general, el concepto de honor social se disuelve en el de prestigio social.<sup>63</sup>

Un aspecto de este proceso de cambio histórico-conceptual consiste en que la categoría del «honor» hasta ahora se ligaba a las formas estamentales de conducta de vida, en las que el espacio de aplicación de la esfera privada comienza a naufragar; en el futuro, designa la medida subjetivamente determinable para el aspecto, incondicionalmente digno de ser defendido, de la propia comprensión de sí. En el lugar que anteriormente había ocupado en el espacio social el concepto del honor, ahora penetran paulatinamente categorías de consideración o de prestigio, por las que debe entenderse qué medida en la valoración social goza el singular por sus operaciones individuales y por sus capacidades. El nuevo modelo de organización que adopta esta forma de reconocimiento ahora puede ciertamente referirse sólo a esa capa reducida del valor de una persona que han dejado libre los dos procesos: por un lado, el de universalización del «honor» en «dignidad»; por otro, el de privatización del «honor» en «integridad» definida subjetivamente. Con la valoración social ya no se vincula ningún tipo de privilegio ni ella misma en adelante incluye constitutivamente la denominación de cualidades de la

63. Para el proceso de individualización de la valoración social, cf. Hans Speier, «Honor and Social Structure», en *Social Order and the Risks of War*, Nueva York, 1972, pp. 36 y ss.; fundamental para la tesis histórica de una individualización general del «honor», Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in America*. Zurich, 1985, segunda parte, III, cap. 18, pp. 338 y ss. (hay trad. cast.: *La democracia en América*, Alianza Editorial, Madrid, 1980).

personalidad moral.<sup>64</sup> Por «prestigio» o «consideración» sólo se nombra el grado de reconocimiento social que merece el singular por la forma de autorrealización, porque con ella contribuye en una determinada medida a la conversión práctica de los objetivos abstractamente definidos de la sociedad. En el nuevo orden de reconocimiento individualizado, todo depende por eso de cómo se determina el horizonte general de valoración, que debe permanecer abierto a los diferentes tipos de autorrealización, pero que, por otro lado, debe poder servir como sistema englobante de valoración.

Con esa posición divergente de tareas en la forma moderna de organización de la valoración social, se introduce una tensión por la que a la larga se ve sometida a un conflicto cultural; pues como quiera que se determinen los objetivos sociales, o compendiados en una idea aparentemente neutra de «operación» o en tanto que horizonte abierto de valores plurales, siempre se necesita una praxis interpretativa secundaria antes de que pueda entrar en vigencia dentro del mundo de la vida social como criterio de valoración. Las ideas directrices, que se han convertido en ideas abstractas, ya no proporcionan un sistema de referencia válido en general en el que pueda medirse el valor social de determinadas cualidades y capacidades, ya que siempre deben concretarse por interpretaciones culturales adicionales para encontrar aplicación en esta esfera del reconocimiento. Con ello se calcula el valor que se les reconoce a las diversas formas de autorrealización, pero también la manera según la que se definen las correspondientes cualidades y capacidades, fundamentalmente en interpretaciones, históricamente predominantes por el establecimiento de objetivos sociales. Porque, por contra, el contenido de tales interpretaciones depende, por su parte, de qué grupos sociales consiguen exponer públicamente en tanto que valiosas sus propias operaciones y sus formas de vida, esa praxis interpretativa secundaria no puede entenderse más que como un conflicto cultural duradero; las relaciones de las valoraciones sociales, en las sociedades modernas, están sometidas a una lucha permanente, en la que los diferentes grupos, con los medios simbólicos de la fuerza, intentan alzar a objetivos generales el valor de las capacidades ligadas a su modo de vida.<sup>65</sup> Es verdad

64. Cf. Wilhelm Korff, *Ehre, Prestige, Gewissen*, cap. 3, pp. 111 y ss.

65. La teoría de Pierre Bourdieu, si se emplaza exactamente en sus pretensiones, viene como recortada para el análisis de este proceso. En una orientación conjunta de Marx, Max Weber y Durkheim, intenta investigar la lucha simbólica por la que grupos

que no es sólo la fuerza de disposición específica de los grupos sobre los medios simbólicos de violencia, sino también el clima difícilmente influenciable de atenciones públicas, lo que decide acerca del desenlace sólo transitoriamente estabilizado de tales luchas. Cuanto más fuertemente consiguen los movimientos sociales llamar la atención de la opinión pública sobre la significación desdeñada de las cualidades y capacidades colectivamente representadas por ellos, tanto más pronto existe para ellos la oportunidad de elevar el valor social o la consideración de sus miembros en el seno de la sociedad. Como además, las relaciones de la valoración social, como ya vio Georg Simmel, se acoplan con el modelo de distribución de las rentas en dinero de manera indirecta, los debates económicos también pertenecen constitutivamente a esta forma de lucha por el reconocimiento.

La valoración social adopta un modelo que, con las formas de reconocimiento que se le ligan, otorga el carácter de relaciones asimétricas entre los sujetos histórico-vitalmente individualizados. Las interpretaciones culturales de los abstractos objetivos sociales, que se deben concretizar en cada caso en el mundo de la vida, son ampliamente determinadas por los intereses que los grupos sociales tienen en la valoración de las capacidades y cualidades que ellos representan; pero dentro de las escalas de valor que han llegado a establecerse conflictivamente, la consideración social de los sujetos se mide en las operaciones individuales que aportan en el marco de sus formas particulares de autorrealización social. A tal modelo de organización de la valoración social se refieren las propuestas normativas que Hegel con su concepto de eticidad y Mead con su idea de una división democrática del trabajo han presentado, independientemente el uno del otro; pues ambos enfocan en sus modelos resolutivos una escala de valores en la que los objetivos sociales han experimentado una exposición tan rica y compleja que cada singular conserva la oportunidad de lograr la consideración social. Ya se han indicado los callejones sin salida teóricos en que Hegel y Mead, ocasio-

sociales diferentes intentan modificar el sentido del sistema de clasificación referente a valores de una sociedad, para levantar su prestigio y con ello su posición de fuerza (cf. entre otros, Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt, 1982). Bourdieu por lo general propende a fundir la lógica normativa de esta lucha simbólica en una valoración social porque en sus análisis subyace una teoría de la acción económica; cf. Axel Honneth, «Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kulturosoziologischen Werk Pierre Bourdieus», en *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt, 1990, pp. 156 y ss.

nalmente, han incurrido en el curso de la elaboración de su común núcleo de pensamiento, por eso aquí sólo debe responderse por qué, como concepto director para los dos modelos de solución, se recomienda la categoría de «solidaridad». El esclarecimiento de esta cuestión sólo es posible si previamente, con brevedad, se expone el tipo de autocomprensión individual que va junto con la experiencia de la valoración social.

Mientras la forma de reconocimiento de la valoración está estamentalmente organizada, la correspondiente experiencia de distinción social sólo puede referirse a la identidad colectiva del propio grupo; las operaciones por las que el singular puede verse reconocido están tan poco diferenciadas de las cualidades típicamente colectivas de su estamento que, no como sujeto individual, sino sólo el grupo en su conjunto puede sentirse destinatario de la valoración. La autorreferencia práctica a la que con tal experiencia de reconocimiento pueden llegar los individuos es el sentimiento de orgullo de grupo o de honor colectivo; el individuo se sabe en ello miembro de un grupo social, capaz de llevar a cabo operaciones conjuntas, cuyo valor para la sociedad es reconocido por todos los demás. En la relación interna de tales grupos las formas de interacción, en el caso normal, porque cada cual se sabe valorado por los otros en la misma medida, adoptan el carácter de relaciones solidarias; pues por «solidaridad», en una primera anticipación, puede entenderse un tipo de relación de interacción en el que los sujetos recíprocamente participan en sus vidas diferenciadas, porque se valoran entre sí en forma simétrica.<sup>66</sup> Esta proposición aclara también que el concepto de «solidaridad» hasta ahora preferentemente se aplica a relaciones de grupos, que surgen en la experiencia de resistencia a la opresión política. Aquí está el consenso dominante en el objetivo práctico, que súbitamente engendra un horizonte de valor intersubjetivo en el que cada uno aprende a reconocer la significación de las capacidades y cualidades del otro.<sup>67</sup> El hecho de que con frecuencia la guerra representa un acontecimiento colectivo, que puede erigir relaciones espontáneas de participación solidaria, por encima de las fronteras sociales, puede esclarecerse por el mecanismo de valoraciones simétricas. De nuevo aquí se constituye en la

66. Así también el concepto de Julian Pitt-Rivers, «Honor», p. 507: «The reciprocal demonstrations of favor, which might be called mutual honoring, establish relationships of solidarity».

67. La célebre fórmula de Sartre del grupo fundido está recortada sobre este hecho, cf. Jean-Paul Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft*, vol. I, Reinbeck, 1967, pp. 369 y ss.

experiencia compartida de cargas e impedimentos más difíciles una nueva articulación de valor, que recíprocamente les permite a los sujetos valorar al otro para operaciones y capacidades que previamente habían carecido de significación social. A la inversa aquí, en la experiencia compartida de cargas y obstáculos más pesados, surge una nueva articulación de valores que recíprocamente les permite a los sujetos valorar a los otros como capaces de operaciones y facultades que previamente carecían de significación social.

Pero hasta ahora sólo se ha esclarecido ese tipo de autorreferencia a que la valoración social permite que lleguen los individuos, mientras ésta se organiza según el modelo estamental. Con la descrita individualización de esta forma de reconocimiento, cambia también la relación práctica en que los sujetos entran consigo mismos; el singular ahora debe imputar el respeto de que goza por sus operaciones según estándares socioculturales, no al todo colectivo, sino referirlo positivamente a sí mismo. Por eso en las condiciones modificadas, la experiencia de la valoración social va unida a una seguridad sentida de poder realizar operaciones o de poseer capacidades que son reconocidas por los demás miembros de la sociedad como «valiosas». Tal tipo de autorrelación práctica, para la que normalmente existe la expresión de «sentimiento del propio valor», podemos denominarla, paralelamente, con los conceptos de «autoconfianza» o de «autorrespeto», «autoestima». <sup>68</sup> En esa medida, cada miembro de la sociedad se desplaza a valorarse de este modo a sí mismo, por lo que puede hablarse de una situación postradicional de solidaridad social (véase el esquema de la p. 159).

En las condiciones de la sociedad moderna, la solidaridad está por ello ligada al presupuesto de relaciones sociales de valoración simétrica entre sujetos individualizados (y autónomos); en este sentido, valorarse simétricamente significa considerarse recíprocamente a la luz de los valores que hacen aparecer las capacidades y cualidades de cualquier otro como significativas para la praxis común. Las relaciones de ese tipo deben llamarse «solidarias» porque no sólo despiertan tolerancia pasiva, sino participación activa en la particularidad individual de las otras personas; pues sólo en la medida en que yo activamente me preocupo de que el otro pueda desarrollar cualidades que me son extrañas, pueden

*Estructura de las relaciones de reconocimiento social*

Modos de reconocimiento	Dedicación emocional	Atención cognitiva	Valoración social
Dimensión de personalidad	Naturaleza de la necesidad y del afecto	Responsabilidad moral	Cualidades y capacidades
Formas de reconocimiento	Relaciones primarias (amor y amistad)	Relaciones de derecho (derechos)	Comunidad de valor (solidaridad)
Potencial de desarrollo		Generalización, materialización	Individualización, igualdad
Autorrelación práctica	Autoconfianza	Autorrespeto	Autoestima
Formas de menosprecio	Maltrato y violación, integridad física	Desposesión de derechos y exclusión; integridad social	Indignidad e injuria, «honor», dignidad

realizarse los objetivos que nos son comunes. Que «simétrico» aquí no puede significar valorarse recíprocamente en igual medida, se desprende de la apertura principal de interpretación de todo horizonte social de valores; en último término, ningún objetivo colectivo es representable como tan fijo cuantitativamente que establezca una comparación exacta entre el valor de la contribución del singular; «simétrico» debe más bien significar que todo sujeto, sin escalonamientos, tiene la oportunidad de sentirse en sus propias operaciones y capacidades como valioso para la sociedad. Por ello las relaciones sociales, tal como las hemos englobado en el concepto de solidaridad, pueden solamente abrir el horizonte en que la concurrencia individual acerca de la valoración social adopta una forma libre de dolor, no perturbada por la experiencia del menosprecio.

68. A este respecto cf., con la precaución ya indicada, la investigación de Nathaniel Branden, *The Psychology of Self-Esteem*. En este contexto también: Helen M. Lynd, *On Shame and the Search for Identity*. Nueva York, 1958.

## 6. IDENTIDAD PERSONAL Y MENOSPRECIO: VIOLACIÓN, DESPOSESIÓN Y DESHONRA

En el lenguaje cotidiano todavía subyace como un saber evidente que la integridad del hombre se debe fundamentalmente a modelos de aquiescencia o de reconocimiento tales como los que hemos intentado distinguir hasta aquí. En efecto, en la autodescripción de quienes se ven tratados con falsedad por los otros desempeñan hasta hoy un papel predominante categorías morales como «ofensa» o «humillación», que se refieren a formas de menosprecio o de denegación del reconocimiento. Con conceptos negativos de esta índole se denomina un comportamiento que no sólo representa una injusticia porque perjudica a los sujetos en su libertad de acción o les causa daño; más bien se designa el aspecto de un comportamiento, por el que las personas son lesionadas en el entendimiento positivo de sí mismas que deben ganar intersubjetivamente. Sin una orientación implícita a pretensiones que un sujeto presenta a la reacción recognoscente de su semejante, esos conceptos de «menosprecio» o de «injusticia» no pueden emplearse con pleno sentido. Por ello, nuestro uso lingüístico cotidiano contiene indicaciones empíricas a la conexión indisoluble que existe entre la intangibilidad y la integridad de un ser humano y la aquiescencia de los demás. La delimitación interna, esclarecida por Hegel y Mead, de individualización y reconocimiento, de la que se deriva esa específica intangibilidad del ser humano, se designa con el concepto de «menosprecio». Como la imagen normativa de sí de cualquier hombre, de su «mí», como había dicho Mead, está destinada a la posibilidad de una permanente referencia a su confirmación en otro, con la experiencia del «menosprecio» aparece el peligro de una lesión, que puede sacudir la identidad de la persona en su totalidad.<sup>1</sup>

1. En cuanto al peligro de desplome de la identidad personal, cf. el compendio de Glyris M. Breakwell, ed., *Threatened Identities*, Nueva York, 1983.

Es ciertamente claro que todo lo que, en el uso cotidiano de la palabra, se designa como «menosprecio» o «injuria» puede englobar diferentes grados en cuanto a la lesión psicológica del sujeto. Entre el desdén ordinario que se vincula con la privación de los derechos fundamentales y la humillación sutil, que se vincula con la alusión a un fracaso de una persona, hay una diferencia categorial que amenaza perderse en el uso de la expresión. A la diferencia interna, que existe entre las formas del «menosprecio», ya apunta el hecho que, en cuanto al concepto complementario de reconocimiento, también podemos prever escalonamientos sistemáticos. Si la experiencia de menosprecio señala privación o desposesión de reconocimiento, entonces, dentro del dominio negativo del fenómeno, deben poder encontrarse las mismas diferenciaciones que se encontraban en el dominio positivo. Por eso la diferenciación de tres modelos de reconocimiento nos da la clave para esbozar otros tantos modos de menosprecio de manera sistemática; formas cuyas diferencias deben medirse según el grado en que pueden trastornar la autorreferencia práctica de una persona, de manera que le arrebaten el reconocimiento de sus determinadas pretensiones de identidad. Sólo al final de esta subdivisión puede abordarse aquella cuestión que ni Hegel ni Mead han desarrollado: ¿cómo se enraiza en el plano afectivo de los sujetos humanos esa experiencia de menosprecio, de modo que pueda motivar el impulso a resistencias y conflictos sociales, esto es, a la lucha por el reconocimiento?

Si las diferenciaciones hasta ahora aceptadas subyacen como un esquema positivo, entonces tiene pleno sentido arrancar de un tipo de menosprecio que concierne a la capa de la integridad corporal de una persona. Aquellas formas de menosprecio práctico en las que a un hombre se le retiran violentamente todas las posibilidades de libre disposición de su cuerpo, representan el modo elemental de una humillación personal. El fundamento de esto es que cualquier intento de apoderarse del cuerpo de una persona contra su voluntad, sea cual sea el objetivo buscado, provoca un grado de humillación, que incide destructivamente en la autorreferencia práctica de un hombre con más profundidad que las demás formas de menosprecio; ya que lo específico en tales formas de lesión física, como ocurre en la tortura o en la violencia, lo constituye no el dolor corporal, sino su asociación con el sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de otro sujeto hasta el arrebató sensible de la realidad.<sup>2</sup> El maltrato físico

2. Acerca del arrebató de la realidad por la tortura: Elaine Scarry, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. Nueva York y Oxford, 1985, cap. 1.

sico de un sujeto representa ese tipo de menosprecio que lesiona la confianza, aprendida en el amor, en la capacidad de la coordinación autónoma del propio cuerpo; por ello, la consecuencia, acompañada de una especie de vergüenza social, es la pérdida de la confianza en sí mismo y en el mundo que se extiende hasta las capas corporales del trato práctico con otros sujetos. Por consiguiente, lo que aquí se le arrebató a la persona por el menosprecio, es el evidente respeto a esa disposición autónoma sobre el propio cuerpo que, por su parte, sólo puede adquirirse por las experiencias de dedicación emocional en la socialización; la lograda integración de las cualidades de comportamiento corporales o anímicas, se quebrantan desde fuera y con ello se destruyen las formas elementales de la autorreferencia práctica, la confianza en sí mismo.

Como tales formas de autoconfianza anímica dependen de presupuestos emocionales, que pertenecen a una lógica invariable del equilibrio intersubjetivo entre fusión y delimitación, esta experiencia de menosprecio puede variar no simplemente con el tiempo histórico o con los espacios culturales de referencia: con el padecimiento de la tortura o de la violencia, por muy diferenciados que se pretendan los sistemas de legitimización que socialmente intentan justificarlos, siempre se produce un desplome de la confianza en el mundo social y en la propia seguridad. A diferencia de esto, los otros dos tipos de menosprecio que, conforme a nuestra tripartición, hemos intentado distinguir están inscritos en un proceso de cambio histórico: aquí, precisamente, lo que a veces es percibido como lesión moral está sometido a los mismos cambios históricos que siguen los modelos complementarios de reconocimiento recíproco.

La primera forma de menosprecio se encuentra en estas experiencias de maltrato corporal que destruyen la autoconfianza elemental de una persona. Por ello debemos investigar la segunda forma de la misma experiencia de humillación en esas experiencias que pueden arrastrar el respeto moral de sí hasta la compasión; con ello se designan modos de menosprecio personal, que se le atribuyen a un sujeto de manera que permanece excluido de determinados derechos dentro de una sociedad. En tanto que «derechos» al principio sólo hemos comprendido, *grosso modo*, las pretensiones individuales, cuyo cumplimiento social una persona puede legítimamente reclamar, ya que como miembro plenamente valioso de una sociedad participa en su ordenamiento institucional igualitariamente. Si determinados derechos se le sustraen sistemáticamente, eso se liga implícitamente con una declaración que no se le considera

como a los demás miembros de la sociedad, responsable en igual medida. Lo específico en tales formas de menosprecio, como se presentan en la desposesión de derechos o en la exclusión social, no consiste solamente en la limitación violenta de la autonomía personal, sino en su conexión con el sentimiento de no poseer el estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso. Para el singular, la privación de sus pretensiones de derecho socialmente válidas, significa ser lesionado en sus expectativas de ser reconocido en tanto que sujeto capaz de formación de juicios morales; por eso, la experiencia de la desposesión de derechos va unida a una pérdida de respeto de sí, por consiguiente, de la capacidad de referirse a sí mismo como sujeto de interacción legítimo e igual con los demás.<sup>3</sup> Lo que aquí por el menosprecio se le arranca de reconocimiento a la persona es el respeto cognitivo de una responsabilidad moral que, por su parte, sólo puede ganarse trabajosamente en el proceso de la interacción civilizadora. Pero esta forma de menosprecio representa una magnitud históricamente variable, porque el contenido de significación de lo que vale como persona moralmente responsable ha cambiado en el desarrollo de las relaciones jurídicas; la experiencia de la desposesión de derechos por ello se mide no sólo según el grado de universalización, sino también en cuanto al perímetro material de los derechos institucionalmente garantizados.

Frente a este segundo tipo de menosprecio, por el que una persona es lesionada en las posibilidades de su autorrespeto, puede finalmente producirse una última modalidad de humillación que se refiere negativamente al valor social del singular o del grupo. Sólo con tales formas evaluativas de menosprecio, de desvalorización de modos de vida individuales o colectivos, se llega propiamente a la forma de comportamiento que hoy se designa en el lenguaje cotidiano con los conceptos de «injuria» o «deshonra». Con el «honor», con la «dignidad» o, dicho de manera moderna, con el «estatus» de una persona, como ya hemos visto, se designa la medida de la valoración social que en el horizonte de la tradición cultural de una sociedad se le otorga al tipo de su autorrealización. Esta jerarquía social de valores se constituye de tal manera que escalamas formas singulares de vida y modos de convicción como menos válidos o que presentan insuficiencias, y luego sustrae a los sujetos concernidos toda posibilidad de atribuir un valor social a sus propias capa-

3. Cf. Bernard P. Boxbill, «Self-Respect and Protest»; Joel Feinberg, «The Nature and Value of Rights».

ciudades. La degradación evaluativa de determinado modelo de autorrealización, para quien lo soporta, trae como consecuencia no poder referirse a su modo de vivir como algo a lo que, dentro de la comunidad, se le atribuye una significación positiva; con ello, para el singular con la experiencia de tal desvalorización, se conjuga una pérdida en la autoestima personal y, por consiguiente, de la oportunidad de poder entenderse como un ente estimado en sus capacidades y cualidades características. Lo que aquí se le arrebató a la persona en reconocimiento por el menosprecio es la aquiescencia social a una forma de autorrealización que él debe encontrar difícilmente con ayuda del aliento y de las solidaridades de grupo. Tales tipos de infravaloración cultural un sujeto puede referirlos a sí, en tanto que persona singular, en la medida en que los modelos de valorización social enraizados institucional e históricamente se han individualizado y, por consiguiente, se refieren a las capacidades individuales en lugar de a las cualidades colectivas; por eso, esta experiencia de menosprecio, como la de desposesión de derechos, está sujeta a un proceso de cambios históricos.

De los tres grupos de experiencia de menosprecio que, de este modo, pueden distinguirse analíticamente, es típico que sus consecuencias individuales siempre pueden describirse con metáforas que se refieren a situaciones de ruina del cuerpo humano. En las investigaciones psicológicas que estudian las secuelas personales de la vivencia de tortura o de violencia, con frecuencia se habla de «muerte psíquica»; en el dominio de la investigación que se ha ocupado, a ejemplo de la esclavitud, de la elaboración colectiva de la desposesión de derechos o de la segregación social, se ha introducido el concepto de «muerte social»; y respecto al tipo de menosprecio que se encuentra en el desprecio de determinado modo de vida, encuentra un empleo preeminente la categoría de «enfermedad».<sup>4</sup> En el lenguaje esas alusiones metafóricas a los sufrimientos físicos y a la muerte expresan que las diferentes formas de menosprecio desempeñan para la integridad psíquica del hombre el mismo papel negativo que las enfermedades en la reproducción de su cuerpo: por la experiencia de la desvalorización y de la humillación sociales, los

4. En dirección a la categoría de «muerte psíquica» se orientan, por ejemplo, las investigaciones de Bruno Bettelheim, cf. *Erziehung zum Überleben. Zur Psychologie der Extremsituation*, Munich, 1982, parte I; para la categoría de «muerte social» cf., entre otros, Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge (Mass.), 1982; Claude Meillassoux, *Anthropologie der Sklaverei*, Frankfurt, 1989, primera parte, cap. V.

seres humanos peligran en su identidad, lo mismo que en su vida física a causa de los sufrimientos y de las enfermedades. Si esta interpretación, a la zaga de nuestros usos lingüísticos, no carece de plausibilidad, entonces contiene dos indicaciones implícitas que, para nuestros fines, se presentan como sigue. Por un lado, la comparación con la enfermedad física, empuja a llamar sufrimientos de menosprecio social a la capa de síntomas que llama la atención del sujeto concernido acerca de su propia situación; puede suponerse que a los síntomas corporales aquí corresponden reacciones de sentimientos negativos que se expresan como sensaciones de vergüenza social. Pero, por otro lado, la comparación antes expuesta, a partir de la visión global sobre las diferentes formas de menosprecio, ofrece la oportunidad de extraer conclusiones sobre lo que contribuye a la integridad del ser humano, su salud psíquica; a la atenta prevención de las enfermedades correspondería, vistas las cosas de este modo, la garantía social de relaciones de reconocimiento que pueden proteger a los sujetos de los dolores del menosprecio. Mientras esta segunda comparación nos será de interés cuando consideremos la mencionada conexión entre integridad personal y menosprecio en cuanto a sus consecuencias normativas (véase el capítulo 9), la primera es significativa para la argumentación que aquí ha de desarrollarse, ya que las reacciones de sentimientos negativos que psíquicamente acompañan la experiencia de menosprecio pueden presentar la base afectiva de impulsos en los que enraiza motivacionalmente la lucha por el reconocimiento.

Ni en Hegel ni en Mead se había podido encontrar una indicación acerca de cómo la experiencia de menosprecio social puede motivar que un sujeto entre en una lucha práctica o en un conflicto. Faltaba el eslabón psíquico intermedio que conduce del sufrimiento a la acción, porque a la persona concernida la informa cognitivamente acerca de su situación social. Yo querría presentar la tesis que esta función pueden cumplirla las reacciones negativas de sentimiento, tales como la vergüenza, la cólera, la enfermedad o el desprecio; a partir de ellas se coordinan los síntomas psíquicos por los que un sujeto consigue conocer que de manera injusta se le priva del reconocimiento social. El fundamento de esto ha de verse en la dependencia del hombre respecto de la experiencia de reconocimiento: para llegar a una autorrelación lograda, el hombre se encuentra destinado al reconocimiento intersubjetivo de sus capacidades y operaciones. Si en alguno de los escalones de su desarrollo tal forma de asentimiento social queda excluida, esto abre en su personalidad un hueco psíquico, en el que penetran las reacciones nega-

tivas de sentimiento tales como la vergüenza o la cólera. Por ello la experiencia de menosprecio siempre va acompañada de sensaciones afectivas que pueden indicarle al singular que se le priva de ciertas formas de reconocimiento social. Para poder hacer plausible, al menos en sus contornos más generales, esta tesis compleja, parece aconsejable la referencia a un concepto de los sentimientos humanos, tal como la ha desarrollado John Dewey en su psicología pragmática.

Dewey, en algunas exposiciones tempranas, se había orientado contra la extendida concepción según la cual las excitaciones sentimentales del hombre deben poder concebirse como situaciones internas del ánimo que llegan a expresión. Quería mostrar que una concepción semejante, presente todavía en William James, desconoce la función práctica de los sentimientos, ya que el acontecimiento psíquico siempre se presupone como una acción «interior» dirigida hacia el «exterior».<sup>5</sup> El punto de partida de la argumentación de Dewey lo representa la observación que el sentimiento, en el horizonte vivencial del hombre, sólo emerge en dependencia positiva o negativa respecto de cumplimientos de acción: que acompañan, en tanto que situaciones de excitación corporalmente ligadas, la experiencia de «comunicaciones» particularmente logradas (con personas o cosas), o que surgen como vivencias de rechazo ante cumplimientos de acción fracasados o perturbados. El análisis de tales vivencias de rechazo le proporciona a Dewey la clave que le permite acceder a una concepción de los sentimientos humanos propia de una teoría de la acción. Según ésta, los sentimientos negativos, tales la cólera, la indignación o la tristeza, son el lado afectivo de ese desplazamiento de la atención hacia las propias expectativas, que debe darse en el momento en que uno no encuentra el desenlace planeado de una acción. Por el contrario, el sujeto reacciona con sentimientos positivos, como la alegría o el orgullo, cuando se libera de golpe de una situación duradera de excitación, ya que ha encontrado una solución adecuada y feliz al problema de cómo actuar. Los sentimientos en conjunto representan para Dewey reacciones afectivas ante el éxito o el fracaso de nuestros proyectos de acción.

5. Cf. John Dewey, *The Theory of Emotion*, I, en *Psychological Review*, 1894, pp. 553 y ss.; II, en *Psychological Review*, 1895, pp. 13 y ss.; cf., para la teoría de los sentimientos de Dewey, la recensión de Eduard Baumgarten, *Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens*, vol. II, *Der Pragmatismus: R.W. Emerson, W. James, J. Dewey*, Frankfurt, 1938, pp. 247 y ss.

A partir de este punto de arranque general puede encontrarse el camino hacia diferenciaciones más amplias, si se logran distinguir con precisión los tipos de «perturbación» en que el obrar habitual de los hombres puede fracasar. Como tales perturbaciones o fracasos en cada caso se miden en las expectativas que preceden al cumplimiento de la acción, se presenta una primera, tosca, subdivisión entre dos tipos diferenciados de expectativas: el obrar rutinario del hombre puede chocar en el espacio de expectativas de éxito instrumental o en el de expectativas de comportamiento normativo. Si acciones orientadas al éxito fracasan ante resistencias que les salen al paso en el campo de tareas que debe dominar, esto conduce a perturbaciones técnicas en el sentido amplio. Por el contrario, si acciones normativamente dirigidas chocan, porque las normas supuestas en tanto que válidas son violadas, esto conduce a conflictos morales en la vida social. Esta segunda parte de los cumplimientos de acción perturbados constituye el horizonte de experiencia en que las reacciones de sentimientos morales de los hombres tienen su sede; pueden entenderse, en el sentido de Dewey, como excitaciones emocionales con que los seres humanos reaccionan si viven un rechazo imprevisto de su acción sobre la base de la violación de expectativas de comportamiento normativo. La diferencia entre reacciones de sentimiento singulares se mide elementalmente en si la violación de una norma que frena la acción, la causa el sujeto activo o el otro en la interacción: en el primer caso, son sentimientos de culpa; en el segundo, afectos de indignación moral con los que la persona vive el rechazo de sus acciones. Pero para los dos casos es válido lo que Dewey ha visto como típico de tales situaciones de vivencia afectiva de una acción rechazada: que con el desplazamiento de la atención hacia las propias expectativas llegan también a la conciencia aquellos elementos cognitivos, en este caso el saber moral, por los que se había dejado conducir la planeada y entonces frenada acción.

Entre los sentimientos morales, la vergüenza, mientras por ella no se entienda solamente el horror antropológico y evidentemente enraizado ante la simple representación del propio cuerpo, posee el carácter más abierto: en ella no se encuentra establecido de antemano de qué polo de la interacción se viola la norma moral que al sujeto le falta para la prosecución de su acción. El contenido de sensación de la vergüenza consiste primero, como coincidentemente establecen posiciones psicoanalíticas y fenomenológicas, en una especie de desplome del sentimiento del propio valor; el sujeto, que en la vivencia del rechazo de su ac-

ción, se avergüenza de sí mismo, se experimenta como de menor valor social de lo que previamente había supuesto. Considerado psicoanalíticamente, esto significa que por la violación de una norma moral, que frena la acción, no es concernido negativamente el superego, sino el yo-ideal de un sujeto.<sup>6</sup> Tal tipo de vergüenza, que sólo se vive en presencia de un compañero de interacción real o imaginario, en el que recae el papel de testigo del yo-ideal lesionado, puede retroaccionar como condena de sí mismo o como inculpación de otro: en el primer caso, el sujeto se vive como menos valioso, ya que ha violado una norma moral cuyo respeto había constituido un principio del propio yo-ideal; pero en el segundo caso, el sujeto se siente oprimido por una sensación de falta de propio valor, porque sus compañeros de interacción han violado normas morales cuyo mantenimiento le había permitido valer como persona que desea conformarse a su yo-ideal. En este caso, se desata la crisis moral en la comunicación, porque se han frustrado expectativas normativas que el sujeto activo creyó poder depositar en la predisposición al respeto por parte del otro. En ese sentido, este segundo tipo de vergüenza moral representa la ebullición de sentimientos que invaden a un sujeto cuando, sobre la base de una experiencia del menosprecio de las pretensiones de su yo, no puede simplemente proseguir su acción; lo que en tal sensación se experimenta acerca de sí mismo, es la dependencia constitutiva de la propia persona respecto al reconocimiento del otro.<sup>7</sup>

En tales reacciones de sentimiento de vergüenza, la experiencia del menosprecio puede devenir el impulso motivacional de una lucha por el reconocimiento. Pues la tensión motivacional en que el singular es forzado a entrar por el sufrimiento de humillaciones, sólo puede disolverla cuando vuelve a encontrar la posibilidad de un nuevo obrar; pero como esta nueva praxis que se le abre adopta la configuración de una resistencia política, de las oportunidades de una consideración moral resulta que esas sensaciones morales negativas se depositan indefectiblemente en tanto que contenidos cognitivos. Sólo porque los sujetos humanos no

pueden reaccionar de manera sentimentalmente neutra a las enfermedades sociales, como las que representan el maltrato físico, la desposesión de derechos y la indignidad, los modelos normativos de reconocimiento recíproco dentro del mundo de la vida social tienen ciertas posibilidades de realización. Toda reacción negativa de sentimiento que penetra con la experiencia de un desprecio de las pretensiones de reconocimiento contiene en sí de nuevo la posibilidad que al sujeto concernido se le manifieste la injusticia que se le hace y se convierta en motivo de resistencia política.

La debilidad de esta actitud práctica de la moral en el seno de la realidad social se demuestra en que, en esas reacciones afectivas, la injusticia del menosprecio no debe inevitablemente manifestarse, sino que solamente puede hacerlo; que el potencial cognitivo contenido en los sentimientos de vergüenza social se convierta en una convicción moral y política, depende empíricamente ante todo de cómo está constituido el entorno político-cultural de los sujetos concernidos: solamente si ya está listo el medio de articulación de un movimiento social, la experiencia del menosprecio puede devenir fuente motivacional de acciones de resistencia política. Sobre la lógica que sigue el brote de tales movimientos colectivos, nos informa sólo un análisis que intenta esclarecer las luchas sociales desde la dinámica de experiencias morales.

6. Cf. Gerhart Piers y Milton B. Singer, *Shame and Guilt. A Psychoanalytic and Cultural Study*, Nueva York, 1971, esp. pp. 23 y ss.; Helen M. Lynd, *On Shame and the Search for Identity*, cap. 2; Georg Simmel expone una determinación semejante en su breve contribución: «Zur Psychologie der Scham» (1901), en H.-J. Dahme y O. Rammsstedt, eds., *Schriften zur Soziologie*, Frankfurt, 1983, pp. 140 y ss.

7. Estos aspectos se infravaloran en el estudio, por otro lado relevante, de Sighard Neckel, *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*, Frankfurt, 1991.