

Vergüenza y autoestima (Anotaciones a John Rawls)

ENRIQUE LÓPEZ CASTELLÓN

En el primer discurso del *Banquete* platónico dice Fedro que el amor puede hacer que los hombres logren «algo que debe servir de guía durante toda su vida a quien pretenda conducirse noblemente». El vehemente discípulo de Platón se refiere a «la vergüenza por las malas acciones y al deseo de ser respetado por las buenas» (178 c-d). Esta convicción es suscrita hasta por Kant cuando incluye la autoestima (el respeto hacia uno mismo) entre las condiciones subjetivas requeridas para asumir el concepto de deber (Ak., VI, 399). Recientemente Ernst Tugendhat ha buscado una nueva fundamentación de la moral recurriendo a los elementos empíricos implicados en el proceso de aprendizaje de la autoestima y el respeto. Mi propósito aquí es examinar la validez de las concepciones contemporáneas de la vergüenza refiriéndome a la suscrita por John Rawls en su *Teoría de la justicia* en un intento de mostrar las razones de P. F. Strawson para considerar que se trata del «más complejo de los sentimientos morales».

Hace cuatro décadas G. Piers y M. B. Singer establecieron una distinción entre vergüenza y culpa según la cual la primera se produce «cuando no se alcanza un objetivo que forma parte del concepto que tenemos de nosotros mismos», mientras la segunda sería el sentimiento subsiguiente a la realización de un acto que «transpasa los límites marcados por la autoridad o por las normas morales que rigen nuestras vidas»¹. Estos autores estaban interesados en destacar que la vergüenza puede presentar manifestaciones tan profundas e íntimas como el sentimiento de culpa y que la distinción freudiana entre sanciones internas (propias de la culpa) y sanciones externas (características de la vergüenza) resulta extraordinariamente simplista para describirla. Sin embargo, esta última distinción del creador del psicoanálisis, que sirvió de base a las clasificaciones antropológicas de las culturas según predominase en ellas uno u

¹ *Shame and Guilt: A Psychoanalytic Study*, Springfield, Ch. C. Thomas, 1953.

otro sentimiento², tendía a considerar la vergüenza como la reacción más común en grupos reducidos que se hallan sujetos a un control directo —cosa que pudo verificarse en pueblos del área mediterránea³— y a reservar el sentimiento de culpa, como experiencia que se presumía más compleja, para describir la emoción representativa de sociedades más evolucionadas. Habían, no obstante, dos hechos que parecían rebatir el supuesto freudiano de que el avance de la civilización es costado por los individuos al precio de una mayor represión y un sentimiento de culpa más agudo. Pues los antropólogos se empeñaban en constatar —en palabras de Ruth Benedict, por ejemplo— que la vergüenza es una experiencia más dolorosa que la culpa, ya que a diferencia de ésta no se puede aliviar mediante la confesión de la falta. La culpa sería un dolor que el sujeto se inflige pero que puede aliviar rompiendo la cárcel de su interioridad y abriéndose al prójimo. La vergüenza, en cambio, exigiría un encastillamiento como forma de escapar a lo que De Quincey llamaba «la tiranía del rostro ajeno». Recurriendo a la literatura, de ser cierta la afirmación sartreana de que «el infierno son los otros», las torturas de Bernarda Alba y sus hijas para evitar la vergüenza en el encierro de su casa encalada que nos pinta García Lorca serían mucho más insoportables que las del asesino Raskólnikov bajo el peso de su culpa en la inmortal novela de Dostoievski. Esta es la razón de que para Nietzsche el más feo de los hombres —y por consiguiente el más expuesto a la vergüenza— sea precisamente quien acabe matando a Dios, al resultarle insufrible una mirada capaz de llegar a lo más recóndito de su corazón. En este sentido, el miedo a experimentar un sentimiento tan doloroso constituiría el más eficaz acicate para evitar las acciones que pudieran despertar y para realizar las merecedoras de estima y de respeto, lo que explicaría que Fedro considerarse un bien tanpreciado el ser vulnerable a la vergüenza.

El segundo de los hechos que venía a rebatir a Freud era la constatación anticipada por Ruth Benedict y confirmada recientemente por Herbert Morris de que la moral de la culpa que caracterizó a los calvinistas y puritanos europeos y norteamericanos se hallaba en franco retroceso, siendo la vergüenza una carga cada vez más pesada en las sociedades tecnológicamente avanzadas⁴. Este diagnóstico coincidía con el de David Riesman cuando hace más de dos décadas caracterizaba a los miembros de la sociedad de consumo de masas con un predominio del sector terciario como sujetos «extradeterminados» que muestran una angustia difusa ante la posibilidad de sufrir la desaprobación de los demás⁵. Estas y otras constataciones han incitado a psicólogos y filósofos

² Por ejemplo, en Margaret Mead, *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, Boston, Beacon Press, 1961, y en Ruth Benedict, *El crisantemo y la espada*, Madrid, Alianza, 1974, pp. 200-202.

³ Por ejemplo, en J. G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1965.

⁴ «The decline of guilt», *Ethics*, 99, 1 (1988), 62-76.

⁵ *La muchedumbre solitaria*, Buenos Aires, Paidós, 1971, pp. 40-42.

de la moral a revisar muchos supuestos decimonónicos anclados en la contraposición individuo-sociedad y a ofrecer descripciones de la vergüenza y la autoestima en términos de la interacción existente entre cada sujeto y su entorno social y a explicar la configuración de la autoidentidad a la luz de esta influencia recíproca.

De este modo, la autoestima o autorrespeto —autoconocimiento de connotaciones emocionales y valorativas— se configura en función de la imagen que *creemos* que los demás tienen de nosotros y de la estimación de nuestras aptitudes y logros en relación con los de otros. Una respuesta contraria a lo que se espera del agente podrá generar en éste lo que Festinger denominó «disonancia cognitiva», esto es, una revisión de nuestro autoconocimiento en la que el individuo habrá de asumir el estereotipo de inmoralidad que su acción representa. El carácter doloroso que puede acompañar a esta disonancia explica la gran variedad de respuestas postransgresionales a las que el agente recurrirá —más o menos conscientemente— para atenuar, recomponer o evitar el deterioro de su imagen ante sí mismo y ante los demás: respuestas que irán desde la autopunición o la confesión hasta la exculpación, desde la autojustificación o la excusa hasta la inculpación a personas ajenas, desde la reparación del daño causado hasta el olvido de su falta, puesto que el efecto selectivo de la memoria actúa en contra de la disonancia cognitiva.

Podemos resumir algunos de los hechos de este proceso que han sido constatados por las investigaciones experimentales de las últimas décadas: 1) Aunque la falta de control puede generar una pérdida de la autoestima, también es cierto lo contrario: un deterioro previo de la autoestima puede debilitar el control y una autoestima elevada puede fortalecer ese control. 2) Cuando los sujetos realizan una acción que en un test de juicios morales consideraron previamente grave, tienden a restarle gravedad moral en un test posterior a su actuación. Por el contrario, quienes no realizaron dicha acción y se vieron forzados a autocontrolarse, tienden a considerarla moralmente más grave en ese segundo test, lo que parece sugerir que el descontrol fomenta la tolerancia y el autocontrol la intolerancia respecto a una misma acción. 3) Cuando el descontrol del agente ha producido víctimas, éste puede menospreciarlas o suscribir el razonamiento de que el que sufre es porque lo ha merecido. 4) Ante una lista de nombres que designan rasgos de carácter, los sujetos tienden a describirse utilizando más los positivos que los negativos, y a puntuarse mejor de como les puntúan otros. Del mismo modo juzgan mejores a los grupos a los que pertenecen que a los otros, recuerdan más fácilmente sus éxitos que sus fracasos, consideran más importantes las cualidades que poseen que las que no poseen; atribuyen sus buenas acciones a rasgos estables de su carácter y las malas a fallos pasajeros, mientras explican en sentido contrario las acciones buenas y malas de otros. 5) El sentimiento presenta comúnmente dos tendencias: una tendencia envolvente intensiva y una tendencia envolvente extensiva. Por la primera nos inclina a valorar positivamente todas las características,

sean morales o no, que posee el sujeto hacia el cual tenemos un sentimiento favorable, y en virtud de esta tendencia atribuimos a las personas que amamos cualidades morales que no tienen o alabamos a dichas personas para forzarles a que obren moralmente y justificar así nuestros sentimientos favorables hacia ellas. A su vez la tendencia envolvente extensiva nos impele a enjuiciar a otros según las cualidades que poseen las personas que amamos, concedemos una importancia fundamental a las virtudes que éstas ostentan, menospreciamos aquellas que les faltan y confeccionamos nuestra jerarquía de valores a tenor de nuestras afinidades y rechazos respecto a las personas. 6) La autoimagen tiene un componente de identidad personal y un componente de identificación con un grupo que se singulariza estableciendo un contraste maniqueo entre los miembros de éste y los ajenos a él. Este último fenómeno guarda relación con la posibilidad de que la mejora de nuestra autoestima y el fortalecimiento de nuestro ego se nutra de la minusvaloración de los demás. 7) Las personas mentalmente sanas tienden a tener una autoestima más baja de lo normal y a sufrir ligeras depresiones. Estas personas tienen un sentido realista de sí mismas y del mundo. Por contra, las personas contentas y felices son proclives a confundir la realidad con sus deseos y se valoran demasiado positivamente. Hay una correlación estadísticamente significativa entre la falta de realismo y la capacidad para preocuparse por los problemas de los demás ⁶.

Frente a esta amalgama de hechos en los que no parece existir más norma que la búsqueda del placer y la huida del dolor, las caracterizaciones morales de los sentimientos que los filósofos han llevado a cabo en los últimos tiempos se refieren a modelos ideales y presuntamente racionales y absolutos de las experiencias emocionales que convendrían a una sociedad «bien ordenada» en la que tales sentimientos podrían calificarse de *morales*. Examinemos a título ilustrativo el análisis de John Rawls ⁷. Este parte de la base de que en igualdad de circunstancias los seres humanos disfrutan ejerciendo las capacidades innatas o adquiridas de que disponen, máxime cuando éstas son numerosas y complejas (p. 471), y observando a otros desplegar las suyas, lo cual estimula nuestro deseo de ser capaces de hacer lo propio. En este clima los otros tienden a valorar nuestros esfuerzos «sólo cuando lo que hacemos despierta su admiración o les produce placer» (p. 487). Una condición para acceder a esos «bienes primarios» que son la autoestima o el autorrespeto consiste en implicarse en una actividad cuyos actos se orienten al logro de proyectos que reflejen nuestras metas e ideales, lo que equivale a organizar la vida en torno a unos valores.

⁶ Estas conclusiones experimentales son presentadas y analizadas en D. Wright, *Psicología de la conducta moral*, Barcelona, 1974, y O. Flanagan, *Varieties of Moral Personality*, Harvard University Press, 1991.

⁷ *Teoría de la Justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979. La tercera parte de este libro, secciones 65-79, ha sido descuidada en la presentación general que se hace de las ideas de Rawls. Las ideas recogidas aquí proceden precisamente de esa parte. En adelante se cita este libro dentro del texto con el número de la página entre paréntesis.

La autoestima requiere, pues, la autoría de nuestros actos, es decir, el no haber sido impelidos a actuar por urgencias, deseos o acontecimientos externos, pues una buena opinión de nosotros mismos procede de la conciencia de que somos dueños de nuestros actos o genéricamente de la libre y razonable orientación que damos a nuestra vida, y ello presupone una valoración positiva de las metas buscadas y un convencimiento de que disponemos de las aptitudes para alcanzarlas. La vergüenza *moral* se experimentaría cuando se produjera un atentado a nuestra estima bien por haber tomado conciencia de la insignificancia de nuestros objetivos o bien por haber constatado que no disponemos de las actitudes necesarias para alcanzarlas (p. 488).

Esta caracterización de la vergüenza respondería a un modelo moral-racional que no excluye sino que conserva el rasgo fundamental de la vergüenza natural: el deterioro de la autoestima. Como formas naturales de esta emoción, un niño de corta edad o un adulto pueden avergonzarse por cosas triviales o no sujetas a su libre control si otros las ridiculizan o desprecian o el sujeto cree que las juzgarían así en caso de conocerlas. Dejemos, sin embargo, de lado el supuesto discutible de que el sentimiento de vergüenza implica en todo caso pérdida de la autoestima⁸, para centrarnos en otro supuesto rawlsiano de mayor calibre en su caracterización de la vergüenza como sentimiento *moral*. En una sociedad rígidamente jerarquizada y con un ethos aristocrático, los agentes de las clases elevadas se esfuerzan por responder a las normas de corrección que distinguen a su *status*. No hay aquí proyectos personales que vayan más allá del mantenimiento tradicional del propio *status* ni cuestionamiento de la valía individual pues ésta se halla determinada por la adscripción al correspondiente nivel social desde el momento del nacimiento. Según este modelo la vergüenza sólo puede provenir de comportamientos que rebajan el nivel social al que se pertenece y la autoestima no depende del mérito individual sino de los valores que en la pirámide social se asigna a su clase. La vergüenza *moral* que describe Rawls corresponde, por el contrario, a una sociedad meritocrática en la que se presume que existe una amplia movilidad social y un reconocimiento, al menos jurídico-formal, de que todos sus miembros tienen iguales oportunidades de alcanzar las metas que se considera valiosas. En este caso el sujeto puede autodefinirse en función de los objetivos que persigue y avergonzarse en el caso de que, por una causa u otra, no alcance el éxito que la sociedad reconoce.

Lo cuestionable de este enfoque es que esta forma de vergüenza y de autoestima que se considera genuinamente *moral* corresponde a lo que Rawls llama una «sociedad bien ordenada» y que coincide con la versión igualitarista del capitalismo liberal. Desde esta óptica la acción social racional es pertinente por ser creadora del hecho social o, para ser más exactos, del *orden* social, pues

⁸ Para esta cuestión véase John Deigh, «Shame and self-esteem: A critique», *Ethics* 93, 2 (1983), 225-245.

la probabilidad de realizar acciones con una orientación estable y previsible se basa en la existencia de un «orden legítimo» al que los actores pueden referirse para sí mismos y, por consiguiente, para los demás. Cuando varios individuos persiguen simultáneamente los mismos valores o intentan realizar su interés personal, la «uniformidad» de los bienes perseguidos les lleva a instaurar entre ellos un «orden» capaz de garantizar para todos el éxito de su empresa individual. Hay que destacar que es justamente el carácter *racional-prudencial* (en el sentido de que se ordena al interés personal) de la acción social el que explica la necesidad de instaurar un orden legítimo. La existencia de leyes, normas, costumbres, reglas y usos de toda clase proviene, así, de la necesidad impuesta a los individuos que viven en sociedad y que persiguen *racionalmente* fines personales semejantes de garantizar el éxito de su empresa respectiva estableciendo un sistema de reglas válidas para la interacción social. El orden establecido de este modo *se impone luego en forma de deber o de obligación moral*, religiosa, afectiva, tradicional u otra, según la naturaleza de las garantías sobre las que reposa su legitimidad. De este modo, encontramos en esta explicación del orden social la concepción contractual y utilitarista de las rela-



ciones sociales propia del liberalismo y que se desprende de los postulados relativos a la naturaleza del individuo. En concreto, la descripción presuntamente objetiva que hace Rawls de la vergüenza *moral* equivale en realidad a una prescripción disfrazada de análisis neutral. Esta prescripción podría formularse diciendo: «Todo individuo que fracase en la prosecución de sus metas dentro de las condiciones de una sociedad ordenada según los valores, creencias y reglas de juego propios de una sociedad liberal *debe* avergonzarse y despreciarse *moralmente*.»

Por otra parte, el supuesto que parece suscribir Rawls es que, al caracterizar una emoción, se ha de partir de la especificación de situaciones en que la emoción se experimenta de un modo racionalmente justificable, lo cual equivale a otorgar una cualificación *moral* a la correspondiente experiencia. Este enfoque exige que se consideren modélicos los casos en que los sujetos son totalmente racionales y que en el momento de la experiencia no tienen un estado mental irracional. En tales ocasiones se entiende que una emoción *natural* —en este caso la vergüenza y el deterioro de la autoestima— cumple la función de una auténtica sanción *moral*. El problema es que esta pretensión de moralizar emociones no suministra argumento alguno para considerar que las experiencias racionales o razonables de cualquier clase son el tipo privilegiado del que cabe deducir el denominador común que singulariza a todas las manifestaciones posibles del sentimiento en cuestión a efectos de una investigación conceptual. Someter las emociones al control racional significa que la gama de nuestras experiencias emocionales se ha ido modificando a lo largo del desarrollo de nuestras capacidades racionales: un adulto no da una respuesta de miedo, por ejemplo, a ciertos estímulos sensoriales que en su infancia le asustaban, y, a la inversa, un adulto puede temer cosas que no asustan a un niño. Ahora bien, esta constatación, en lugar de obligarnos a eliminar de nuestra caracterización conceptual las emociones infantiles, nos exige examinar tanto las respuestas a estímulos sensoriales no mediadas por el pensamiento racional como las experiencias cuya aparición explicamos apelando a la intervención de la razón. Y en este sentido todas las caracterizaciones filosóficas que nos ha legado la historia desde Aristóteles a Sartre, pasando por Tomás de Aquino, Descartes y Spinoza, coinciden en definir la vergüenza asignando un papel fundamental a nuestro interés por las opiniones de los demás, lo que contrasta con la descripción de Rawls. Efectivamente, para éste, el interés por la opinión de otros reviste una gran importancia en la conceptualización global de la vergüenza dado que nuestra autoestima depende de la valoración que manifiestan —o creemos que manifestarían— otras personas respecto a nosotros. Pero Rawls convierte ese interés por la opinión de otros en parte de un mecanismo que suscita vergüenza y no en parte del concepto mismo de vergüenza. Es decir, existe un mecanismo que, cuando se pone en marcha, produce un deterioro de la autoestima. Parte de ese mecanismo es el interés que tenemos por el juicio de otros y *una* de las formas en que el mismo funciona es cuando

aquellos que respetamos nos reprueban y conocemos o suponemos a ciencia cierta su censura. De este modo la caracterización rawlsiana concede un importante papel de apoyo, pero no un papel esencial, al interés por la opinión de otros en la génesis de la vergüenza. La cuestión es que si admitimos esta importante matización, podemos explicar que un sujeto sienta vergüenza sin pérdida de su autoestima (como es el caso del individuo que se avergüenza por cosas que están fuera de su control pero suscitan las burlas de otros) o que pierda autoestima sin haber sentido vergüenza (como es el caso del individuo que toma conciencia de sus limitaciones al medirse mentalmente con quienes manifiestamente le superan) ⁹.

¿Por qué no adscribe Rawls este interés por los demás a la esencia misma de la vergüenza *moral*? Sin duda porque no considera que los sentimientos de otro puedan ser fuente de la validez objetiva de la autoestima de aquél a quien alaba o censura. Ya hemos mostrado con una cita textual que para Rawls tendemos a valorar lo que nos suscita admiración o placer, y el sentimiento no puede ser criterio de moralidad. Sin embargo, se puede obtener el bien puramente psicológico del autorrespeto interpretando erróneamente las reacciones de otros a nuestra conducta o engañándose a uno mismo. Y aunque el autorrespeto tuviera una base objetiva podría no estar legitimado moralmente, pues podemos ser apreciados y respetados por aptitudes o rasgos de carácter ajenos o incluso contrarios a la moralidad ¹⁰. Pero estas precisiones vienen a confirmar que el sentimiento de vergüenza suscitado por la presencia real o imaginada de otros no guarda una relación causal necesaria con la autoestima *moral*.

Ahora bien, todo lo dicho no excluye la existencia de conexiones entre la vergüenza y la autoestima. Aún más, tales conexiones nos permiten detectar lo que tienen en común las diferentes situaciones en que puede experimentarse este sentimiento. Pues, efectivamente, ser sensible a la vergüenza en todas sus formas significa tener una disposición a *reprimir* aquello que puede suscitarla o a *encubrir* lo que pensamos que podría exponernos a ella. La capacidad de avergonzarse puede entenderse entonces como el autocontrol que interviene para no realizar las acciones que harían que otros nos desestimaran y como el autorrespeto que actúa para ocultar las cosas vergonzosas que, habiendo salido a la luz, ofrecen la apariencia de tales. Y ello indica que no debemos

⁹ Este último caso da lugar al interesante estudio de Robert Nozick relacionando la envidia y la autoestima en *Anarquía, Estado y Utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 234-240.

¹⁰ El ejemplo característico es el respeto que en una banda de delincuentes pueden sentir algunos de sus miembros hacia quienes poseen cualidades que, como la valentía o el autodomínio, son requeridas para la comisión de delitos. Este tipo de hechos ha generado una aguda polémica en la filosofía moral de los últimos años. Véanse, por ejemplo, M. Slote, «Admirable Immorality», en *Goods and Virtues*, New York, Oxford University Press, 1983; O. Flanagan, «Admirable immorality and admirable imperfection», *Journal of Philosophy*, 83 (1986), 41-60; y M. Baron, «On admirable immorality», *Ethics*, 96 (1986), 557-566.

concebir la vergüenza, a la manera de Rawls, como una reacción a una pérdida, sino como una reacción a una amenaza: específicamente, la amenaza de ser rebajados de trato que provocará el hecho de dar la apariencia de alguien de menos valía. Los sentimientos análogos de la vergüenza no serían la pena y la tristeza como creyeron Hobbes y Descartes, sino el miedo y la inseguridad en nosotros mismos. En cuanto forma de temor, la vergüenza cumple, por así decirlo, una función autoprotectora de la autoestima que nos mueve a protegernos contra el peligro presente o cercano, real o imaginario, de que el juicio desaprobatorio de otros la deteriore.

Esta idea de que la vergüenza es una emoción autoprotectora comporta y explica dos características importantes de ella: primera, que la capacidad de avergonzarse regula la conducta inhibiéndola de hacer ciertas cosas; segunda, que las experiencias de vergüenza se expresan con actos de ocultación, fenómeno que explica el parentesco del término con otros significativos de sentimientos y actitudes afines como *timidez* (cualidad del medroso e inseguro) y como *recato*, entendido como cautela o reserva. Al concebir la vergüenza como la reacción a una pérdida, la caracterización rawlsiana puede dar cuenta de la primera de estas condiciones, pero no dispone de los elementos necesarios para explicar la segunda.

Queda por apuntar una cuestión. En la descripción de Rawls respecto a la vergüenza, el sujeto se define por los objetivos que se propone alcanzar, lo que implica, como antes apuntaba, una sociedad cuyos miembros se hallan relativamente libres de trabas para elegir y realizar proyectos de vida. Como no se establece distinción alguna entre las cuestiones relativas a la identidad de los sujetos y los objetivos que persiguen, podría deducirse que la primera se define exclusivamente por referencia a los segundos. Ello es inexacto a menos que se introduzcan oportunas matizaciones porque la concepción intersubjetiva del yo que se defiende presupone que éste tiene dos componentes principales: uno causal (el yo se forma en las relaciones sociales y el autorrespeto sólo se gesta y se mantiene en el contexto de éstas) y otro constitutivo, según el cual los distintos tipos de relaciones sociales son los factores que determinan las diferentes identidades de los diversos individuos. La pregunta clave aquí es qué efecto tiene considerar la autoidentidad en términos intrínsecamente sociales (con el resultado falseador que podría implicar) para la autorrepresentación y el autoconocimiento, teniendo en cuenta que el problema de la autoidentidad radica en determinar qué requisitos ha de reunir un sujeto para que quepa decir con propiedad que es la misma persona a lo largo del tiempo. En caso contrario, esto es, si la persona no fuera realmente una unidad sino una sucesión de yoes más o menos conectados, ¿qué sentido tendría hacer planes de vida? ¹¹.

¹¹ D. Parfit, por ejemplo, defiende la tesis de que la identidad personal no es cuestión de todo o nada, pues las personas son sistemas que alcanzan a lo largo del tiempo ciertas relaciones de

Literalmente hablando, la identidad en cuestión suele basarse en la continuidad corporal y comportamental y en la semejanza de los juicios de identidad cuando nos referimos a otros, a lo que añadiríamos la percepción de la continuidad psicológica cuando nos referimos a nosotros mismos. Pero en un sentido sólido y rico una identidad realmente plena estará constituida por la integración en un sistema dinámico de las identificaciones pasadas y presentes, los deseos, compromisos, aspiraciones, creencias, disposiciones temperamentales, papeles sociales, actos y patrones de acción, sin olvidar las autocomprensiones (incluidas las incorrectas) que cada persona aporta a su vida. Sobre la base de esta forma plena de identidad surgirá y se conservará un bien como la autoestima y tendrá sentido hablar de la existencia de un objeto propio del autoconocimiento. Es creencia común e incluso filosófica que cierta forma de conocimiento de nuestra identidad «total» representa una condición necesaria —o al menos característica— para nuestro desarrollo y maduración moral y —lo que es más dudoso— para llevar una vida agradable. Una tesis realista fuerte admitirá que existe una brecha entre el yo que creemos ser y el que realmente somos, lo que presupone la existencia de un yo que puede ser conocido. Pero las explicaciones y predicciones que se están llevando a cabo en la ciencia de la mente subrayan que hay un conjunto de generalizaciones contrafácticas sobre la mente humana que constriñen y configuran la construcción de los yoes particulares y que en la mayoría de los casos no son transparentes a los sujetos en cuestión. Ello obliga, naturalmente, a adoptar un realismo menos extremo y a hablar de una identidad *autorrepresentada* (la imagen consciente) o semiconsciente que una persona tiene de quién es) para significar que representarse al yo supone adoptar una postura intencional hacia uno mismo y elaborar un modelo que nos permita en cierta medida explicar, predecir y controlar nuestras vidas. Sería lo que D. C. Dennet ha llamado «el centro de gravedad narrativo»¹².

Esta forma de construcción narrativa que es la autorrepresentación trata de representarse al yo con vistas a la autocomprensión (es la historia que nos contamos para entender lo que somos) y a la exposición pública de nuestro yo a efectos de asegurar el éxito de nuestra interacción social. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la actividad misma de la autorrepresentación constituye en parte la identidad real porque reordena y refunde las representaciones y estructuras que ya han tenido lugar, y porque el yo representado suele tener

conexión psicológica que puede ser muy reducida hasta el extremo de decirse que una persona no es realmente una unidad sino una serie de yoes conectados en mayor o menor grado. Ello contradice la racionalidad de supuestos planes que abarquen a toda una vida. *Reasons and Persons*, New York, Oxford University Press, 1984.

¹² Pese a que D. C. Dennet es autor de obras tan complejas como *Brain-storms* y *The Intentional Stance*, ha expuesto con claridad sus principales conclusiones en el número 459 del suplemento literario del *Times* (1988) en un excelente artículo de divulgación titulado *Why everyone is a novelist*.

una orientación motivacional y ejercer un efecto en el comportamiento. En ocasiones, especialmente cuando el sujeto está muy decepcionado de sí mismo, el yo que se presenta a los demás y el yo de la primera persona pueden no corresponder con lo que el agente es, en cuyo caso el yo representado está vinculado a la actividad de la representación pero nada o casi nada a la economía psicológica o comportamental de la personal equivocada. La idea fundamental a destacar aquí es que el bien fundamental del autorrespeto se basa en un sentimiento de la dignidad de nuestra vida y que un juicio sobre la dignidad del yo requiere un cierto sentido (aunque sea falso e infundado) de quién se es y de qué vida se lleva. En suma, experimentar autoestima o tenerse autorrespeto son por necesidad formas de autorrepresentación.

Dicho esto, no hemos de exagerar la relación entre un sentimiento positivo del yo y la capacidad para articular con claridad o formularse cognitivamente el contenido de ese conocimiento, porque generalmente existe un continuo entre los juicios de autorrespeto y los sentimientos en cuestiones de autoestima: mientras los juicios de autorrespeto, en cuanto juicios, presuponen un cuadro razonablemente claro de quién se es y de qué vida se lleva, no es evidente que un sentimiento de autorrespeto o de autoestima haya de basarse en una representación del yo con un alto grado de claridad o de sistematización. Lo importante es que necesitamos *percibir* que nuestro yo es afirmado y estimado por parte de aquéllos a quienes respetamos, y que necesitamos *creer* que esa afirmación y esa estima se basan, en cierta medida, en rasgos estables de nuestra personalidad. Y la conclusión parece clara: el autoconocimiento pleno, si es que fuera posible, no es un bien no cualificado desde un punto de vista personal o ético, lo que no implica ni niega que se requiere cierta forma de autoconocimiento no atómico para comprender nuestra identidad de un modo que sea compatible con determinados hechos mínimos y universales respecto a la identidad, ni rechazar la idea de que un cierto conocimiento de uno mismo contribuye a menudo (aunque no siempre) a la maduración personal y moral.