GT 36: Resultados de investigaciones recientes en Filosofía de la Práctica

El amour propre y la teoría política de Rousseau

Marcelo Fernández Pavlovich

Maestrando en Filosofía Contemporánea, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar. Licenciado en Filosofía Opción Investigación, Profesor de Educación Media en la especialidad Filosofía.

marcelo.fernandez.pavlovich@gmail.com

Nos encontramos en medio del trabajo de elaboración de una tesis que tiene que ver con Rousseau y las condiciones de la democracia, e intenta recoger la teoría política de este autor, en el marco de su pensamiento global. En este sentido, nos preguntamos cuál es el tipo de democracia que propone Rousseau y cuáles pueden ser sus vínculos con la democracia en sociedades complejas como la actual. Para ello, partimos del análisis del estado de naturaleza propuesto por el autor, relacionando sus postulados principales con otros similares planteados por autores contemporáneos o muy próximos a los tiempos vividos por Rousseau nos permitirá encontrar las bases morales y antropológicas de su teoría. Dentro de ella, hay un elemento significativo: el amour propre. Del desarrollo de este sentimiento, que surge cuando el ser humano entra en contacto con los otros, depende una serie de variables que entran en juego a la hora de reflexionar sobre las reglas de la vida en sociedad. Creemos que sobre el sentimiento de amour propre descansa el vínculo entre lo moral y lo político; y en la medida que el amour propre no se desarrolle de forma adecuada, será extremadamente difícil la existencia de instituciones políticas que colaboren en generar una sociedad igualitaria y en la que sus integrantes disfruten de libertad. Nuestro trabajo aquí presentará el camino recorrido para llegar a esa conclusión.

Estado de naturaleza

Repasemos las particularidades de aquel salvaje que habitaba en el estado de naturaleza puro. Este ser humano vive en armonía con la naturaleza, esto es, ve satisfechas sus necesidades con lo que la naturaleza le provee, pero además y en estrecha relación con ello, tampoco desea más que lo que la propia naturaleza le da. Esto produce que, en comparación con el hombre civil y al carecer prácticamente de deseos a satisfacer, pueda disfrutar del ocio y el descanso tanto como los peligros a los que estaba expuesto se lo permitiesen. Rousseau no está intentando con ello reivindicar un regreso a ese momento de ocio —y probablemente tampoco lo haya deseado— pero esta puntualización sobre el hombre natural y el ocio es útil para marcar un fuerte contraste con la relación existente entre el hombre civilizado y el trabajo, como bien observa O'Hagan, que marca cómo de esta forma el ginebrino echa luz sobre el carácter frustrante del trabajo, aún en el mundo actual:

> Aquí el trabajo falla sistemáticamente en brindar satisfacción a los agentes, quienes se encuentran encerrados en una lucha comparativa por la excelencia, siendo esto lo único que buscan como resultado de su industria, en lugar de disfrutar del proceso y el producto del trabajo para valorarse a sí mismos. (2005: 32)

Habiendo descartado a la facultad de razonar como un diferencial sobre los animales, notamos que en el relato rousseauniano una de las grandes diferencias que el ser humano tiene con el resto de los animales es la libertad. En tanto los animales eligen por instinto, el ser humano elige o rechaza como un acto de libertad, no se limita exclusivamente a un sistema basado en estímulos y respuestas. Es el hombre quien elige realizar ciertas acciones para preservar su existencia. Ahora bien, no solamente son libres, sino que son al menos mínimamente concientes de actuar libremente: «La naturaleza gobierna a cualquier animal y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma opresión, pero se reconoce libre de acatar o de resistirse; y es sobre todo por esa conciencia de esta libertad por la que se muestra la espiritualidad de su alma» (1780-1789, DO: 57-58). De la mano de la libertad, entonces, está también esa conciencia —que no es aun la facultad plena de razonar— o por lo menos la potencia de ser autoconsciente, para ser desarrollada más adelante. Por otra parte, la libertad será una capacidad espiritual que no podrá ser explicada mecánicamente, como sí puede serlo el sistema de estímulos y respuestas que posee el resto de los animales.

No había entre los hombres ninguna relación moral, no podían ser buenos ni malos, ni tenían vicios ni virtudes. Nadie puede cometer actos malvados —para lo cual se

necesita de la reflexión— o bondadosos cuando se está en un estado de natural inocencia, un estado en el cual aun no se conoce ni el bien ni el mal:

> … como los hombres en este estado no tenían entre ellos ninguna relación moral ni deberes conocidos, no podían ser ni buenos ni malos y no tenían vicios ni virtudes, a menos que, si tomamos estas palabras en un sentido físico, llamemos vicios en el individuo a las cualidades que pueden estorbar su propia conservación y virtudes a aquellas que puedan favorecerla. (1780-1789, DO: 72)

Aun así, a diferencia de los animales, el ser humano carga consigo la capacidad para ser un agente moral, que será desarrollada recién cuando haga pleno uso de la reflexión. En este sentido, el estado de naturaleza puro sería un mundo pre-moral, es decir que, si bien este salvaje es amoral, tiene la moralidad en potencia, que se actualizará a través de la perfectibilidad, facultad que será explicada más adelante. Recordemos cuando Rousseau hace referencia a que «el hombre que medita es un animal depravado» (1780-1789, DO: 53). Esto nos puede llevar a una doble lectura. Por un lado, hace referencia a que la depravación solamente puede provenir de aquellos que meditan, pues solo éstos pueden evaluar las acciones que pueden tener como consecuencia un bien o un mal (cabe aclarar que, ante la ausencia de principios morales, mal podríamos referirnos a algún tipo de deontología, por lo cual solamente mencionamos la evaluación de las consecuencias de un acto). Por otra parte, la falta de reflexión e imaginación produce la inocencia de vivir sin ansiedad, fundamentalmente en lo que tiene que ver con enfermedades y muerte, ya que no se posee la experiencia cercana sobre esto muchas veces, como sí la tienen las personas ya en la etapa de la socialización, lo cual comienza actuar como una anticipación y nos carga de preocupación y angustia. El hombre natural no tiene preocupaciones por el mañana, vive exclusivamente en el hoy, por lo cual no posee las anticipaciones antes mencionadas:

> Los únicos bienes que conoce en el universo son el alimento, una hembra y el reposo; los únicos males que teme son el dolor y el hambre; digo el dolor y no la muerte; porque el animal no sabrá nunca lo que es morir y el conocimiento de la muerte y sus terrores es una de las primeras adquisiciones del hombre, efectuada al alejarse de la condición animal. (1780-1789, DO: 53)

La razón por la cual el ser humano en este estado no posee experiencias cercanas de muerte, enfermedades y demás refiere a que, en esta condición, el hombre es solitario, pues los seres humanos viven dispersos entre ellos, encontrándose con sus similares solamente de manera fortuita. Poseen un temperamento robusto y casi inalterable, que

se debilitará recién cuando adquieran las comodidades que le brinde la vida social; son ociosos y perezosos, más allá de que deben tener el sueño ligero por su propia conservación. Uno de los puntos más polémicos del estado de naturaleza puro presentado por Rousseau, es justamente este postulado respecto al aislamiento de los seres humanos, que en ese entonces carecen de cualquier lazo social.

Hemos mencionado que una de las diferencias que el ser humano en estado de naturaleza puro tenía con el resto de los animales era la libertad. Hay otra diferencia no menos importante: la perfectibilidad. El resto de los animales llegan a su máximo potencial sólo meses después de su nacimiento y, amén de ello, han pasado miles de años y «las especies animales —excluidos los seres humanos— se mantienen exactamente como eran en el primero de esos miles de años» (Delaney, 2006: 51). La perfectibilidad, es decir la capacidad de perfeccionarse y hacer las cosas cada vez mejor, será la que desarrolle el resto de las facultades humanas:

> Aun cuando las dificultades que rodean a todas estas cuestiones permitieran discutir esta diferencia entre el hombre y el animal, existe otra cualidad muy específica que los distingue y sobre lo cual no puede haber duda, y es la facultad de perfeccionarse; facultad que, con ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás y reside tanto en la especie como en el individuo. (1780-1789, DO: 58)

Además, permite una práctica más amplia de la libertad, ya que habiendo entendido ésta como la resistencia al instinto natural, que nos da la posibilidad de elegir, abre el camino a nuevas prácticas: el poder cubrirse con la piel de los animales, la utilización de herramientas y una larga ruta en la senda de las comodidades que se han instalado habilitan de una mejor manera la ruptura con la voz de la naturaleza, y ante la ausencia de la perfectibilidad, no hubiese podido jamás superar ese estado. Evidentemente, los resultados de ello no están libres de ambigüedades, puede ser tanto causa de felicidad como de desgracia para el hombre. Si bien puede llegar a elevarlo por encima de los animales, también puede llevarlo a degradarse por debajo de éstos, según Rousseau:

> Sería triste para nosotros el vernos forzados a admitir que esta facultad distintiva y casi ilimitada es la fuente de todas las desgracias del hombre; que es esto lo que le saca, con el paso del tiempo, de esta condición originaria, en la cual dejaría correr días tranquilos e inocentes; que esto es lo que, el hacer florecer con los siglos sus luces y sus errores, lo vuelve a la larga su propio tirano y el de la naturaleza. (1780-1789, DO: 58-59)

En el estado de naturaleza puro, los seres humanos se comportan de forma muy similar al resto de los animales, por lo que esta facultad requiere de una larga serie de eventos para que se produzcan cambios significantes en la humanidad toda y se abandone aquella pureza original. No es posible entrar en esos cambios sin hacer referencia a ciertos componentes básicos del estado de naturaleza propuesto por Rousseau, a los que apenas hemos hecho alusión somera. También resulta necesario rastrear estas nociones — o sus símiles — en autores referentes de la época y notar sus relaciones con lo que plantea Rousseau a ese respecto.

Sentimientos naturales

Los componentes referidos son los sentimientos que estos seres humanos experimentan en el estado de naturaleza en su forma pura y originaria. Estos son el amour de soi, un deseo de conservar su vida por encima de todo lo demás, y la pitié, ese otro sentimiento que le produce repugnancia, horror, agitación y angustia inmediatos al ver sufrir a un semejante:

> Tal es la fuerza de la piedad natural, que las costumbres más depravadas apenas pueden destruir, pues vemos todos los días en nuestros espectáculos como se enternece la gente y llora las desgracias de un hombre desafortunado… (1780-1789, DO: 75-76).

Ahora bien, este amour de soi, sentimiento que acompaña al impulso de autopreservación, posee un matiz de diferencia con el instinto de autoconservación que tienen los animales, pues supone un determinado grado de libertad que, como ya hemos visto, el resto de los animales no posee. Éste es entonces su primer principio que tiene el hombre natural: «constituye la propia conservación su único cuidado» (1780-1789, DO: 56), «es un sentimiento natural que lleva a cualquier animal a cuidar de su propia conservación» (1780-1789, DO: 65). Es un sentimiento solipsista, ya que no sale del propio ser humano, en ningún momento toma en cuenta a los demás, por lo cual podríamos decir que es absoluto y completamente indiferente a los estándares sociales; para ese ser primitivo existe solamente una perspectiva —la suya propia— desde donde conocer y evaluar tanto su propio ser como el resto del mundo. Aun cuando se compara con el resto de los animales y siente el primer movimiento de orgullo en la superioridad que surge de esa mirada sobre sí y el animal, sigue siendo un acto solipsista, ya que esa mirada es concerniente solamente a él. No está en condiciones de ser una forma de amour propre, sino lo que Dent llama «autoestima del amour de soi» (2005: 98-99), una mirada sobre sí que lo pone en situación y hace que se reconozco diferente al resto de los

animales. Para que se despierte la existencia del amour propre, es necesario que el ser humano esté con contacto repetido con los demás, a lo cual debe agregarse la capacidad de realizar comparaciones. Es la pasión fundamental, aquella con la cual nacemos y que no nos abandonará jamás:

> La fuente de nuestras pasiones, el origen y principio de todas las demás, la única que nace con el hombre y mientras vive nunca le abandona, es el amour de soi: pasión primitiva, innata, anterior a cualquier otra, de la cual se derivan en cierto modo y a manera de modificaciones todas las demás. (1780-1789, E: 242)

Ahora bien, esta guía que nos protege de los grandes males, mayormente de la muerte, podría llevarnos a la acción a cualquier precio, sin límite alguno. Por ejemplo, el ser humano podría llegar a matar a cualquier ser que lo pusiera en estado de peligro, como sucedería en el estado de naturaleza que nos plantea Hobbes, o incluso, como sucede en las sociedades contemporáneas. En el estado de naturaleza puro planteado por Rousseau esto no sucede por obra del otro sentimiento natural que el hombre comparte con el resto de los animales: la pitié, que será moderadora del amor de soi y será un linde que no le permitirá provocar sufrimiento a sus semejantes, como explicaremos más adelante.

Ambos sentimientos son pre-reflexivos y el ser humano los comparte en cierta forma con el resto de los animales. A su vez, cuando el amour de soi del hombre está dirigido por la razón y, en combinación con ello, aparece la pitié como moderadora de dicho sentimiento, «logra producir la humanidad y la virtud» (1780-1789, DO: 65). De ello es que surgen las obligaciones, que van desde ese ser humano hacia sí mismo en el caso del amour de soi, pero también hacia los demás (como lo será el sentimiento de ayudar a los otros, lo cual explicaremos en detalle cuando hagamos referencia plena a la pitié). En las condiciones del estado de naturaleza puro, viviendo en armonía con la naturaleza, el amour de soi puede ser completamente satisfecho y sin demasiadas dificultades por parte del ser humano, ya que su función básica consistía en encontrar comida y refugio, al tiempo que evitar el sufrimiento y el dolor.

Amour Propre

La presencia o ausencia de este reconocimiento puede construir o destruir la valía que tenemos por nosotros mismos: nace la autoestima, que está basada en que hemos asumido un ser para los otros. En ello radica la primera diferencia entre el amour de soi y el amour propre: en tanto el primero es innato, absoluto, con el hombre encerrado en

sí mismo, es presumiblemente sencillo de satisfacer y completamente indiferente a cuestiones de posición social, el amour propre es artificial, relativo, posiblemente insaciable y concerniente a la posición social que ocupan los demás seres humanos. Es artificial porque nace cuando el hombre se encuentra ya en contacto fluido con los otros, pero es imposible visualizar la existencia del hombre civilizado sin él, de la misma forma que no podemos visualizarla sin la presencia de la razón, del lenguaje o de amor a su entorno más cercano.

Acordamos con Neuhauser (2008) en que la naturaleza relativa del amour propre posee dos sentidos. Por un lado, el bien que se busca a través del mismo es relativo o comparativo: el deseo de reconocimiento es desear tener determinada posición en relación a la oposición que ocupan otros, que han pasado a ser relevantes para el sujeto, lo que podemos notar en estas palabras de Emilio: «Debéis tener presente que tan pronto como se ha desarrollado el amour propre, se pone en acción el 'yo' relativo, y nunca observa el joven a los otros sin mirarse a sí mismo y compararse con ellos» (1780-1789, E: 424). Por otro lado, es relativo porque ese bien que se busca consiste en cierto reconocimiento por parte de los demás, por lo cual su satisfacción requiere de la opinión de los otros seres humanos: «este sentimiento, prefiriéndonos a los demás, exige también que los demás nos prefieran a nosotros» (1780-1789, E: 363).

En una primera lectura de la descripción de este nuevo sentimiento en el Segundo Discurso, podemos tender a afirmar que éste solamente inclina a cada individuo a tener mayor estima por sí que por los demás, que es inspirador del daño y la verdadera fuente de los males que aquejan a los seres humanos. También ciertos pasajes de Emilio apuntan en esa dirección: «He aquí como las pasiones agradables y afectuosas nacen del amour de soi, y como las pasiones odiosas e irascibles nacen del amor propre» (1780-1789, E: 363). Es más, que si lo contraponemos nuevamente al amour de soi encontramos que mientras éste es primitivo, encontraba al hombre en estado de inocencia e independencia y llevaba a la felicidad y a la bondad, el amour propre es civilizado —en una civilización pervertida—, pone al hombre en un estado de cruel dependencia respecto a los otros y lo lleva directamente hacia la miseria:

> Se acostumbra uno a considerar diferentes objetos y a hacer comparaciones; se adquieren insensiblemente ideas de mérito y de belleza que producen sentimientos de diferencia. A fuerza de verse, no se puede uno contentar con no verse nuevo. Un sentimiento tierno y dulce se insinúa en el alma y basta la más leve oposición para provocar un furor impetuoso: los celos despiertan con el amor; la discordia triunfa y la pasión más dulce de todas recibe sacrificios de sangre humana. (1780-1789, DO: 94)

La necesidad del otro es experimentada como un sentimiento tierno y placentero, pero las consecuencias de su aparición no necesariamente son de la misma índole. Recordemos que en el momento de la aparición del amour propre, entran en juego las comparaciones y las evaluaciones. Aquí estamos frente a un tipo de evaluación en la cual el objeto a ser evaluado adquiere valor no por las cualidades que lo pueden hacer valioso en sí mismo, sino a causa de los deseos que los sujetos puedan tener sobre él. Y cuando el objeto de evaluación es el sujeto mismo, éste pasa a ser dependiente de los demás: pasa a existir en la conciencia de los demás, en función de lo que los demás piensan de él. Ya no somos nosotros mismos los que pensamos y juzgamos, sino que la sociedad piense en y por nosotros. Nos queda vedada la posibilidad de indagar la verdad, ya que ésta se nos presenta dentro de un puño en las opiniones de los demás. En ese momento, habían aparecido ya el canto y la danza, «cada uno empezó a mirar a los demás y a querer ser mirado él mismo y la estima pública tuvo precio» (1780-1789, DO: 92), y esto resultó una fuente primordial del vicio, puesto que había que intentar ser el «mejor» en alguna actividad para ser admirado por los demás: el que mejor canta, el que mejor baila, el más fuerte, el más ágil, el más rápido. La formación del amour propre parece estar atada al sentido de la belleza y el mérito y, siguiendo a ello, Skillen llega a afirmar que «una nursery rousseaniana sería aquella en la que sólo los más bellos recibirían amor y atención» (1985: 118). Más allá de la radicalidad de esa afirmación, podemos sostener que, en línea con esta primera lectura del amour propre, su aparición fue el primer paso claro y directo hacia la desaparición de aquella igualdad originaria.

Coincidimos con Dent (1996) en que aquella clasificación maniquea que otorga propiedades totalmente benevolentes al amour de soi y sus correlativamente opuestas al amour propre resulta, por lo menos, simplista. Consideramos correcto que el amour de soi no puede engendrar más que cosas positivas, o por lo menos resulta claro que a través de él no se podrá realizar de forma deliberada perjuicio alguno a un semejante, lo cual es reforzado por Rousseau cuando afirma: «El amour de soi es siempre bueno y conforme al orden» (1780-1789, E: 361). También es cierto que el amour propre tiene aristas que son efectivamente negativas, relacionadas a lo que ya hemos mencionado anteriormente, pero no consiste exclusivamente en ello, por lo que relata el ginebrino en el Segundo Discurso:

> Aunque los hombres hubieran llegado ya a ser menos resistentes y, aunque la piedad natural hubiera sufrido ya alguna alteración, este período del desarrollo de las facultades humanas, que se encuentra a medio camino entre la indolencia del estado primitivo y la petulante actividad de nuestro amour propre, debió ser la época más dichosa y duradera. (1780-1789, DO: 96-97)

Por lo tanto, el amour propre, si bien no totalmente desarrollado como propiedad relativa y humana, debe haber colaborado —o, como mínimo, no puede haber sido un obstáculo— para que ese momento del hipotético relato de la humanidad resultara la época más dichosa. Observa Cooper que, si bien este sentimiento nos puede llevar a los peores males, también tiene un costado mucho más benévolo:

> Relativo y generador de rivalidad, el amour propre usualmente se manifiesta en una búsqueda en la cual está tan interesado en tirar abajo a los demás como en levantarse a sí mismo; de hecho, dada su naturaleza relativa, a menudo no distingue entre ambas opciones. A pesar de ello, el amour propre puede ser la fuente del comportamiento decente y aún de la excelencia. (Cooper, 1998: 662)

Si este sentimiento consistiere exclusivamente en la búsqueda de superioridad de posición y rango por encima de los demás hombres, la humanidad iría directamente hacia su ruina. En ese sentido, los comentaristas acuerdan en que el amour propre debería ser prevenido de emerger y, en caso que lograse emerger, debería ser suprimido o circunscripto severamente en su rol y sus efectos (Shklar, 1976; Skillen, 1985). Intentaremos mostrar, en cambio, que el amour propre puede ser bueno o malo según su objeto, pero también puede variar entre esos extremos según su intensidad. En cualquier caso, lo que el amour propre no puede ser es no ser nada, siempre movilizará al hombre en relación a los otros, generará afecciones y no puede ser neutro. Ciertas interpretaciones hacen foco en el exceso de amour propre, lo que sucedería cuando este sentimiento consiste nada más que en el deseo de ser reconocido por encima de los demás, en tanto lo que lo haría benigno —es decir la ausencia de este exceso— sería meramente perseguir la igualdad con los otros seres humanos. Para Cohen (en Neuhauser, 2008) sufrir de excesivo amour propre es verse uno mismo como superior a sus compañeros, lo cual se expresa en las creencias respecto a que uno tiene naturalmente el derecho a una mejor que vida que ellos. Al designar al amour propre como excesivo, se está señalando cualquier forma de amour propre que tienda a producir los males humanos que ya hemos mencionado. Por el contrario, un amour propre que no se presente como excesivo se definiría por la creencia que todas las personas tienen naturalmente el mismo valor y, por tanto, son merecedoras de la misma consideración moral.

Hemos mencionado que al amour propre es pasible de ser descripto de forma variada, dada su capacidad de asumir formas altamente versátiles y la extensión de las distintas opiniones individuales a través de las que se busca el reconocimiento. Puede ser descripto como autointerés, orgullo, fetiche y hasta como dependencia de la opinión de

quienes constituyen su entorno más próximo. Hay quienes llegan a decir, como Jean-Pierre Camus, que el amour propre «destruye todas las relaciones sociales, porque nos lleva a utilizar a los otros por intereses puramente egoístas» (en Cladis, 2000: 225). Las concepciones personales son muy maleables y, en ese sentido, el amour propre podrá asumir un amplio abanico de formas concretas. Dichas concepciones son moldeadas por circunstancias históricas y sociales también concretas, que nada tienen que ver con los designios de la naturaleza. El producto de un recorrido particular de la historia son esos vicios y el sufrimiento que provocan, resultado de un amour propre excesivo o antinatural.

Una opción posible sería admitir que el ginebrino termina por entrar en un mar de contradicciones, pues por un lado propone una teoría política que intenta sentar las bases de una sociedad justa e igualitaria, pero por otro estaría planteando una antropología pesimista, que no permitiría jamás una llegada a ese tipo de sociedad, ya que la propia sociabilización de los seres humanos generaría un sentimiento de competencia entre sí que no toleraría un estado de cosas en el que primare la igualdad. Según Rousseau, el surgimiento del amour propre sería una implicación necesaria e inmediata de la comunidad con los otros, por lo cual si desprendemos exclusivamente esa serie de consecuencias negativas en relación a lo que genera ese sentimiento, cualquier sociedad emergente carecería absolutamente de la posibilidad de ser justa e igualitaria. Entonces, ¿para qué el ginebrino escribiría posteriormente El Contrato Social, si las sociedades ya estaban fatalmente condenadas a la injusticia y la desigualdad desde su origen? Una nueva interpretación del amour propre es necesaria para entender las obras de Rousseau como un todo coherente. Sin esta interpretación, la obra rousseauniana adquiere un tinte fuertemente pesimista, además de que la sociedad que el autor pinta en El Contrato Social no podría pasar por otra cosa que una utopía, con características similares a la isla de Tomas Moro.

La desigualdad social y política que Rousseau estuvo interesado en examinar desde un principio, es producto de la mano y la razón de los hombres, no es un designio divino ni una orden de la naturaleza, tienen su causa en las instituciones sociales que las sostienen y que provienen del desarrollo histórico. La responsabilidad del estado de cosas actual no tiene ningún otro origen que no sea humano, como el autor marca al inicio de Emilio. Humana será entonces la responsabilidad de modificar ese estado de cosas en que prima la desigualdad. Ahora bien, por más que esas circunstancias son efectivamente muy poderosas, estamos convencidos que Rousseau no cree que determinarán por completo la forma en que los hombres se definen a sí mismos. Éstos

tenían aquella libertad natural, posteriormente también la habilidad de reflexionar, con lo cual agrega la posibilidad de transformar sus ideas. Aún hay margen para que esa libertad entre en juego cuando el hombre toma las ideas y los roles designados por su momento histórico y social, pues ellos no constituyen el único camino para el ser humano. Las instituciones sociales requieren el consentimiento de los individuos que forman parte de ellas para continuar existiendo; por esa razón pueden modificarse, y de la misma forma puede modificarse el tipo de desigualdad al cual estamos refiriendo. Adelantando conceptos que serán trabajados posteriormente, queremos notar que esto es lo que posibilita la existencia de Emilio, quien aun perteneciendo a una sociedad injusta y desigual puede ser un hombre justo y comportarse moralmente. Incluso en una sociedad contemporánea podría ser un hombre libre y un buen ciudadano, pues actuará de acuerdo a las leyes que él mismo se dicte, aunque para ello tenga que pagar el costo de sentirse como un «extraño» o un «amable extranjero» en su propia comunidad, además de ser visto por sus pares de esa manera.

En función de lo expuesto, ¿cuál sería la verdadera y mejor posición que el hombre puede ocupar, posición que reclama el amour propre? Para responder esa pregunta, apelaremos nuevamente a Emilio y particularmente a distinguir cuál es el objetivo principal del tutor en la formación pedagógica de su pupilo: «En el orden natural, siendo todos los hombres iguales, su vocación común es el estado del hombre.» (1780-1789, E: 11) El hombre puede encontrar ese primer lugar una vez que entienda que el verdadero y único rango al que puede acceder y a la vez puede resultarle satisfactorio es el lugar del hombre, previo a cualquier otro rol que pueda ocupar en la sociedad. El hecho de que el amour propre haya llevado a un rol maligno en el desarrollo histórico que ha llevado a una sociedad como la que habitamos, según el relato rousseauniano, ha llevado a pretender la supresión de este sentimiento o limitar su intensidad al mínimo posible. Esta pretensión es fruto de un malentendido con Rousseau, no tienen sus causas en que la maldad esté en la naturaleza intrínseca de este sentimiento.

Emilio busca para sí una posición entre los hombres, el mejor rango que pueda disfrutar, un rango que nadie pueda disfrutar mejor que él. Encontrar ese «estado del hombre» es la clave para moderar el amour propre y las consecuencias de su exceso, de su mano habrá una serie de elementos que cambiarían radicalmente. Las necesidades planteadas por el amour propre pueden llegar a verse satisfechas, pues la obtención de ese primer lugar para el hombre no significa que los demás queden por debajo, intentando quitarle esa posición. Se puede acceder a ella sin habérsela quitado o arrebatado a nadie; cada persona puede ver colmadas esas necesidades de una manera

consistente con las necesidades de los demás. Por otra parte, las personas podrán cumplir con la demanda de reconocimiento planteada por el amour propre sin que esto culmine en relaciones sociales perversas o corruptas. El desear reconocimiento por parte de los otros no necesariamente implica anhelar que nos den una mayor consideración a nosotros que a los demás. Es posible —y deseable— que dicha demanda pueda verse limitada a las ansias de que mi voz y mis deseos sean tomados en cuenta, pero no porque alguien sea amable y atento al tenerme en cuenta, sino porque simplemente es mi derecho como ser humano y miembro de una comunidad.

Ese lugar es un rango honorable y digno, que requiere reconocimiento y respeto por parte de los demás hombres. Eso solamente será recibido por parte de quienes también aspiran a esa posición, aquellos que no se han encandilado con las ilusiones de superioridad. Para quienes no compartan esta moral, esa petición de reconocimiento no tendrá sentido alguno, será inútil y sin valor, pero este juicio no debería ser una carga para aquel que formuló la petición, al estar fundando en falsas ideas. Solamente entre aquellos en los que hay una igualdad real en cuanto a su posición —una posición que incorpora la dignidad humana de cada persona— hay una reciprocidad de respeto y reconocimiento que es genuina en su significación y que puede sembrar las semillas de una comunidad moral basada en la justicia y la igualdad. Es pensable y posible una comunidad verdaderamente humana, que prescinda de los impulsos de poder sobre los otros, así como de la codicia o de cierto tipo de vanidad. Para que esta situación de logre, debe estar fundada en un sentimiento común:

> Respetad vuestra especie; pensad que ella está compuesta esencialmente de la colección de todos los pueblos; que aunque le fueron quietados todos los reyes y los filósofos, no parecería cosa distinta y los acontecimientos no irían peor por ello. En una palabra, enseñad a vuestro alumno a amar a todos los hombres, e incluso a aquellos que los desprecian. (1780-1789, E: 388)

Algunas consideraciones finales

Remediar el amour propre excesivo y potenciar el costado que nos lleva a la virtud es el paso que permite dar el salto de lo moral a una sociedad en la que ni prime la desigualdad y la injusticia. «¿Cómo llegar a la presencia de ese sentimiento?» parece ser la pregunta que surge a continuación. No sucederá de forma espontánea, sino que deben tener un rol fundamental tanto la educación doméstica como las instituciones políticas, en un ida y vuelta en el que uno no puede funcionar sin el otro. Parte del objeto de la tesis que nos hemos planteado surca ese camino, que pretendemos finalice en algún tiempo cercano.

Bibliografía

Cooper, L (1998): «Rouuseau on self love; what we've learned, what we might have learned» en *Review of politics*, Vol. 60, Nº4, pp. 661-684, Notre Dame.

Delaney, J (2006): *Rousseau and the Ethics of Virtue*, Continuum International Publishing Group, London.

Dent, N (2005): *Rousseau,* Rouledge Philosophers, Austin.

Neuhauser, F (2008): *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford University Press, Oxford.

O'Hagan, T (2005): *Rousseau*, Routledge Philosophers, London.

Rousseau, J (1780-1789, DEP): «Discours sur lÉconomie Politique» en *Collection complète des oeuvres*, vol. 1, in-4°, edición en línea www.rousseauonline.ch, 23 de noviembre de 2012, Genève.

Rousseau, J (1780-1789, DO): «Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes» en *Collection complète des oeuvres*, vol. 1, in-4°, edición en línea www.rousseauonline.ch, 23 de noviembre de 2012, Genève.

Rousseau, J (1780-1789, CS): «Du contrat social ou Principes du Droit Politique» en *Collection complète des oeuvres*, vol. 1, in-4°, edición en línea www.rousseauonline.ch, 23 de noviembre de 2012, Genève.

Rousseau, J (1780-1789, DCA): «Discours des Sciences et des Arts» en *Collection complète des oeuvres*, vol. 7, in-4°, edición en línea www.rousseauonline.ch, 23 de noviembre de 2012, Genève.

Rousseau, J (1780-1789, E): «Emile ou de l'education» en *Collection complète des oeuvres*, vol. 4, T. I y II in-4°, edición en línea www.rousseauonline.ch, 23 de noviembre de 2012, Genève.

Shklar, J (1976): *Rousseau and Equality en Daedelus (Rousseau for Our Time)*, Vol. Nº3, pp. 13-25, Cambridge.

Skillen, A (1985): «Rousseau and the Fall of Social Men» en *Philosophy*, Vol 60, Nº231, pp. 105-121, Cambridge.