

# “Vivir en los otros”: Rousseau y el reconocimiento como extrañamiento

CARLOS EMEL RENDÓN  
*Universidad Nacional de Colombia*

---

I 107

**Resumen:** En el presente artículo se pretende una reconstrucción de la crítica moral, cultural y social de Rousseau al deseo humano de valoración social. La tesis que se defiende es la de que, para Rousseau, tal deseo surge del sentimiento del “amor propio”, sentimiento que tiene por infundado y moralmente cuestionable, por cuanto nace, según él, de una falsa estimación de sí mismo y de los demás. Nuestra atención se centra en las razones que llevan a Rousseau a considerar el deseo de estima pública o deseo de reconocimiento social como un deseo que amenaza la posibilidad de una vida autónoma, al esclavizar al hombre a la opinión de sus semejantes. Desde esta perspectiva, en el artículo se pretende mostrar la significación negativa que tiene en Rousseau la búsqueda del reconocimiento, así como el replanteamiento que propone del sentido de las relaciones intersubjetivas.

**Palabras claves:** reconocimiento, amor propio, opinión, extrañamiento, autonomía.

***“Living in the Others”:  
Rousseau and Recognition as Estrangement***

**Abstract:** This paper offers a reconstruction of Rousseau’s moral, cultural and social criticism of the human desire for social valuation. The thesis advanced is that, according to Rousseau, such desire emerges from the feeling of “self-love”, which he regarded as unfounded and morally reproachable, as it results from a false estimation of oneself and others. The paper is focused on the reasons that lead Rousseau to consider the desire for public esteem or social recognition as one that hampers the possibility of enjoying an autonomous life, by enslaving human persons to the opinion of their fellows. From this perspective, the paper aims to show the negative value that the search for recognition involves for Rousseau and to examine his attempts to rethink the sense of interpersonal relations.

**Key-words:** recognition, self-love, opinion, estrangement, autonomy.

108 |

La contribución de Rousseau al debate sobre el reconocimiento ha sido rescatada en los últimos años (Neuhouser 2009: 27 ss.). Y es que, en efecto, Rousseau es el primer pensador de la modernidad en hacer consciente la importancia que tiene para todo individuo el ser reconocido por parte de los otros, es decir, propiamente hablando, el obtener de ellos su valoración o estima.<sup>1</sup> Esta conciencia es la que despliega en la mayoría de sus escritos y a ella se debe el que gran parte de su filosofía moral, política y de la educación se articule en torno al estudio del deseo humano de valoración. Este análisis es fundamentalmente crítico, dado que, por una parte, se alimenta de la confrontación que, en sus escritos, incluyendo los autobiográficos, enfrenta a Rousseau con las instituciones y la cultura de su tiempo, y, de otra parte, su análisis recoge aspectos de la visión negativa del hombre acuñados por la antropología hobbesiana. Vista en esta doble dirección, el concepto rousseauiano del reconocimiento se presenta como un concepto esencialmente negativo. El deseo humano de estima o valoración social es para él, por un lado, expresión de la decadencia moral, social, política y cultural de las instituciones de la “civilización” moderna, a la vez que, por el otro, es el

---

<sup>1</sup> Esta es la acepción más cercana a una idea del “reconocimiento” en Rousseau, de ahí que, a lo largo de este trabajo, empleemos estas expresiones suyas (“valoración”, “estima” o semejantes) como portadoras de su concepto de “reconocimiento”. Acerca de la diversidad de acepciones de la expresión, véase Ricoeur 2006.

reflejo fiel de lo que son las relaciones y la vida del hombre en sociedad: un desvelo constante por destacarse y sobresalir entre los demás. Mas sea como crítica a las instituciones o como crítica de las relaciones sociales, Rousseau, siguiendo en ello lo que Hobbes llamaba irónicamente “las verdaderas delicias de la sociedad” (Hobbes 1999: 16), remonta el deseo de valoración social, fundamentalmente, al llamado “amor propio”. Es, pues, en la crítica recurrente a la que somete Rousseau el “amor propio” (Neuhouser 2008: 29-53) en casi todos sus escritos, donde se revela su posición frente al fenómeno del reconocimiento: dado que este, en la forma específica de la “estima pública” o de las “preferencias”, representa una variante esencial del (moralmente cuestionable) “amor propio”, su concepto de reconocimiento es la explicitación negativa de la tendencia característica del hombre “civilizado” a obtener la estima de sí y el valor de su propia existencia del entramado de relaciones intersubjetivas orientadas por estrategias egocéntricas de autorrealización.

Considerada desde su pretensión crítica, la reflexión rousseauiana ocupa un lugar aparte en la tradición moderna y contemporánea del discurso sobre el reconocimiento.<sup>2</sup> Pues Rousseau, a diferencia de Fichte y Hegel, Mead y Honneth, por ejemplo, no concibe el reconocimiento (o lo que así cabe llamar en él) en la perspectiva de un proceso de acuñación intersubjetivo de identidad: su concepto de reconocimiento está lejos de ser un concepto ligado a la pregunta por la condición (trascendental o empírica) bajo la cual se constituye un sujeto autoconsciente o autónomo. Su crítica no solo no comporta una reflexión ontológica como tal, sino que, incluso allí donde lo asume como fenómeno social, está lejos de considerarlo como condición de la realización del sujeto en el ámbito de su comunidad. Su crítica, como trataremos de mostrarlo en este trabajo, concibe el reconocimiento, por el contrario, como fuente de un extrañamiento que pone en riesgo el deber de la autonomía moral del sujeto y, con ella, la posibilidad de una vida auténtica. Ello, sin embargo, no significa que Rousseau no hubiera prestado atención a la cuestión del aseguramiento de los derechos del individuo —su crítica al poder y las instituciones descansa, en gran parte, en reclamaciones de este tipo— o que le fuese ajeno el problema de la formación de la identidad ontológica y moral de la persona —de ello trata también en sus escritos pedagógicos y morales—. La motivación de su crítica puede verse, más bien, en su convicción de que

I 109

---

<sup>2</sup> En esa medida, la afirmación de Neuhouser (2009: 27) de que la “teoría” del reconocimiento de Rousseau es una predecesora, entre otras, de las teorías de Fichte y Hegel, y que respecto de ella todas las demás serían solo una “nota al pie de página”, es, en efecto, y contra lo que él cree, una “exageración”. En el presente trabajo se pretende una refutación de esta interpretación.

el valor o la “dignidad” del individuo descansa en su propio ser moral y que es allí, concretamente en la autonomía de su voluntad o la interioridad de la “conciencia moral”, antes que en el contexto de las relaciones intersubjetivas, donde él ha de encontrar o descubrir el “sentimiento de su existencia”. Su crítica al deseo humano de valoración social, con su consiguiente defensa de la valoración moral del sujeto obtenida de sí mismo, representa un intento por pensar un ideal de relaciones intersubjetivas exentas de todo afán de instrumentalización o dominio de los implicados, antes que como la proclamación de un credo romántico promotor del aislamiento social del individuo. Sea cual sea la forma en que se quiera interpretar la crítica social, moral y cultural de los dos *Discursos*, así como algunos pasajes del *Emilio* o la *Nueva Eloísa*, lo cierto es que ella no postula la abstracción del *ethos* social que subyace a la formación de la autonomía moral del sujeto, sino que pretende denunciar la amenaza de dicha autonomía, procedente de ciertas instituciones de la sociedad moderna como la “propiedad privada”, las “escuelas” o las “academias”.

110 |

En las reflexiones siguientes se intenta dar cuenta de la crítica rousseauiana al fenómeno del reconocimiento, partiendo para ello de la premisa fundamental de que en dicha crítica pretende evidenciar la condición de extrañamiento en que se encuentra el hombre “civilizado”. Lo que nos importa mostrar en este trabajo no es tanto un “concepto” de reconocimiento en Rousseau, sino mostrar que, con Rousseau, el fenómeno del reconocimiento aparece cuestionado como instancia aseguradora de la autonomía y la autenticidad del ser humano, cuestionamiento que llega hasta el punto en que el reconocimiento se muestra inseparable del extrañamiento del individuo. Para desarrollar esta tesis, abordaremos la reconstrucción de la crítica cultural que expone en su *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1.); a continuación, nos ocuparemos de la variante que esta crítica adopta en obras posteriores suyas (2.), para, finalmente, fijar el valor de la contribución de la crítica rousseauiana al discurso moderno y contemporáneo sobre el reconocimiento (3.).

### **1. Crítica cultural**

Con ocasión del concurso abierto por la Academia de Dijon en 1750, en el que se pedía resolver la cuestión de “si el restablecimiento de las Ciencias y las Artes ha contribuido a depurar las costumbres” (Rousseau *OE* 7: 22; Rousseau 2010a: 167),<sup>3</sup> Jean-Jacques Rousseau se dio

---

<sup>3</sup> La edición francesa de las obras completas de Rousseau –que se cita como *OE* seguida del volumen y la página, seguida por la respectiva versión castellana– empleada en este artículo.

a la tarea, que le valió el premio, de dar una respuesta negativa a la cuestión propuesta. Lejos de contribuir a la depuración de las costumbres, el restablecimiento de las ciencias y las artes no había hecho más que corromperlas: “Donde no hay efecto alguno, no hay causa que buscar; pero aquí el efecto es cierto, la depravación real, y nuestras almas se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado a la perfección” (Rousseau *OE* 7: 33; Rousseau 2010a: 176).<sup>4</sup> Las diferentes consideraciones históricas que emprende Rousseau en este *Discours* para demostrar esta tesis apuntan en una única dirección: la vana curiosidad por el saber que ha acarreado la depravación moral es atribuible a una única pasión humana, el “orgullo” (“*orgueil*”) (Rousseau *OE* 7: 41; Rousseau 2010a: 184). Todas las ciencias y las artes, tanto en los pueblos antiguos como en los modernos, derivan de él y a él se debe el esfuerzo humano por salir de la “feliz ignorancia” en que la naturaleza había puesto al género humano. Por lo mismo, la consecuencia es idéntica para todos los tiempos: la pérdida de la antigua “virtud” política, es decir, aquella disposición patriótica que llevaba a los individuos a sacrificar su vida y su libertad por la libertad y la felicidad de sus pueblos. Nada hay en la vana curiosidad humana que pueda atribuirse a un sincero deseo de saber, ni hay nada en la actitud de los sabios que pueda entenderse como un deseo de hacer mejores a sus conciudadanos y a sus repúblicas. En la relación proporcional que existe entre progreso científico y degradación moral, Rousseau no encuentra otra constante que el deseo de los hombres por “agradarse recíprocamente” (Rousseau *OE* 7: 33; Rousseau 2010a: 176) y un incontenido “furor de distinguirse” (Rousseau *OE* 7: 45; Rousseau 2010a: 187)<sup>5</sup> y por ello considera sus propias reflexiones sobre el tema como “humillantes” para la humanidad y mortificadoras “de nuestro orgullo” (Rousseau *OE* 7: 41; Rousseau 2010a: 184).

I 111

La tendencia antiilustrada que atraviesa no pocos pasajes del *Discours sur les sciences et les arts* resultaría explicable no solo a partir de la crítica

---

lo es la siguiente: Jean-Jacques Rousseau, *Collection complète des oeuvres*, Genève, 1780-1789.

<sup>4</sup> En un sentido semejante había expresado en un pasaje anterior: “Antes de que el Arte hubiera dado forma a nuestras maneras y enseñado a nuestras pasiones a hablar un lenguaje afectado, nuestras costumbres eran rústicas, aunque naturales... La naturaleza humana, en el fondo, no era mejor; mas los hombres hallaban su seguridad en la facilidad de convencerse recíprocamente, y esta ventaja, cuyo precio ya no sentimos, les ahorra muchos vicios.” (Rousseau *OE* 7: 31; Rousseau 2010a: 174).

<sup>5</sup> En la *Profesión de fe del vicario saboyano* ironizaba de manera semejante: “¿Dónde está el filósofo que, para gloria suya, no engañe a sabiendas al género humano? ¿Dónde el que, en lo más recóndito de su corazón, se haya propuesto otra meta que la de distinguirse? ... Lo esencial reside en pensar de modo distinto que los demás.” (Rousseau *OE* 5: 16; Rousseau 2007: 77).

rousseauiana a la idea del “progreso” científico y cultural como tal (véase Bubner 2010), sino también a partir de la convicción, que habría de tener no pocos seguidores entre los poetas y filósofos románticos alemanes de comienzos del siglo XIX (véase Hölderlin 2008), de que dicho progreso, al estar fundado en el orgullo humano, había traído consigo la disolución de la unidad y armonía que caracterizaban la vida moral y política de los pueblos ajenos a la influencia de las ciencias y las artes, al punto de que ello ha conducido, en la época moderna, a la desaparición misma de los “ciudadanos” (“*citoyens*”) (Rousseau *OE* 7: 54; Rousseau 2010a: 196). Estos han sido reemplazados por el hombre “culto”, el hombre de *lettres*. En consecuencia, se pierde así el orden de todos los valores: se premia lo “bello”, no ya las “buenas acciones”; los talentos “agradables” son preferidos a los talentos “útiles”; las obras de arte ya no representan a los “defensores de la patria” ni a “los hombres enriquecidos por sus virtudes”: son “imágenes de todos los extravíos del corazón y de la razón”, que se convierten, a la postre, en modelos de “malas acciones”. Coronando este cuadro de decadencia moral y política, se halla la “filosofía”: los escritos de los filósofos están llenos de “lecciones” temerarias y contradictorias, pues en ellas indagan asuntos que van contra la verdadera idea de Dios, el verdadero ser de la naturaleza, las bases de la moral y la dignidad del hombre; aprender sus lecciones significaría aprender las “extravagancias del espíritu humano” (“*les extravagances de l’esprit humain*”).<sup>6</sup>

112 |

Si, pues, el conocimiento tiene su origen en el orgullo humano y es, por ello, causa de la decadencia moral y política de individuos y pueblos, se comprende entonces que Rousseau, al final de su *Discours* advierta sobre los efectos que trae consigo la ocupación con las ciencias y las artes: habiéndose originado en el orgullo, y siendo este la búsqueda de preferencia y agrado entre los demás, su cultivo y fomento conlleva la dependencia del hombre culto de la opinión ajena (con lo que anticipaba ya el espíritu de la crítica social del *Discurso sobre la desigualdad*). De todas las oposiciones que pueden extraerse de este texto, una de las más significativas es la que contrasta la dependencia del hombre de ciencia con la libertad de los “hombres vulgares”: así se pone de manifiesto cuando, al final de su ensayo, y tras haber aconsejado a estos últimos no ir tras la “reputación” que deparan las ciencias y las artes, se pregunta: “¿A qué buscar la felicidad en la opinión ajena si podemos encontrarla en nosotros mismos?”.<sup>7</sup> En su polémica *Carta a D’Alembert sobre los espectáculos*, publicada ocho años después de este *Discours*, no hará más que reforzar este punto de vista:

—

<sup>6</sup> Rousseau *OE* 7: 56; Rousseau 2010a: 198; véase Fichte 2006.

<sup>7</sup> Rousseau *OE* 7: 59; Rousseau 2010a: 201; véase Henning 2015.

Si nuestras costumbres nacen de nuestros propios sentimientos cuando vivimos en soledad, en la sociedad surgen de la opinión del prójimo. Cuando no se vive en sí, sino en los demás, son los juicios de estos los que regulan todo. Nada les parece bueno o deseable a los individuos, sino lo que el público ha juzgado como tal, y la única felicidad que la mayor parte de los hombres conoce es la de ser considerados felices. (Rousseau OE 6: 508; Rousseau 2009: 83).

El precio que el hombre paga por todo ello es el sometimiento de un ideal de vida propio, que Rousseau concibe en términos de felicidad moral y autonomía al juicio y a la opinión ajenos. La variante negativa que identificará su concepción del reconocimiento ha encontrado aquí su núcleo filosófico fundamental.

## **2. Crítica moral y social**

Esta variante se concreta en la crítica sistemática del “amor propio”, tal como Rousseau la desarrolla en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* y en algunos textos finales de su vida, incluyendo los autobiográficos. Una de sus exposiciones más penetrantes, pero no tan conocida, es la que se encuentra en la obra, escrita a manera de diálogo, *Rousseau, juez de Jean-Jacques*. Allí caracteriza el “amor propio” como “un sentimiento relativo mediante el que uno se compara, que exige preferencias, cuyo goce es puramente negativo y que no busca satisfacción por el beneficio propio, sino únicamente por el perjuicio ajeno.” (Rousseau OE 11: 22; Rousseau 2015: 36). En esa medida, el “amor propio” es un sentimiento que solo puede surgir de relaciones que, como da a entender la definición, exige ante todo (o conducen a) la “comparación” de los hombres entre sí y a la obtención y goce de “preferencias”. Se trata, para Rousseau, de uno y el mismo fenómeno: los hombres se comparan entre sí con el propósito de “exigir” las preferencias de los demás (véase Taylor 2009). La tendencia a compararse, como tendencia inherente al amor propio, es la tendencia a confirmar y disfrutar de la ‘superioridad’ que nos reporta (o puede reportar) la comparación. Compararse es un “salir de sí mismo” (“*se transporter hors de soi*”) para reclamar o asignarse la superioridad (Rousseau OE 11: 205; Rousseau 2015: 222). En esa medida, quien se compara no soporta verse superado o rebajado, pues se compara, precisamente, para confirmar a través de otros la superioridad de la que está convencido en su “amor propio”. Por lo mismo, dicha pretensión conlleva el rechazo explícito de todo lo que la niega. “Es imposible no sentir aversión por todo lo que nos supera,

todo lo que nos rebaja, todo lo que nos oprime, todo lo que, siendo algo, nos impide ser todo” (Rousseau *OE* 11: 205–206; Rousseau 2015: 222). En esa medida, el amor propio será fuente de infelicidad: el hombre presa de él nunca estará contento con su estado, y, por lo mismo, se verá arrastrado a las “competencias”, los “celos”, las “rivalidades”, las “ofensas”, las “venganzas” (Rousseau *OE* 11: 219; Rousseau 2015: 235), es decir, a las “pasiones rencorosas e irascibles” que su satisfacción o su negación despierta.

Ya antes, concretamente en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau se había dado a la tarea de mostrar el vínculo entre al amor propio y este tipo de pasiones como pasiones que afectan la relación del hombre con sus semejantes y ponen en riesgo la posibilidad de una existencia libre.

Así, en la Segunda Parte de este *Discurso*, Rousseau describe el surgimiento del sentimiento humano del “orgullo” como resultado de un proceso de autodiferenciación de la especie animal, desencadenado de un sentimiento de superioridad: fueron “las nuevas luces”, obtenidas con el desarrollo de estrategias de autoconservación, las que lo llevaron a conocer la diferencia, la superioridad y el lugar de privilegio de su especie:

...la primera mirada que dirigió sobre sí mismo produjo el primer movimiento de orgullo; así fue como sabiendo apenas distinguir aún las categorías, y contemplándose en la primera por su especie, se preparaba de antemano a pretenderla para su individualidad (Rousseau *OE* 1: 90; Rousseau 2010b: 279).

114 |

Por ello, precisamente en el contexto en que pretende explicar el origen de las primeras reuniones humanas, Rousseau describe los primeros encuentros de hombres y mujeres, en los que se da un “trato pasajero” que progresa hasta la “frecuentación permanente”, como ocasiones para la “consideración” de diferentes “objetos” y el establecimiento de “comparaciones” (Rousseau *OE* 1: 94; Rousseau 2010b: 283). De estas consideraciones y comparaciones llegan a adquirir las “ideas de mérito y de belleza” (Rousseau *OE* 1: 94; Rousseau 2010b: 283), ideas que, empero, no se referirán meramente a los objetos externos: “mérito” y “belleza” son nociones que resultan de comparaciones y las comparaciones producen “sentimientos de preferencia” (“*sentiments de préférence*”). *Sentiments de préférence* son sentimientos que incitan al individuo a desear la consideración de los otros, a ser tenido por el “mejor” en aquello que comparte o en que compite con ellos. Sentimientos de esta índole son los que, según Rousseau, estarían en la base de aquellas primeras e inocentes reuniones humanas, en las que hombres y mujeres, agrupados “delante de cabañas o en torno a un gran árbol”, pretendían distinguirse en aquello a causa de lo que se reunían: así, cantaban y danzaban no



solo por el placer que ello comportaba, sino por el deseo explícito de hacerlo mejor que los demás: una vez más, es la “mirada” lo que el hombre reclama para sí: “Todos comenzaron a mirar a los demás y a querer ser mirado uno mismo, y la estima pública tuvo un precio.” (Rousseau *OE* 1: 95; Rousseau 2010b: 283-284). La “estima pública” no es una concesión que se haga sin más: no se concede a todos, y, por lo mismo, es preciso destacarse entre todos. Solo la obtiene, sencillamente, el “mejor”. Por ello, “aquel que cantaba o danzaba el mejor; el más bello, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente se convirtió en el más considerado.” (Rousseau *OE* 1: 95; Rousseau 2010b: 284).<sup>8</sup> El deseo de la estima pública rompía toda igualdad entre los hombres: solo “el más considerado” gozaba de ella en una medida tal que excluía de este privilegio a los otros. La “desigualdad” entre los hombres daba así su “primer paso” (Rousseau *OE* 1: 95; Rousseau 2010b: 284).

Sin embargo, la pretensión a la consideración adquiere la forma de un derecho, derecho que nadie quería ver negado: “Tan pronto como la idea de la consideración se formó en su espíritu, todos pretendieron tener derecho a ella, y ya no fue posible que impunemente le faltara a nadie.” (Rousseau *OE* 1: 95; Rousseau 2010b: 284). Si la “consideración” no podía faltarle impunemente a nadie, su negación representaba, por consiguiente, una ofensa. Negarle a alguien la consideración significaba despreciarlo, pues el desprecio consiste no solo en negar el derecho a la estimación como tal, sino también en mostrar que el otro no vale para los demás lo que vale para sí mismo. Lo insoportable de la negación de ese derecho no es la negación misma, sino el “desprecio” que esa negación representa. Lo que el hombre experimenta como el verdadero “mal” es “el desprecio de su persona” (*“le mépris de sa personne”*), la “injuria” que representa ser rebajado en el propio valor (véase Kant 2012). Existe, por lo demás, un nexo entre ambas experiencias: la experiencia de la consideración de algunos –los mejores, los más bellos, los más fuertes, etc.– lleva aparejada no solo la negación de la “consideración”, sino el “desprecio” de otros. La idea de la consideración se hizo inseparable de la experiencia del desprecio, porque el desprecio se medía por la consideración en que cada cual se tenía a sí mismo. Como no podía faltarle impunemente a nadie, cada cual “castigaba el desprecio que se le había manifestado de modo proporcionado al caso que hacía de sí mismo”

I 115

---

<sup>8</sup> En el *Emilio*, Rousseau deducirá el deseo de la estima de la competencia por los afectos: “Para ser amado, hay que hacerse amable; para ser preferido, hay que hacerse más amable que otro, más amable que cualquier otro... De ahí las primeras miradas sobre nuestros semejantes, de ahí las primeras comparaciones con ellos, de ahí la emulación, las rivalidades, la envidia.” Rousseau *OE* 4: 364-365; Rousseau 2002: 317.

(Rousseau *OE* 1: 95–96; Rousseau 2010b: 284). La concesión desigual de la “consideración” no fue solo el “primer paso” hacia la desigualdad: a la vista de los males que de ella se seguían –“vanidad” y “desprecio”, “vergüenza” y “envidia”– fue también el “primer paso” hacia el “vicio”, hacia la decadencia moral del hombre (Rousseau *OE* 1: 95; Rousseau 2010b: 284).

La “idea de la consideración”, presente ya en los “salvajes” (Rousseau *OE* 1: 96; Rousseau 2010b: 284),<sup>9</sup> condujo a los hombres a desear las cualidades que los hacen dignos de ella: anhelaron la “belleza”, la “fuerza”, la “destreza”, los “talentos”, los “méritos”. Se dieron a la tarea de adquirirlas o “afectarlas”, porque de ello, no ya de su ser mismo, dependían las “preferencias”. En su afán por tenerlas, el hombre llegó a aparentarlas, “en provecho propio hubo que mostrarse diferente de lo que uno era en efecto” (Rousseau *OE* 1: 102; Rousseau 2010b: 290). Ya el hombre “primitivo”, de alguna manera, comienza a *separarse de sí* mismo: su ser auténtico es desplazado por la apariencia. “Ser y parecer llegaron a ser dos cosas totalmente diferentes” (Rousseau *OE* 1: 102; Rousseau 2010b: 290). “Parecer” significaba mostrarse portando cualidades que no se tenía, sobre todo aquellas cualidades que aseguraban las preferencias. Y el hombre se ve sujeto entonces a nuevas necesidades: para obtener la consideración, debía satisfacer los ‘cánones’ que esta imponía en materia de bienes, belleza, destreza, talento. También aquí extrae Rousseau las consecuencias del estado de cosas creado por el afán de consideración. Este afán torna al hombre “trapacero y artificioso”: porque pretende que sus semejantes se interesen en su suerte, haciéndoles creer que, trabajando en interés de él, trabajan en el suyo propio; lo hace, además, “imperioso y duro”: porque se ve obligado a abusar de todos aquellos que necesita; lo convierte, finalmente en “ambicioso”: porque se ve movido por un ansia incesante de aumentar su fortuna, “menos por necesidad auténtica que por ponerse por encima de los demás”. Así, poseídos todos por las mismas pasiones, los hombres tienden deliberadamente a hacerse daño: pues, en su afán de sobresalir frente a los otros, se ven arrastrados por “una negra inclinación a perjudicarse mutuamente” y por “una envidia secreta”. En esa medida, las relaciones que pueden llegar a establecer estarán marcadas por este afán, secreto o explícito, de satisfacer la ambición, y de someter para ello a los otros: serán, en una palabra, relaciones fundadas en la “competencia y rivalidad” (Rousseau *OE* 1: 103; Rousseau 2010b: 291). La vida en sociedad es inevitablemente el terreno en el que tiene lugar la “lid” por las preferencias. La imagen de una sociedad en la que los hombres se ven socialmente pre-

116 |

---

<sup>9</sup> Véanse Cassirer 2007 y Lovejoy 2012.

sionados a la lucha por las preferencias es, precisamente, la que se impone al final de este *Discurso*. La “lid por las preferencias” es una especie de “lucha por el reconocimiento” porque, en sus relaciones mutuas, los hombres se hallan empeñados en obtener frente a los otros honores y reputación, constituyendo este comportamiento prácticamente el fin de las relaciones intersubjetivas.

La implicación fundamental de la lid por las preferencias, es decir, de la realización del deseo de reconocimiento es, para Rousseau, el extrañamiento del hombre (véase Jaeggi 2016). Como lo había mostrado a propósito de la “comparación”, también aquí se da un salir del hombre fuera de sí mismo motivado por el afán de ganar en la lucha por la reputación. El contraste que, al final del segundo *Discurso*, establece Rousseau entre el “hombre salvaje” y el “hombre civilizado”, busca, precisamente, explicitar las formas del extrañamiento que caracterizan la vida de este último. Activo, agitado y atormentado por las exigencias de la lid social, por un lado, y sometido, al mismo tiempo, a las jerarquías del orden social, por otro, el “hombre civilizado” pertenece a la clase de hombres “que tienen en mucho las miradas del resto del universo, que saben ser felices con el testimonio de otro más que con el suyo propio” (Rousseau *OE* 1: 127; Rousseau 2010b: 315). Por lo mismo, su vida y su felicidad dependen, en suma, del juicio ajeno: tal hombre, advierte Rousseau, “no sabe vivir más que en la opinión de los demás” (Rousseau *OE* 1: 128; Rousseau 2010b: 315). Contrario a ello, el “hombre salvaje” es la encarnación de aquel tipo de existencia caracterizada por la “indiferencia” frente a los otros. Los otros, en esencia, no cuentan para él, al menos no en la medida en que cuentan para el hombre civilizado. El contraste con el “hombre salvaje” salta a la vista: a diferencia del “civilizado”, el “salvaje” es “indiferente” a cualquier objeto que pueda aguijonear la ambición; en esa medida, no conoce la vida agitada, atormentada y llevada por las apariencias del hombre civilizado; por lo mismo, no conoce los medios (moralmente cuestionables) de los que se vale el hombre civilizado para mantenerse en la lid por las preferencias; no conoce la adulación, no conoce la hipocresía, no conoce el servilismo... Para él, la más cruel de las muertes sería preferible a la vida de trabajos “penosos” y “envidiados”, propia de un “ministro europeo” (Rousseau *OE* 1: 127; Rousseau 2010b: 315). Su indiferencia brota del hecho de que, para él, “poder” y “reputación” son nociones carentes de sentido, porque no tiene en nada la mirada del resto de los hombres; no precisa, por ende, de su juicio, porque no necesita de su testimonio para vivir: es de sí mismo de donde obtiene el “sentimiento de su existencia”. A diferencia del hombre “civilizado”, “el salvaje vive en sí mismo”; (Rousseau *OE* 1: 128; Rousseau 2010b: 315). A la luz de este contraste, los conceptos de “civilizado” y “salvaje” cobran una significación que concentra la visión rousseauiana del extrañamiento: el hombre “civilizado” es, por excelencia,

I 117

el hombre necesitado de la “opinión”, del juicio de los otros, porque solo de esa manera se afirma ante los demás; el hombre “salvaje”, en cambio, es el hombre indiferente frente a sus semejantes, no porque estos carezcan de valor a sus ojos, sino porque es ajeno al deseo de afirmación que solo se alimenta de las relaciones con ellos. Lo contrario, por tanto, al estado de esclavitud propia del hombre civilizado, la esclavitud de la opinión ajena, no es tanto la libertad del hombre salvaje, cuanto su indiferencia, pues, la indiferencia, antes que la libertad, es lo que identifica la naturaleza moral del “salvaje”.

El extrañamiento del hombre moderno encuentra su expresión extrema en la vida condicionada por el deseo de la buena opinión. Si de lo que se trata, en última instancia, no es de ser, sino de parecer lo que los demás desean, “vivir en los demás” es vivir conforme al orden de las apariencias y las convenciones que las aseguran. El extrañamiento inherente al deseo del honor comporta la pérdida del ser original del hombre, la pérdida de la autenticidad (véase Taylor 2009), que se sigue del obtener de los otros, antes que de nosotros mismos, la fuente de la estimación y del respeto. Ambas consecuencias conforman el horizonte crítico común sobre el que discurren los dos *Discursos*.

118 |

### **3. Contribución**

La concepción rousseauniana de la sociedad como terreno en que se libra la lid por el reconocimiento da cuenta del hecho de que su crítica al deseo humano de reconocimiento no se detuvo en las motivaciones subjetivas que originan tal deseo. Si el deseo de reconocimiento brota de un “amor propio”, en el fondo una mezcla de orgullo y egoísmo, la sociedad en que tal fenómeno se expresa será una sociedad dominada por la lógica inmanente a dicha relación. La visión crítica que desde la perspectiva moral hace Rousseau de la vida social, y que comporta siempre la analogía con el supuesto estado de naturaleza, parece anticipar la noción, en sentido honnethiano, de una “patología”: en tanto que estructurada sobre relaciones condicionadas por la instrumentalización y el dominio, la sociedad *padece*, en su conjunto, por el estado de cosas que crea un modelo de autorrealización esencialmente individualista, en la medida en que dicha autorrealización es posible solo por la exclusión de los otros del ámbito de las preferencias. De ahí que su crítica implique, a la vez, el cuestionamiento de las instituciones sociales como forjadoras, en algún sentido, de un ideal de autorrealización que promueve una desigualdad (la desigualdad moral) la cual, junto a la desigualdad social producida por la “propiedad privada”,

completa el cuadro de una sociedad interiormente escindida. La crítica rousseauiana del “amor propio” es, en el fondo, crítica del individualismo burgués, y resulta incompleta al margen de esta crítica. En el planteamiento fundamental del *Discurso sobre la desigualdad*, ambas formas de desigualdad se presentan como concomitantes, pues para Rousseau es claro que el deseo de riqueza es inseparable de un (infundado) sentimiento de superioridad, y que el sentimiento de superioridad se ve fomentado por la acumulación de riqueza. El individualismo, consecuencia directa de la “propiedad privada”, conlleva para Rousseau una especie de transmutación de todos los valores (las sencillas virtudes del hombre natural), en la medida en que convierte en ideal de vida y meta de todos los esfuerzos humanos, la realización, libre de todo compromiso moral, del bien individual. Una vez más, Rousseau ve en este proceso de decadencia moral un movimiento del “amor propio”, al que ahora, ante el tipo de relaciones entre los hombres que conlleva y atendiendo a la supremacía del bien individual que entraña, llama “interesado” (Rousseau OE 1:102; Rousseau 2010b: 290).

La crítica rousseauiana al amor propio no solo pone en entredicho el *ethos* de las relaciones humanas orientadas por tal sentimiento, sino que explicita el papel que este juega en la constitución de las instituciones y prácticas de la sociedad burguesa (como la propiedad y el lujo). La crítica a la propiedad privada es una consecuencia inevitable de su crítica al amor propio: pues entre el sentimiento de superioridad que brota del “amor propio” y el de poder que surge de la riqueza, no existe mayor diferencia, como no sea el carácter infundado del primero, por ser producto de una falsa sobreestimación, frente al carácter empírico, socialmente mediado del segundo, por resultar de relaciones concretas de sometimiento. Se trata, pues, en el fondo, de dos fenómenos que se implican, uno de los cuales, la propiedad, es solo el vehículo del otro, el amor propio.

Por ello, frente a las nefastas implicaciones morales y empíricas del amor propio que impiden la realización del hombre como un ser moral o autónomo en la medida en que lo someten inevitablemente a relaciones de dependencia respecto a los otros, Rousseau postulará un principio moral antagónico, que opera en su filosofía moral y de la educación como antítesis a las prácticas y formas de vida que impone la lógica moral y social del cuestionable “amor propio”. Pues si este último es la fuente de todo egoísmo y de toda competencia dañina entre los hombres, el “amor de sí”, sustraído enteramente a la mediación social, será la fuente del cuidado y el fomento de la humanidad.

No hay que confundir el amor propio con el amor de sí mismo; dos pasiones muy diferentes por su naturaleza y por sus efectos. El amor de sí mismo es

un sentimiento natural que lleva a todo animal a velar por su propia conservación y que, dirigido en el hombre por la razón y modificado por la piedad, produce la humanidad y la virtud. El amor propio no es más que un sentimiento relativo, ficticio y nacido en la sociedad, que lleva a cada individuo a hacer más caso de sí que de cualquier otro, que inspira a los hombres todos los males que mutuamente se hacen y que es la verdadera fuente del honor. (Rousseau *OE* 1: 170-171, n. 15; Rousseau 2010b: 361, n. 15).<sup>10</sup>

En la medida en que su tendencia fundamental es fomentar la “humanidad” –en el sentido del cuidado de sí y de los otros– y la “virtud”, el “amor de sí” constituye la fuente de la verdadera sociabilidad. Su importancia para la filosofía moral y social de Rousseau, que aquí nos limitamos solo a señalar, es determinante para comprender en qué medida la crítica social no pregona la atomización del individuo: pues las “pasiones naturales” –la piedad, la solidaridad, el cuidado– son concebidas por Rousseau en la dirección de un replanteamiento del papel que juegan las relaciones “intersubjetivas” para una vida moralmente autónoma. Rousseau es consciente de la dependencia esencial en que se encuentra el individuo respecto de experiencias como las de la solidaridad, el cuidado y el respeto en orden a la consolidación de su perfectibilidad moral, dependencia que, por supuesto, es enteramente diferente a la que caracteriza al “amor propio”: pues, a diferencia de esta última, la dependencia de experiencias afirmativas como las referidas pone de relieve la importancia de los otros no solo para la propia autoafirmación sino para el debido respeto a sí mismo. En ese sentido, la perfectibilidad moral sería en sí misma resultado de esa especie de sociabilidad o humanidad que posibilitan las experiencias intersubjetivas inherentes a la moral de la compasión, el cuidado y el amor de sí. En ninguna otra obra de Rousseau aflora esta convicción tan claramente como en el *Emilio*, en la medida en que el proyecto de la formación de la sensibilidad moral va allí de la mano de una valoración diferente de las relaciones que comporta la vida social.<sup>11</sup> En esta obra, Rousseau deja en claro que la formación de dicha sensibilidad tiene la forma de una “interacción moral”, dado que toda experiencia de afirmación del propio ser moral a través del cuidado, la solidaridad y el respeto de sí comporta la respectiva actitud moral de valoración de toda la “especie”. Es a esta valoración recíproca de la propia condición moral entre el individuo y su semejante –la humanidad– a la que apunta decididamente su defensa de las “pasiones naturales” y es en relación con ella como cobra sentido su

120 |

---

<sup>10</sup> Véanse Rousseau 2007, 2002 y Neuhouser 2009.

<sup>11</sup> Véanse Rousseau 2002 y Habermas 1988.

crítica sistemática a las pasiones “artificiales” que alimenta el amor propio: estas impiden el perfeccionamiento *moral* del hombre por cuanto que provocan su aislamiento *social*.

Sin embargo, parece ser un hecho evidente que la crítica social y cultural del reconocimiento se encuentra en una insoluble tensión con la crítica moral. Pues mientras que la primera concibe en general sin más la sociedad como una amenaza a la formación moral del hombre –así lo evidencia el programa trazado en el *Emilio*– la crítica moral, por el contrario, no parece ver otro camino para dicha formación que, precisamente, la vida en sociedad –como lo atestigua el primer libro del *Contrato social* (Rousseau OE 1: 208-210; Rousseau 2010c: 43-44)–. Ahora bien, si se atendiera solo a los rendimientos de la crítica socio-cultural del reconocimiento, se estaría, como ya se insinuó, ante una crítica pionera de la crítica a las “patologías” sociales en las que, en las formas de extrañamiento y reificación sociales, tiende a resolverse todo afán de autoafirmación individual que se sustrae a todo compromiso moral. Mas si se repara en los rendimientos de su crítica moral, se está ante un replanteamiento de la concepción del mundo social como inhibidor del perfeccionamiento moral del hombre y, en esa medida, ante un distanciamiento decidido de la visión antiilustrada de la cultura en general. Tales rendimientos son los que hacen de Rousseau, no ya un teórico del fenómeno del reconocimiento, sino un crítico original de sus complejidades, más allá incluso de las tensiones no resueltas de su propio planteamiento.

I 121

## BIBLIOGRAFÍA

- Bubner, R.** (2010), *Acción, historia y orden institucional* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Cassirer, E.** (2007), *Über Rousseau* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp).
- Fichte, J. G.** (2006), *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (Hamburgo: Tredition).
- Habermas, J.** (1988), *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp).
- Henning, C.** (2015), *Theorien der Entfremdung* (Hamburgo: Junius).
- Hobbes, T.** (1999), *Tratado del ciudadano* (Barcelona: Trotta).
- Hölderlin, F.** (2008), *Gesammelte Werke* (Múnich: Fischer).
- Jaeggi, R.** (2016), *Entfremdung: zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp).
- Kant, I.** (2012), *Metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos).
- Lovejoy, A.** (2012), “Der vermeintliche Primitivismus von Rousseaus *Abhandlung über die Ungleichheit*”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 60: 491-508.

- Neuhouse, F.** (2008), *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition* (Oxford: Oxford University Press).
- Neuhouse, F.** (2009), "Rousseau und das menschliche Verlangen nach Anerkennung", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 21: 27-51.
- Ricoeur, P.** (2006), *Caminos del reconocimiento: tres estudios* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Rousseau, J.-J.** (OE), *Collection complète des oeuvres, Genève, 1780-1789*. URL = <www.rousseauonline.ch> (versión de octubre 2012).
- Rousseau, J.-J.** (2002), *Emilio, o de la Educación* (Madrid: Alianza).
- Rousseau, J.-J.** (2007), *Profesión de Fe del Vicario Saboyano* (Barcelona: Trotta).
- Rousseau, J.-J.** (2009), *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos* (Barcelona: Tecnos).
- Rousseau, J.-J.** (2010a), *Discurso sobre las ciencias y las artes* (Madrid: Alianza).
- Rousseau, J.-J.** (2010b), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Madrid: Alianza).
- Rousseau, J.-J.** (2010c), *Del contrato social* (Madrid: Alianza).
- Rousseau, J.-J.** (2015), *Rousseau, Juez de Jean-Jacques: diálogos* (Valencia: Pre-Textos).
- Taylor, C.** (2009), *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"* (México: Fondo de Cultura Económica).

Recibido: 12-03-2018; aceptado: 09-04-2019