

SEGUNDA PARTE:

**APROXIMACIONES
AL CUERPO FUNGIENTE**

2. ¿Por qué tematizar las comprensiones y manifestaciones del ser-corporal-en-el-mundo durante el siglo XVIII tomando precisamente a Rousseau como ejemplo?

„The true philosopher has philosophy in his bones, but these are not a dead man’s bones. Philosophy is his life, the flesh of his thought through which his is open to the thoughts of other thinkers, exposed to their mood and times while still belonging to his own. The tradition in which he lives advances by a ‘poetic transmission’ between the universal and the particular, between him and everyman“.

J. O’Neill

„Les affections de nos ames, ainsi que les modifications de nos corps, sont dans un flux continüel“

J.-J. Rousseau

„Because no form of power is total [...] the body continues to exercise a disturbing influence even where it is absent“.

F. Barker

„Man kann also sagen: Autobiographie als Literatur ist auf der Suche nach dem verlorenen Körper des Anderen“.

D. Kamper

„Ich suche also in den Quellen die Aussagen über den Körper in den Stimmen von Toten -und nicht in den Texten stimmloser Gespenster“.

B. Duden

2.1 El puesto ejemplar de Rousseau para su tiempo

Siguiendo la divisa del „hombre en su totalidad“⁷⁵, hay que decir que el proceso civilizador e ilustrado no ha sido algo homogéneo y que, desde sus mismos inicios, se encontró también con orientaciones contrarias en vida, obra y pensamiento. Jean-Jacques Rousseau se puede considerar acá como una muestra ejemplar de ello. Precisamente con este autor se vuelve evidente el hecho de que no hay nada tan

⁷⁵ „La divisa ‘el hombre en su totalidad’ está dirigida en contra de una imagen unilateral del siglo XVIII como siglo de la razón, en contra de la inobservancia o subvaloración de aquella gran corriente que [...] desde mediados del siglo XVIII sobresalió en una forma totalmente expresa“ (Müller, 1997, p. 9). A mi modo de ver, la tesis sobre la progresiva racionalización de Occidente sigue siendo válida si se la asume en un sentido amplio. Lo ganado con su desarrollo sigue siendo de un valor explicativo y crítico muy importante. Pero, precisamente en aras de la complejización del saber, se trata de poner nuevamente en tensión dicha tesis desde un punto de vista sincrónico, o mejor dicho, ejemplar, como en este caso. Esa es precisamente una de las intenciones de este trabajo: poner en tensión -no negarla- la tesis sobre el proceso de racionalización, mientras se sigue la divisa mencionada de un modo ejemplar recurriendo a Rousseau.

inestable como la razón y el yo, que ambos están sustentados en una ficción y que esta última es susceptible de ser desestabilizada por causas que no tienen un origen propiamente racional, sino sentimental, emocional e imaginario.

Por ello, Rousseau, desde su misma época, no ha dejado de aparecer para la „historia de la razón occidental“ como un autor de paradojas, polémico, voluble, asistemático, inconsistente, ambiguo, contradictorio y, en muchos casos, hasta como una amenaza. A Rousseau se lo ha visto, así lo sostiene Faguet con cierta preocupación, como a „uno de esos hombres seductores y peligrosos en los que predomina la imaginación y la sensibilidad, y se ahogan la razón, el saludable entendimiento humano y la capacidad de reflexión, de análisis y de observación“ (Faguet en: Rang, 1965, p. 18). Visto desde una perspectiva contraria a aquella en la que se le ha dado un primado absoluto a la razón, Rousseau aparece entonces -en vida y obra- como un punto de referencia fundamental para la localización y tematización de lo „otro de la razón“⁷⁶ en la historia de Occidente.

No es de extrañar tampoco que Rousseau, desde los mismos comienzos de su carrera como *philosophe y homme de lettres*, se hubiera convertido, tanto por su forma de vida como por sus escritos, en objeto de agudas críticas y serios cuestionamientos por parte de los defensores de la sociedad de las apariencias. Rousseau fue perseguido, censurado y, con mucha frecuencia, mal comprendido. Su contemporáneo Voltaire, por ejemplo, lo veía como un autor que profesaba un retorno a la animalidad⁷⁷. En una carta escrita el 30 de agosto de 1755 cargada de ironía, este autor afirma lo siguiente de su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*:

„He recibido, Señor, su nuevo libro contra el género humano y le agradezco por ello [...] Nunca se ha puesto tanto espíritu en hacernos bestias. Al leer su libro se tiene el deseo de andar en cuatro patas, pero como yo ya he perdido ese hábito desde hace más de sesenta años, temo que no podré recuperarlo“ (*Korrespondenzen*, 1992, p. 101).

No sólo para Voltaire -según Rousseau, uno de los principales conspiradores en contra de su persona-, sino también para muchos de sus contemporáneos resultaba totalmente incomprensible y paradójico que alguien, que había escrito uno de los tratados más novedosos sobre pedagogía, hubiera dado en adopción a sus hijos; que alguien que, como ningún otro, había defendido el núcleo familiar, viviera con una mujer sin ningún tipo de compromiso matrimonial institucionalizado y que alguien,

⁷⁶ La apreciación típica de la propuesta de Rousseau como sentimentalismo es aquella que se da desde la razón y que, al desvalorar lo „otro“, se salva a sí misma, precisamente porque siempre está allí implícita una amenaza a la razón misma. La razón se salva y mantiene su puesto juzgando desde su puesto y, por tanto, excluyendo y desvalorando desde allí a lo „otro de la razón“.

⁷⁷ El tono de Rousseau no es el de un *retorno* a lo natural, sino el de *volver la mirada* a lo natural. En ese sentido, Rousseau no pierde la perspectiva, pues, como él mismo lo reconoce, ya no hay salida de la depravación. Ese „volver la mirada“ significa, más bien, asumir una actitud de sospecha, crítica y reflexiva frente a un presente problemático. El „remedio está en el mal“ (Starobinski).

que consideraba al hombre pensante como un „animal depravado“ (Rousseau), hubiera hecho de sus ideas filosóficas una forma de vida hasta sus últimos días.

A pesar de todas las dificultades que afrontó este autor durante este tiempo, su éxito fue rotundo y sus obras se leyeron sin interrupción. Éstas no sólo se convirtieron en uno de los grandes puntos de referencia para las propuestas de cambio social, sino que también alcanzaron el estatus de culto, sobre todo para ciertas damas y clases de la época⁷⁸. Es decir que, o por alabanza o por odio, Rousseau no dejó de estar en boca de sus contemporáneos⁷⁹. Por ello el impacto de su obra fue bastante amplio⁸⁰ y ocasionó numerosas polémicas. Además, su vida misma, vista para ese tiempo como el novedoso resultado de una serie de „prácticas de sí“ (Foucault)⁸¹, llegó incluso a convertirse en un ejemplo por seguir para muchos de sus sucesores durante los comienzos de la Revolución Francesa. De allí que el culto por el pensador solitario y por el hombre natural, sufriente y apasionado -que de algún modo trató de encarnar Rousseau en propia persona- entrara también a vincularse a ese proyecto de renovación social, cultural y político que se encontraba en curso⁸². Todo estos aspectos hicieron que Rousseau se convirtiera en uno de los „cuerpos heroicos“ (Outram) de la época.

2.2 Rousseau y la experiencia *en carne propia* de las ambivalencias del proyecto ilustrado

Precisamente la actualidad de Rousseau radica en esa postura ambivalente que señaló, adoptó y *encarnó* frente a la época, y que hoy en día sigue dando de que hablar. Como lo sostiene Gumbrecht:

⁷⁸ Cf.: Darnton, 1989, p. 245 y ss; Chartier, 1995, p. 85 y ss.

⁷⁹ A pesar del gran impacto de su obra, Rousseau ha sido en Occidente uno de esos autores que se cita con mucha frecuencia, pero que no se le estudia a profundidad; debido a muchos clichés, su obra se ha considerado con una cierta superficialidad. En esto han contribuido, además, muchos trabajos que se han centrado sólo en patologizarlo.

⁸⁰ Para una investigación acerca del impacto de la obra de Rousseau sobre su tiempo y sobre la Revolución Francesa véase: McDonald, 1965; Fetscher, 1968; y para una investigación acerca de la influencia de Rousseau en el ámbito alemán durante el periodo inmediatamente posterior véase: Haumann, 1995. Joan McDonald (1965) es uno de los que sostiene la tesis -junto con Fetscher- de que el *contrato social* de Rousseau no representó un papel de importancia para la Revolución Francesa (1789). Si bien su persona llegó a convertirse en culto y libros suyos como el *Emilio* o *La nueva Heloisa* fueron bastante conocidos, ello no quiere decir que se hubiera profundizado en su obra, especialmente en sus escritos políticos. Según esta opinión entonces, es, en primera medida, la imagen del hombre de literatura la que llevaría posteriormente a la del filósofo de la política.

⁸¹ La vida de Rousseau se puede concebir como claro ejemplo de „tecnología del yo“ en el sentido propuesto por Foucault; es decir, como el resultado de una serie de prácticas „que le posibilitan al individuo efectuar, por propia fuerza o con la ayuda de otros, una serie de operaciones sobre su cuerpo o su alma, su pensamiento, su comportamiento y su modo de existencia, con el propósito de cambiarse de tal modo que pueda obtener un cierto estado de felicidad, de pureza, de sabiduría, de perfeccionamiento o de inmortalidad“ (Foucault en: L. H. Martin, 1993, p. 26).

⁸² Cf.: Outram, 1989, cap. 5 y 6.

„Lo que constituye la *actualidad* -la actualidad singular- de las *ambivalencias de Rousseau*, consiste en el hecho de que se comportan frente a la *dialéctica de la Ilustración* como partes pro toto. Como autor del *contrato social* o de la *nueva Eloisa*, Rousseau representa precisamente la esencia de aquel concepto de ‘Ilustración’ con el que desde entonces los dirigentes del destino humano se legitiman como promotores de un ‘proyecto’ que pretende, en toda su modestia, ser comprendido como ‘devenir humano de la humanidad’. El Jean-Jacques autobiográfico-biográfico, por el contrario, encarna, ya desde antes de 1789 -preñado de indentificación- los *padecimientos* de lo humano individual en vista de los impedimentos del devenir humano colectivo“ (Gumbrecht, 1986, p. 58).

Este autor fue, a la vez, crítico, destructor, partícipe, seguidor, continuador y promotor de nuevas ideas y cambios sociales. Y si bien, por un lado, sus ideas sirvieron de base, hasta cierto punto, para la Revolución Francesa⁸³, para la conformación de un nuevo tipo de proyecto socio-político (*contrato social*) y para la instauración de un nuevo „paradigma“ antropológico-pedagógico, no se puede pasar por alto, de otro lado, que ya desde sus primeros escritos había lanzado también críticas punzantes en contra de las élites, los filósofos, los artistas y las clases emergentes de su tiempo. Al igual que Pascal, Rousseau criticó vehementemente las formas de trato (comportamientos de salón) de estos personajes por estar al servicio del amor propio y de la opinión, y fue uno de los que con mayor agudeza arremetió en contra de las formas de vida en sociedad determinadas por la apariencia. Muchos de los malestares que inspiraron estas críticas y muchos de los planteamientos fundamentales de su doctrina se pueden ver igualmente como grandes derroteros en sus escritos autobiográficos. Éstos son, en gran parte, la manifestación -y acá nos las vemos precisamente con el otro lado de lo propuesto por Rousseau en su *contrato social* o en su *Emilio*- de esa mismidad corporal que sufre y padece por las coacciones de la sociedad, sus instituciones y sus costumbres.

En fin, si aquello que „fait la misère humaine est la contradiction qui se trouve entre notre état et nos desirs, entre nos devoirs et nos penchans, entre la nature et les institutions sociales, entre l’homme et le citoyen“ (O. C., T. III, p. 510), entonces resulta claro que desde entonces la *Ilustración*, en el modo en que se estaba desarrollando -como proceso civilizador y racionalizador-, no dejaba de tener, por tanto, una serie de aspectos bastante problemáticos⁸⁴ que el mismo Rousseau en

⁸³ Cf.: McDonald, 1965.

⁸⁴ Rousseau hace evidente que paralela a la historia de la razón corre una historia de la sin razón y de lo otro de la razón. Cf.: Horowitz, 1992, p. 135 y ss. Ésto también lo manifestaron posteriormente Horkheimer y Adorno: „Por debajo de la conocida historia de Europa corre una subterránea. Ésta consiste en el destino de los instintos y pasiones humanos reprimidos y desfigurados por medio de la civilización“ (Horkheimer/Adorno, 1989, p. 247).

persona hizo evidentes de un modo sintomático⁸⁵. De allí el vínculo tan estrecho que resulta entre la vida, obra y pensamiento de este autor. Por un lado, la autobiografía se convierte en una cierta forma de antropología que piensa lo humano desde otras perspectivas y, por el otro, el pensamiento antropológico mismo se convierte en una actividad reflexiva referida y relacionada, en gran parte, con la propia vida personal y particular de Rousseau⁸⁶. Por eso, en su caso, la objetividad del discurso antropológico no se puede definir por oposición a la subjetividad del autor y, de acuerdo con ello, el trabajo antropológico resulta ser también un trabajo autobiográfico y de vida. Así pues, su propuesta filosófica y mucho de lo dicho en su obra se pueden ver como algo motivado por sus experiencias y vivencias personales. Como lo sostiene Nietzsche en su *Humano demasiado humano*:

„Hombres como Rousseau saben utilizar sus debilidades, vacíos y vicios, en cierto modo, como abono de su talento. Si aquél se queja de la depravación y degeneración de la sociedad en tanto consecuencia molesta de la cultura, es porque acá en el fondo yace una experiencia personal; la amargura de esta última es la que le da a él la agudeza de su condena general y la que envenena las flechas con las que él dispara; ante todo él se exonera como individuo y piensa en buscar un remedio que, de un modo directo, sea de provecho para la sociedad, pero que, de un modo indirecto y por medio de ésta, también sea para su propio provecho“ (Nietzsche, 1982, § 617, p. 294).

Como reacción frente a esa sociedad pervertida y coaccionante, Rousseau opta entonces por encerrarse en sí mismo y por refugiarse en sus propios sentimientos y pensamientos, en su propia vida: *intus, et in Cute* (Rousseau), pues, según él, la perversión y el mal estaban ya tan expandidos en la sociedad que no era posible pensar en una mejora radical de otro tipo. Con la orientación que toma la vida de Rousseau se esboza una nueva *estética del sujeto* con un tinte contra-civilizador y contra-racionalizador en la que lo propio del hombre (Eigenheit), es decir, aquello que lo convence y le da seguridad, debía tener una procedencia más profunda que la que sacaban a relucir los discursos filosóficos, los comportamientos de salón y la opinión pública de dicho tiempo. Rousseau habla, por ello, de un espacio íntimo y profundo de donde debía salir la „historia secreta y sincera del corazón“⁸⁷ y se da a la tarea de buscar y experimentar al sujeto „verdadero o auténtico“ en su propia interioridad, en su propia mismidad corporal, es decir, en su interioridad y bajo su propia piel. En esa medida, si lo que debía caracterizar al filósofo era el ser consecuente consigo mismo, conforme al diagnóstico y postura de Rousseau frente a la sociedad y a las personas de su tiempo, entonces la vida filosófica debía ser, por lo

⁸⁵ Para un análisis *psico-socio-biográfico* de Rousseau se pueden consultar especialmente: Bensoussan, 1974; Bergelt, 1988; Borel, 1966; Clément, 1998; Galle, 1981, 1983; Kelly, 1987; Lidle, 1982; Niemeyer, 1992, 1993; Starobinski, 1993.

⁸⁶ Cf.: Pfothner, 1987.

⁸⁷ Como se sabe por la tradición religiosa, el „corazón“ es acá el lugar donde razón, emoción, sentimiento, voluntad, creencia encuentran su punto de convergencia. Cf.: Röhrs, 1993, p. 143 y ss., 266 y ss.

tanto, algo *encarnado*, algo que tocara y comprometiera a toda la persona hasta en su interioridad. Según este autor, el pensamiento como tal tenía que ser entonces un pensamiento corporal y sentimentalmente comprometido que debía partir, además, de los problemas vitales y existenciales de cada hombre.

En ese sentido, el verdadero filósofo, como lo dice O'Neill, „tiene la filosofía en sus huesos, pero éstos no son los huesos de un hombre muerto. La filosofía es su vida, la carne de su pensamiento por medio de la cual se abre a los pensamientos de otros pensadores y se expone al estado de ánimo y al tiempo de ellos, mientras sigue perteneciendo a sí mismo. La tradición en la cual vive transcurre mediante una ‘transmisión poética’ entre lo universal y lo particular, entre él y cualquier otro hombre“ (O'Neill, 1989, p. 94).

Por eso, vista desde esta perspectiva, la actividad filosófica propuesta por Rousseau adquiere otro matiz: además de ser una „*Wissen-schaft*“ con un carácter teórico y sistemático, debe ser, ante todo, una „*Leiden-schaft*“; se trata de una *pasión* que se torna en búsqueda y en reflexión, y cuya aspiración es, en consecuencia, la de darle claridad a muchas de las problemáticas vitales y existenciales del individuo⁸⁸. De este modo y como lo sostiene Starobinski, un „sistema intelectual *se convierte* en pasión; la ideología adopta la forma de experiencia vivida...“ (Starobinski, 1993, p. 97). En este caso, la vida interior del hombre, sus vivencias y experiencias, devienen en una fuente de conocimiento de gran valor y en una forma de orientación fundamental -y esto no sólo con respecto al pensamiento, sino también con respecto a la vida en general. Es en ese sentido que para Rousseau el pensar debía consultar -o al menos no pasar por alto- el sentir, las pasiones y los malestares internos⁸⁹. En esa interioridad era precisamente en donde se debía apoyar la „verdadera“ *conscience*⁹⁰ del individuo. Por eso, como lo afirma Grimsley:

„La comprensión racional, aunque importante, dependía de algo más profundo que el simple intelecto, de una determinación interior que elegía y amaba la verdad, en lugar de tratar simplemente de conocerla. La búsqueda de la verdad limitada exclusivamente a la actividad intelectual

⁸⁸ Como lo dice Rang: „la sugestión que parte del hombre Rousseau no yace en la riqueza de los sucesos de la vida, sino en la intensidad y profundidad de su vivencia [...] Sentimiento y fantasía se convierten en la fuerza de la personalidad de Rousseau y en la riqueza de su vida“ (Rang, 1965, p. 17).

⁸⁹ „Ese anhelo determina también su conducta espiritual y el modo raro y sentimentalmente cargado de su argumentar; ‘le délire de l’imagination’. No es siempre la claridad del pensar la que está al comienzo de su obra, sino, muy a menudo, la intuición y la emoción que arrastran poderosamente todo dentro de su esfera de influencia“ (Röhrs, 1993, p. 33).

⁹⁰ Con el concepto de „conciencia“ se trata, como lo plantea Fetscher, de „un sentimiento, a saber, el sentimiento de amor por el orden“ (Fetscher, 1978, p. 84). Las connotaciones del concepto de conciencia en Rousseau sobrepasan los aspectos puramente racionalistas y entran a tocar aspectos religiosos, vitales y existenciales más complejos. En este sentido cf.: COLLOQUE INTERNATIONAL DU DEUXIÈME CENTENAIRE DE LA MORT DE J.-J. ROUSSEAU. *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*. Paris, 1980; Déra-thé, 1948; Grimsley, 1961, 1968.

estaba abocada al fracaso, ya que no comprometía la existencia total del pensador“ (Grimsley, 1977, p. 16).

La empresa imposible de completar por parte de Rousseau fue la de tratar de dirigir la mirada cuestionante más allá de un sujeto puramente racional hacia un sujeto con un ámbito interior más complejo y cualitativamente diferente: „L’objet propre de mes confessions est de faire connoître exactement mon intérieur dans toutes les situations de ma vie“ (O. C., T. I, p. 278; 1997, p. 375). Gracias a esta preocupación constante por el mundo interno de los sentimientos y por la mismidad afectivo-corporal, Rousseau establece una orientación hacia la corporalidad fungiente y vivida, hacia el propio „estado afectivo y emocional“ del individuo, que la razón misma, con su actividad descorporalizada, ya no estaba en condiciones de pasar más por alto⁹¹, pero que tampoco podía determinar de un modo claro.

La corporalidad fungiente, vivida, experimentada y padecida se vuelve, en el caso de Rousseau, en un referente imprescindible, en una fuente siempre activa, que nos lleva a hablar acá, por tanto, de una orientación hacia la mismidad corporal: „Il y a une certaine succession d’affections et d’idées qui modifient celles que les suivent et qu’il faut connoître pour bien juger“ (O. C., T. I, p. 174-175; 1997, p. 242). En ese sentido se puede decir que, en Rousseau, lo primero que habla es el cuerpo fungiente y vivido en situación de crisis⁹². Su pensar es, por ello, un „Körper-Denken“ (Kamper) o, como lo dice Kamper, „la forma corriente del comienzo bajo las condiciones de una insoportabilidad social“ (Kamper, 1996, p. 144).

Así pues, una vez Rousseau, en tanto médico y víctima del mundo, concluye su diagnóstico, no encuentra otra alternativa que el aislamiento y la vida solitaria. La salida al paroxismo ocasionado por la enfermedad del mundo toma entonces la forma terapéutica de la escritura en tanto reacción salvadora provocada por la crisis misma. La actitud de Rousseau muestra así que „el remedio está en el mal“ (Starobinski). Por eso, de ahora en adelante, el devenir de Rousseau como persona se vuelve un *devenir escribiéndose*. Y es así como en Rousseau „la muerte por la escritura también inaugura la vida“ (Derrida, 1971, p. 183). Rousseau, en tanto cuerpo esplendoroso, se ausenta de la sociedad de las apariencias para „suplir“ (Derrida) de este modo su presencia con el „corps glorieux de l’écriture“ (Clément).

Así pues, al encarnar su propio discurso sobre la autenticidad, la sinceridad y la transparencia consigo mismo, Rousseau hace surgir, en primera medida, la imagen de un cuerpo mártir, heroico, sacrificado, sufriente y ascético que renuncia a hacer

⁹¹ Cf.: Pothast, 1988, p. 219 y ss.

⁹² Con respecto al papel del cuerpo en los estados de éxtasis de Rousseau, Clément dice: „L’affect, on le voit, est aussitôt somatisé, et c’est dans le corps que s’engloutit l’excès d’émotion et d’énergie spirituelle, comme si la tension du courant avait franchi un seuil de tolérance [...] On remarquera tout d’abord que la ‘crise’, où un affect d’une intensité exceptionnelle se vit à travers le corps, n’est pas unique dans la vie de Rousseau“ (Clément, 1998, Cap. XVII, p. 243-244).

parte del mundo de las apariencias sociales y que, mediante un acto de resistencia⁹³, *abstinentia* y *continentia* -de „retenüe et moderation“ (Rousseau)-, se aísla para buscar en esa soledad interior la dignidad, el bienestar, la felicidad y la transparencia consigo mismo. Desde esta perspectiva, la escritura suple la presencia social y material de un cuerpo viviente y padeciente que se ha vuelto disidente⁹⁴. Él mismo lo dice:

„J’aimerois la société comme un autre, si je n’étois sur de m’y montrer non seulement à mon désavantage, mais tout autre que je ne suis. Le parti que j’ai pris d’écrire et de me cacher est précisément celui qui me convenoit“ (O. C., T. I, p. 45; 1997, p. 168-169)⁹⁵.

En síntesis, Rousseau puede ser visto como uno de los principales y más representativos *outsiders*⁹⁶ del siglo XVIII. Como *caso particular* representa una muestra fehaciente de una *discontinuidad* en la „historia de la abstracción moderna“ en la que distanciamiento y acercamiento, exterioridad e interioridad, persona y sociedad, razón y fuerza imaginativa, materialización y vivencia, naturalización y espiritualización, decir y sentir, escribir y experimentar, recordar y vivir entran en una tensión altamente productiva. Rousseau es entonces un caso *ejemplar* que muestra cómo estos aspectos contradictorios del proceso ilustrado se vuelven insoportables e insostenibles. Para este autor la opción más consecuente fue entonces la de alejarse de la sociedad y ponerse a escribir:

„Voilà comment les désagrémens prévus d’un état de mon choix me jettèrent par diversion tout à fait dans la littérature, et voilà comment je

⁹³ Como bien lo dice Starobinski a este respecto: Rousseau „se esfuerza menos por demostrar la verdad de sus sistema, que por mostrar que su actitud está bien fundada [...] se hace a sí mismo más solitario, mientras más general es la protesta que él eleva [...] Su crítica, que se dirige en contra de un mal radical, no quiere tener nada en común con la crítica que, por su parte, los ‘filósofos’ efectúan sobre las instituciones abusadoras. Así pues, la crítica de los filósofos es, a los ojos de Rousseau, todavía expresión del mal social“ (Starobinski, 1993, p. 58).

⁹⁴ Este cuerpo disidente, pasa a convertirse en una imagen colectiva, en la imagen colectiva de un cuerpo heroico digno de imitación. Cf.: Outram, 1989.

⁹⁵ Y en esto contribuyó también notablemente su personalidad. En sus escritos autobiográficos Rousseau reconoce tener un carácter que le impedía establecer fácilmente relaciones con sus congéneres y compartir con ellos ciertas costumbres y comportamientos sociales. En ningún otro autor ilustrado de la época como Rousseau la vergüenza y lo penoso desempeñaron un papel tan determinante. Al respecto dice: „Trois puissans obstacles s’opposeront toujours à mes efforts pour y parvenir. Le premier est un penchant invincible à la mélancolie qui fait malgré moi le tournement de mon ame; soit temperament soit habitude d’être malheureux, je porte en moi une source de tristesse dont je ne saurois bien démêler l’origine [...] Le second obstacle est une timidité insurmontable qui me fait perdre contenance et m’ôte la liberté de l’esprit même devant des Gens aussi sots que moi [...] Le troisième est une profonde indifférence pour tout ce qu’on appelle brillant. L’opinion des hommes me touche peu [...] Avec de telles dispositions il est bien difficile d’acquérir à un certain point l’esprit du commerce et de la société: Mais qu’on ne me fasse pas l’injustice de conclure de là que je suis d’un caractère dur et farouche, ou qu’une inquiétude basse et servile me fait trouver hors de ma place parmi la bonne compagnie; quelque étranger que j’y paroisse je n’en ai jamais vu d’autre, et pour ne jamais supporter la mauvaise j’ai appris à être seul quand il le faut j’ose même ajoûter que je ne sens rien dans mes inclinations qui ne m’annonce que j’étois fait pour vivre avec les plus honnêtes gens“ (O. C., T. IV, p. 21-22).

⁹⁶ Cf.: Völkel, 1991.

portai dans tous mes premiers ouvrages la bile et l'humeur que m'en faisoient occuper [...] Jetté malgré moi dans le monde sans en avoir le ton, sans être en état de le prendre et de m'y pouvoir assujettir, je m'avisai d'en prendre un à moi qui m'en dispensât“ (O. C., T. I, p. 368; 1997, p. 504).

Con la propuesta de mirar al interior del corazón, Rousseau crea un espacio para la interioridad que ya no sólo se restringe ni al „alma pensante“ ni a la conciencia racional, sino que representa una instancia mucho más compleja de la que entran a hacer parte la conciencia moral, las emociones, los sentimientos, las vivencias, las reacciones corporales. Se trata ahora de incursionar en el interior de ese espacio abierto por Rousseau y monitorear esa serie de estados. Desde nuestro punto de partida, muchos de estos estados se encuentran relacionados de un modo inevitable con la corporalidad fungiente, vivida, sintiente y deseante, con la dimensión subjetiva y personal del ser-corporal-en-el-mundo.

2.3 Una mirada *extratextual* al papel de la corporalidad fungiente y vivida en la escritura autobiográfica

Vista desde una perspectiva externa, la actividad escritural pasa a constituirse para Rousseau en una forma de *experiencia de sí* fundamental a partir de la cual este autor se forma a sí mismo como sujeto para, posteriormente, poderse presentar al mundo y *entrar en la visibilidad*. Como lo sostiene Sting al respecto: „Rousseau ejerce en esa situación una *naturalización de la escritura*: la autoconciencia es acoplada en el punto conclusivo de escritura y mismidad con las prácticas de producción y recepción escritural; todo lo subyacente por fuera de la escritura se sustrae a la percepción y a la reflexión“ (Sting, 1998, p. 161). De allí que la escritura autobiográfica, necesidad existencial del filósofo, entre también a contribuir con su propia desaparición en carne y hueso⁹⁷.

Si bien la autobiografía se articula racionalmente en torno a un sujeto de escritura, en la perspectiva de Rousseau, la condición de posibilidad para ello ya no puede ser sólo la vida racional. Precisamente lo interesante con Rousseau es que no parte de un yo racional fuerte, sino de un yo, a la vez, como flujo de sentimientos y emociones, y como ficción. Y, seguidamente, a éste le sobrepone una nueva ficción: la ficción del yo *en* la escritura:

„En me livrant à la fois au souvenir de l'impression receue et au sentiment présent je peindrai doublement l'état de mon ame, savoir au moment où l'évenement m'est arrivé et au moment où je l'ai décrit; mon style inégal et naturel, tantôt rapide et tantôt diffus, tantôt sage et tantôt

⁹⁷ Como lo dice Starobinski: „Él le confía a su esencia [...] una apariencia de otro tipo que ya no es más su cuerpo, su cara, su habla concreta, sino el mensaje patético de un ausente“ (Starobinski, 1993, p. 187).

fou, tantôt grave et tantôt gai fera lui-même partie de mon histoire“ (O. C., T. I, p. 1155).

Acá la mismidad corporal entra en procesos de permanente desdoblamiento: hay, por un lado, un cuerpo fungiente y vivido que es enviado al ámbito de lo inarticulable y desde allí actúa como fuerza evocadora de lo mencionable. Acá la carne y sus placeres, el cuerpo y sus vivencias son puestos en un lugar más allá del pensamiento, del texto, del discurso y son traídos nuevamente por un discurso que los rarifica y les da el carácter de cuerpos modernos, de cuerpos cosa. Con ese movimiento de desaparición-reaparición aparece un segundo cuerpo restituído en el escrito, un cuerpo medial con aspiraciones de autenticidad que tiende a imitar la pureza del logos en la escritura y entra a jugar el juego de un yo fuerte y transparente. Por eso, la gran paradoja rousseauiana consiste precisamente en ese intento por romper con un estado de distanciamiento y autorreferencia de la mismidad corporal a través de una nueva mediación, a saber: la escritura autobiográfica⁹⁸.

Lo que acá interesa es que, bajo esta lógica, el ser-corporal-en-el-mundo no se presenta ni como *pura presencia*, ni como *pura ausencia*, sino como una frontera poco clara de determinar que, a pesar de su permanente participación, siempre se encuentra entre los límites de la visibilidad y de lo nombrable. Se trata de una especie de halo inapresable que constantemente remite a un afuera del discurso, a una „presencia“ evocadora del discurso. El ser-corporal-en-el-mundo aparece acá como cuerpo fungiente, como fuente de vivencias y como una energía vital residual en torno a la cual el individuo se articula como sujeto sintiente y padeciente. En otras palabras, lo que suple la escritura en Rousseau no es una presencia como pura sustancialidad plena, como un yo fuerte, sino una corporalidad fungiente, vivida, difusa y fluida que la razón y el lenguaje han articulado en torno a un nombre: Jean-Jacques Rousseau. Ese fue precisamente uno de los grandes gestos de Rousseau con su escritura autobiográfica: el de pretender rescribir ese cuerpo fungiente y vivido, el de darle a la „carne“ (Merleau-Ponty) un nuevo cuerpo en la escritura bajo los lineamientos de una subjetividad moderna en cierta medida coherente. „Quel bonheur d'avoir trouvé de l'encre et du papier! J'exprime ce que je sens pour en tempérer l'excès, je donne le change à mes transports en les décrivant“ (O. C., T. II, p. 147; 1946, p. 161)⁹⁹. Rousseau trató entonces de hacer coincidir la representación

⁹⁸ En la „historia de la abstracción“ (Kamper) occidental se puede situar a Rousseau como un punto muy especial en donde esa „estética de la ausencia“ (Kamper) se muestra de un modo bastante particular: se trata de una curiosa complicidad en la que la escritura comienza a vivir del cuerpo y de su „Entfernung“ sin poder dejarlo de lado u olvidarlo, y el cuerpo y sus pasiones, a su vez, comienzan así a vivir, una y otra vez, en, por y a través de la escritura. El cuerpo empieza a vivir en y de la medialidad de la escritura y la escritura de la materialidad del cuerpo. La *continentia* y *abstinentia* frente a lo social se transforman así en manifestación y exceso en el escrito. La palabra se convierte en palabra encarnada. De allí que poner fin a la presencia corporal en la sociedad signifique, en ese sentido, comenzar a hacer historia por medio de la escritura. Con ello aparece entonces un „sujeto de escritura“ (Sting) como creación estética, cuya muerte corporal en carne y sangre resulta redimida como cuerpo-imagen eterno.

⁹⁹ Rousseau crea a través de la escritura una imagen de él mismo a partir de la cual él mismo comienza a orientarse. Acá la mimesis pasa a convertirse en „automimesis“ (Selbst-Mimesis). Cf.: Gebauer/Wulf, 1992.

y el sentimiento que se ofrece a un público con aquéllos que uno mismo *crea* tener de sí mismo¹⁰⁰. Ésto se puede ver, de igual modo, como una postura irónica frente a la ilusión de un lenguaje que puede ser transparente para con uno mismo y con los otros. En Rousseau, escritura, mimesis, formación, mismidad y cuerpo vivido quedan articulados en torno a un „sujeto de escritura“ (Sting) que, por un lado, no puede desprenderse de las diferentes estructuras de la sociedad que lo condicionan, pero que, de otro lado, sin su relación con un cuerpo fungiente, vivido y nunca determinable totalmente no puede aparecer como tal.

Así pues, con la estrategia escritural de Rousseau el ser-corporal-en-el-mundo adquiere un cuerpo y aparece como una representación -coherente- en el texto, como algo puesto al frente y como algo de lo que se habla desde una cierta distancia. El ser-corporal-en-el-mundo en tanto cuerpo vivido, fungiente, extraño e inapresable se presenta aquí como el „texto madre“, como la „archiescritura“, como la „procedencia“. Y lo más importante, representa la *única* condición de posibilidad para que una vida finita y en permanente devenir pueda hacer una serie infinita de historias.

2.3.1 Autobiografía entre autenticidad y ficción

Los escritos autobiográficos de Rousseau son un ejemplo de descorporalización, mediación y desmaterialización de las vivencias a través de la escritura. Por eso la escritura ha de manifestar su capacidad epistemológica de apresar el mundo tal como es, no obstante, bajo un precedente hartamente contradictorio: el logos de la escritura está depravado, es decir, éste sólo puede ser la expresión *mediada* de una intuición que se tiene por *inmediata* (del sentimiento y la vivencia); intuición a la que nadie tiene acceso, únicamente cada sujeto, y eso *sólo a medias*:

„Nul ne peut écrire la vie d'un homme que lui-même. Sa manière d'être intérieure, sa véritable vie n'est connue que de lui; *mais en l'écrivant il la déguise; sous le nom de sa vie, il fait son apologie*“ (O. C., T. I, p. 1149)¹⁰¹.

Y es por eso que Rousseau, bajo el supuesto de que autor y personaje son la misma persona, se da a la tarea de presentar la *máscara más transparente de sí mismo* que pueda haber, ya que ningún otro como él lo puede hacer. No obstante, la escritura autobiográfica entendida como un intento de *autoacercamiento* y *autoidentificación*¹⁰² resulta ser algo desacertado -el mismo Rousseau ya lo sabía-

¹⁰⁰ Cf.: Moser, 1993.

¹⁰¹ La cursiva es mía.

¹⁰² „Últimamente se ha vuelto claro qué tanto prevalece ese tema en el ejercicio de escribir, también en el autobiográfico: autoencerramiento de la conciencia en su preocupación por la identidad. No obstante, el supuesto retorno en lo propio se muestra progresivamente como una prueba de lo extraño. En ello se discute vehementemente si la autorreferencia no sería un cierto avance del pensar. Ésta es, más bien, una necesidad que, no sin deformaciones, puede ser hecha virtud. Ella se origina de una cadena de aumentos de

pues hace errar la mirada propia y la ajena que se tiene de uno mismo. Por eso, si se mira bien, con la escritura autobiográfica de Rousseau se abre un juego dinámico entre *autenticidad* y *ficción*. La escritura autobiográfica crea la ficción de una inmediatez, de una referencialidad clara, es decir, la ilusión de que la vida es describible, con la que se busca, de otro lado, producir un efecto de empatía sobre el lector.

„Je conçois un nouveau genre de service à rendre aux hommes: c'est de leur offrir l'image fidelle de l'un d'entre eux afin qu'ils apprennent à se connoître [...] Il est impossible qu'un homme incessamment répandu dans la société et sans cesse occupé à se contrefaire avec les autres, ne se contrefasse pas un peu avec lui même et quand il auroit le tems de s'étudier il lui seroit presque impossible de se connoître [...] Toutes les copies d'un meme original se ressemblent mais faites le meme visage par divers peintres, à peine tous ces portraits auront ils entre eux le moindre raport; sont-ils tous bons, ou quel est le vrai? (O. C., T. I, p. 1120 y ss; 1988, p. 168 y ss.).

Como máquina visualizadora, la escritura autobiográfica pasa a jugar con lo visible y lo invisible, con el *qué* ver y *cómo* verlo. El resultado de todo ello es que la autobiografía se relativiza. Ésta se convierte en un „juego de máscaras“ (de Man), en un saber que se mueve entre relato y acontecimiento, entre realidad y ficción. Por ello, la autobiografía se debe apreciar, más bien, como un acto de *automimesis creativa* en la que los momentos de ficción y realidad ya no son diferenciables claramente.

Rousseau, a diferencia de San Agustín, no busca mostrarse como un sujeto al servicio divino. Aunque Rousseau tiene el deseo de confesar y de decir la verdad acerca de sí mismo, ésto se vuelve un tanto unilateral cuando se tienen en cuenta los presupuestos que este autor da a entender sobre la autodescripción. Si Rousseau únicamente hubiera querido decir su verdad, entonces habría hecho unas confesiones impecables, pero, como él mismo lo acepta y como lo han comprobado también sus biógrafos más importantes, las distorsiona, se acomoda en ellas, arranca presuponiéndolas como una pintura.

Vistas así, las *Confesiones* son una muestra de „técnicas del yo“ (Foucault) realizadas desde un punto de vista estético. Las *Confesiones* -y los otros escritos autobiográficos- de Rousseau son para verse entonces como las primeras *conficciones* escriturales modernas¹⁰³, es decir, como el producto de una actividad

la complejidad que presentan, por otro lado, abstracciones del cuerpo, de cuerpos reales, imaginarios y simbólicos. Exactamente en los puntos de intersección de la abstracción del cuerpo se forman los excedentes de lo complejo y provocan reducciones que de vez en vez se vuelven más débiles [...] Se puede decir entonces: la autobiografía, en tanto literatura, está a la búsqueda del cuerpo perdido de lo otro“ (Kamper, 1988, p. 49-50).

¹⁰³ Cf.: Gutman, 1993, p. 134.

escritural mimética y creativa en la que al „Ereignischarakter“ de la corporalidad vivida se le da *un* sentido en el texto, dentro de muchos posibles, y en donde se abre la posibilidad del placer/displacer que supone el „volverse a reconocer“ y el volverse a „re-crear“ gracias al acto mismo de escribir-se. De allí que Rousseau no pretenda establecer solamente una verdad sobre él mismo; el quiere, además, decirse y goza/sufre diciéndose. Lo que queda de todo ello, a lo último, es entonces un ejercicio estético-literario en el que se combinan imaginación, goce, sentimiento, dolor, placer. Por eso, en tanto ficción, la escritura en sí misma es placer, placer de imaginar y de volver a sentir, etc. La escritura funge entonces como una memoria por medio de la cual se busca que se pueda gozar y sentir nuevamente. El sujeto de las *Confesiones*, visto así, es un intento dentro de muchos posibles, es una creación (tiene la forma de una creación estética) y, en ese sentido, produce, para el autor mismo, un goce estético ligado a la corporalidad. Con ello lo único que permanece como viable es, desde el lado del autor, una *autoescenificación literaria* y, desde el lado del lector, un posible *efecto aistético y emocional* sobre el „corazón“ del mismo¹⁰⁴.

2.3.2 La escritura encarnada y la corporalidad fungiente

La palabra se convierte en una palabra encarnada, en la medida en que la estrategia reactualizadora del des-cribirse se mueve permanentemente entre goce y sufrimiento. Escribir responde con ello a una urgencia interna de *decirse* y no simplemente de justificarse. A través de la escritura Rousseau entra en un permanente contacto corporal consigo mismo. Ella es desencadenadora de un *movimiento de vida a nivel corpóreo-emocional*. En esa medida, la escritura no reemplaza acá al cuerpo en un sentido estricto, sino que lo *evoca* y se articula a él a través del acto mismo de escribir. En este juego la corporalidad vivida se reactualiza mediante la escritura y el recuerdo y las vivencias actuales adquieren una nueva y mayor intensidad. Como dice Linsen al respecto: „El potencial de experiencia corporal en el área de la actividad escritural y del cumplimiento de roles ofrece con ello un importante indicador de la manifestación concreta del sí mismo ‘íntimo’ e ‘intersubjetivo’“ (Linsen, 1986, p. 45). De este modo se establece un pacto en el que la vida humana empieza a vivir de la escritura y la escritura de la vida humana. La vida se literaliza. Y gracias a este proceso de literalización aquélla se revive nuevamente y con nuevas intensidades. En ese sentido, los relatos autobiográficos de Rousseau son también el drama de una corporalidad fungiente y vivida que aspira con dolor y/o con placer a una donación de *sentido* de cara a la experiencia de la temporalidad (de la propia finitud) y de la *indiferencia*. Se trata de una corporalidad sintomática que busca „decirse y articularse“¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Con Rousseau se inaugura, además, un proceso de autodescripción personal bastante contradictorio en el que la escritura debe, por un lado, despertar un *sentimiento en otros* -dimensión comunicativa de la *sensibilité-*, incluso en sí mismo, mientras que, de otro lado, pasa a tornarse *en contra* -a distanciarse- del propio cuerpo fungiente y sus vivencias. Por eso se trata de poder leer el malestar en el texto, de pasar por una historia de superficie a una historia interna de las vivencias y experiencias.

¹⁰⁵ Cf.: Frank, A. W., 1995.

Lo interesante es que ahora la corporalidad fungiente, sentida, padecida y vivida no puede aparecer entonces ya sólo como una „cosa extraña“, como un cuerpo cosa, sino como *lo ausente*, como lo que está en otra parte y se sustrae, pero que actúa desde allá. En ese sentido, la corporalidad fungiente y vivida en tanto fuente aparece también entremezclada con lo tratado en la escritura, pero con ello queda asegurado también un „resto inefable“ de ella que queda sin tematizar, que obstaculiza todo intento de totalización, que puede ser reactualizado y que, por tanto, remite nuevamente a esa permanente „autosustracción“ y ambigüedad del ser-corporal-en-el-mundo en tanto cuerpo fungiente. Eso quiere decir que acá el cuerpo con sus vivencias, sentimientos, deseos, vitalidad y sensibilidad sigue apareciendo como la fuente y el presupuesto para que tenga lugar ese proceso de actualización a través de la escritura. El cuerpo fungiente no pierde su dinamismo. Éste se sigue presentando como la condición insoslayable de nuestra existencia, así sea esta bajo una forma biográfica. Para decirlo de otro modo: la autobiografía aparece sustentada en el cuerpo fungiente y vivido. Sin éste no puede haber autobiografía; sin vivencias y sin encarnación del mundo no puede haber ficción-descripción, ni tampoco el efecto de realidad que produce dicha ficción. Con el relato autobiográfico se manifiesta el cuerpo fungiente como cuerpo que se es y se vive; como ese lugar en donde entran en choque las fuerzas coaccionantes de la sociedad y de la escritura -estructuras narrativas- y las fuerzas vitales mismas. La escritura autobiográfica, vista así, es ese proceso en el que se trata de darle forma a esa „carne“. Es el proceso a través del cual el cuerpo fungiente y vivido toma cuerpo. Como lo sostiene Barker en ese sentido:

„Constituido *en la escritura* -el medio discursivo que gobierna la época y que se separa a sí mismo silenciosa, pero eficientemente del espectáculo cubriendo sus propios rastros-, el sujeto burgués sustituye su cuerpo corporal (corporeal body) por el cuerpo rarificado del texto [...] La carnalidad del cuerpo ha sido disuelta y disipada hasta que pueda ser reconstituida en la escritura a una cierta distancia de sí misma [...] ni totalmente presente, ni totalmente ausente, el cuerpo es confinado, ignorado, ‘excribed’ del discurso y ahora permanece en los límites de la visibilidad problematizando el espacio de donde ha sido desterrado“ (Barker, 1995, p. 57).

La autobiografía, en tanto creación y mediación escritural, nos muestra entonces un recorrido de desmaterialización, distanciamiento y reencuentro que tiene que pasar necesariamente de lo *vivido* al *recuerdo*, y *de acá, al modelamiento y articulación discursiva*¹⁰⁶. A partir de este proceso la corporalidad vivida y fungiente se torna en relato autobiográfico, en productora de sentido. Condicionada por la temporalidad, el

¹⁰⁶ Lo mismo se podría decir de su novela. *Julia o la nueva Eloisa* es la forma de elaborar („verarbeiten“ en el sentido freudiano) en el escrito los deseos, las vivencias, las pasiones, los malestares, etc. Es el lugar en el que salen avante los conflictos entre el individuo y la sociedad, entre las necesidades y deseos subjetivos y las normas, condicionamientos y prescripciones sociales.

lenguaje y la imaginación, la corporalidad fungiente y vivida es sometida por medio de la actividad escritural a un proceso de organización y *donación de sentido* que significa, igualmente, un acto de desmaterialización y de recentramiento en torno a un sujeto racional y lineal. De este modo, a la corporalidad fungiente vivida en el tiempo¹⁰⁷ se le da un sentido en el mundo y deviene así en una creación estética. Así pues, lo que Rousseau restituye a través de la escritura es ya una ficción: la escritura es la ficción de un yo que también es pura ficción:

„Je crois avoir déjà remarqué qu’il y a des tems où je suis si peu semblable à moi-même qu’on me prendroit pour un autre homme de caractère tout opposé“ (O. C., T. I, p 128; 1997, p. 183).

En síntesis y conforme a todo lo anterior, se puede decir entonces que Rousseau sufrió *en carne propia* las ambivalencias del proyecto ilustrado y muchos de los problemas que anticipó, percibió, tematizó, vivenció y sintomatizó todavía nos siguen tocando¹⁰⁸; ambivalencias y problemas que, posteriormente, Horkheimer y Adorno se encargarían de denunciar en su *Dialéctica de la Ilustración* y que sacarían a la luz el lado oscuro del proceso de racionalización. Por eso, Rousseau, en tanto crítico y amenaza para el pensamiento racional-abstracto, en tanto crítico de la sociedad y sus costumbres, en tanto pensador orientado hacia la existencia, las vivencias y los sentimientos humanos, y en tanto iniciador de una nueva estética del sujeto, se convierte en un autor para tener en cuenta. Si se aboga, como en este caso, por un balance al proceso de racionalización occidental efectuado en detrimento del cuerpo fungiente y vivido, del sentimiento y de la imaginación¹⁰⁹, entonces

¹⁰⁷ No hay nada más real que la experiencia corporal de la temporalidad.

¹⁰⁸ Desde el punto de vista de la recepción, no se puede desconocer tampoco la gran influencia que tuvo en el ámbito alemán, sobre todo dentro del movimiento de la *Sturm und Drang* y, en particular, sobre pensadores como Kant, Hegel o Marx. Rousseau abrió así espacios que otros se encargaron de trabajar con mayor profundidad y de un modo más sistemático. Por ello, como lo dice acertadamente Taylor: „Rousseau se encuentra en el origen de muchas áreas de la cultura actual, de las teorías filosóficas de la autoexploración, así como de aquellas convicciones en las que se tiene a la libertad por medio de la autodeterminación como la clave para la virtud. Él es el punto de partida de un proceso de transformación que en la cultura moderna introdujo una interioridad más profunda y una autonomía radical“ (Taylor, 1996, p. 631).

¹⁰⁹ Para una sociología, historia y teoría de la imaginación véase: D. Kamper, 1986, 1990, 1995. En la historia de Occidente la capacidad imaginativa (Del gr. *Phantasia* y del lat. *Imaginatio -onis*) o fantasía siempre ha sido vista con cierta sospecha y se le ha considerado como forma „baja“ -ligada a lo corporal- y esotérica de conocimiento. Es precisamente a partir del romanticismo que esta capacidad empieza a cobrar importancia progresivamente hasta llegar a convertirse, como en las protestas de mayo de 1969, en expresión de lucha: „L’imagination au pouvoir“. A través de la imaginación, en tanto fuerza humana vital, el hombre trasciende sus límites materiales y amplía su yo. Precisamente en los escritos de Rousseau la imaginación cumple un papel muy importante en este sentido. Para Rousseau la imaginación puede ser motivo de goce, pero también de sufrimiento: „Enfin tel est en nous l’empire de l’imagination et telle est l’influence, que d’elle naissent non seulement les vertus et les vices, mais les biens et les maux de la vie humaine, et que c’est principalement la manière dont s’y livre qui rend les hommes bons ou méchants, hereux ou malheureux ici bas“ (O. C., T. I, p. 815-816). Por ello representa también tanto un riesgo como una posibilidad. La obra y vida de Rousseau tiene que ver en gran parte con esa capacidad imaginativa: Rousseau se imagina a Emilio, a un „hombre en estado natural“, y sufre y goza anticipando a sus perseguidores y a sus objetos de deseo. En este sentido, „l’imaginaire, entendu comme une expérience existentielle, s’identifie avec le possible et le virtuel, il n’invente pas un objet absent, mais un objet présent

Rousseau, no sólo por ser uno de los precursores del romanticismo¹¹⁰ y de la época del „sentimentalismo“, sino por ser un *caso ejemplar* dentro del proyecto moderno, se vuelve un punto de referencia obligado cuando se trata de ir tras los rastros del ser-corporal-en-el-mundo para ver en ellos los modos posibles de „resemiotización“ (H. Böhme), por ejemplo, como cuerpo fungiente y vivido en este caso. Este autor representa, en ese sentido, uno de los primeros síntomas postcartesianos de un „retorno del cuerpo“.

Con Rousseau adquiere sentido la tesis que sostiene que, a pesar del predominio de la razón monológica en el proceso de civilización europeo, para esta época el cuerpo fungiente y vivido comienza a experimentarse y a concebirse nuevamente como una *complejidad viviente*. Es decir, como una instancia que se torna problemática en el momento en el que el discurso trata de apresarla conceptualmente de un modo conceptualmente claro, como el punto particular en el que entran en confrontación las fuerzas de la vida y las formas de poder y modelamiento social, como el lugar de manifestación de los procesos de restricción de la lengua, como el lugar de las experiencias con el mundo y como el lugar de procedencia de las pasiones, deseos, sentimientos y vivencias.

Vista así, en Rousseau la corporalidad fungiente y vivida comienza a tomarse la palabra. Ésta deja de ser un simple objeto de dominio o cosa al frente y, como lo expresa en varios de sus escritos autobiográficos, no puede ser controlada totalmente ni por el concepto claro, ni por la razón representacional. Estas intensidades y cualidades de la corporalidad fungiente y vivida se vuelven entonces una dificultad para el lenguaje representacional y para un yo racional fuerte. La única posibilidad que queda con ello es que el exceso del deseo y de las pasiones -y la necesidad de controlarlos- sólo es conjurado cuando pasa al escrito como metáfora “viva“ (Ricoeur) y como „concepto vacío“ (de Man) para ser llenado mediante una actividad empático-mimética por parte del lector. De este modo, lo „otro de la razón“ asegura su *inapresabilidad* mediante el concepto e, igualmente, deja abierta la posibilidad de ser retematizado y reactualizado. Las reacciones corporales experimentadas y vivenciadas hacen que Rousseau se haga entonces más consciente de quien es él, de su posición social, de sus potencias, de sus limitaciones, de sus fantasías y deseos.

La corporalidad fungiente y la fuerza imaginativa se convierten entonces en el punto estratégico de batalla en el que Rousseau „se ubica“ para irse en contra de -o al menos para tratar de poner en aprietos a- la „episteme clásica“ (Foucault)¹¹¹. A partir

à l'intériorité, de sorte qu'il correspond à la promotion d'une réalité affective et spirituelle“ (Egeldinger, 1978, p. 12).

¹¹⁰ Cranston lo denomina precisamente el „primero de los Románticos“. Cf.: Cranston, 1997, p. 192. Cf.: Babbit, 1965; Williams, 1983.

¹¹¹ La tarea del „discurso clásico“ es, según Foucault, la de darle un nombre a cada cosa y con ello apresar su ser. Rousseau tiene un puesto en esta episteme bastante ambiguo: si bien el quiere decirlo todo, es decir, aspira a un „lenguaje transparente“ (Starobinski), por otro lado, reconoce que el lenguaje mismo nunca puede dar cuenta total del ser. El lenguaje entraña pues la ficción de transparencia, es pura „perspectiva“.

de la introspección y autoexpresión Rousseau nos muestra entonces como la *corporalidad fungiente aparece desmesurada en la medida de la escritura*.

2.4 Una mirada *intratextual* al papel de la corporalidad fungiente y vivida en la narración de experiencias liminares

Si bien hay lugares en la obra en donde Rousseau expone sus argumentos e ideas sobre el cuerpo en un sentido explícito, también hay otros lugares en donde prima la narración de experiencias y vivencias, muchas de ellas ligadas a lo corporal como se lo entiende acá en un sentido fenomenológico, pero que no hacen parte necesariamente de su concepción filosófica, al menos no explícitamente. Hay que tener en cuenta que acá el cuerpo fungiente y sintiente, en tanto punto de origen y lugar de aquellas vivencias elementales y particulares que comprometen a Rousseau en primera persona, no se puede reducir al discurso generalizante que trata de nombrarlo. Esto significa, para efectos del trabajo por realizar, que hay que contar siempre con una „Unverfügbarkeit“, indeterminabilidad y situacionalidad del cuerpo fungiente y que, a pesar de ello, no vuelve superficiales u obsoletos los intentos de complejización del saber sobre el mismo.

En la narración de estas experiencias se evidencia por parte de Rousseau un „Spüren“ del cuerpo fungiente motivado por esa orientación hacia la sensibilidad o „Fühlbarkeit“ (Moser). Acá la corporalidad fungiente se hace manifiesta entonces como ese lugar en donde el autor experimenta el poder propio y el de los otros (la fuerza y la debilidad, la vergüenza y la valentía, la mirada, la voluptuosidad, el contacto con el mundo); ella es el lugar de las pasiones, de las necesidades e impulsos. Se trata de ese punto que liga al autor a la vida (a la naturaleza) y lo hace percatarse de su finitud (materialidad, enfermedad, vejez). Estas experiencias con este tipo de orientación, por ejemplo, se vuelven de gran interés en una perspectiva fenomenológico-existencial, pues dan pistas sobre el ser-corporal-en-el-mundo en tanto cuerpo fungiente y vivido. No obstante, estas pistas no se encuentran necesariamente en concordancia con las apreciaciones expuestas en sus planteamientos de carácter más sistemático¹¹². Siguiendo a Waldenfels¹¹³, con esta perspectiva de acercamiento y con dicha distinción conceptual, no se trata entonces de diferenciar sustancias o entidades, sino de marcar diferentes puntos de vista. El proceso de interpretación se las ve entonces con un cuerpo vivido y fungiente que, como se verá más adelante, se llega a intuir filosóficamente en *la profesión de fe del Vicario Saboyano* y que, además, pasa a constituirse en las *Confesiones* y en las *Ensoñaciones de un paseante solitario* en una fuente de experiencias elementales muy importante para la narración escritural y que, incluso, trata de ser descrito como

Por eso la „mejor pintura“, el mejor lenguaje, es el de aquél que ha vivido y sentido sus experiencias. El lenguaje, a pesar de no lograr una transparencia, debe ser encarnado y comprometido.

¹¹² Acá se puede revalorar una historia de la heterogeneidad, a saber, como „*historia* de la capacidad de vivenciar *en* el cuerpo (Leib), la de la corporalidad experimentada de naturaleza y cultura“ (Duden, 1991, p. 119).

¹¹³ Cf.: Waldenfels, 2000, p. 248-249.

sucede en la *Quinta Caminada* del mismo libro. Hay otros apartes en este libro en donde Rousseau narra como se sumerge en sí mismo y tiene otro tipo de experiencias poco acostumbradas.

Se puede hablar entonces de un permanente „rastreo“ (Spüren) de la dinámica corporal propia con sus tendencias hacia la „Weitung“ y „Engung“ (Schmitz)¹¹⁴. La corporalidad fungiente y vivida aparece en estos escritos como „campo de resonancia de sentimientos conmovedores“ (Schmitz) que trata de ser expresada en la escritura de un modo diferente a como viene expresada la corporalidad tematizada de un modo más objetivo en otros escritos. Así pues, el cuerpo vivido emerge en estas descripciones como cuerpo fungiente, como el punto aquí y ahora desde el cual se experimenta y percibe el mundo, la mismidad y los otros. A través de él se entra en contacto con el mundo y consigo mismo.

2.4.1 Extendimiento y entremezclamiento del cuerpo fungiente

Es precisamente en las *Ensoñaciones* en donde se logra ver cómo la corporalidad vivida y fungiente lleva hasta sus límites al dogma cartesiano y a su actitud objetivante. La mismidad corporal que trata de describirse acá ya no aparece entonces como un cogito, sino que se hace evidente en un *extendimiento* del cuerpo fungiente con su posterior *entremezclamiento* con el mundo y consigo mismo. Miremos lo que Rousseau dice al respecto:

„J’apperçus le ciel, quelques étoiles, et un peu de verdure. Cette première sensation fut un moment délicieux. Je ne me sentois encor que par là. Je naissois dans cet instant à la vie, et il sembloit que je remplissois de ma legere existence tout les objets que j’appercevois. Tout entier au moment présent je ne me souvenois de rien; je n’avois nulle notion distincte de mon individu, pas la moindre indée de ce qui venoit de m’arriver; je ne savois ni qui j’étois ni où j’étois“ (O. C., T. I, p. 1005; 1988, p. 40).

Desde el punto de vista de una fenomenología del cuerpo, este tipo de experiencias narradas en las *Ensoñaciones* se pueden entender como „sentimientos atmosféricos“ (Schmitz) en los que el cuerpo deja de ser *una simple cosa* entre otras y entra en comunión con la naturaleza y con el mundo. Como se puede apreciar en la cita, no se trata entonces de una situación objetiva de observación o de la simple descripción empírica de una percepción externa, sino de una experiencia corporal ligada a un *estado de ánimo* en la que la división entre sujeto y objeto, entre individuo y mundo, se vuelve poco clara de delimitar desde un punto de vista objetivante y diferenciador. Durante esta experiencia el yo racional y fuerte se pierde, y la mismidad corporal se convierte en un flujo entremezclado de imágenes, emociones, percepciones y vivencias. Lo que acá se vuelve claro es un cierto anhelo de simbiosis con el mundo.

¹¹⁴ Cf.: Schmitz, 1998, 3 ed., p. 75.

El cuerpo propio y el cuerpo de la naturaleza se entremezclan para convertirse en un solo ser. Rousseau remite con frecuencia a estos estados de extendimiento emocional; por ejemplo, la experiencia con el agua en medio del lago de Bienne en la isla de Saint-Pierre también proporciona pistas sobre este asunto¹¹⁵.

Como se puede notar, en estos estados de desacoplamiento, desapoderamiento e indiferenciación no hay una diferenciación clara entre ningún polo objetivo. Con la eliminación del „peso“ del cuerpo cosa, Rousseau busca recortar la distancia que se da entre lo humano, lo natural y lo divino. Así es, por ejemplo, la experiencia que se describe en la *Carta al Señor Malesherbes*. En ella Rousseau describe como, al entrar en un estado de voluptuosidad y éxtasis, se entremezcla imaginariamente con el espacio infinito. Sin embargo, la imposibilidad de romper de un modo definitivo con la situacionalidad y materialidad de la propia corporalidad, lo lleva caer nuevamente en la cuenta de su condición de cuerpo fungiente aquí y ahora, y a asumirse, desde una postura racional, como un cuerpo cosa que representa un obstáculo para esas pretensiones imaginarias de lanzarse al infinito y mezclarse con lo espiritual descorporalizado. Al respecto dice:

„je me sentoais avec une sorte de volupté accablé du poids de cet univers [...] j'aimois à me prendre en imagination dans l'espace, mon cœur resserré dans les bornes des etres s'y trouvoit trop à l'étroit j'etouffois dans l'univers, j'aurois voulu m'elancer dans l'infini“ (O. C., T. I, p. 1141; 1994, p. 39).

La mismidad corporal descrita por Rousseau en sus *Ensoñaciones* se presenta también en un estado de sumergimiento en sí misma ocasionado por su propia *sensibilité* o capacidad de sentir. Se trata de una especie de autoafección o „sentimiento oceánico“ (Freud) que pareciera no tener ya nada por fuera de sí, ni nada que la diferencie de sí. El sentir corporal se experimenta entonces como duración sin contenido: „*Je voudrais que cet instant durât toujours*“ (O. C., T. I, p. 1046; 1988, p. 91). En este estado el sujeto no se proyecta intencionalmente, ni hacia el pasado, ni hacia el futuro. Acá desaparece la concepción del tiempo como marcación de una sucesión lineal de eventos y con ello se llega a la experiencia de la temporalidad vacía como pura duración, como un movimiento en el que el sentir sólo se siente a sí mismo¹¹⁶. Rousseau denomina esta experiencia extática como „sentimiento de la existencia“¹¹⁷ y la caracteriza del siguiente modo:

¹¹⁵ Al respecto dice: „là le bruit des vagues et l'agitation de l'eau fixant mes sens et chassant de mon ame toute autre agitation la plongeoiert dans une rêverie delicieuse [...] Le flux et reflux de cette eau, son bruit continu mais renflé par intervalles frappant sans relache mon oreille et mes yeux suppléoiert aux mouvemens internes que la rêverie éteignoit en moi et suffisoiert pour me faire sentir avec plaisir mon existence, sans prendre la peine de penser. De tems à autre naissoit quelque foible et courte reflexión sur l'instabilité des choses de ce monde [...] mais bientot ces impressions l'égéres s'effaçoiert dans l'uniformité du mouvement continu qui me berçoiert et qui sans aucun concours actif de mon ame ne laissoit pas de m'attacher“ (O. C., T. I, p. 1045; 1988, p. 89-90).

¹¹⁶ Esta certeza de la existencia a partir del sentimiento que plantea Rousseau guarda similitudes con lo que Henry, representante de una fenomenología vital radical, explica como „presencia consigo en el

„Le sentiment de l’existence depouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffiroit seul pour rendre cette existence chère et douce à qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur“ (O. C., T. I, p. 1047; 1988, p. 92).

Con este sentimiento de la existencia entendido como autoafección también la escisión de la conciencia -racional- de sí se diluye. En ambos casos el cuerpo fungiente aparece *ex negativo* como *punto ciego*, como *f fuente poco clara* y como *límite imposible de superar*. Lo único apreciable es el sentimiento de sí mismo en tanto intensidad y flujo, en tanto fusión del sentir consigo mismo. El aquí objetivo, es decir, el cuerpo cosa o cuerpo tenido se pierde también porque el movimiento no vuelve sobre sí para captarse y situarse como un objeto entre otros objetos del mundo, sino como resonancia, como cuerpo fungiente y sintiente aquí y ahora, como una „Unding“ (Schmitz). Acá se vive entonces la afectividad corporal como autoafección, pero no en el sentido acostumbrado de un „Affiziertsein“ cognitivo; es decir, de un sentir que vuelve sobre sí para captarse como sentimiento, sino como un sentir que se siente. Según lo expresado por Rousseau, sujeto sintiente y objeto sentido entran en una coincidencia tal que lo único que se evidencia con ello es un fluir, la pura duración, pura intensidad, puro movimiento del sentir sobre sí mismo.

„Mouvement continu que j’aperçois m’avertit que j’existe car il est certain que la seule affection que j’éprouve alors est la foible sensation d’un bruit léger, egal et monotone. De quoi donc est-ce que je jouis: de moi“ (O. C., T. I, p. 1116).

2.4.2 Dinamismo e inaccesibilidad del cuerpo fungiente

En el caso de Rousseau el cuerpo fungiente se presenta como una de esas paradójicas fuerzas de „lo real“ que induce y lleva permanentemente a procesos representacionales -y motiva el acto de escribir-, pero que, a pesar de ello, no puede ser totalmente representado. La vida se escenifica a través del cuerpo fungiente, así como éste se escenifica a través de experiencias liminares. No obstante, como bien lo reconoce Rousseau, el acceso a este cuerpo fungiente y vivido se efectúa siempre sólo de un modo parcial en la escritura. Veamos lo que dice el mismo Rousseau en su octavo paseo:

sentimiento“, como autoafección pura en donde la vida está para sí misma en una total inmanencia. Cf.: Henry, 1992; Kühn, 1992.

¹¹⁷ Derrida habla de este *sentimiento de la existencia* en tanto „fenómeno de una autoafección vivida como supresión de la diferencia“ (Derrida, 1971, p. 210). En esa medida y según él, „Rousseau repite el gesto platónico refiriéndose a un modelo distinto de la presencia: presencia consigo en el sentimiento, en el cogito sensible que lleva simultáneamente en sí la inscripción de la ley divina“ (Ibid., p. 24).

„Convaincu de l'impossibilité de contenir ces premiers mouvemens involontaires, j'ai cessé tous mes efforts pour cela [...] je cède à la nature cette premiere explosion que toutes mes forces ne pourroient arrêter ni suspendre. Je tâche seulement d'en arrêter les suites avant qu'elle ait produit aucun effet. Les yeux etincellans, le feu du visage, le tremblement des membres, les suffocantes palpitations, tout cela tient au seul physique et le raisonnement n'y peut rien; mais après avoir laisse faire au naturel sa première explosion l'on peut redevenir son propre maitre en reprenant peu à peu ses sens; c'est ce que j'ai tâché de faire longtems sans succès [...] Et cessant d'employer ma force en vaine resistance j'attends le moment de vaincre en laissant agir ma raison, car elle ne me parle que quand elle peut se faire écouter. Et que dis-je hélas! ma raison? J'aurois grand tort encor de lui faire honneur de ce triomphe car elle n'y a guére de part“ (O. C., T. II, p. 1083-1084; 1988, p. 136).

Así pues, en este plano vivencial y autobiográfico, la corporalidad fungiente y vivida se presenta entonces como una corporalidad sintomática que „busca decirse y articularse“, pero que, a su vez, hace ver también su inaccesibilidad. Los rastros del ser-corporal-en-el-mundo aparecen acá como delineaciones propiciadas por la razón, el lenguaje y la escritura, pero no se reducen a lo que estos últimos puedan decir sobre él. En ese sentido, los diferentes escritos autobiográficos y personales de Rousseau son la prueba de las diferentes búsquedas que este autor emprendió para dar cuenta de una mismidad corporal que, vista así, ya no se puede tratar del yo puramente racional, ni de una corporalidad automatizada -como en Descartes. Acá se trata, más bien, de una compleja mismidad espiritual y corporal que comprende deseos, vivencias, sentimientos, deseos, emociones, imágenes, etc. Y debido a esa complejidad, se vuelve difícil de apresar en un discurso definitivo que la presente de un modo claro a un público. La corporalidad fungiente y vivida se presenta en acto, moviliza las fuerzas y energías vitales y activas, y se mezcla con el flujo de la vida.

2.5 Rousseau como síntoma postcartesiano del „retorno del cuerpo“¹¹⁸

Como se dijo, Rousseau es precisamente uno de los primeros que -en obra y vida- asume una postura crítica frente a la radicalización del sujeto de razón en torno a la cual estaba quedando circunscrito progresivamente el hombre moderno por la agudización de los planteamientos cartesianos, por el „cientifismo“ y por la puesta en marcha del „proceso civilizador“. Rousseau se puede considerar desde diferentes

¹¹⁸ Siguiendo lo que Kamper/Wulf dicen, la expresión „retorno del cuerpo“ se podría utilizar acá en múltiples sentidos, es decir, „como oportunidad para una nueva experiencia auténtica o como una ficción para rechazar, como el tan esperado bloqueo al proceso civilizador o como un pequeño momento de respiro antes de la definitiva eliminación del cuerpo con sus imperfecciones que -desde los comienzos de la historia- fueron fuente de la miseria [...] como insuperable frontera para los intereses económico-utilitaristas o como una simple ilusión que ofrecería el pretexto para una nueva y más intensiva explotación del hombre“ (Kamper/Wulf, 1982, p. 9).

puntos de vista como uno de los primeros modernos en optar por lo „otro de la razón“, es decir, por un „retorno“ a la naturaleza íntima -a esa „*manière d'être interieure*“-, al sentimiento, a la imaginación y a las experiencias y vivencias corporales.

Como se sabe por la historia del pensamiento filosófico, existe hasta hoy una tesis general según la cual se sostiene que con Descartes en Occidente se impone una concepción del cuerpo como *res extensa*. Conforme a esto, la concepción del cuerpo como cuerpo fungiente y vivido, es decir, como cuerpo que se es, siente, vivencia y experimenta, queda oscurecida en favor de una visión menospreciativa del mismo a partir de la cual se lo aprecia como algo mecánico, funcional, instrumental, manejable, manipulable y cosificado (cuerpo cosa, cuerpo-autómata). Una muestra clara al respecto es lo que Descartes afirma en sus *Meditaciones sobre los fundamentos de la filosofía* (1641):

„Ahora me doy cuenta acá, primero, de que existe una gran diferencia entre espíritu y cuerpo en la medida en que el cuerpo, según su naturaleza, siempre es divisible y el espíritu, por el contrario, es indivisible. Luego, de hecho cuando lo observo, es decir, a mí mismo, en la medida en que sólo soy una cosa pensante, no puedo diferenciar en mí ninguna parte, sino que me reconozco a partir de allí como una cosa total y unitaria. Y aun cuando todo el espíritu parezca estar ligado a todo el cuerpo, reconozco, no obstante, que si se corta el pie, la mano o cualquier otra parte del cuerpo, no por ello le es quitada al espíritu. Tampoco se puede designar a las capacidades de querer, sentir, conocer como partes de aquél; es uno y el mismo espíritu el que quiere, siente y conoce. Pero, por el contrario, no puedo pensar en mí una cosa corporal, es decir, extensa que en mi pensamiento no pueda dividir sin dificultad por partes e incluso, a partir de allí, reconocerla como divisible; y ésto sólo sería suficiente para enseñarme que el espíritu es totalmente diferente del cuerpo, en caso de que no supiera de ello lo suficiente“ (Descartes, 1972, p. 74).

Frente a Descartes, Rousseau se convierte precisamente en un punto de referencia histórico de gran interés, en la medida en que con él se empieza a hacer evidente, de un modo particular, un „quiebre epocal“ en lo que respecta a esa concepción cartesiana que se impuso del hombre, en general, y del cuerpo, en particular, y que amerita, por lo tanto, una retematización desde una perspectiva histórico-antropológica y fenomenológica. Con este autor, por un lado, la condición vital y existencial del hombre de ser, antes que nada, una naturaleza corporal y sintiente en el mundo comienza a tomar una nueva fuerza y valor. Todo lo que remite a la mismidad corporal, aunque todavía de un modo ambivalente y poco claro, empieza a recobrar lentamente la dignidad que se le había negado con el modelo del *cuerpo-máquina* y, en ese sentido, comienza a entrar nuevamente en los discursos filosófico, antropológico y pedagógico como cuerpo fungiente, vivido y vivenciado.

Como se sabe, en lo que respecta a la reflexión filosófica sobre la problemática del yo, Rousseau aplica un movimiento cartesiano invertido que lo lleva a la siguiente formulación: „siento, luego existo“. Así, a diferencia de Descartes, para quien la certeza del yo proviene de un acto reflexivo del pensamiento (me pienso luego existo) que parte de un „desembodied standpoint“, Rousseau ubica la fuente de dicha certeza en el sentimiento de sí, en una certeza proveniente de la experiencia fundamental del „eigenleiblichen Spuren“ (Schmitz). De allí que para Rousseau la posibilidad del hombre de saber de la propia existencia y de sí como sujeto radique en la posibilidad de autoafectarse y, a partir de allí, de llegar a un sentimiento o idea de esa autoafección. El „yo trascendental“ (sentio) de Rousseau como abstracción o idea que se tiene de un ser sintiente queda así anclado en una mismidad corporal más fundamental y originaria que el *cogito* mismo, en un „alma sensible“ (Rousseau). Como bien lo ve Burgelin, ésto produce un vuelco dentro del pensamiento filosófico. Al respecto dice este último autor:

„la substitution délibérée de *j'existe* à *je suis* veut être une correction profonde. Elle nous place sur un autre terrain que celui de l'ontologie cartésienne, de l'âme substance et de la possibilité de la science universelle“ (Burgelin, 1973, p. 124).

Rousseau nos sitúa así en el ámbito de la *existencia concreta, corporal y sintiente* como punto de inserción en el mundo. Como se puede ver desde esta perspectiva, es por la corporalidad y a través de la corporalidad que el hombre se abre como sujeto al mundo y que se apropia de él.

Así, con Rousseau se empiezan a hacer evidentes los problemas de una razón que, desde Descartes, suponía mantenerse segura a partir de una autocerteza¹¹⁹ lograda a través de un simple acto de pensamiento descorporalizado. Para Rousseau esa certeza, por razones antropológico-genéticas y existenciales -e incluso religiosas-, ya no podía venir exclusivamente de un yo racionalista, formal y sin sentimientos. Como el mismo lo dice: „J'ai donc laissé là raison, et j'ai consulté la nature, c'est-à-dire le sentiment intérieur qui dirige ma croyance indépendamment de ma Raison“ (C. G., T. III, carta # 474, p. 287). Es por ello que Rousseau no sólo aboga por una filosofía a partir del sentimiento y de esa manera de ser interior, por una filosofía que compromete al hombre en su totalidad, sino que él mismo, en carne y hueso, en cuerpo y alma, vive la primacía de los sentimientos, las emociones y las vivencias.

Así, una vez que el pensamiento universalizante y el lenguaje se muestran como insuficientes para dar cuenta de la existencia, especialmente de la existencia particular humana, y una vez la sociedad y la razón comienzan a concebirse como el resultado de un proceso contingente (historia de la decadencia), queda entonces

¹¹⁹ Precisamente por ser uno de los primeros en empezar a intuir los problemas que contenía la autorreflexión cartesiana, Rousseau puede ser señalado como uno de los precursores de la crítica al „logocentrismo“ (Derrida).

planteada la necesidad de ir hacia unos „orígenes“ más profundos, o mejor, de incursionar en otro ámbito de la existencia humana. Se abre entonces un espacio de reflexión (introspección de la interioridad¹²⁰) que lleva a concentrarse ahora en la tematización e interpretación de lo vivido para desentrañar de allí esas „experiencias corporales originales“ que caracterizan al hombre.

Por eso, para conocer bien „un caractère il y faudroit distinguer l’aquis d’avec la nature, voir comment il s’est formé, quelles occasions l’ont développé, quel enchainement d’affections secretes l’a rendu tel, et comment il se modifie, pour produire quelquefois les effets les plus contradictoires et les plus inattendus. Ce qui se voit n’est que la moindre partie de ce qui est; c’est l’effet apparent dont la cause interne est cachée et souvent très compliquée“ (O. C., T. I, p. 1149).

Esa nueva certeza lograda ahora mediante una sensibilidad activa y una autoafección supondría en primera medida un autocercioramiento que no es racional-reflexivo, sino corporal-vital concreto.

„Quique cette sensibilité de cœur qui nous fait vraiment jouir de nous soit l’ouvrage de la nature et peut-être un produit de l’organisation, elle a besoin de situations qui la développent. Sans ces causes occasionnelles un homme né très sensible ne sentirait rien, et mourroit sans avoir connu son être“ (O. C., T. I, p. 104; 1997, p. 152).

Mientras Descartes permanece anclado en el „yo pienso“ como evidencia del „yo soy“, Rousseau pone en duda dicha evidencia y la reubica en la „mismidad corporal“, en el *sentio*, es decir, allí en donde la corporalidad misma lleva a cabo un movimiento del sentir que sale al mundo y vuelve sobre sí para sentirse a sí misma. Con ello la visión de un sujeto pensante descorporalizado empieza a ser cuestionada y la corporalidad fungiente y sensible, por su parte, empieza a cobrar una gran importancia. El saber de sí aparece entonces afinado en una capacidad de sentir y de actuar que supone como condición de posibilidad una corporalidad fungiente.

Junto a este discurso filosófico, está también su visión antropológico-genética del hombre como un ser que *llega* a la razón. Para Rousseau la corporalidad, desde el punto de vista antropogenético, se convierte entonces en una condición insoslayable

¹²⁰ Esta introspección no se puede considerar como una visión pura y transparente de la interioridad en la medida en que desde siempre está mediada por el lenguaje. Lo que interesa es el movimiento y la calidad del mismo que con ello se establece. Si bien Rousseau aspira a una especie de „lenguaje transparente“ que dé cuenta absoluta de su mismidad, no se trata de considerar acá la introspección como una descripción de primera clase, frente a una descripción externa como de segunda clase. Rousseau advierte de que toda pintura, incluso la que uno hace de sí mismo, no puede abolir la perspectiva, es decir, el pintarse solo parcialmente y de un modo conveniente. De todas maneras, la introspección como acceso, a pesar de compartir esa „impureza“ con la descripción externa, posee un carácter más comprometedor. En ella está el sujeto en primera persona comprometido en cuerpo y alma. Lo interesante entonces es que este profundizar sobre la propia mismidad se vuelve un revivir corporal-mental, un reactualizar que toca a cada persona, cosa que no sucede con una descripción externa e indirecta.

para el surgimiento de la razón. El mismo Rousseau, como lo señala en sus escritos autobiográficos, tenía en mente precisamente escribir algo sobre la „razón sensitiva“. Hubiera sido, sin lugar a dudas, un trabajo de gran importancia para nuestra temática, ya que allí la corporalidad no sólo habría tenido que entrar a ocupar un puesto destacado como potencia y apertura al mundo, sino porque con ello tendrían que haber quedado esbozados ya los primeros lineamientos de una „antropología del embodiment“, en la medida en que, como también lo subraya Rang, la propuesta de Rousseau *no* puede ser vista como una teoría del conocimiento, sino como una „antropología desde abajo“ (Rang).

Vistos desde una fenomenología de la corporalidad (Merleau-Ponty, Schmitz, Böhme, Waldenfels), los escritos autobiográficos de Rousseau resultan también de gran interés, en la medida en que en ellos se encuentran algunas narraciones de experiencias y vivencias liminares que dejan ver cómo este autor experimentó la *corporalidad fungiente y vivida*, y cómo con ello llevó al cartesianismo hasta sus límites. Desde un punto de vista histórico, éstas representan una buena muestra para dar cuenta de ese cuerpo fungiente y vivido que no se deja acomodar fácilmente bajo los parámetros de una *res* extensa. Miradas fenomenológicamente, estas narraciones representan ya los claros intentos postcartesianos de plasmar en un escrito las experiencias de una corporalidad fungiente y vivida que de alguna manera se encuentra en una evidente discrepancia con ese cuerpo-tenido que se había instituido a través de la reflexión filosófica a partir de Descartes.

2.5.1 La fuerza cognoscitiva y existencial de la corporalidad fungiente y vivida en Rousseau

La corporalidad fungiente, en tanto corporalidad que se vive, siente, experimenta y piensa, tiene en Rousseau una gran fuerza cognoscitiva y existencial, en la medida en que se constituye en una fuente y parte muy importante para la producción del conocimiento y para la experiencia de sí, de la vida y de la escritura misma. Es decir, que la obra de Rousseau se puede ver también como un punto de tensión en donde vivencias, experiencias y reacciones corporales, imaginación e introspección encuentran un punto de máxima elevación y entran a cumplir, por lo tanto, un papel determinante como proyección y fuente para la producción de hipótesis, representaciones, imágenes y ficciones. En Rousseau se aplica lo dicho por Kamper, a saber:

„Mientras que, por un lado, siempre se recurre todavía al cuerpo como fuente originaria de experiencia auténtica contra una mediación social que insiste en una totalidad, éste vale ya, de otro lado, como ‘lugar de ficciones’, es decir, tanto como un ustorio de una cada vez más acelerada disolución de toda cultura, así también como medio de producción artística de nuevas [...] realidades“ (Kamper, 1990, p. 46).

Esta fuerza cognoscitiva y existencial de la corporalidad no tiene que ver sólo con el hecho de que Rousseau hizo reflexiones antropológico-pedagógicas de gran importancia *sobre* el cuerpo, sino también con el hecho de que Rousseau, además, intentó pensar y escribir *a partir y a través* de las propias experiencias y vivencias corporales. Rousseau no sólo hizo explícito su interés por el cuerpo como objeto temático y de reflexión a partir de sus planteamientos antropológico-pedagógicos y filosóficos, sino que su vida misma estuvo constantemente influenciada por su propio cuerpo fungiente, vivido, padeciente, sintiente y deseante al que no le dejó nunca de prestar atención y con el que tuvo que tratar -luchar- hasta sus últimos días, como lo manifiestan sus escritos autobiográficos y personales. En este sentido, Gumbrecht acierta cuando sostiene:

„Y ciertamente ningún contemporáneo vivenció de un modo tan intenso la irreprimibilidad del cuerpo y del deseo corporal como Rousseau, quien luchó siempre en sus nuevos autorretratos por una transparencia de sí y por una honradez frente a sus lectores, aun cuando con ello se supiera en un puesto perdido“ (Gumbrecht, 1986, p. 58).

Con el así llamado modelo „romántico“¹²¹ que Rousseau comienza a inaugurar, empieza a tomar también forma la idea de un intercambio dialógico entre hombre y naturaleza, y se amplía esa visión del hombre en donde sólo se privilegiaba a la razón monológica. Empieza a darse así una visión más compleja del hombre en la que la necesidad de diálogo con la naturaleza -interna y externa- lleva necesariamente a prestarle otro tipo de atención a las vivencias y experiencias corporales. Se trata entonces de los intentos por una nueva forma de hablar sobre la mismidad corporal dentro de una dialéctica de la vivencia subjetiva y la experiencia supraindividual, dentro de una emocionalidad y una ratio, dentro de lo general del objeto y lo particular del sujeto. Con ello aparece un nuevo tipo de saber en el que el aquí y ahora del sujeto de las vivencias ya no puede pasarse más por alto, como ocurría con el modelo científico y con el modelo cartesiano. Por eso, acá el sentimiento, las pasiones, la imaginación y todo tipo de vivencias corporales, como es de esperar, adquieren un valor determinante, ya no sólo desde una perspectiva objetivante e instrumental, sino también situacional, vivencial y existencial.

En muchos casos se trata entonces de una escritura y pensamiento *encarnados*. Rousseau no sólo se apropia del lenguaje, sino que por medio de él se identifica y siente. Por eso es frecuente que Rousseau trate de hablar, no desde ese sujeto puramente racional, sino desde un *sujeto de las vivencias*: „Voilà mon histoire. Mes passions m'ont fait vivre, et mes passions m'ont tué“ (O. C. T. I, p. 219; 1997, p. 301). Por la vía del sentimiento y la vivencia Rousseau busca acceder a una „verdad interior“ diferente a aquella de la razón formal-monológica. En ese sentido, con Rousseau el modelo de reflexión filosófica imperante en su tiempo aparece, por lo tanto, como un procedimiento que acaba con lo particular en favor de lo general. De

¹²¹ A pesar de la consideración peyorativa del romanticismo en Occidente, a él se le debe la crítica a la razón crasa y el despertar de la estética, la fantasía, la espiritualidad, el sentimiento y la sensibilidad.

allí que Rousseau viera como problemática a una filosofía que trabajaba con unos conocimientos y experiencias alejados de la situacionalidad -aquí y ahora- del sujeto de las vivencias. Esa interioridad de la mismidad a la que Rousseau se refiere es entonces diferente del „yo racional-pensante“ y es ella, precisamente, el motivo por el cual ese yo reflexiona. Precisamente debido a ello, para ser pensada y discursivizada, esa interioridad corporal tiene que haber sido antes experimentada y vivenciada.

„...que Rousseau piensa con todo su cuerpo. O de un modo más preciso: en la fuerza de sus reacciones corporales experimenta él la expresión cualitativa, así como las posibilidades y límites de su pensar. El cuerpo se convierte en una metáfora viviente para una procesualidad creativo-afectiva que, por lo común, se sustrae a la realidad de la experiencia evidenciada de modo concreto“ (Linsen, 1986, p. 44).

Al plantearse el problema de la naturaleza interior, Rousseau se ve ante el problema de la experiencia y vivencia de la misma. Ésto significa, en consecuencia, una preocupación por la experimentación y la vivencia de la naturaleza que se es, es decir, la propia corporalidad que se es. Como lo deja ver Rousseau, por el sentimiento -interno y externo- el sujeto experimenta que no dispone, desde un punto de vista racional, sobre el fundamento de su ser y que tampoco puede disponer de su corporalidad como un simple objeto de dominación. En ese sentido Rousseau se reconoce, antes que nada, como un sujeto, pero que está precisamente *sujeto* a sus pasiones, sentimientos y vivencias: „Je sentis avant de penser; c'est le sort commun de l'humanité. Je l'éprouvai plus qu'un autre“ (O. C., T. I, p. 8; 1997, p. 32). La corporalidad fungiente y vivida es así dignificada nuevamente. Las experiencias corporales pasan a constituirse en una base de gran importancia para la formación de un concepto de sí mismo. Dichas experiencias, en su complejidad e inapresabilidad, se convierten en un asunto difícil de tratar de un modo „científico“ o conceptualmente claro. Las „ensoñaciones“ de Rousseau se pueden ver precisamente como el intento por superar esa brecha entre esos estados y vivencias, entre esas sensaciones internas y el lenguaje, como una forma de comunicación y de „visualización intersubjetiva“. En ellas, antes que nada, se *es* cuerpo vivido y no cuerpo tenido. Podemos hablar, por ello, de una forma de vivenciar e intuir el cuerpo y no necesariamente de una conceptualización del cuerpo como un „objeto epistémico“ (Knorr-Cetina). En estas experiencias y vivencias los signos del cuerpo devienen en signos de la lengua, la corporalidad busca acá volverse palabra. Desde esta perspectiva, se trata de un „body's insistence on meaning“ (Kirmayer). De allí que „lejos de que el discurso esté determinando el cuerpo [...] el cuerpo está envuelto totalmente en la construcción del discurso“ (Shilling, 1997, p. 113). El resultado es entonces una *palabra encarnada*, una palabra motivada, articulada y estructurada corporalmente que no agota su contenido, sino que lo reactualiza permanentemente.

2.5.2 El pensar ligado a la corporalidad fungiente

De conformidad con lo anterior, se puede decir que las orientaciones que toma el discurso en los diferentes escritos, debido al primado del sentimiento y de la interioridad, obligan a Rousseau a asumir permanentemente un *pensar ligado a la corporalidad*. Si el pensar quiere ganar una cierta legitimidad debe pasar primero por un proceso de *autosensibilización*. En ese sentido se vuelve decisiva la conexión y dinámica conjunta entre pensar y sentir. Como lo dice en las *Confesiones*:

„Je n'ai qu'un guide fidelle sur lequel je puisse compter; c'est la chaîne des sentimens qui ont marqué la succession de mon être, et par eux, celle des événemens qui en ont été la casus ou l'effet [...] Je puis faire des omissions dans les faits, des transpositions, des erreurs de dates; mais je ne puis me tromper sur ce que j'ai senti, ni sur ce que mes sentimens m'ont fait faire; et voila dequoi principalement il s'agit. L'objet propre de mes confessions est de faire connoître exactement mon interieur dans toutes les situations de ma vie. C'est l'histoire de mon ame que j'ai promise, et pour l'écrire fidellement je n'ai pas besoin d'autres mémoires: il me suffit. comme j'ai fait jusq'ici, de rentrer au dedans de moi“ (O. C. T. I., p. 278; 1997, p. 374-375).

El sujeto biográfico aparece entonces como el resultado de las experiencias encarnadas y sentidas, y de un pensar y recordar que se orienta por ellas.

Por „pensar ligado a la corporalidad“ se entiende entonces esa reflexión que, sin poder abolir la abstracción y sin agotar las vivencias, se desarrolla de un modo estratégico y pasional, en primera instancia, como reacción de „*incomodidad*“¹²² y de malestar corporales frente a lo insoportable de la sociedad:

„Ce premier sentiment de la violence et de l'injustice est resté si profondément gravé dans mon ame, que toutes les idées qui s'y rapportent me rendent ma premieré émotion; et ce sentiment relatif à moi dans son origine, a pris une telle consistance en lui-même, et s'est tellement détaché de tout interes personnel, que mon cœur s'enflamme au spectacle ou au récit de toute action injuste, quel qu'en soit l'objet et en quelque lieu qu'elle se commette, comme si l'effet en retomboit sur moi“ (O. C., T. I, p. 20; 1997, p. 48).

Se trata de una búsqueda insistente del pensar que reconoce la poca claridad de su punto de partida:

„Il faudroit pour ce que j'ai à dire inventer un langage aussi nouveau que mon projet: car quel ton, quel style prendre pour débrouiller ce cahos immense de sentimens si divers, si contradictoires, souvent si vils et

¹²² La cursiva es mía. Cf.: O. C., T. I, p. 7; 1997, p. 32.

quelquefois si sublimes dont je fus sans cesse agité?“ (O. C., T. I, p. 1153).

Precisamente a sabiendas de esta limitante, se opta por una escritura que la mayoría de las veces obedece más a la pasión que a razonamientos, y para ello se sirve de imágenes, vivencias, metáforas y conceptos poco claros y poco delimitados: „Quand j’écris, je ne songe point à cet ensemble, je ne songe qu’à dire ce que je sais“ (O. C., T. I., p. 1122; 1988, p. 170). Ésto hace referencia también a un pensamiento que, antes que distanciarse con el argumentar o con el concepto, lo que busca es fundamentalmente la inmediatez del *decirse*, del *expresarse*¹²³: „Je sais bien que le lecteur n’a pas grand besoin de savoir tout cela; mais j’ai besoin, moi, de lui dire“ (O. C., T. I., p. 21; 1997, p. 50). „En me disant j’ai jouï, je jouïs encore“ (O. C., T. I, p. 1174). La reflexión -imaginación reflexiva- adquiere acá un carácter autoerótico y la escritura se convierte, también en ese sentido, en una forma de „autoexperiencia corporal“. Se trata, de otro lado, de un desarrollo del pensamiento -forma de argumentar- cuyo propósito fundamental no es el de llegar a un „entendimiento“ (Verständigung) en términos exclusivamente argumentativos, sobre todo cuando desde el principio mismo se reconoce el lenguaje como algo insuficiente, sino el de cumplir con unas *pretensiones empático-miméticas* y, a través de ello, hacer que cada cual llegue a una *certeza de sentimiento*. En otras palabras: se trata de una reflexión que busca por medio del escrito una especie de interpelación, llamado o provocación para que el lector *se sienta* como el escritor se siente. Por eso no se trata tanto de imponer o sustentar ideas con conceptos de reflexión claros y distintos, sino de despertar imágenes y sentimientos para que cada cual se identifique, llegue a juicios y dé respuestas a partir de sus propias comprensiones y sentimientos. Se trata de una estrategia cuyo propósito es el explotar el „vínculo con lo corporal de los procesos de comunicación emocional“ (Schmitz). En ese sentido, Rousseau se dirige más a la sensibilidad del lector que a su inteligencia. Por eso no sólo crítica, sino que escribe fundamentalmente para *con-mover*, antes que agradar. Al conmover se mueve al otro a la compasión, al com-padecerse de; el agradar sería en comparación algo más superficial. Como Rousseau la ve, la compasión debe tocar o perturbar el ánimo -cuerpo y mente- del otro por medio del sentimiento. El mismo Rousseau reconoce en este sentido que:

„La nature a mis dans le sentiment une persuasion que les paroles n’opèrent point et que l’art ne saurait imiter. Il n’y a rien de vrai et d’expressif que ce qui part du cœur: on le voit et on l’entend, sans le secours même de la voix et des oreilles“ (O. C., T. II, p. 1310).

Lo que Rousseau no quiere es que su posición sea comprendida a secas, sino que lo que dice *se meta en la piel del otro*. Lo que él busca es tocar al otro por medio del

¹²³ Starobinski dice al respecto: „mientras utilizó los argumentos del ‘frío entendimiento‘ sucedió a veces que defendía peticiones que, por último, no apuntaban a servir a una verdad racional, sino a la satisfacción de intereses vitales bastante oscuros o de una ‘libido’ patológica“ (Starobinski, 1993, p. 64).

sentimiento; pero dicho sentimiento no puede tener su origen más que en uno mismo. Al respecto dice también en sus *Dialogues*:

„Réduit au triste emploi de me défendre moi-même, j'ai du me borner à raisonner; m'échauffer eut été m'avilir. J'aurai donc trouvé grace en ce point devant ceux qui s'imaginent qu'il est essentiel à la vérité d'être dite froidement; opinion que pourtant j'ai peine à comprendre. Lorsqu'une vive persuasion nous anime, le moyen d'employer un langage glacé? Quand Archimide tout transporté couroit nud dans les rues de Syracuse, en avoit-il moins trouvé la vérité parce qu'il se passionnoit pour elle? Tout au contraire, celui qui la sent ne peut s'abstenir de l'adorer; celui qui demeure froid ne l'a pas vue“ (O. C., T. III, p. 685-686).

Por eso, visto así, ese tipo de comunicación empática a la que se aspira se acerca más al modelo cristiano de la comunión o de la „participación mística“ que al modelo lingüístico del intercambio de información. La comunicación adquiere así un carácter „atmosférico“ (Böhme). Rousseau pretende establecer con ello una especie de relación de enfermo a enfermo con el lector y no de médico a paciente. Se trata de que el lector, interpelado por el autor -más no esclarecido o influenciado por sus argumentos- se dé cuenta de cómo se siente el autor mediante un proceso empático de reconocimiento mutuo que sólo puede ser motivado de un modo mimético¹²⁴ e imaginativo en el interior mismo del lector. Rousseau busca la compasión en su sentido más corporal y complejo. El modelo de receptor que Rousseau tiene en mente no es simplemente el de un sujeto lógico-racional, sino el de un sujeto empático y mimético¹²⁵. En ese sentido dice Rousseau en sus *Confesiones*: „A mesure qu'avancent dans ma vie le lecteur prendra connoissance de mon humeur, il *sentira*¹²⁶ tout cela sans que je m'appesantisse à le lui dire“ (O. C., T. I, p. 37; 1997, p. 70). La investidura afectiva del lector se realiza entonces cuando éste se inserta en el discurso de Rousseau y se compromete con él, cuando „lee con pasión“ (Darnton) y cuando con ello se da cuenta de que las palabras no son los sentimientos y de que él también es un sujeto sensible que está en capacidad de sentir y comprender todo esto.

Finalmente y en su sentido más explícito, se trata de un pensamiento que en sus diferentes desarrollos -en este caso, tanto en un sentido metafísico-filosófico, histórico-antropológico, así como autobiográfico-existencial- siempre vuelve sobre la insoslayable condición del hombre como ser-corporal-en-el-mundo:

¹²⁴ La mimesis entra a jugar acá un papel determinante. En palabras de Gebauer/Wulf: „La mimesis es, según esto, el presupuesto para el sentir conjunto (Mitempfinden), para la compasión, para la simpatía y el amor por los otros hombres [...] ella lleva a comprender (nachempfinden) los sentimientos de otros hombres sin objetivarlos y sin endurecerse contra ellos“ (Gebauer/Wulf, 1992, p. 395).

¹²⁵ Cf. también: Darnton, 1989, p. 265 y ss.

¹²⁶ La cursiva es mía.

„En remontant de cette sorte aux premières traces de mon être sensible, je trouve des élémens qui, semblant quelquefois incompatibles, n’ont pas laissé de s’unir pour produire avec force un effet uniforme et simple, et j’en trouve d’autres qui, les mêmes en apparence, ont formé par le concours de certaines circonstances de si différentes combinaisons, qu’on n’imagineroit jamais qu’ils eussent entre eux aucun rapport“ (O. C. T. I., p. 18; 1997, p. 46).

2.5.3 Rousseau y los primeros esbozos de una antropología del „embodiment“¹²⁷

Si bien con su toma de posición Rousseau no se mantuvo por fuera del dualismo entre cuerpo y alma tan fuertemente criticado hoy en día desde una fenomenología de la corporalidad, y a pesar de trabajar bajo otras coordenadas y presupuestos en la actualidad cuestionados y rebatidos, se puede decir que en sus planteamientos más sistemáticos se hacen visibles algunos derroteros que son de gran importancia, desde el punto de vista histórico, para una filosofía fenomenológica de la corporalidad y para una antropología del „embodiment“ y que, por lo tanto, vale la pena resaltarlos nuevamente.

Como se dijo anteriormente, una de las cosas que llama la atención en Rousseau es que con sus escritos se empiezan a sentar las bases de una antropología que no es solamente *acerca* del cuerpo (*corps*), sino también *a partir* del cuerpo, de la existencia corporal. Por eso, su obra filosófica *no* se puede ver sólo como una simple teoría sensualista del conocimiento, sino como una antropología que parte desde abajo de „ces dispositions primitives qu’il faudroit tout rapporter“ (O. C., T. IV, p. 248; 1998, p. 41), cuestionando y tematizando el papel del cuerpo y lo ligado a él de un modo más enfático, sobre todo en lo que respecta a su papel en el proceso de construcción de la subjetividad y en el proceso de *darse* mundo. Así pues, es antes que nada en la corporalidad y en lo „vital“ en donde hay que buscar los puntos de contacto que se establecen entre el mundo interior y el mundo exterior. En otras palabras, con Rousseau se trata de ver cómo se explica la génesis de la mismidad a partir de las formas fundamentales de lo corporal-viviente.

De allí entonces, que „sans l’étude serieuse de l’homme, de ses facultés naturelles, et de leurs développemens successifs, on ne viendra jamais à bout de faire ces distinctions, et de séparer dans l’actuelle constitution des choses, ce qu’a fait la volonté divine d’avec ce que que l’art humain a prétendu faire“ (O. C., T. III, p. 127; 1980, p. 200).

¹²⁷ La antropología del „embodiment“ se refiere a „un punto de partida metodológico en el cual la experiencia corporal es entendida como el fundamento existencial de la cultura y de la mismidad y, por tanto, como un punto de partida de gran valor para el análisis de éstos“ (Csordas, 1997, p. 269).

Con Rousseau se empiezan a hacer visibles así los cimientos de una antropología del „embodiment“ que destacan precisamente el papel de la corporalidad -de lo prediscursivo y pre-racional- como condición fundamental para el desarrollo de la subjetividad humana. Por eso, más allá de la razón están las vivencias, los sentimientos y las formas de contacto con el mundo -“razón sensitiva“ (Rousseau)-; y de allí que toda exterioridad -cultural, social, moral, discursiva- tenga que pasar previamente por todo un proceso de *incorporación o encarnación subjetiva*. Resulta de ello una teoría del sujeto en donde la subjetividad aparece necesariamente como el producto de un proceso de interacción afectiva y sensitiva de lo viviente con el mundo. La subjetividad es ahora el resultado de un *proceso de encarnación, de incorporación*. Esa encarnación tiene que ver con fenómenos de diferente índole en donde la corporalidad fungiente con su capacidad de actuar y de sentir entra a desempeñar un papel activo, „engagierte“ y determinante:

„En sondant en moi-même et en recherchant dans les autres à quoi tenoient ces diverses manieres d’être je trouvai qu’elles dépendoient en grand partie de l’impression antérieure des objets extérieurs, et que modifiés continuellement par nos sens et par nos organes, nous portions sans nous en appercevoir, dans nos idées, dans nos sentimens, dans nos actions mêmes l’effet de ces modifications“ (O. C., T. I, p. 409; 1997, p. 560).

En primera medida y como se plantea en el *Emilio*, este proceso de „embodiment“ tiene que ver con un *autoconocimiento del cuerpo*, con un entrar *en confianza consigo mismo*, por ejemplo, a través del movimiento libre, de la motricidad, del equilibrio, del ritmo, del contacto y las experiencias con las cosas del mundo. Como él lo dice: „Ce n’est que par le mouvement que nous apprenons qu’il y a des choses qui ne sont pas nous, et ce n’est que par nôtre propre mouvement que nous aquérons l’idée de l’étendüe“ (O. C., T. IV, p. 284; 1998, p. 82). Lo anterior tiene que ver también con el „habitamiento“ del cuerpo, con sus usos, sus sentimientos, etc. De allí el papel que adquiere acá la educación natural o „negativa“. En esta misma línea seguiría la encarnación de lo social. *Encarnado* sería así todo aquello que, de alguna manera, *me toca* y tiene un *lugar en mí*. Por eso „si l’impression n’en pénètre jusqu’à son cœur, elle est nulle“ (O. C., T. I, p. 808). Acá hay que tener claro entonces que esa encarnación no se refiere a identificaciones arbitrarias y por racionamiento causal, sino a aquellas que el individuo recibe, introyecta o incorpora en determinadas situaciones y a partir de sus propias experiencias y vivencias, y las hace suyas.

Visto así, se trata de un movimiento de subjetivación inverso al movimiento descorporalizado efectuado por Descartes en donde la mismidad aparece exclusivamente como el resultado de un acto de conciencia reflexivo y el mundo como un *objeto extraño y alejado* del ser sensitivo mismo. La mismidad en Rousseau, por el contrario, aparece como el resultado de un proceso de exteriorización y de intercambio y apropiación corporal del mundo. En tanto activo,

sintiente y padeciente, el hombre es para Rousseau un ser que, antes que nada, se „apropia“ corporalmente del mundo. El hombre siente y sufre porque es una naturaleza viviente, porque está en su naturaleza exteriorizarse y apropiarse del mundo por medio de sus fuerzas vitales, de sus impulsos y de su sensibilidad. De allí entonces que el hacer y el sentir corporales sean los principios que dirigen el proceso de comprensión de sí y del mundo:

„Les premiers mouvemens naturels de l’homme étant donc de se mesurer avec tout ce qui l’environne et d’éprouver dans chaque objet qu’il aperçoit toutes les qualités sensibles qui peuvent se rapporter à lui, sa première étude est une sorte de physique expérimentale relative à sa propre conservation et dont on le détourne par des études spéculatives avant qu’il ait reconnu sa place ici-bas [...] Comme tout ce qui entre dans l’entendement humain y vient par les sens, la première raison de l’homme est une raison sensitive; c’est elle qui sert de base à la raison intellectuelle: nos premiers maîtres de philosophie sont nos pieds, nos mains, nos yeux“ (O. C., T. IV, p. 369-370; 1998, p. 176-177).

En Rousseau se puede apreciar un planteamiento antropológico con el que se trata de mostrar que la existencia corporal, la experiencia cotidiana y el sentir representan algo constitutivo, fundante y productivo. Por eso, para esta antropología „desde abajo“ (Rang) el punto angular y de partida no puede ser ya más el cogito¹²⁸, la razón, sino aquello más cercano, más próximo, lo propio de nuestra condición de ser seres arrojados en el mundo, a saber: nuestro modo de ser-corporal-en-el-mundo. Rousseau llega incluso hasta el punto de intuir al cuerpo fungiente y vivido en el sentido de una existencia corpóreo-sensitiva y hacerla un punto de partida para sus planteamientos antropológico-filosóficos. Bajo estos parámetros, la reflexión sobre el hombre se vuelve una antropología como crítica al estado social del hombre y como movimiento „de abajo hacia arriba“ que se sirve de un modo de reflexión hipotético-genético e introspectivo. Se trata de una antropología que busca ir hacia lo „originario“, hacia esas primeras manifestaciones de lo viviente, a partir de las cuales se forma el primer sentimiento confuso de la existencia y que sirve como momento de apertura al mundo. Por todo ello se puede hablar entonces de una conciencia de la existencia que se construye a partir de la sensibilidad y del contacto con el mundo.

En su *Filosofía de la Ilustración*, Cassirer muestra como, frente al problema de la pregunta por la certeza cartesiana, el planteamiento racionalista y el sensualismo¹²⁹ empirista se topan con el problema del conocimiento y con el problema de las

¹²⁸ Como lo dice Rang a propósito: „su yo no era propiamente el punto angular de su pensar“ (Rang, 1965, p. 39).

¹²⁹ El sensualismo de la época, por oposición a la visión racionalista de Descartes en la que se desconfiaba de los sentidos, entendía la sensación como una percepción intuitivo-sensorial de la realidad externa. Y a ésta como el fundamento de todo conocimiento racional que debiera partir de la experiencia. Así, la percepción sensorial se tenía como origen del conocimiento.

sensaciones. De este modo, esta problemática va cogiendo nuevos rumbos, pasa de una metafísica a una psicología y teoría del conocimiento y con ello se desemboca en una antropología como articulación y complejización de las dos orientaciones anteriores.

Martin Rang habla también en este sentido. Según él, pocos se han percatado de la nueva orientación frente al cartesianismo y de la superación del sensualismo por parte de Rousseau; es decir, de los intentos de Rousseau por lograr una síntesis entre metafísica, racionalismo y sensualismo empirista. Al respecto dice este autor:

„Frente al problema de la teoría del conocimiento sensualista se pasó por alto el problema, detrás de ello, de una antropología sensualista, a pesar de que ya se hace visible en Condillac y domina el pensamiento de Rousseau: la *sensation* no como percepción del objeto, sino como estado espiritual del sujeto. Mientras el sensualismo proveniente de allí está orientado hacia el registro (Erfassung) del mundo y trata sobre el fundamento y carácter sensorial de nuestro conocimiento (percepción, representación, formación de conceptos), el sensualismo antropológico parte del yo“ (Rang, 1965, p. 178).

Lo interesante para resaltar nuevamente es que con Rousseau esta antropología sigue los derroteros de una antropología del „embodiment“. Se trata de una reflexión que ya no se preocupa sólo por el conocimiento en sí mismo, sino por la *conditio humana*, partiendo precisamente de la condición del hombre como ser corporal-sintiente y situado en el mundo. El cuerpo y sus „disposiciones naturales“ (Rousseau) se vuelven el punto de articulación y la condición de facto para el surgimiento de la conciencia sensible, para la articulación y desarrollo de los sentidos y para el conocimiento. Se empieza a ver con ello entonces una tendencia en el pensamiento en donde se concibe el alma como algo anclado en lo viviente, y más acá, en la misma corporalidad vivida y fungiente: „Mais ne pouvant avec mon corps et mes sens me mettre à la place des purs esprits. Je n'ai nul moyen de bien juger de leur véritable manière d'être“ (O. C., T. I, p. 1169). Vista así, el alma entra en un proceso de „corporalización“, pasa a verse más como potencia y como impulso vital. El alma se vuelve, en este sentido, en la versión corporalizada de la *physis*. Precisamente en el caso específico de Rousseau el alma comienza a situarse en la voluntad y capacidad de actuar. Ésta es el impulso vital que pone en movimiento al cuerpo.

La antropología y pedagogía rousseauianas, respectivamente como analítica y programática del hombre natural, arrancan con el cuerpo fungiente, sintiente y situado. Bajo este modo de reflexión, el cuerpo no sólo adquiere el estatus de presupuesto fundamental de la existencia humana, sino entra a desempeñar también un papel de gran importancia como referente para la crítica social. Como se mencionó anteriormente, Rousseau se puso en contra de las pretensiones de una filosofía de la razón, criticó fuertemente el distanciamiento del hombre frente a la -

su- naturaleza y abogó por un proceso combinado de teoría y vivencias, y con todo ello hizo evidente, además, una nueva forma de *malestar -corporal- interno* frente al mundo, frente a la sociedad y frente al pensamiento. Debido a esto Rousseau buscó hacerse a un espacio propio. Son todos estos aspectos los que dan motivo entonces para afirmar el gran papel cumplido por la corporalidad vivida, padecida, pensada y tenida en este autor.

Pasemos ahora a examinar más exactamente aquello que lleva a hablar ejemplarmente de Rousseau, por oposición a algunas de las ideas cartesianas, como uno de los primeros síntomas modernos del „retorno del cuerpo“.