

**CUARTA PARTE:**

**EL CUERPO SOCIO-CRÍTICO**



## 5. El papel de la corporalidad en el pensamiento de Rousseau como condición de posibilidad para la aparición de lo social y como punto de referencia para dar cuenta y, a la vez, criticar al hombre en sociedad

„El cuerpo -y todo lo que se relaciona con el cuerpo, la alimentación, el clima, el sol- es el lugar de la *Herkunft*: sobre el cuerpo se encuentra el estigma de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores; en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto“.

M. Foucault

„Cela me paroît de la dernière évidence, et je ne saurois concevoir d'où nos philosophes peuvent faire naître toutes les passions qu'ils prêtent à l'homme Naturel. Excepté le seul nécessaire Physique, que la Nature même demande, tous nos autres besoins ne sont tels que par l'habitude avant laquelle ils n'étoient point des besoins, ou par nos desirs, et l'on ne desire point ce qu'on n'est pas en état de connoître“.

J.-J. Rousseau

El siguiente capítulo se desarrolla en torno a la pregunta por el papel que la corporalidad juega en los primeros discursos de Rousseau, es decir, su *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750), su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755) y su *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (¿?). Desde un principio hay que dejar claro, sin embargo, que el cuerpo, en un sentido puramente literal, no tiene a primera vista, como *objeto temático*, un lugar sobresaliente en estos escritos que se pueden considerar también como socio-críticos. Aunque en estos primeros escritos Rousseau no esboza algo así que pudiera denominarse como una teoría explícita o sistemática del cuerpo como condición de posibilidad para el surgimiento de lo social, no obstante, *si* se pueden ver una serie de aspectos que remiten a la corporalidad, bien sea de un modo implícito o figurado, y que le sirven a este autor como un soporte para describir, de un lado, el proceso de socialización de los hombres y para llevar a cabo, de otro lado, el ejercicio crítico frente a la sociedad y a las costumbres de su época. Al vincularse con lo natural, lo pre-social y lo pre-lingüístico, la corporalidad aparece como un *topo* al que se remite con bastante frecuencia en dichos escritos. La corporalidad se hace legible entonces a partir de ciertas situaciones, escenas figuradas, imágenes, referencias y contextos que, a pesar de no estar elaborados con profundidad en torno a aquélla, ellos muestran cómo, de un modo u otro, efectivamente muchos aspectos que tienen que ver con el cuerpo entran a desempeñar un papel determinante en las argumentaciones de Rousseau.

La intención en este capítulo es ir a estas situaciones, contextos y lugares hipotético-imaginarios que Rousseau describe para profundizar más sobre los posibles nexos implícitos y explícitos que éstos tienen con la corporalidad. Para ello me sirvo de la siguiente hipótesis guía: si en el la propuesta histórico-genética y especulativa de Rousseau se parte de un hombre todavía no racional y no social, entonces el cuerpo y lo ligado a él deben fungir necesariamente como condiciones implícitas o explícitas, especialmente en lo que se refiere al proceso de constitución del hombre social. En esa medida, se han de constituir también en puntos de referencia indispensables para el ejercicio de la crítica por parte de Rousseau frente a la sociedad de su tiempo.

Si para lo anterior se tiene en cuenta, además, lo planteado por Paul de Man sobre las características de los escritos de Rousseau, a saber: que en ellos, como en ningún otro trabajo de su tiempo, la *dimensión figurativa* del lenguaje entra a cumplir un papel determinante, entonces ésto ha de significar, para nuestro caso y poniéndonos en la perspectiva del autor, que en este *procedimiento figurativo* ha de estar puesta en juego una mezcla de imaginación, imágenes, figuraciones, ficciones, especulaciones, metáforas, alegorías, hipótesis, todas ellas necesariamente con „referentes corporales“ que hay que descomprimir y, seguidamente, explotar de un modo temático a la luz de las conceptualizaciones de una antropología histórico-pedagógica del cuerpo. Se parte de que *el hombre natural como pura corporalidad* se constituye para Rousseau en el „afuera“, en el „referente“ y en el „símbolo“ (Mead) por excelencia al que remiten con frecuencia tales discursos<sup>175</sup>.

Vale la pena recalcar de nuevo que acá no se va necesariamente tras *el* significado o *el* concepto de cuerpo, sino tras los *rastros* que éste y lo ligado a él dejan en los textos de Rousseau. Tales rastros deben ser susceptibles de ser reinterpretados a través de nuevas formas de conceptualización y a la luz de una mirada problematizadora diferente. En otras palabras, se trata de analizar aquellos aspectos que tienen que ver con el cuerpo y que funcionan en la propuesta socio-crítica de Rousseau como condición de posibilidad para la aparición de lo social y como referentes críticos.

## 5.1 El cuerpo del hombre natural y su papel en la génesis de lo social

Si Rousseau parte de un hombre natural y en un estado natural, entonces la corporalidad, vista en términos generales, debe aparecer en la obra de este autor como uno de las condiciones fundamentales para el surgimiento del hombre social y,

---

<sup>175</sup> Desde una perspectiva referida a lo corporal como la planteada en la introducción del presente escrito, ésto tiene que ver precisamente con lo dicho anteriormente sobre el „peso“ existencial y epistemológico del cuerpo en Rousseau. En tanto ser corporal, el mismo Rousseau, como teórico, no puede abolir esta dimensión -el lenguaje figurado se puede entender acá entonces como un „síntoma“ de la inapresabilidad del cuerpo por parte del mismo Rousseau. Por eso, el cuerpo acá, en tanto fenómeno que compromete al autor en carne y hueso, y en tanto parte de su temática (hombre natural), no puede dejar de aparecer como un referente figurado o conceptualizado al que no se puede evitar recurrir con frecuencia.

en ese sentido, como el presupuesto indispensable para el proceso de acceder a la razón y a la cultura. Pero, de otro lado, ésta también se constituye implícita o explícitamente en un referente de comparación que permite explicar y criticar el proceso de constitución del hombre en sociedad y a la sociedad misma. El argumento fundamental en el que Rousseau se basa para darle realización al ejercicio de la crítica social consiste en suponer que en la constitución y tratos para con el cuerpo se encuentra reflejada la decadencia de la sociedad. Y así lo ratifica el autor: es precisamente en „ces changemens successifs de la constitution humaine qu'il faut chercher la première origine des différences qui distinguent les hommes“ (O. C., T. III, p. 123; 1980, p. 194). Para poder establecer las posibles diferencias entre los hombres, hay que darle entonces una mirada crítica, en primera medida, a los cambios en la constitución de los cuerpos y a los diferentes usos, hábitos y tratamientos que se le han dado a estos últimos. Dicho con otras palabras, son las diferentes formas en las que se ha realizado la *perfectibilidad corporal* -con sus condicionamientos ambientales, geográficos, históricos y sociales- las que hay que rastrear para ver en ellas las primeras causas de la desigualdad entre los hombres. Así, mientras „les uns s'étant perfectionnés ou détériorés, et ayant acquis diverses qualités bonnes ou mauvaises qui n'étoient point inhérentes à la Nature, les autres restèrent plus longtemps dans leur Etat originel“ (O. C., T. III, p. 123; 1980, p. 194). Rousseau supone entonces, en primera medida, una *plasticidad y formabilidad*<sup>176</sup> del cuerpo que permite que éste pueda ser cambiado y moldeado con los usos, con los

„gout d'âge, de sexe, de temperament de situation, d'habitude, sur lesquels on ne doit point disputer parce qu'ils tiennent à certaines modifications de nôtre être qui ne dépendent point de nous et qui ne sont pas les mêmes dans tous les individus ni dans chaque individu dans tous le tems“ (O. C., T. II, p. 1329).

Estos aspectos se encuentran determinados, en gran parte, por circunstancias fortuitas y por condicionamientos geográficos, sociales e históricos. Por eso, visto así, no es exagerado concebir el cuerpo acá como una „gran tecnología“ en el sentido de Mauss<sup>177</sup>, ya que son básicamente los usos implementados socialmente -por ejemplo, a través de la educación, de la cortesía- los que lo han cambiado sustancialmente. Rousseau ve ésto claramente, pues muchas de las diferencias que se tienen por naturales, en realidad, son el producto de la „habitude“ (Rousseau) y de

---

<sup>176</sup> Para Rousseau, la formación del hombre incluye y comienza, antes que nada, con la formación de las fuerzas (autoapoderamiento), del cuerpo y de los sentidos. En esa medida y como lo plantea en su *Emilio*, la plasticidad y „formabilidad“ (Herbart) del hombre no es algo que se restringe únicamente al espíritu.

<sup>177</sup> Cf.: Mauss, 1989. Un símil utilizado por Rousseau que nos acerca al concepto de „tecnología del cuerpo“ de Mauss es la metáfora de la planta que se da en el Libro I del *Emilio*. Allí se sostiene: „La nature, nous dit-on, n'est que l'habitude. Que signifie cela? N'y a-t-il pas des habitudes qu'on ne contracte que par force et qui n'étouffent jamais la nature? Telle est par exemple, l'habitude des plantes dont on gêne la direction verticale. La plante mise en liberté garde l'inclinaison qu'on l'a forcée a prendre: mais la sève n'a point changé pour cela sa direction primitive, et si la plante continue à véger, son prolongement redevient vertical. Il en est de même des inclinations des hommes“ (O. C., T. IV, p. 247-248; 1998, p. 40).

los „divers genres de vie“ (Rousseau) de los hombres<sup>178</sup>. Para Rousseau, el cuerpo se constituye entonces en una „superficie“ de inscripción de los sucesos y acontecimientos pasados, y de los diferentes hábitos establecidos socialmente. Por eso, éste debe permitir poder dar cuenta de ese paso del hombre natural al hombre entre hombres y de lo natural a lo social. De todas maneras, para dar cuenta de estos cambios en el hombre, Rousseau no desarrolla una anatomía comparada o algo parecido, sino que trata de ir más allá, a un punto cero, sirviéndose de un procedimiento genético-especulativo. El papel blanco al que Rousseau llega es un hombre natural, es decir, pura corporalidad sensible y perfectible sin ningún tipo de inscripción social, salida solamente con el sello divino. Desde el punto de vista socio-genético, este punto cero, no obstante, sólo puede ser planteado especulativamente como algo hipotético<sup>179</sup>.

La regla metodológica que Rousseau usa consiste entonces en comenzar „par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les Recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce Sujet pour des verités historiques, mais seulement pour des raisonnemens hypothétiques et conditionnels; plus propres à éclaircir la Nature des choses qu'à montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos Physiciens sur la formation du Monde“ (O. C., T. III, p. 132-133; 1980, p. 207-208).

Con una perspectiva de análisis tal, la reflexión sobre el hombre ha de tomar entonces la forma de una antropología histórico-filosófica, ya que aquélla debe estar también en condiciones de dar cuenta de las „causas morales“ (Rousseau) que los historiadores, por estar concentrados en datos, fechas y hombres importantes, y los filósofos, por estar más preocupados en darle forma a su sistema, rara vez saben ver<sup>180</sup>.

---

<sup>178</sup> „En effet il est aisé de voir qu'entre les différences qui distinguent les hommes, plusieurs passent pour naturelles qui sont uniquement l'ouvrage de l'habitude et des divers genres de vie que les hommes adoptent dans la Société. Ainsi un tempérament robuste ou délicat la force ou la foiblesse qui en dépendent viennent souvent plus de la manière dure ou efféminée dont on a été élève que de la constitution primitive des corps“ (O. C., T. III, p. 160; 1980, p. 245).

<sup>179</sup> Como se mostró anteriormente, la idea de „naturaleza“ comprende diferentes estados de cosas. Desde el punto de vista antropológico-genético, como se plantea en *Emilio*, el punto cero al que Rousseau llega es al hombre como pura sensibilidad y pura disposición. Cf.: O. C., T. IV, p. 248 y ss; 1998, p. 40 y ss.

<sup>180</sup> „Ce qui me rend plus affirmatif, et je crois, plus excusable de l'être, c'est qu'au lieu de me livrer à l'esprit de système, je donne le moins qu'il est possible au raisonnement et ne me fie qu'à l'observation. Je ne me fonde point sur ce que j'ai imaginé, mais sur ce que j'ai vû. Il est vrai que je n'ai pas renfermé mes expériences dans l'enceinte des murs d'une ville, ni dans un seul ordre de gens: mais après avoir comparé tout autant de rangs et de peuples que j'en ai pu voir dans une vie passée à les observer, j'ai retranché comme artificiel ce qui étoit d'un autre, et n'ai regardé comme appartenant incontestablement à l'homme que ce qui étoit commun à tous, à quelque âge, dans quelque rang, et dans quelque nation que ce fut“ (O. C., T. IV, p. 550; 1998, p. 378). En otro lugar dice: „L'histoire en général est defectueuse en ce qu'elle ne tient registre que de faits sensibles et marqués qu'on peut fixer par des noms, des lieux, des dates; mais les causes lentes et progressives de ces faits, lesquelles ne peuvent s'assigner de même, restent toujours inconnues [...] La guerre ne fait guère que manifester des événemens déjà déterminés par des causes morales que les historiens savent rarement voir [...] La fureur des systèmes s'étant emparée d'eux tous, nul ne cherche à voir les choses comme elles sont, mais comme elles s'accordent avec son système. Ajoûtez à

Pero volvamos nuevamente al principio: según la concepción de Rousseau, el hombre natural en su versión más decantada es un ser sensible, perfectible, libre, orientado miméticamente hacia el mundo y capaz de diferenciar y comparar<sup>181</sup>. Visto así, el hombre aparece como un ser arrojado en el mundo que se debe sólo a sus propias disposiciones y fuerzas: „J’entre avec une secrète horreur dans ce vaste desert du monde. Ce cahos ne m’offre qu’une solitude affreuse, où regne un morne silence“ (O. C., T. II, p. 231; 1946, p. 276). Se trata ahora de un hombre que ya no sale del pecado como en la tradición cristiana, sino que crece en él. De allí que, según Rousseau, la historia del hombre no haya sido hasta entonces una historia feliz: en vez de transitar por el camino de la virtud y la felicidad, en vez de conocerse a sí mismo, el hombre se ha enrutado por los senderos de la corrupción, la artificialidad y la apariencia. El hombre en sociedad se ha extraviado de su estado natural. Por eso, según Rousseau, se comienza con la libertad del hombre y se termina en las cadenas -sociales- que lo esclavizan. Entregado a la vida en sociedad, entendida ésta „en grande partie [como] l’ouvrage des accidens de la nature“ (O. C., T. V, p. 402; 1993, p. 54), el hombre entre hombres cambia, transforma sus hábitos y crea, en especial, nuevos usos del cuerpo y nuevas necesidades artificiales o de „fantasía“, como Rousseau las denomina.

Por eso, la „extrême inégalité dans la manière de vivre, l’excès d’oisiveté dans les uns, l’excès de travail dans les autres, la facilité d’irriter et de satisfaire nos appetits et notre sensualité, les alimens trop recherchés des riches, qui les nourrissent de sucs échauffants et les accablent d’indigestions, la mauvaise nourriture des Pauvres [...] les veilles, les excès de toute espece, les transports immodérés de toutes les Passions, les fatigues, et l’épuisement d’Esprit les chagrins, et les peines sans nombre qu’on éprouve dans tous les états, et dont les ames sont perpetuellement rongées; Voilà les funestes garands que la plupart de nos maux sont notre propre ouvrage“ (O. C., T. III, p. 138; 1980, p. 215).

Según la visión crítica de Rousseau, todo este proceso de degradación y transformación ha llegado hasta un punto tal en el que el hombre se ha desterritorializado de sí, ya no es uno consigo mismo, y se ha vuelto un esclavo de la opinión social y del mundo de las apariencias. Acá, de cierto modo, Rousseau invierte el mito platónico de la caverna: en el estado natural, antes de que hubieran

---

toutes ces réflexions, que l’histoire montre bien plus les actions que les hommes, parce qu’elle ne saisit ceux-ci que dans certains momens choisis, dans leurs vétemens de parade; elle n’expose que l’homme public qui s’est arrangé pour être vû. Elle ne le suit point dans sa maison, dans son cabinet, dans sa famille, au milieu de ses amis, elle ne le peint que quand il représente; c’est bien plus son habit que sa personne qu’elle peint. J’aurois mieux la lecture des vies particulières pour commencer l’étude du cœur humain“ (O. C., T. IV, p. 529-530; 1998, p. 355-356).

<sup>181</sup> En la siguiente cita se puede ver como los aspectos mencionados (libertad, orientación mimética hacia el mundo, carácter abierto del hombre) entran a funcionar conjuntamente. Rousseau dice: „Les Hommes dispersés parmi eux [entre los animales A.K.R.], observent imitent leur industrie, et s’élèvent ainsi jusqu’à l’instinct des Bêtes, avec cet avantage que chaque espèce n’a que le sien propre, et que l’homme n’en ayant peut-être aucun qui lui appartienne, se les approprie tous...“ (O. C., T. III, p. 135; 1980, p. 210).

tenido lugar todos estos procesos de *desterritorialización*, habituamiento y distanciamiento, el hombre era libre y uno consigo mismo, con su cuerpo y sus fuerzas<sup>182</sup>. Es decir, que, limitado únicamente a velar por su propio cuidado y subsistencia, era un ser independiente y uno con la naturaleza, en la medida en que ni los otros hombres, ni esta última le ocasionaban problemas de orden extraordinario. El hombre no tenía necesidad de los otros hombres, convivía y se las arreglaba con la naturaleza:

„Le spectacle de la Nature lui devient indifférent à force de lui devenir familier. C’est toujours le même ordre, ce sont toujours les mêmes révolutions; il n’a pas l’esprit de s’étonner des plus grandes merveilles“ (O. C., T. III, p. 144; 1980, p. 222-223).

Según Rousseau, el hombre en ese estado natural sólo tiene contacto con los de su especie por instinto, es decir, básicamente para reproducirse. Por eso para Rousseau ésto no representa todavía alguna forma de conformación de lo social. Así, según Rousseau, una vez „le besoin [es] satisfait le desir cesse“ (O. C., T. IV, p. 694; 1998, p. 536) y el hombre natural se entrega nuevamente a su vida solitaria; „voilà le mouvement de la nature“ (O. C., T. IV, p. 493). Visto de este modo, el „amor“ del hombre en estado natural sólo apunta a la satisfacción física de las necesidades instintivas y, en esa medida, se mantiene como un „amor general“ e „indeterminado“ (Rousseau). Por eso para el hombre natural toda mujer es buena. Ese amor consiste entonces en una necesidad general que un sexo tiene hacia otro, en otras palabras, se trata del instinto de reproducción. Este „amor“ se caracteriza entonces por ser un „amor ciego“, sin memoria, sin conciencia y sin identidad. No obliga ni liga a nadie ni a nada, es un amar sin saber y sin deseo. De allí que, en este estado, el deseo del hombre natural no vaya más allá de lo que sus necesidades físicas le exigen. Acá tampoco la imaginación ha entrado al servicio del amor propio.

Así pues, al no serle nada extraño y asombroso, ni los animales, pues „se trouvant de bonne heure dans le cas de se mesurer avec eux, il en fait bientôt la comparaison, et sentant qu’il les surpasse plus en adresse, qu’ils ne le surpassent en force, il apprend à ne le plus craindre“ (O. C., T. III, p. 136; 1980, p. 212); al ser uno consigo mismo, el hombre natural, más allá de velar por su autoconservación, no hace más que dirigir su mirada con una total confianza por „sobre toda la naturaleza“ y sobre la „la vasta extensión del cielo“ (Rousseau). Su mirada, que ya lo ha visto todo y que se ha acostumbrado a las circunstancias del mundo, es entonces una *mirada-ciega*.

### 5.1.1 El nuevo régimen de la mirada

Pero todo lo anterior da un vuelco fundamental para este hombre natural en el momento en que, por determinadas circunstancias fortuitas, es decir, cuando por un

---

<sup>182</sup> „La société a fait l’homme plus foible, non seulement en lui ôtant le droit qu’il avoit sur ses propres forces, mais sur-tout en les lui rendant insuffisantes“ (O. C., T. IV, p. 309; 1998, p. 111).



„azar funesto“ (Rousseau)<sup>183</sup> aparece lo extraño, lo amenazante, lo deslumbrante, lo nuevo, y „nous voulons le connoitre“ (Rousseau) poniéndolo en relación con aquello que ya es conocido. Es decir, cuando el hábito es transgredido y entra en funcionamiento la mirada comparadora. En las descripciones hipotéticas de Rousseau, ésto se presenta cuando el hombre, al estar más cerca de los otros hombres -debido a las necesidades, en especial, la de velar conjuntamente por la subsistencia-, cambia la orientación de su mirada. Ésta deja de ser una simple percepción, se hace recíproca y humanamente individualizante, y desencadena la capacidad mimética e imaginativa<sup>184</sup> de los hombres. Cuando esto sucede se configura entonces un nuevo régimen de la mirada. Bajo este régimen los otros de la misma especie y la materialidad de sus cuerpos entran a „representar“ algo -objeto de deseo amoroso, objeto de comparación, objeto de rivalidad, causa del miedo. El hombre entra así en el proceso de convertirse un „hombre entre hombres“ y, de este modo, comienza a generarse lo social y, con ello, la desigualdad „moral“ entre aquéllos. Como lo dice Rousseau:

„Quand, par un développement dont j'ai montré le progrès, les hommes commencent à jeter les yeux sur leurs semblables, ils commencent aussi à voir leurs rapports et les rapports des choses, à prendre des idées de convenance, de justice et d'ordre; le beau moral commence à leur devenir sensible et la conscience agit [...] leurs intérêts se croisent et [...] leur ambition s'éveille, à mesure que leurs lumieres s'étendent“ (O. C., T. IV, p. 936; 1994, p. 63).

Como se puede notar a partir de este y muchos otros pasajes, es sobre todo la mirada<sup>185</sup> la que entra a cumplir el papel determinante en el planteamiento rousseauiano como condición de posibilidad para el surgimiento de lo social<sup>186</sup>. Lo social comienza con la *perseverancia, fijación y reciprocidad* de la mirada, es decir, en el momento en que se mira a los demás y los demás empiezan a mirarlo a uno de un modo comparativo. En síntesis, es básicamente con el establecimiento de este nuevo régimen de la mirada diferenciadora y comparadora que encuentran su sustento las explicaciones acerca de la génesis del hombre social, acerca de las causas de la desigualdad entre los hombres, pero también aquellas que giran en torno a aspectos humanos y sociales más específicos como la autoconciencia<sup>187</sup>, el reconocimiento<sup>188</sup>, el amor moral, el amor propio, la opinión como mirada vigilante y anónima, y la conciencia como mirada interior. Pasemos ver entonces el papel que

---

<sup>183</sup> Rousseau no deja de tener en cuenta acá las circunstancias externas como factores coadyuvantes en esos procesos que introducen la variedad y que llevan a la diferenciación.

<sup>184</sup> „Le premier acte de son imagination naissante est de lui apprendre qu'il a des semblables, et l'espèce l'affecte avant le sexe“ (O. C., T. IV, p. 502; 1998, p. 325).

<sup>185</sup> Para un análisis del papel de la mirada en Rousseau, pero con un enfoque biográfico y psicoanalítico-literario cf.: Starobinski, 1961.

<sup>186</sup> Cf.: Schmidt, 1988.

<sup>187</sup> Cf.: Woodward, 1991, p. 119 y ss.

<sup>188</sup> Cf.: Todorov, 1986, 1985.

aquella y otros aspectos (corporales) de lo humano entran a jugar en estos asuntos acabados de mencionar.

### 5.1.1.1 La mirada y el amor moral

En primer lugar, la mirada<sup>189</sup> cumple un papel fundamental durante el proceso en el que surge el *amor moral*. Para Rousseau aquella se constituye en el *movens* para que el instinto natural pase a convertirse -o se desarrolle- definitivamente en pasión humana<sup>190</sup>. Lo dicho se puede ver en la siguiente descripción de una situación que Rousseau se figura:

„Les jeunes filles venoient chercher de l'eau por le ménage, les jeunes hommes venoient abruver leurs troupeaux [...] des yeux accoutumés aux mêmes objets dès l'enfance commencèrent d'en voir de plus doux. Le cœur s'émut à ces nouveaux objets, un attrait inconnu le rendit moins sauvage, il sentit le plaisir de n'être pas seul [...] on s'apprivoisoit peu à peu les uns avec les autres [...] Là fut enfin le vrai berceau des peuples, et du pur cristal des fontaines sortirent les premiers feux de l'amour“ (O. C., T. V, p. 405-406; 1993, p. 60-61).

Así pues, cuando bajo estas circunstancias la orientación de la mirada cambió, se confrontó y se volvió recíproca, y la atención y el interés se concentraron sobre un „sujeto-objeto“ en particular volviéndolo „imagen de deseo“, el instinto natural dejó de estar del lado animal y pasó a convertirse en una pasión humana, en deseo de un otro particular. El deseo humano, como Rousseau lo ve acá, es imposible entonces sin la mirada. Gracias a esta nueva forma de *mirar deseante*, el cuerpo del otro entra en un campo visual y se convierte en el punto-superficie hacia el cual el deseo del deseante comienza a dirigirse. El cuerpo y su materialidad devienen en imagen y superficie significantes. Y todo esto tuvo que haberse dado, por supuesto, en un movimiento recíproco. Por eso, para „être aimé, il faut se rendre aimable; pour être préféré, il faut se rendre plus aimable qu'on autre, plus aimable que tout autre, au moins aux yeux de l'objet aimé“ (O. C., T. IV, p. 494; 1998, p. 317). Una vez que uno -la imagen de uno- se vuelve digno de la mirada del otro, hay que buscar por todos los medios que dicha mirada se mantenga, para así „donner une attention suivie au même objet [...] c'est toujours le plaisir ou le desir qui doit produire cette attention“ (O. C., T. IV, p. 436; 1998, p. 251). Empieza el juego de *ver, verse* y *hacerse ver* -como lo muestra Rousseau con el ejemplo mencionado y con el de la fiesta.

---

<sup>189</sup> Todorov acierta cuando sostiene que Rousseau se separa de la tradición clásica al „incluir la necesidad de la mirada del otro en la definición misma del hombre“ (Todorov, 1995, p. 34).

<sup>190</sup> „Le penchant de l'instinct est indéterminé. Un sexe est attiré vers l'autre, voilà le mouvement de la nature. Le choix, les préférences, l'attachement personnel sont l'ouvrage des lumières, des préjugés, de l'habitude; il faut du temps et de connaissances pour nous rendre capables d'amour; on n'aime qu'après avoir jugé, on ne préfère qu'après avoir comparé. Ces jugemens se font sans qu'on s'en aperçoive, mais ils n'en sont pas moins réels“ (O. C., T. IV, p. 493; 1998, p. 316).

El instinto de reproducción otrora indeterminado se convierte así en una tendencia selectiva gracias a la ayuda de la mirada comparadora, de la imaginación desencadenada y de la libertad como capacidad de elección. Según lo anterior, el hombre natural que, desde el punto de vista de la *especie*, había nacido para *existir*, nace nuevamente desde el punto de vista del *sexo*, pero ahora para *vivir*<sup>191</sup>. El hombre empieza a vivir cuando, desde una perspectiva ontogenética, deja de ser niño en general<sup>192</sup>, por un lado, y cuando, desde una perspectiva filogenética, deja de ser un hombre natural arrojado sólo a su instinto, por el otro, y deviene en hombre-masculino u hombre-femenino. Empezar a vivir significa entonces que el hombre social queda inscrito dentro de una gramática de los géneros, desarrolla una identidad sexual (gender) -adquiere una „conciencia de su sexo“ (Rousseau)- y comienza a elegir, a amar y a comportarse „moralmente“<sup>193</sup> de conformidad con ella. En el momento en que “l’homme a besoin d’une compagne, il n’est plus un être isolé; son cœur n’est plus seul“ (O. C., T. IV, p. 493; 1998, p. 316). Gracias a esta nueva pasión, el yo social comienza a ligar sus afectos a seres extraños y a tratar, así, de expandir continuamente „el sentimiento de ser“<sup>194</sup>.

Con este nuevo régimen, la mirada y el instinto sexual dejan de ser ciegos y surge el amor moral. Por eso ya no es posible desear de un modo generalizado. Pero el amor moral no es simplemente del orden de lo social, sino que deviene, ante todo, en “la règle et le frein de ses penchans“ (O. C., T. IV, p. 494; 1998, p. 316). Se desea entonces a alguien específico del sexo opuesto -conforme lo da a entender la naturaleza misma. La necesidad de reproducirse, en tanto hecho fisiológico al que se concurría instintivamente, empieza a ser dirigida ahora por la imaginación y la opinión. Cuando el deseo y la mirada se unen a la capacidad de imaginar, el hombre natural trasciende su propia inmediatez y la visión mecánica del mundo. La imaginación deseante desencadenada rompe así con la dialéctica entre necesidad y satisfacción, y, a partir de allí, el mirar, una vez erotizado, empieza a trascender la simple percepción. El deseo queda así dirigido hacia un otro específico mediante una especie de s/elección. Y dicha s/elección es la implementación de una forma de juicio (comparación, diferenciación, atracción) sensible con respecto a aquel „sujeto-objeto“ que se ha vuelto imaginariamente digno de deseo. Según Rousseau, este proceso no está determinado simplemente por un acto sensible normal; este autor habla de una „sensibilidad activa y moral“ en tanto facultad de revestir afectivamente a los seres que hasta ese momento eran extraños<sup>195</sup>. En ese sentido el

---

<sup>191</sup> „Nous naissons, pour ainsi dire, en deux fois: l’une pour exister, et l’autre pour vivre; l’une pour l’espèce et l’autre pour le sexe“ (O. C., T. IV, p. 489; 1998, p. 311).

<sup>192</sup> Cf.: O. C., T. IV, p. 500; 1998, p. 323.

<sup>193</sup> „Commençons par distinguer le moral du Physique dans le sentiment de l’amour. Le Physique est ce desir général qui porte un sexe à s’unir à l’autre; Le moral est ce qui détermine ce desir et le fixe sur un seul objet exclusivement ou qui du moins lui donne pour cet objet préfere un plus grand degré d’énergie. Or il est facile de voir que le moral de l’amour est un sentiment factice; né de l’usage de la société, et célébré par les femmes avec beaucoup d’habileté et de soin pour établir leur empire, et rendre dominant le sexe qui devroit obéir“ (O. C., T. III, p. 157-158; 1980, p. 241-242).

<sup>194</sup> Cf.: O. C., T. I (Dialogues); Todorov, 1995, p. 34.

<sup>195</sup> Cf.: O. C., T. I, p. 805.

otro ya no aparece allá como estando solamente para sí, sino que ahora está allá *exteriorizándose* para mí y, por ello, adquiere un lugar en mi deseo y en mi imaginario. El otro entra a ocupar un lugar en mí. Tanto su presencia como su ausencia empiezan a desencadenar en mí imágenes de todo tipo. Por eso ahora al hombre la imaginación le pinta y el corazón le pide<sup>196</sup>.

Se puede decir que para desear y amar moralmente es necesario conocer primero. Con otras palabras: uno desea sólo aquello que conoce. Pero, precisamente acá sólo se empieza a „conocer“<sup>197</sup> cuando el otro entra en el campo de la mirada, despierta el interés y hace que aquélla persista. Por eso, donde hay „saber“ -juicio diferenciador y selectivo-, ha habido antes deseo e interés y al revés: allí donde se han fijado el interés y el deseo es porque ha habido una especie de conocimiento diferenciado, una imagen creada. Así pues, la moral es aquello que le fija parámetros al deseo y con ello hace que éste se fije exclusivamente sobre un sólo objeto. Visto así, lo moral en el deseo es un sentimiento ficticio, una especie de „apego“ (Rousseau) que nace, en primera medida, del interés por lo nuevo, de los encuentros súbitos -debido a las necesidades-, de la capacidad imaginativa, y que, ya dentro de las sociedades consolidadas, pasa a fundarse en razones de mérito o belleza que un salvaje, entregado a sí mismo, no estaría en condiciones de distinguir. Por eso, el amor moral al que se llega en las sociedades desarrolladas es entonces una construcción ficticia que se encuentra altamente influenciada por atributos de origen social que son considerados como socialmente relevantes y con los que se reviste al objeto de deseo. El objeto de amor moral se encuentra investido con una serie de caracterizaciones, representaciones, imágenes, etc., que el que desea pone sobre él, según operaciones diferenciadoras y basándose en la opinión. Como Rousseau lo sostiene: „Tout n'est qu'illusion dans l'amour [...] mais ce qui est réel ce sont les sentimens dont il nous anime pour le vrai beau qu'il nous fait aimer. Ce beau n'est point dans l'objet qu'on aime, il est l'ouvrage de nos erreurs“ (O. C., T. IV, p. 743; 1998, p. 586). De allí que el objeto amado moralmente sea un objeto „desmedido“, revestido del exceso. Un exceso por parte del deseante al poner en actividad su imaginación y sus sentimientos. Por eso el enamorado privilegia, elige, se interesa, compara sin ser conciente y sin saber -en el sentido intelectualista- de ello. En ese estado de *deslumbramiento* uno se hace „juicios“ -imágenes- sin percatarse de ello, pero no por eso son menos reales.

En síntesis, el amor moral surge cuando el objeto de interés y de atención entra en el campo de la mirada como cuerpo deseado -el cuerpo deseado es de total conformidad con el deseo que lo suscita- y cuando se mantiene allí por sobre otras cosas con la ayuda de la fuerza de la imaginación -cuando es reemplazado por su imagen. Ya a un nivel social, lo moral en el amor es un excedente, algo más de lo que simplemente viene dado a la mirada, un algo más que habita en la mirada y que

---

<sup>196</sup> Cf.: O. C., T. III, p. 124; 1980, p. 222.

<sup>197</sup> Este conocer no se debe entender en un sentido puramente intelectualista. En este proceso hay puesta en juego una serie de aspectos con un carácter más corporal y pre-reflexivo, por ejemplo, la mimesis, la imaginación, la intuición corporal (Spüren) del otro y de sí, etc.

es el resultado de „une grande reaction sur le physique et change quelquesfois jusqu'aux traits du visage“ (O. C., T. II, p. 1323).

Este proceso esquematizado podría seguirse así: 1. mirada ciega y de costumbre - 2. novedad - 3. entrada del cuerpo en el campo de la mirada - 4. mirada comparadora y diferenciadora - 5. mirada recíproca - 6. determinación de los aspectos atractivos - 7. interés específico - 8. deseo - 9. objeto de deseo - 10. transformación en imagen del objeto de deseo - 11. individuación - 12. amor moral.

### **5.1.1.2 La mirada, el deseo mimético, la rivalidad, la lucha y la desigualdad entre los hombres**

La mirada<sup>198</sup> también desempeña un papel crucial cuando se establecen las luchas de los „hombres entre hombres“ por el reconocimiento y la distinción. Miremos lo que Rousseau dice de Emilio al entrar en ese proceso de inserción en la sociedad:

„Mon Émile n'ayant jusqu'à présent regardé que lui-même, le premier regard qu'il jette sur ses semblables le porte à se comparer avec eux; et le premier sentiment qu'excite en lui cette comparaison, est de desirer la première place. Voilà le point où l'amour de soi se change en amour-propre, et où commencent à naître toutes les passions qui tiennent à celle-là“ (O. C., T. IV, p. 523; 1998, p. 348-349).

Al igual que con el amor moral, la mirada comparadora desencadena el deseo mimético y la capacidad imaginativa. Seguidamente, la influencia mutua de estos aspectos da pie para el surgimiento del amor propio, la rivalidad y la lucha por la diferenciación. Con la reciprocidad de la mirada comparadora dada entre dos o más deseos miméticos el amor a sí, sentimiento que aislado y en su modo fundamental sólo sirve para la autoconservación, se transforma en un amor egoísta. Este último lleva a los hombres a buscar, a cualquier precio, la „consideración“ (Rousseau) y a que los otros hombres entren dentro de cada campo de acción en condición de rivales<sup>199</sup>. Rousseau habla por ello de un „désir universel de réputation, d'honneurs, et de préférences, qui nous dévore tous“ (O. C., T. III, p. 189; 1980, p. 281) y que caracteriza en particular a los artistas y científicos de su tiempo<sup>200</sup> -de ahí precisamente la crítica que Rousseau les hace.

---

<sup>198</sup> Cf.: Todorov, 1995, p. 32 y ss.

<sup>199</sup> El foco de la comparación, es decir, el objeto o asunto diferenciado sobre el cual se centra el interés es el punto sobre el que los dos deseos miméticos convergen. Se trata entonces o de „ser como el otro“, de ser „más que el otro“ o de „poseer algo que se ha puesto en disputa“.

<sup>200</sup> „Je remarquerois combien ce désir universel de réputation, d'honneurs, et de préférences, qui nous dévore tous, exerce et compare les talents et les forces, combien il excite et multiplie les passions, et combien rendant tous les hommes concurrents, rivaux ou plutôt ennemis, il cause tous les jours de revers, de succès, et de catastrophes de toute espèce en faisant courir la même lice à tant de Pretendants: Je montrerois que c'est à cette ardeur de faire parler de soi, à cette fureur de se distinguer qui nous devons ce qu'il y a de meilleur et de pire parmi les hommes...“ (O. C., T. III, p. 189; 1980, p. 281-282).

El querer estar en primer lugar, usurpar determinado puesto o poseer determinado objeto deseado es lo que desencadena los actos de posesión y las luchas por el poder y el reconocimiento. Éstos se caracterizan por estructurar imaginaria y „moralmente“ el espacio social y por llevar así a la formación de identidades y jerarquizaciones aparentes y convencionales. Lo desigual aparece acá entonces como el resultado de una „convención moral“ después de que dos deseos miméticos y egoístas han rivalizado y, seguidamente, estructurado jerárquicamente un espacio -social- dado y las relaciones sociales que allí se establecen. Así pues, el „premier qui ayant enclos un terrain, s’avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assés simples pour *le croire*<sup>201</sup>, fut le vrai fondateur de la société civile“ (O. C., T. III, p. 164; 1980, p. 248).

Según las citas anteriores, se puede decir que Rousseau no fue ignorante frente al poder de la mirada comparadora y del deseo mimético<sup>202</sup>. Precisamente el sentimiento complejo que Rousseau designa como amor propio se puede entender acá como un deseo de reconocimiento absolutamente egocéntrico que se ha pervertido por la rivalidad mimética y por la imaginación, una vez desencadenadas frente a la irrupción del otro. Ya a un nivel más desarrollado, gracias a la opinión social y a las coacciones de la sociedad civil, éste se presenta, ante todo, como ese deseo egoísta de ser visto y de ser amado, y como ese impulso que tiende, primero, a imitar y, luego, a sobrepasar a los otros. Visto así, el amor propio es también la voluntad de competición y de inequidad alimentada por la opinión. El amor propio se puede considerar entonces como el deseo y la imaginación operando en el ámbito de la rivalidad mimética.

„Sitôt qu’un homme se compare aux autres il devient necessairement leur ennemi, car chacun voulant en son cœur être le plus puissant le plus heureux, le plus riche, ne peut regarder que comme un ennemi secret quinconque ayant le même projet en soi-même lui devient un obstacle à l’exécuter. Voila la contradiction primitive et radicale qui fait que les affections sociales ne sont qu’apparence et ce n’est que pour nous préférer aux autres plus à coup sur que nous feignons de les préférer à nous“ (O. C., T. III, p. 478).

Al igual que en el amor moral, acá se da un proceso en el que se reviste afectivamente al otro -su comportamiento, su cuerpo, su presentación, etc., y se lo hace deseable a nivel imaginario. Pero, por rivalidad mimética, el otro no está ya más en ese lugar para ser amado, para ser elegido. En tanto otro amor propio que entra en competencia, éste está allá para ser despojado de su puesto. Mímesis como

---

<sup>201</sup> La cursiva es mía.

<sup>202</sup> Hay que tener en cuenta que el deseo no se encuentra divagando por ahí de una manera enteramente libre, sino que éste es experimentado bajo formas específicas determinadas histórica y socialmente. La forma en que se vive el deseo y en las que éste se desenvuelve son históricas.

asemejamiento, usurpación y desplazamiento. En ese sentido, en el marco de la rivalidad mimética no hay cooperación, sino obstáculos humanos y envidia.

Así pues, cuando habiendo superado su situación de necesidad bajo situaciones cada vez más difíciles, el hombre natural se miró a sí mismo, miró su propio cuerpo y lo que éste podía, entonces ello le produjo el „primer movimiento de orgullo“ (Rousseau). El cuerpo como símbolo, como objeto de deseo y productor de orgullo, como esa imagen agradable y ese sentimiento placentero de lo que el propio cuerpo puede, se constituye acá en una de las causas posibles a partir de las cuales se establece la rivalidad y la desigualdad entre los hombres. En principio, su capacidad, su presencia y presentación se convierten en productores de clasificaciones, jerarquías y diferencias. De este modo, la dominación del propio cuerpo - autoapoderamiento- se extendió a la dominación de los otros cuerpos, como lo evidencia Rousseau al describir la situación de caza y el momento de la fiesta. En ambos casos se trata de la lucha „de los egoísmos que se vuelven unos contra otros“ (Nietzsche) y que tiene como punto de articulación al cuerpo en tanto objeto investido de poder. Es decir, que cuando los hombres se miraron y empezaron a compararse, primero, centrando la atención en sus cuerpos, en lo que estos últimos podían o hacían, y después, en lo que éstos representaban, entonces empezaron a funcionar la imaginación y el deseo miméticos en el campo de la rivalidad, y todo ésto llevó a establecer las desigualdades entre los hombres.

Como el hombre frente al animal aparece como un ser débil y necesitado de cuidado, entonces éste tiene que salir de sí y enfrentar al mundo para devenir hombre, y en esto le ayuda su capacidad mimética. Pero ya inmerso en la sociedad de las apariencias, el hombre, dominado por el amor propio y por el deseo mimético incontrolado de ponerse siempre en el lugar de los otros, no puede dejar de darle un valor moral a las „desigualdades naturales“. Recordemos que Rousseau hace una diferencia entre desigualdades físicas y morales:

„Je conçois dans l'Espece humaine deux sortes d'inegalité; l'une que j'appelle naturelle ou Phisique, parce qu'elle est établie par la Nature, et qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du Corps, et des qualités de l'Esprit ou de l'Ame; L'autre qu'on peut appeller inégalité morale, ou politique, parce qu'elle dépend d'une sorte de convention, et qu'elle est établie, ou du moins autorisée par le consentement des Hommes [...] On ne peut demander quelle est la source de l'inegalité Naturelle, parce que la réponse se trouveroit énoncée dans la simple définition du mot: On peut encore moins chercher, s'il n'y auroit point quelque liason essentielle entre les deux inégalités“ (O. C., T. III, p. 131; 1980, p. 205-206).

Aunque entre la desigualdad física y la desigualdad moral no parezca existir un vínculo necesario, en la sociedad se establece dicho vínculo como tal y se vuelve imposible de delimitar. Por eso, la desigualdad física -ahora mirada moralmente

dentro de la sociedad- se convierte también en un principio para la diferenciación y la jerarquización de los hombres. La desigualdad natural deviene así en desigualdad por convención. Es claro, de todos modos, que la convención no logra nunca alcanzar el límite con lo natural para sustentar las posibles distinciones y diferenciaciones que ella misma pueda establecer y hacer aparecer como naturales desde su punto de vista. Las preguntas que quedan abiertas -y que tocan también al mismo Rousseau- son: ¿cómo hacer para que lo que se ha *denominado* natural permanezca libre de juicio? ¿Cuáles son entonces los límites entre lo natural y lo moral? ¿Es acaso posible que las desigualdades naturales „se hagan oír“ sin recurrir a la convención social?

Todo lo dicho hasta este momento se podría esquematizar de la siguiente manera: 1. necesidades humanas y su satisfacción - 2. encuentros entre los hombres - 3. mirada comparadora - 4. reciprocidad de los deseos miméticos y puesta en funcionamiento de la fuerza imaginativa - 5. establecimiento de un objeto de rivalidad - 6. lucha - 7. usurpación del puesto o despropiación del objeto - 8. estado de preferencia y movimiento de orgullo - 9. desigualdad por convención.

### **5.1.1.3 La mirada reflexiva, el ser mirado, la opinión, la apariencia y la vanidad**

Cuando el hombre ve que es mirado y el que mira ve que se le devuelve la mirada, ambos quedan situados en un espacio visual en el que la mirada se torna recíprocamente reflexiva. De este modo se origina lo social como reconocimiento mutuo entre humanos<sup>203</sup>. Cuando un hombre mira a otro hombre se tiene que hacer una primera imagen de él en la que se lo ubica, en primera medida, como diferente de él -y no sólo instintivamente en tanto amenaza o no amenaza. A través de la mirada mutua ambos se reconocen como sujetos de la mirada, como seres que están *sujetos* a la mirada. Estos momentos de mirar y retornar la mirada tienen acá una dimensión reflexiva. El punto que se quiere resaltar es que, con este juego de mirar y ser mirado, no sólo se dan las condiciones para el reconocimiento humano, sino que, como le crítica Rousseau a la sociedad de su tiempo, se comienza a negociar también con las apariencias a un nivel de superficie -con la imagen que se da de sí y con la imagen que se tiene del otro. Por eso, en esa toma de posición frente a ese mirar recíproco entra en escena lo mimético, pero sobre todo una vez que se ha superado ya la situación de amenazante/amenazado -no es pues mimesis como asemejarse al mundo o a la muerte para ahuyentar el peligro y así seguir viviendo, ni mimesis como “asemejamiento con lo otro“ (Angleichung an andere) (Gebauer/Wulf). Acá el sujeto no sólo se „sabe“ expuesto a la mirada del otro, sino que, además, trata permanentemente de *hacer de sí mismo una imagen* para ser -y que quiere- ser mirada. Así pues, una vez superada dicha situación de amenaza, es decir, habituados a la cercanía entre sí, los hombres ya no sólo se comparan, sino que se *reparan* entre

---

<sup>203</sup> Cf.: Todorov, 1986, p. 39.



sí. Lo hombres reunidos se acostumbran entonces a „considérer differens objets, et à faire des comparaisons; on acquiert insensiblement des idées de mérite et de beauté qui produisent des sentimens de préférence. *A force de se voir, on ne peut plus se passer de se voir encore*<sup>204</sup>“ (O. C., T. III, p. 169; 1980, p. 255).

Lo que Rousseau muestra es que el hombre se convierte en un participante de la *sociedad de las apariencias* en donde cada cual busca dar la mejor imagen de sí. Con este nuevo régimen, la mirada se pone en funcionamiento a nivel de superficie y, en consecuencia, se limita sólo a la constatación de tales apariencias. Así pues, „tout se réduisant aux apparences, tout devient factice et jôué [...] en un mot demandant toujours aux autres ce que nous sommes et n’osant jamais nous interroger là-dessus nous mêmes [...] nous n’avons qu’un extérieur trompeur et frivole... „ (O. C., T. III, p. 193; 1980, p. 286). El deseo de dar una imagen de sí y de mantenerse en la mirada del otro entra en una cadena de sustituciones simbólicas e imaginarias que son alimentadas precisamente por ese deseo mimético de salir de sí conforme a la opinión. Gracias a la capacidad imaginativa empiezan a circular a nivel colectivo e individual un montón de imágenes y representaciones a las que se aspira llegar o dar realización, y que se alimentan con el *feed back* de las miradas recíprocas. Por eso, acá ya no es el hombre como tal, sino la superficie de su cuerpo -lo que el cuerpo representa- la que entra a cumplir el papel más determinante. El hombre deviene en superficie-imagen para ser admirada. De allí que tenga que aprender permanentemente „certaines contorsions du corps et certaines formules de paroles qui ne signifient rien“ (O. C., T. IV, p. 543; 1998, p. 371).

El amor propio, visto en este sentido, es la vanidad que produce una mirada vuelta sobre sí después de haberse comparado y reflejado miméticamente en la opinión: „Songez qu’aussi-tôt que l’amour-propre est developé le *moi* relatif se met en jeu sans cesse, et que jamais le jeune homme n’observe les autres sans revenir sur lui-même et se comparer avec eux“ (O. C., T. IV, p. 534; 1998, p. 362). En este proceso de descentramiento, el „yo relativo“ se ve llamado a construir permanentemente su mundo y a dar imágenes diferentes de sí. El hombre deja de estar consigo mismo, para convertirse, como lo dice Rousseau, en un „yo relativo“ que está como respuesta a las exigencias y deseos cambiantes de la opinión.

„Telle est en effet la véritable cause de toutes ces différences: le Sauvage vit en lui-même; l’homme sociable toujours hors de lui ne sait vivre que dans l’opinion des autres, et c’est pour ainsi dire, de leur seul jugement qu’il tire le sentiment de sa propre existence (Rousseau, O.C, T. III, p. 193; 1980, p. 286).

La vanidad no es más que una vana representación, ilusión y ficción de sí, es el puro aparentar. Y como sabemos por las críticas de Rousseau, dicha vanidad también se extiende a las ciencias y a las artes. Acá, al igual que en el encuentro de los primeros

---

<sup>204</sup> La cursiva es mía.

hombres, los hombres de sociedad buscan acercarse a los otros con sus libros, obras y discursos para entrar en la mirada del público y ser así admirados. Por eso „Il faut pour son avantage se montrer autre que ce qu'on étoit en effet. Etre et paroître devinierent deux choses tout à fait différentes“ (O. C., T. III, p. 174-175; 1980, p. 262).

Este nuevo régimen de la mirada alcanza un desarrollo tal que la misma mirada se convierte en una mirada anónima y el hombre social se convierte en víctima de ella. Ésta mirada, apreciada desde un punto de vista *externo* al hombre social, se puede considerar como „la opinión“<sup>205</sup> -o como el „Das Man“ en el sentido de Heidegger- y desde un punto de vista *interno* al hombre puede ser considerada como *conciencia moral* (Gewissen), como la „voz de la naturaleza“ (Rousseau). Sometido a esta mirada, el hombre social perteneciente al mundo de las apariencias ya no puede vivir en calma; ya no es como el hombre natural que sólo vive pendiente de sí y en una cierta despreocupación frente al mundo. Por eso, cuando el hombre „a fuerza de verse, no puede dejar de seguir mirándose“ (Rousseau), entonces la mirada trasciende su carácter situacional. Ésta se vuelve, de cierto modo, „una mirada divina“ que está por todas partes. Hablamos del origen de una nueva forma de poder „correctivo-integracionista“ (Foucault) caracterizada precisamente por el sometimiento de las voluntades individuales a una voluntad general<sup>206</sup>. Curiosamente a esto es a lo que el mismo Rousseau aspira con su modelo ideal de Estado: se trata de „faire en sorte que tous le Citoyens se sentent incessamment sous les yeux du public“ (O. C., T. III, p. 1019).

El esquema de lo que se acaba de decir es el siguiente: 1. Mirar, ser mirado y hacerse mirar - 2. mirada reflexiva - 3. preocupación por la apariencia de sí - 4. vanidad - 5. mirada anónima - 6. opinión - 7. conciencia moral.

### **5.1.2 El cuerpo, la mirada, el goce y la fiesta**

Para los hombres que se hallaban reunidos, el exceso y la desmesura -de los cuerpos- adquirieron un gran valor simbólico y diferencial. Como lo ve Rousseau, el tiempo de ocio y de descanso sirvió para crear nuevos valores, nuevas jerarquizaciones, nuevas formas de distinción y de desigualdad social. Así considerada, la fiesta representó uno de los espacios de escenificación de los hombres recién reunidos en donde variados procesos de socialización tuvieron lugar. Ella fue sobre todo el espacio más apropiado para la implementación de la mirada, el amor, la vanidad y la rivalidad mimética. La fiesta se convirtió entonces en el lugar de escenificación de los talentos. Gracias a ella el mérito se estableció y ganó en importancia. La capacidad del cuerpo y la imagen que éste empezó a dar adquirieron una fuerza simbólica que sirvió para que se dieran otro tipo de comparaciones ya más complejas y, por tanto, para establecer jerarquías y diferenciaciones a otro nivel.

<sup>205</sup> Cf.: O. C., T. III, p. 193; 1980, p. 286.

<sup>206</sup> Para un análisis de esta problemática cf.: Foucault, 1990, 1991, 1991b.

### 5.1.2.1 La fiesta primitiva como espacio de diferenciación

Como la describe Rousseau, la fiesta primitiva se constituye en el momento para el intercambio de las miradas y para la comparación de los cuerpos. Ella ayudó para que se fomentara el deseo orgulloso de ser preferido y para que se pudiera entrar así en el campo de la mirada de los otros. Gracias a la fiesta primitiva nace una conciencia de la diferencia individual y corporal entre los individuos. Veamos lo que dice Rousseau al respecto:

„On s’accoûtuma à s’assembler devant les Cabanes ou autour d’un grand Arbre: le chant et la danse, vrais enfans de l’amour et du loisir, devinrent l’amusement ou plutôt l’occupation des hommes et des femmes oisifs et attroupés. Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l’estime publique eut un prix. Celui qui chantoit ou dansoit le mieux; le plus beau, le plus fort le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l’inégalité, et vers le vice en même tems: de ces premières préférences nâquirent d’un côté la vanité et le mépris, de l’autre la honte et l’envie; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l’innocence“ (O. C., T. III, p. 169-170; 1980, p. 255-256).

Vista así, la fiesta primitiva, a diferencia de la fiesta cívica que se da en sociedades más complejas, no sirve tanto para fusionar los cuerpos -individualizados- y para mantener los lazos sociales a partir de nuevos parámetros diferentes a los de la caza, el trabajo y la reproducción. La fiesta primitiva es, más bien, un nuevo espacio social para la comparación, para el fomento de la desigualdad social y para el incremento de la rivalidad, del amor propio y el deseo mimético. Los hombres comienzan así a ser sometidos progresivamente a este nuevo régimen de la mirada comparadora. Y el punto de partida acá es, sin lugar a dudas, el cuerpo en tanto principio marcador de diferencias.

Como lo muestra Rousseau en la cita anterior, el cuerpo representa la principal forma de expresión y el mejor modo de llamar la atención con el que cuentan los hombres reunidos. En la fiesta el cuerpo -sus movimientos, su constitución, su vestimenta, etc.- rompe con una cierta familiaridad establecida y con la indiferencia, y, de este modo, acapara la atención. Rousseau nos deja ver cómo, a este nivel, se explota la fuerza simbólica del cuerpo y su capacidad de producir imágenes. El cuerpo convertido en espectáculo -público- empieza a comunicar<sup>207</sup>. Éste entra en escena en la fiesta para hacerse ver, para ser mirado y deseado. En la fiesta aquel cuerpo que desborda sus propios límites -desigualdad natural- es el que se vuelve

---

<sup>207</sup> Cf.: O’Neill, 1985; 1989.

digno de la mirada y en objeto de deseo. Por eso, según Rousseau, había que bailar más llamativamente, moverse mejor y de un modo más diestro. Todo esto no sólo tuvo un valor para la mirada de los espectadores, sino también para la mirada que cada cual se daba a sí mismo. El amor propio fue creciendo conjuntamente con las ideas de preferencia y mérito. Y de este modo se fueron estableciendo ciertas jerarquías.

### 5.1.2.2 La fiesta cívica como espacio de desindividualización

En la fiesta cívica, que Rousseau describe en la *Carta a d'Alembert*, se pone en funcionamiento, según este autor, un movimiento diferente: acá se trata ya de una exaltación colectiva que hace olvidar las diferencias individuales<sup>208</sup>. Mientras en la fiesta primitiva el cuerpo se convierte en el principal principio de individuación, en la fiesta cívica, por el contrario, el cuerpo pierde tal individualidad y se recompone como una unidad colectiva, como un gran cuerpo colectivo y solidario. En la fiesta cívica se rompe entonces con el distanciamiento y alejamiento que impone la sociedad individualista y racional a las personas que la conforman. Con ella dejan de funcionar por un tiempo los límites espaciales impuestos a los cuerpos. Límites que son los que permiten el orden social<sup>209</sup>. En ese sentido, el cuerpo se vuelve uno con los otros cuerpos, las distancias se reducen y se fomentan los contactos y una solidaridad corporal. Esto permite que se le abra espacio a otro tipo de sentidos como el tacto y el olfato. Ligado a ello, el deseo y lo erótico entran en funcionamiento. Desde esta perspectiva, la fiesta se convierte en una forma de liberación del deseo, de la sensualidad y de lo erótico que en la vida cotidiana se mantienen reprimidos y bajo control. En la fiesta se vive el exceso y a la desmesura. Rousseau evoca entonces los encantos de la fiesta popular en la *Julia o la nueva Eloisa* y en la *Carta a d'Alambert*. Se puede decir, no obstante, que tanto el cuerpo de la medida, controlado y racionalizado, como el cuerpo del exceso, del lujo y la pomposidad obedecen a una lógica similar: ambos, en tanto cuerpos burgueses, buscan salir a la luz y mostrarse en su singularidad, buscan llamar la atención, ser mirados y ser reconocidos. Concuerdan, cada uno a su modo, con el dispositivo de las apariencias.

### 5.1.3 Cuerpo y autoapoderamiento

Rousseau sostiene que el hombre en su estado natural permanece en una relación de inmediatez y de confianza con su cuerpo. Su preocupación por el cuerpo no va más allá de sus necesidades. Su cuerpo es sólo lo que necesita, lo que pide y lo que puede. Este círculo entre necesidad y satisfacción de la misma se rompe cuando el

---

<sup>208</sup> „Avec la liberté, partout où régné l'affluence, le bien-être y régné aussi. Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de felurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore: donnez les Spectateurs en Spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voye et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis“ (O. C., T. V, p. 115).

<sup>209</sup> Cf.: Sennett, 1994.

poder corporal se excede a sí mismo. Por ello, para Rousseau la independencia del hombre -del niño- comienza con la *autonomía corporal*. Esta autonomía corporal significa *poder con el propio cuerpo y poder abrirse al mundo por propia voluntad*. En ello es necesario, ante todo, un proceso de *apoderamiento* frente al propio cuerpo. Si el hombre se autoproduce, es decir, se autoforma superando „l'age de force“, como lo dice Rousseau, entonces lo primero que necesita aprender es a controlar su cuerpo, su agilidad, sus ritmos, su fuerza. En primera medida, se trata entonces de un *entrar en confianza consigo mismo*, con lo que uno puede o está, más o menos, en capacidad de hacer. Con la actividad corporal habitualizada se pone al cuerpo dentro de una regularidad, dentro de un ritmo. El cuerpo mismo en su fisicalidad y materialidad debe, por eso, incorporar, habitualizar y „ritmizar“ las fuerzas y energías, para ya después poderlas desplegar, ejercer y utilizar con mayor solvencia. El autoapoderamiento tiene que ver entonces con un asumirse corporalmente dentro de un espacio. Con el dominio del espacio se construye un „yo puedo“ corporal como unidad actante y se adquiere una „postura“ (Haltung) determinada. Rousseau es bastante claro en ello: „Si l'homme naissoit grand et fort sa taille et sa force lui seroient inutiles jusqu'à ce qu'il eut appris à s'en servir“ (O. C., T. IV, p. 246; 1998, p. 38). Este primer paso, el de entrar en confianza consigo mismo, con la propia corporalidad, se constituye entonces en una de las condiciones fundamentales para que el hombre pueda darse y abrirse al mundo. Sólo después de ello puede pasar a verse y a *sentirse como siendo y teniendo un cuerpo*.

“Dans l'état de foiblesse et d'insuffisance le soin de nous conserver nous concentre au dedans de nous; dans l'état de puissance et de force le desir d'étendre nôtre être nous porte au delà, et nous fait élancer aussi loin qu'il nous est possible“ (O. C., T. IV, p. 430; 1998, p. 244).

Cuando el cuerpo supera su condición de necesidad y cuando despliega una fuerza que se excede a sí misma, el hombre se sale de sí mismo. Debido a esta situación de autoapoderamiento frente al propio cuerpo y de „reconocimiento“ de la propia fuerza se produce un distanciamiento y el hombre se trasciende a sí mismo. Como lo dice Rousseau: „Avec la force se développe la connoissance qui les met en état de la diriger. C'est à second degré que commence proprement la vie de l'individu: c'est alors qu'il prend la conscience de lui-même“ (O. C., T. IV, p. 301; 1998, p. 101). En otras palabras, gracias al poder corporal el hombre toma una especie de „conciencia de sí“<sup>210</sup> que le permite asumir su cuerpo como una unidad singular que se domina y que sirve para dominar -para actuar y abrirse al mundo. El hombre, al darse cuenta de los efectos de su fuerza y de su cuerpo en movimiento, se convierte, a la vez, en actor y espectador de sus propias acciones. Gracias a este proceso de autoapoderamiento, el hombre no sólo se percibe a sí mismo como siendo cuerpo, sino también como teniendo y dominando un cuerpo. Ese cuerpo que se es pasa a ser

---

<sup>210</sup> „A mesure que l'être sensitiv devient actif, il acquiert un discernement proportionnel à ses forces et ce n'est qu'avec la force surabondante à celle dont il a besoin pour se conserver que se développe en lui la faculté spéculative propre à employer cet excès de force à d'autres usages“ (O. C., T. IV, p. 358; 1998, p. 165).

entonces también ese cuerpo que me pertenece y que puedo utilizar. En este caso, la mismidad se divide y hay un distanciamiento del hombre frente a su propio cuerpo: ya no se *es* cuerpo, sino que también se *tiene* cuerpo.

En este proceso de ir descubriendo su cuerpo como un cuerpo activo, como un cuerpo que *puede*, el hombre también se va midiendo y comparando con los otros seres de su entorno. Es cuando entran a cumplir un papel muy importante los cuerpos de los otros hombres en tanto objetos de comparación<sup>211</sup>. Así, cuando el hombre se da cuenta, gracias a la comparación y a su actividad mimética, de que él puede, de que los otros cuerpos también pueden y de que los puede imitar, entonces el cuerpo se reviste de una carga simbólica. El cuerpo vuelto en imagen y en objeto de comparación empieza a ser un medio de desigualdad y un principio diferenciador: cuando los otros ven lo que se puede, lo que se hace, cómo se luce, hasta dónde se controla el propio cuerpo, etc. En ese sentido, el cuerpo se convierte en una superficie y en un medio de expresión de las desigualdades físicas y morales, y entra así a fomentar las desigualdades entre los hombres que se encuentran reunidos. El origen de la desigualdad entre los hombres, visto desde esta perspectiva, se marca entonces con el cuerpo convertido en propiedad y en medio de poder: „C'est une disposition naturelle à l'homme de regarder comme sien tout ce qui est en son pouvoir“ (O. C., T. IV, p. 314; 1998, p. 116). En el momento en el que el hombre en situación de apoderamiento frente a su propio cuerpo obtiene una especie de *feed back* que viene por reflejo de los otros hombres y, en las sociedades complejas, de la opinión, entonces dirige su mirada hacia sí mismo y esto le produce un sentimiento de „orgullo“ (Rousseau), ya que se contempla en el primero de los „rangos“ (Rousseau). El hombre entre hombres se enorgullece de lo que su cuerpo puede. Si seguimos a Rousseau, en principio las diferencias se fueron estableciendo entonces a partir de lo que los cuerpos podían, por eso „tout l'obligea de s'appliquer aux exercices du corps; il falut se rendre agile, vîte à la course, vigoureux au combat“ (O. C., T. III, p. 165; 1980, p. 250). A medida que se desarrollaban estos procesos de comparación y diferenciación, la fuerza, la debilidad, la astucia, la destreza y la agilidad se convencionalizaron y pasaron a convertirse en parámetros diferenciadores y en medios para el establecimiento de jerarquizaciones y desigualdades.

Si bien y como lo dice Rousseau, la fuente de la desigualdad natural no puede ser otra que la naturaleza misma, la „*concepción que se tiene de la desigualdad*“ es necesariamente un producto humano, en la medida en que nadie tiene una „autoridad natural“ (Rousseau) sobre otro hombre. Las desigualdades naturales se basan inevitablemente en convenciones humanas, en los juicios comparativos de los hombres. Por eso, el poder „simbólico“ del cuerpo no sólo se da con la fuerza física, sino que logra su existencia cuando se da la convención, cuando se „rompe la proporción“ (Rousseau) y resultan personas simples que „creen“ (Rousseau) y otras que sacan provecho de ello.

---

<sup>211</sup> El ejemplo de la caza que describe Rousseau es esclarecedor en ese sentido.

„C'est ainsi que l'inégalité naturelle se déploie insensiblement avec celle de combinaison<sup>212</sup> et que les différences des hommes, développées par celles des circonstances, se rendent plus sensibles, plus permanentes dans leurs effets, et commencent à influer dans la même proportion sur le sort des particuliers“ (O. C., T. III, p. 174; 1980, p. 261).

Acá el hombre comienza a orientarse entonces por determinadas imágenes corporales que se conviertan en parámetros para una diferenciación más detallada y sutil. La actividad mimética entra a jugar un papel de importancia, pues el hombre comienza a guiarse por esos modelos que considera relevantes. Por Rousseau sabemos que el hombre natural está en capacidad de „imitar la industria“ (Rousseau) de los animales y que dicha actividad no se reduce necesariamente a pura „imitatio“. Aunque la mimesis se vea acá como una forma primitiva de representación, también hace parte de ella un aspecto creativo. Según Rousseau y expresado de otra forma, el instinto fundamental del hombre es no limitarse a ningún instinto. En el *Emilio* también lo recalca: el único hábito que hay que adquirir, es el de no adquirir ningún hábito. Así pues, cuando se ve al poder como producto de una convención, hay que suponer entonces el despliegue previo de capacidades fundamentales como la mimesis y la fuerza imaginativa. El poder representado por el cuerpo, visto desde esta perspectiva, es entonces la aceptación de acuerdo con imágenes, por convención y por un temor latente frente a la fuerza. El hombre natural cede o no a la fuerza - esto requiere de un momento puntual y „no produce ningún derecho“ (Rousseau). Pero cuando la identifica por convención esto significa que el hombre ha dejado entonces de ser un hombre natural y ha comenzado a ser un „hombre entre hombres“ (Rousseau). Por eso la fuerza física nunca puede ser lo suficientemente fuerte, sino se transforma esa „force en droit et l'obéissance en devoir“ (Rousseau) En síntesis, a través de los procesos de autoapoderamiento el hombre va tomando confianza frente a su propio cuerpo y frente a sus fuerzas; ésto se constituye en el primer paso para que el hombre se abra al mundo. La emergencia del hombre en sociedad se da con la entrada en acción de las fuerzas que en su exceso se dividen y (se) tiranizan. Por eso, la „conciencia“ de lo que el cuerpo puede hacer que el hombre trate de ir más allá de sí, y este ir más allá de sí significa también la posibilidad de ejercer un dominio sobre los otros.

#### **5.1.4 El cuerpo, la fuerza imaginaria y el miedo: sobre el origen del lenguaje como resultado de una ilusión traumática encarnada**

Dentro de los escritos antropológico-filosóficos de Rousseau el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* se puede contar como uno de los que menos atención ha recibido dentro de toda su obra. Como lo manifiesta en sus *Confesiones*, para el mismo Rousseau dicho ensayo representaba incluso un texto „de menor

---

<sup>212</sup> La cursiva es mía.

importancia“. Fue sólo hasta hace poco, gracias especialmente a las referencias hechas por parte de Lévi-Strauss<sup>213</sup>, Derrida<sup>214</sup> y de Man<sup>215</sup> que dicho escrito se convirtió en un objeto de interés para los investigadores en ciencias sociales y humanas. Como era de esperarse de un ensayo que trata *sobre* el origen las lenguas, sus comentadores y críticos han sido personas preocupadas principalmente por el problema del lenguaje, su origen e historia. Ante todo hay que resaltar que fue gracias a este tipo de interpretaciones que dicho ensayo ganó nuevamente importancia, sobre todo al convertirse en uno de los *objetos preferidos* para la *aplicación* de los procedimientos „deconstruccionistas“ como los desarrollados por Derrida, en una perspectiva filosófica, y por de Man, en una perspectiva crítico-literaria.

Si compartimos lo dicho por Derrida sobre Rousseau en su escrito *la lingüística de Rousseau* (1967), a saber: que para Rousseau, así como para Saussure, la lingüística hace parte de la semiología, y que ésta no es más que una rama de la psicología social que, a su vez, depende de la psicología general y de la antropología general, entonces no puede ser una idea salida de los cabellos pensar que el *ensayo sobre el origen de las lenguas* se puede ver también desde una perspectiva antropológica. Es decir, que dicho escrito se encuentra atravesado por cuestiones de carácter antropológico que deben estar en posibilidad de ser por una reflexión con dicha orientación. El propósito es, siguiendo a de Man en ese sentido, que „dejemos de oír hablar de la relevancia<sup>216</sup> y, en cambio, oigamos mucho acerca de la referencia, acerca del ‘afuera’ no verbal al que se refiere el lenguaje, por el cual es condicionado y sobre el cual actúa“ (de Man, 1990, p. 15). Se trata de ir entonces tras los rastros de la corporalidad para ver el papel que desempeña en el surgimiento del lenguaje.

En ese sentido, la tesis por desarrollar acá es que, conforme al modo en que Rousseau nos lo muestra, el lenguaje se presenta como el resultado de una *ilusión traumática* que ha sido *encarnada*. El lenguaje figurado aparece como una de las primeras formas mediante las cuales el hombre natural puede *soportar lo insoportable* de las contingencias del mundo. En este proceso que va del grito a la figuración, el lenguaje figurado se vuelve una forma de protegerse frente a lo subitáneo y amenazante del mundo. En ese sentido, el lenguaje es un modo de darle sentido a lo contingente, a lo desestabilizador, a lo horroroso, a lo poco claro, a lo nuevo, a lo extraño, a lo otro, a lo „a-estructurado“, a lo no cotidiano. Se trata de una „idealidad“ (Derrida) o imagen primitiva con la cual se comienzan a apresar ciertos sucesos que se han vivido corporal y emocionalmente de un modo muy intenso.

Como en su *Segundo Discurso* y en su *Emilio*, Rousseau vuelve en el capítulo II de su *Ensayo sobre el origen de las lenguas* sobre su planteamiento fundamental, a

---

<sup>213</sup> Cf.: Lévi-Strauss, 1981.

<sup>214</sup> Cf.: Derrida, 1971; 1977.

<sup>215</sup> Cf.: de Man, 1990; 1991.

<sup>216</sup> Es decir, de los rasgos que tienen valor diferencial dentro de la estructura del sistema lingüístico.



saber: “On ne commence pas par raisonner mais par sentir“ (O. C., T. V, p. 380; 1993, p. 17). Por la sensibilidad y la corporalidad el hombre se abre al mundo. El proceso de subjetivación es un proceso, en primera instancia, corporal-sensible. Desde este punto de vista la palabra tiene que comenzar por la corporalidad, debe estar afinada, como el grito, necesariamente en el cuerpo.

De todas maneras, no hay que pasar por alto que para Rousseau la palabra hablada como tal no comienza debido a las necesidades -sentir hambre, frío, sed, calor-, sino debido a las pasiones -sentir cólera, rabia, compasión, odio, amor. Mientras las necesidades, según Rousseau, separan a los hombres, las necesidades morales, es decir, las pasiones, son las que los aproximan. Sería entonces una contradicción pensar que el lenguaje, cuya función es unir a los hombres, hubiera tenido su origen a partir de las necesidades que, según Rousseau, los separan. De acuerdo con esto, lo primero que hizo hablar a los hombres fueron las pasiones y con ello el „langage figuré fut le premier à naître, le sens propre fut trouvé le dernier. On n’appella les choses de leur vrai nom que quand on les vit sous leur véritable forme“ (O. C., T. V, p. 381; 1993, p. 19).

Como nuestro interés es antropológico -enfocado hacia la corporalidad y lo ligado a ella-, es importante ver acá entonces otros aspectos de lo humano que participan en este proceso de surgimiento de la lengua. Es decir, que, a diferencia de las interpretaciones de autores como de Man y Derrida que llevan muy sutilmente a ver el problema del lenguaje como algo inmanente al lenguaje mismo, de lo que acá se trata es de mostrar el papel que juegan en la propuesta de Rousseau la sensibilidad, la imaginación y los modos de encarnación en el proceso de configuración del lenguaje. Se trata de ver entonces otros aspectos antropológicos que están puestos en juego detrás del origen del lenguaje. Pero para ello partamos entonces del ejemplo clave que el mismo Rousseau da en su *ensayo sobre el origen de las lenguas*:

„Un homme sauvage en recontrant d’autres se sera d’abord affrayé. Sa frayeur lui aura fait voir ces hommes plus grands et plus forts que lui-même; il leur aura donné le nom de *Géants* [...] Voila comment le mot figuré naît avant le mot propre, lorsque la passion nous fascine les yeux et que la première idée qu’elle nous offre n’est pas celle de la vérité [...] L’image illusoire offerte par la passion se montrant la première, le langage qui lui répondoit fut aussi le premier inventé“ (O. C., T. V, p. 381-382; 1993, p. 19-20).

Este primer proceso, que se presenta gracias a esa „pasión hechizada“ y que pasa „subitement d’un long calme à une aussi violente agitation“ (C. G., T. I, p. 371), se puede esquematizar así: 1. circunstancias fortuitas - 2. desestabilización del orden acostumbrado - 3. reacción de miedo - 4. connotación afectiva del objeto atemorizante - 5. reemplazo del objeto por una imagen del objeto cargada afectivamente - 6. expresión „gigante“ como medio para „rechazar a un agresor“ (Rousseau) y, a la vez, arreglárselas con el miedo que éste provoca.

Acá se parte de que las acciones y reacciones del hombre natural dependen, en cierta medida, de cómo las cosas del mundo se le presenten, de cómo el mundo lo incite. Es decir, que el hombre está abierto al mundo y el mundo, por su parte, no está allá dado, sino que se *le* da. Como se dijo anteriormente, el hombre natural que conoce su entorno vive en una cierta confianza consigo mismo y con el mundo. Ésto quiere decir que la situación descrita por Rousseau tiene lugar en un momento de *desestabilización*, pues, según este mismo autor, no puede haber „d’objets affreux pour qui en voit tous les jours“ (O. C., T. IV, p. 283; 1998, p. 80). Siguiendo con el ejemplo de Rousseau, la reacción más típica del hombre natural, como la de cualquier otro animal frente a una situación semejante, es la del miedo.

Una vez que entra dentro de la mirada -dentro del campo sensorial- aquello que es la causa de desestabilización de la situación, entonces se reviste de un modo afectivo como amenaza o no amenaza. En dicha situación el hombre no sólo percibe la amenaza *en sí* -es decir, no sólo reacciona de un modo ciego-, sino que, gracias a la capacidad imaginativa, se hace una imagen de ella como tal. Como lo dice de Man:

„El poder amenazador no es algo exterior a lo que uno se enfrente directamente en un encuentro no mediado: por el contrario, ha sido transferido por un acto de la mente (llamada a veces imaginación) a la constitución de un ente, de un sujeto capaz de reflexionar acerca del poder amenazador porque participa de él, sin no obstante coincidir con él. El espanto no está inspirado directamente por un objeto natural, puesto que involucra activamente al yo, ni está producido por algo que podría concebirse como coincidente con el yo [...] ya que tal ecuación sería meramente evasiva“ (de Man, 1990, p. 206).

La sensibilidad - como capacidad de sentir y experimentar el miedo- y la capacidad imaginativa entran a funcionar conjuntamente y el producto es una *imagen traumática* a la que, una vez conjurada, se le da posteriormente el nombre de „gigante“ -se trata de un objeto de percepción determinado contextual y situacionalmente<sup>217</sup>. La principal característica de esta primera imagen traumática encarnada es su ambigüedad fundamental: si bien no permite olvidar, por un lado, tampoco permite recordar claramente, por el otro. Después de transcurrido esto hay, según la cita de Rousseau, un segundo proceso que tiende a darle una mayor estabilidad al orden roto. Al respecto dice este autor:

„Après beaucoup d’expériences il aura reconnu que ces prétendus Géans n’étant ni plus grands ni plus forts que lui, leur stature ne convenoit point

---

<sup>217</sup> Starobinski analiza a Rousseau con una planteamiento antropológico que el mismo Rousseau deja esbozado en sus primeros escritos: „Tout objet est remplaçable, d’abord par son image, ensuite par la série des substituts symboliques qui entretiennent avec lui une relation d’analogie. Par un d’cret de l’imagination, l’objet innocent d’une convoitise premise représentera secrètement le fruit défendu auquel il a fallu renoncer“ (Starobinski, 1961, p. 106).

à l'idée qu'il avoit d'abord attachée au mot de Géant. Il inventera donc un autre nom commun à eux et à lui, tel, par exemple, que le nom d'*homme*, et laissera celui de *Géant* à l'objet faux qui l'avoit frappé durant son illusion“ (O. C., T. V, p. 381-382; 1993, p. 20).

Se trata de un proceso por ensayo y error, y por comparación, que lleva del lenguaje figurado a la verdadera nominación. Aquí hay una especie de „creencia de fondo“ -la imagen traumática encarnada y exorcizada- que lleva a un proceso de inferencia. Este transcurrir se puede esquematizar seguidamente así: 1. imagen traumática encarnada - 2. repetición de las experiencias con el objeto causa del miedo - 3. superación del estado de amenaza y miedo - 4. mirada comparadora - 5. supresión de las diferencias - 6. énfasis en las similitudes - 7. determinación de los aspectos comunes - 8. nombre a lo común: „hombre“. Así pues, el reconocimiento del „hombre“ se da después de que es subsumido a un concepto general del mismo en donde se suprimen las diferencias y se resaltan las similitudes -se trata de un objeto conceptual descontextualizado.

El proceso de ideación y conceptualización no proviene entonces de la simple percepción, es necesario, además, que entren en juego la imaginación -fuerza imaginativa- y el sentimiento. Así lo da a entender Rousseau:

„L'homme est modifié par ses sens, personne n'en doute [...] nous donnons trop et trop peu d'empire aux sensations; nous ne voyons pas que souvent elles ne nous affectent point seulement comme sensations mais comme signes ou images, et que leurs effets moraux ont aussi des causes morales“ (O. C., T. V, p. 412; 1993, p. 72).

En este caso, la imaginación no puede ser vista como una actividad puramente intelectual, sino que tiene que ver con operaciones que se encuentran por debajo de la relación cognitiva entre sujeto y objeto. La fuerza imaginativa permite comprender los objetos como objetos posibles, con propiedades posibles y conjurados de un contexto. Gracias a la imaginación el objeto de la percepción pasa de ser un objeto actualmente existente y amenazante a un objeto posible sobre el que se puede tomar distancia y hacer hipótesis e inferencias. Como lo dice Starobinski: „L'imagination est l'une de ces puissances admirables et funestes qui fomentent l'insatisfaction, obligent l'esprit à vivre à distance de lui-même et lui font quitter le sol natal de la vie immédiate“ (Starobinski, 1961, p. 132).

Se trata de un mundo híbrido, pues la imaginación se encuentra en una tensión frente a otras instancias, pero más exactamente frente al principio de realidad, frente al esquema sujeto objeto y frente a determinadas necesidades históricas de liberación humanas dentro de la sociedad. En el trasfondo de la imaginación se encuentra el cuerpo con sus pasiones y deseos. En este caso, lo imaginario y lo real no se pueden concebir como dos términos totalmente antitéticos. A través de la imaginación se trata de mostrar el cuerpo del otro -como amenaza- pero sin reducirlo, y se

estructura, además, una relación del hombre hacia su propio cuerpo sensible y hacia el mundo. Aquí se pone en funcionamiento la mimesis y la imaginación en la medida en que ambas se encuentran ligadas a lo concreto de un evento que se presenta en la memoria episódica y que, por ello, no envuelve necesariamente la creación de un conjunto de símbolos arbitrarios. La capacidad imaginativa aparece entonces como una forma de protección frente a la violencia traumática de la realidad desnuda. De allí que el lenguaje sea, antes que nada, el resultado de la capacidad humana de hacerse imágenes. Éste parte, por un lado, de la „Bildhaftigkeit“ del mundo y de sí mismo. Por eso, si resaltamos acá el „afuera“, como lo propone de Man, entonces vemos como, junto al recorrido lingüístico desarrollado por Rousseau y profundizado por de Man a partir de una „teoría de la metáfora“, se ponen en juego una serie de aspectos antropológicos que tiene que ver con la corporalidad.

Desde el punto de vista de una antropología histórico-pedagógica del cuerpo, la palabra se da gracias 1. a las circunstancias fortuitas, es decir, a la casualidad de que en ese instante el hombre entre en el campo de la mirada del otro como una amenaza y por miedo se lo denomine gigante. 2. a la fuerza imaginativa, es decir, a la capacidad humana de hacerse imágenes y 3. a la afectividad, es decir, a la posibilidad de sentir y ser afectado -acá, en particular, debido al miedo. Por medio de la sensibilidad y la imaginación lo percibido se transforma en una imagen que, a su vez, produce un sentimiento -inmediato. Tenemos entonces un proceso conjunto de percepción, imaginación, emoción en el que lo percibido es capturado bajo una *imagen conjurada*. La imagen conjurada es el proceso en el que la situación desconcertante adquiere nuevamente un marco estable. De todas maneras, ésta aparece también debido al miedo como una ilusión, es decir, como una imagen sugerida por la imaginación y causada por un „engaño“ a los sentidos en un momento de confusión y amenaza. El miedo se conjura y, a la vez, se puede actualizar con una imagen a la que posteriormente se le da el nombre de gigante. La imaginación, en tanto fuerza imaginativa corporal, reactiva de un modo afectivo las imágenes del pasado y las sintetiza como si estuvieran relacionadas con el presente. Por eso en la imagen, como nos lo da a entender Rousseau, no se encuentra suspendida la relación del miedo con el referente-cosa que causa del miedo, sino que, por el contrario, lo presenta allí como algo aberrante, pero ya ahora dentro de un marco estabilizador. Es decir, con un distanciamiento, aislamiento, estaticidad temporal y por fuera de su contexto real.

Según nos lo da a entender Rousseau, el hombre natural no percibe entonces al gigante desde un punto de vista objetivo, su relación con él es, ante todo, una relación mimético-afectiva y por eso este último se le presenta como una amenaza. Dicha situación está revestida de un componente afectivo-corporal que es, a su vez, alimentado por la imaginación. De Man sostiene entonces que la palabra „gigante“ no es más entonces que una forma de decir que se „tiene miedo“ (de Man, 1990, p. 175)<sup>218</sup>. Se trata de una reacción corporal frente a un ambiente familiar externo que, por determinadas „circunstancias fortuitas“ (Rousseau), se vuelve „dis-familiar“, es

---

<sup>218</sup> De Man desconoce todos los aspectos y procesos que se ponen en ejecución antes de que salga el enunciado „gigante“ significando „tengo miedo“.

decir, *monstruoso* -lo monstruoso es acá precisamente lo que súbitamente se muestra (monstrare), lo que produce miedo, irritación, excitación fuerte, un momento chocante, cosa extremadamente grande en cualquier línea-. La palabra „gigante“ es el modo de designar aquello que altera la relación rutinaria del hombre natural con su entorno; lo que en su mostrarse súbito rompe con la seguridad de lo habitual. La palabra „gigante“ como *nombre* estabiliza la forma aberrante dada en esa experiencia súbita. Es por ello que el lenguaje, desde la perspectiva de Rousseau, se encuentra estructurado entonces como ficción. La palabra „gigante“ funciona como un velo que trata de tapar y de dejar ver a un mismo tiempo. La realidad „al desnudo“ es traumática e intolerable, por eso el lenguaje aparece como un mediador, como un simulacro, es decir, como „une certaine apparence d’ordre qui prévient l’horrible confusion“ (O. C., T. II, p. 972). A través del lenguaje se hace soportable la realidad y el trauma mismo que resulta de esta experiencia originaria encarnada.

De todas maneras, es por la sensibilidad, la afectividad y la imaginación que el lenguaje tiene su origen. La pasión y la imaginación, en un juego con las circunstancias, crean las imágenes más allá del registro de los sentidos. Para Rousseau las pasiones son la voz del cuerpo. Según él, hay entonces otro saber no social que surge de la interioridad, un saber que sale del cuerpo, del sentimiento y de una „voz interna“ que como guía no se debe dejar contaminar de la sociedad. Lo que de Man no logra captar es que detrás de ese lenguaje figurado hay precisamente *una imagen* a la que se designa posteriormente con el nombre „gigante“. Acá resulta entonces una diferencia fundamental entre „tener miedo“ y „decir que tengo miedo“. La palabra „gigante“ funciona como lo segundo y no como lo primero.

### 5.1.5 El cuerpo, la piedad (compasión) y la intercorporalidad

Curiosamente el fenómeno de la piedad (compasión)<sup>219</sup> hace parte de los asuntos menos tratados en la historia del pensamiento occidental. El término „compasión“, que proviene del latín y se compone de las partes „cum“ y „patior“, significa „sufrir con“, „padecer junto con“. La compasión es ponerse en el lugar de un otro en sufrimiento y sentir o sufrir con él. Vista así, la compasión no sólo enfatiza en el sufrir como tal, sino en la experiencia de entrar o percatarse del sufrimiento de otros a través de un proceso de identificación empático y mimético. En este proceso de indentificación, la fuerza imaginativa, la mimesis, la sensibilidad y el cuerpo en dolor del otro -sus gestos, expresiones, reacciones corporales, emociones, etc.- cumplen un papel determinante. Gracias a la participación conjunta de éstos se desata la compasión.

---

<sup>219</sup> El término que Rousseau utiliza en francés es „pitié“. Al igual que en el español, este término tiene una gran carga religiosa y se refiere al amor a Dios, a las cosas sagradas y al prójimo. El otro término equivalente es, en francés, „compassion“ y, en español, „compasión“. Dicha palabra tiene un carácter más mundano y se acerca más en su etimología y en su significado a lo que el mismo Rousseau quiere dar a entender. Se trata de un sentimiento de conmiseración y lástima hacia otras personas en condiciones de sufrimiento. En lo que sigue se tratarán ambos términos como equivalentes, no obstante, se le dará prioridad al término „compasión“ en donde sea posible.

En la Modernidad la compasión cobra un gran valor filosófico y antropológico gracias a los planteamientos de Rousseau. Para este autor la compasión es un sentimiento originario y natural por medio del cual un hombre es capaz de tomar parte en el sufrimiento de otro. Vista así, la compasión representa la base de la socialidad, pero, al ser un sentimiento inactivo en el hombre, tiene que ser desarrollada. Por eso necesita de un proceso de encarnación que se da a partir de la experiencia corporal propia y mediante el contacto con el mundo y con los otros hombres. La situación del otro en sufrimiento debe reactualizar en mi propio mundo la sensación de sufrimiento que, conforme a una situación ya dada en mí, yo ya he encarnado -incorporado- por medio de la experiencia. La sensibilidad en tanto capacidad de sentir y de ser afectado representa, por ello, una condición necesaria para la experiencia de la compasión. Por eso quien no ha sentido, o mejor, quien no ha padecido no puede sentir compasión. Para que la compasión se ponga en funcionamiento es necesario entonces el concurso de la imaginación y de la capacidad mimética, pues hay que asemejarse al otro, hay que hacerse una imagen del otro que puede ser la mía y „saber“ -corporalmente- que el otro sufre, o mejor, *dejarse tocar* por dicha situación y ser *movido* a compadecerse. Miremos lo que dice Rousseau al respecto:

„La pitié, bien que naturelle au cœur de l’homme resteroit éternellement inactive sans l’imagination qui la met en jeu. Comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié? En nous transportant hors de nous-mêmes; en nous identifiant avec l’être souffrant. Nous ne souffrons qu’autant que nous jugeons qu’il souffre; ce n’est pas dans nous c’est dans lui que nous souffrons [...] Celui qui n’imagine rien ne sent que lui-même; il est seul au milieu du genre humain“ (O. C., T. V, p. 395-396; 1993, p. 44).

Como se puede ver, en la piedad, la imaginación y la mimesis adquieren un valor positivo. La compasión es un salirse de sí para ponerse e identificarse con el que sufre<sup>220</sup>. En ese sentido, la compasión nos une a otros seres sensibles más allá de una „comunidad ideal de habla“ (Apel); es decir, no por ser seres razonables, sino por ser seres sensibles<sup>221</sup>. La imagen que uno se hace del otro, como cuerpo en dolor y en sufrimiento, amenaza la integridad de mi propio cuerpo y eso me produce un sentimiento como si fuera el de aquel que sufre. Pero esa amenaza no se da solamente porque pienso o imagino, sino porque hay en mi una „certeza“ de que soy cuerpo susceptible de dolor. El otro como tal y como sujeto de dolor posibilita en mí el sentimiento de mi propia existencia como cuerpo fungiente y sintiente. El dolor del otro que entra en mi campo de percepción me alerta sobre mi propio dolor y sobre mi propio modo de ser como ser sintiente. Siento o intuyo el dolor del otro,

---

<sup>220</sup> Cf.: O. C., T. IV, p. 505; 1998, p. 329.

<sup>221</sup> „Il semble, en effet, que si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c’est moins parce qu’il est un être raisonnable que parce qu’il est un être sensible; qualité qui étant commune à la bête et à l’homme, doit au moins donner à l’une le droit de n’être point maltraitée inutilement par l’autre“ (O. C., T. III, p. 126; 1980, p. 199).

precisamente porque me identifico corporal y miméticamente con él en tanto ser sensible:

„Il semble, en effet que si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible; qualité qui étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'une le droit de n'être point maltraitée inutilement par l'autre“ (O. C., T. III, p. 126; 1980, p. 199).

De allí que en esa situación el otro no entre en mi panorama como un simple objeto entre otros, sino como un ser sintiente. Pero este „intuir corporalmente“ al otro es, a su vez, un „intuirme“ a mí mismo como ser sensible. El otro sirve como espejo. Así pues, con la compasión experimentamos nuestro propio cuerpo fungiente y sintiente, o mejor, nos experimentamos como *siendo* cuerpo antes que *teniendo* cuerpo. Con la compasión se actualiza el estado de ser uno un cuerpo sensible (one-body-state). El sufrimiento del otro me toca.

La compasión nos abre así entonces a la *intercorporalidad*. „En la medida en que incorporo dentro de mí mismo el sufrimiento y las necesidades de otros, se sigue naturalmente el que busque aliviar esos sufrimientos y satisfacer esas necesidades“ (Leder, 1990, p. 163). Con la experiencia de la compasión actuamos como si fuera un único cuerpo funcionando -sintiendo. Ésto permite establecer así una „intersubjetividad“ -intercorporalidad- muy diferente a la de una comunidad lingüística, pues acá no está puesta en juego una razón objetivante y discursiva, y un „acuerdo dialógico“ (Habermas), sino la experiencia empático-mimética fundamental de sentirse comunidad en dolor. Ésta „comunidad“ entre los cuerpos en sufrimiento desencadena una comunicación que trasciende lo verbal y que nos abre a la intercorporalidad.

## **5.2 El papel de lo corporal en la crítica a la sociedad de las apariencias**

En el discurso hipotético de Rousseau sobre el hombre natural lo primero que se corrompe es el cuerpo. Por ello, el estado corporal del hombre en sociedad es un estado que ha sido también alterado por la sociedad, por la opinión, por la mirada, por los usos, por las apariencias, por la medicina y por las ciencias. Desde la perspectiva crítica de Rousseau, el proceso de socialización humano va de la mano con un proceso de degeneramiento del cuerpo ágil, fuerte y saludable. En primer lugar, cambia la disposición de las fuerzas entre el hombre natural y el hombre de sociedad, posteriormente cambian los hábitos y las costumbres y, al final las formas de presentación (la apariencia).

### 5.2.1 El cuerpo adornado vs. el cuerpo robusto y saludable

Según Rousseau, el hombre debe ser uno con su propio cuerpo. Se trata de una de las primeras formas de independencia que hay que alcanzar. En ese sentido, cuando el trabajo y la fuerza del cuerpo se trasladan, o mejor, se dejan a otras formas de mediación -por ejemplo, aparatos, máquinas- entonces, de este modo, se contribuye con la descorporalización y despotenciación del hacer del cuerpo. Miremos la siguiente comparación hecha por Rousseau al respecto:

„Le corps de l’homme sauvage étant le seul instrument qu’il connoise, il l’employe à divers usages, dont par le défaut d’exercise, les autres sont incapables, et c’est notre industrie qui nous ôte la force et l’agilité que la nécessité l’oblige d’acquérir [...] Laissez à l’homme civilisé le tems de rassembler toutes ses machines autour de lui, on ne peut douter qu’il surmonte facilement l’homme Sauvage; mais si vous voulés voir un combat plus inegal encore, mettez-les nuds et desarmés vis-à-vis l’un de l’autre, et vous reconnoîtrés bientôt quel est l’avantage d’avoir sans cesse toutes ses forces à sa disposition, d’être toujours prêt à tout evenement et de se porter, pour ainsi dire, toujours tout entier avec soi“ (O. C., T. III, p. 135-136; 1980, p. 211).

Por eso, la reducción de las posibilidades del cuerpo en sociedad, al igual que el sedentarismo, la disminución del contacto físico y la preferencia de unos sentidos en favor de otros, convierten al hombre en sociedad en un ser débil espiritualmente y enfermo, dependiente tanto física como mentalmente. El cuerpo robusto, que Rousseau propone, no es necesariamente entonces el cuerpo ascético proveniente de la tradición religiosa, sino precisamente el cuerpo que está en capacidad de sobrevivir y adaptarse por sí mismo a las diferentes circunstancias que se le presenten. Más que un cuerpo disciplinado y cultivado en la fuerza para aparentar, se trata de un cuerpo potenciado, con más mundo y mayores posibilidades de acción. De ahí que para Rousseau tanto el cuerpo amanerado, como el cuerpo enfermo y medicalizado representen formas de dependencia humana.

Según Rousseau, la medicina vuelve dependiente al hombre al „enfermarlo socialmente“<sup>222</sup>. Por eso, en su programa de educación corporal, Rousseau se torna en un crítico agudo de la medicina de su tiempo, pues ésta en vez de erradicar la enfermedad y expandir una política de la salud, lo que hace es promover un discurso sobre la misma enfermedad para mantener su existencia como instancia legítima en dicho asunto. Esto fue precisamente lo que Rousseau le criticó a los médicos, pues éstos al final no dejan que cada quien experimente y descubra su propio cuerpo y, con ello, hacen dependientes a las personas -al niño- de lo que ellos dicen sobre las vivencias y experiencias propias. En ese sentido, la medicina no sólo se preocupa por

---

<sup>222</sup> „Vis selon la nature, sois patient, et chasse les médecins, tu n’éviteras pas la mort, mais tu ne la sentiras qu’une fois, tandis qu’ils la portent chaque jour dans ton imagination troublée, et que leur art mesonger au lieu de prolonger tes jours t’en ôte la jouissance“ (O. C., T. IV, p. 306; 1998, p. 107-108).



combatir de un modo directo la enfermedad, sino que, con sus discursos, pasa del cuerpo al espíritu del hombre para angustiarse e intensificar así el dolor. En esa medida, la medicina crea dependencia, enajena y no deja que cada quien experimente su propio cuerpo. El cuerpo con problemas entra en un discurso que legitima y valida su enfermedad apoyándose en un afuera -saber médico. Acá no hay ni comprensión, ni diálogo con el sujeto en sufrimiento, sino que se interviene sobre el cuerpo enfermo como si fuera una cosa. En esto se basa precisamente la crítica de Rousseau a la medicina. Ésta aparece entonces como el resultado de un cuidado hipertrofiado y obsesivo por el cuerpo, y como resultado de la angustia frente a la finitud que viene ligado a ello. Por eso Rousseau es de la opinión que si fuéramos sanos y si lleváramos a cabo un cuidado, endurecimiento y potenciación de nuestro cuerpo, los médicos se acabarían y la vida sería más feliz. Veamos lo que dice este autor:

„Un corps débile affoiblit l'ame. De là l'empire de la médecine, art plus pernicieux aux hommes que tous les maux qu'il prétend guérir. Je ne sais, pour moi, de quelle maladie nous guérissent les médecins, mais je sais qu'ils nous en donnent de bien funestes [...] S'ils guérissent le corps, ils tuent le courage [...] La médecine est à la mode parmi nous; elle doit l'être. C'est l'amusement des gens oisifs et desœvrés qui ne sachant que faire de leur tems le passent à se conserver [...] Il faut à ces gens-là des médecins que les menacent pour les flater, et qui leur donnent chaque jour le seul plaisir dont ils soient susceptibles; celui de n'être pas morts“ (O. C., T. IV, p. 269; 1998, p. 66).

Con la postura crítica que Rousseau asume frente a la colonización de los cuerpos por parte de la medicina, por parte de las prescripciones y prácticas de buen comportamiento, se afirma entonces un contradiscurso en el que se reivindica un cuerpo „natural“ que aún no se ha sometido a la medicalización y „enfermamiento“ de la medicina, y que todavía no ha sido amoldado a los estrictos hábitos y usos de la sociedad de las apariencias. De allí que el proyecto educativo de Rousseau, encaminado hacia un reestablecimiento de lo natural perdido, comience con el „endurecimiento“, acondicionamiento, cualificación y potenciación del cuerpo. Con ello se hace evidente una vez más que para Rousseau la libertad física representa una condición imprescindible en la formación del hombre.

No hay que pasar por alto, que el discurso de Rousseau queda igualmente articulado a las estrategias de la sociedad de la época, ya que, en vez de un cuerpo oculto, maquillado y débil, debe salir a la luz un cuerpo natural y fuerte: se cambia el cuerpo adornado por un cuerpo robusto y saludable. Rousseau en ese sentido pretende sustituir un cuerpo con otro. En todo caso, ambos han de salir a la luz, han de ponerse en escena. Según la lógica de esta sociedad de las apariencias, se entra a combatir un cuerpo adornado (cortés) con un cuerpo natural, saludable, bien administrado. Por eso ambas imágenes del cuerpo deben anunciar respectivamente una determinada personalidad con su estatus, su gusto, su rango. Ambos cuerpos, el robusto y el adornado y esplendoroso, deben entenderse como superficies de proyección; ambos

anuncian la clase y modo de ser de su poseedor. En ese sentido y como el mismo Rousseau lo afirma, cada persona debe estar en capacidad de leer la superficie de estos dos cuerpos:

„La richesse de la parure peut annoncer un homme sain et robuste se reconnoit à d'autres marques: c'est sous l'habit rustique d'un Laboureur, et non sous la dorure d'un Courtisan, qu'on trouvera la force et la vigueur du corps [...] L'homme de bien est un Athlète qui se plaît à combattre nud : Il méprise tous ces vils ornemens qui gêneraient l'usage de ses forces, et dont la plus part n'ont été inventés que pour cacher quelque difformité“ (O. C., T. III, p. 8; 1980, p. 150).

Así pues, ninguno de los dos cuerpos puede evitar ser asediado por la mirada diferenciadora, por la propia en tanto forma de autorregulación y vigilancia permanente, y por la del otro, como consumo y regulación visual. La distinción de los cuerpos es clara, el problema ahora es de opción, pues la denuncia es una alerta que presupone de todas formas una democratización del cuerpo moderno y la posibilidad de una decisión libre.

### **5.2.2 El cuerpo y las maneras**

El cuerpo amanerado, por su parte, al estar sometido permanentemente a la opinión, ya no puede bastarse a sí mismo y se acostumbra mal. La desnaturalización y debilitamiento del cuerpo por causa de la sociedad y las ciencias -medicina- hace que el cuerpo se torne en superficie, en medio de manifestación de la „cultura“ y en cómplice ideal para crear, mantener y dar a entender una apariencia postiza. El amor propio queda inscrito también en el cuerpo y en sus formas de comportarse. Por eso, los pueblos civilizados que, según Rousseau, cultivan los talentos, a la vez, se hacen esclavos de ellos: antes de que „l'Art eut façonné nos manières et appris à nos passions à parler un langage apprêté, nos mœurs étoient rustiques, mais naturelles“ (O. C., T. III, p. 8; 1980, p. 150).

Cabe recordar nuevamente que, desde el *Primer Discurso*, Rousseau no pone en cuestionamiento a las ciencias y las artes en sí mismas, sino a lo que éstas han significado y a los „efectos que producen“ (Rousseau) en la sociedad al ponerse al servicio del amor propio, la apariencia y la opinión, y al volverse en un medio para la opresión y la dominación. Dicho de otro modo, lo que Rousseau ataca son las prácticas y comportamientos -la „instrucción en los usos“ y la „pantomima ultramundana“ (Rousseau)- que los artistas y las gentes de ciencia crean y promueven a partir de su actividad, y el poder y las formas de dominación que ejercen a través de ello y de sus discursos. Por eso, su mensaje es que tenemos que cuidarnos de esa „dulzura de carácter“ y de esa „urbanidad de costumbres“ que tienen supuestamente buenas pretensiones, pero que, en el fondo, sólo tienden a

mantener la apariencia y, con ello, a aumentar el lujo y las formas de distinción, de exclusión y de desigualdad entre los hombres.

De allí que el saber que empieza a producirse bajo estas condiciones resulte ser para Rousseau un saber que corrompe, un saber que introduce la „funesta desigualdad entre los hombre por medio de la distinción de los talentos“ (Rousseau) y sólo sirve para provocar admiración, para ser visto y para hacer crecer el amor propio y la desigualdad. Se trata de un saber que, ligado muy estrechamente a los hábitos y comportamientos de ciertos grupos, solo sirve para mantener un „espíritu de galantería“ (Rousseau) y una cultura cortesana y artificial en la que los hombres, vueltos espejos de sí mismos, no hacen sino rendirle culto a la apariencia y a la vanidad.

Por eso, Rousseau se opone radicalmente a las formas de *desterritorialización* del cuerpo, al „travail du cabinet“, como él lo denomina, y a la excesiva atención prestada a las formas de trato y maneras. Según este autor, el hombre en sociedad es un ser que cada vez se extraña más de sí y de su propio cuerpo. El hombre de la época ya no se quiere conocer más a sí mismo, sino que se busca en el exterior, en las cosas, en las apariencias, en la opinión, en el reflejo que los otros hombres le dan. El cuerpo del hombre en sociedad aparece entonces como una construcción pervertida que hay que restituir a través de una „educación natural“. Es por eso que Rousseau hace un llamado a un estado natural del hombre, un llamado a la sencillez y naturalidad del cuerpo y del espíritu. El hombre virtuoso, sencillo, saludable y sin amaneramientos le sirve a Rousseau como referente para criticar a ese hombre vanidoso, de cuerpo adornado y de una delicadeza artificial. Así pues, dentro de la lógica del discurso de Rousseau, el cuerpo robusto y saludable remite a una naturaleza todavía no perdida, perfecta, paradisíaca que hay que restituir, no como tal, sino a partir de un discurso sobre ella que se origina como crítica a las condiciones de un presente que se ha vuelto problemático.

En síntesis, el ser-corporal-en-el-mundo en su dimensión de cuerpo cosa, de cuerpo natural, resulta ser de gran importancia para el pensamiento de Rousseau. Este cuerpo en tanto objeto del pensamiento sirve como referente para la explicación y crítica de aspectos ligados al hombre en sociedad. Debido a la orientación hacia lo natural y lo sensible en el hombre, Rousseau no puede pasar por alto ese cuerpo natural y, por ello y como se ha tratado mostrar, muchas de sus ideas remiten a él de un modo implícito o explícito.