

## **QUINTA PARTE:**

# **EL CUERPO POR EDUCAR**



## 6. El cuerpo en el programa antropológico-pedagógico

„Puisque le corps naît pour ainsi dire, avant l'âme, la première culture doit être celle du corps“.

J.-J. Rousseau

„... nos premiers maîtres de philosophie sont nos pieds, nos mains, nos yeux“.

J.-J. Rousseau

„Ne raisonnez jamais séchement avec la jeunesse. Revêtez la raison d'un corps si vous voulez la lui rendre sensible. Faites passer par le cœur le langage de l'esprit afin qu'il se fasse entendre“.

J.-J. Rousseau

En el *Emilio o de la educación* Rousseau le dedica un amplio espacio de reflexión a la corporalidad en tanto asunto primordial para la primera educación de la niñez. Todo lo que tenga que ver con ella (el movimiento, la fuerza, los sentidos, la sensibilidad, la higiene, etc.) entra a cumplir un papel determinante dentro de este programa pedagógico. El *Emilio*, dividido en la niñez como periodo de la naturaleza y la juventud como periodo de la razón, es el que trata precisamente dicho asunto: se trata de la propuesta para una educación y formación de los sentidos, y de un cuidado, endurecimiento y potenciación del cuerpo como presupuestos para el buen desarrollo de la razón. El cuerpo sirve como referente para llevar a cabo una crítica a la situación del hombre de su tiempo y para formular un proyecto pedagógico como alternativa a un presente considerado como decadente. En toda esta propuesta orientada por la praxis, el cuerpo juega entonces un papel fundamental. Aunque haya que afirmar, sin duda, que Rousseau mantiene el dualismo entre cuerpo y espíritu, cambia la actitud que se tiene frente al cuerpo: ahora no se trata de un paralelismo que se inclina para un lado en detrimento del otro, sino de una verticalidad que pone al cuerpo como presupuesto de la razón, como subsidiario de ésta. Ésto, no obstante, no le resta importancia a la teoría del „embodiment“ que de allí resulta y que vale la pena pensar nuevamente a la luz de los planteamientos actuales. Por eso hay que dejar claro desde un principio que para Rousseau la formación del cuerpo y de los sentidos no sólo tiene un valor en sí misma, sino que ésta se constituye en un prerequisite indispensable para el buen desarrollo de la niñez, de la razón y del hombre. En esa medida, se puede decir que, desde la perspectiva de Rousseau, el cuerpo, los sentidos y la sensibilidad se constituyen en la instancia fundamental para la formación humana, es decir, en el prerequisite primordial para el desarrollo de la moral, el conocimiento, el juicio, la virtud y, en general, para la sociabilidad y las formas de contacto con el mundo. Y todo lo anterior es posible, además, gracias precisamente a la perfectibilidad y a libertad humanas en tanto condiciones antropológicas fundamentales.

## 6.1. El reconocimiento de la niñez como un estado de libertad y de perfeccionamiento

Rousseau comienza la primera parte de su *Emilio* cuestionando la visión despectiva de sus contemporáneos frente a la infancia; visión enraizada profundamente en la tradición cristiana y según la cual el niño era concebido como un hombre incompleto, un ser a medias, una carga pesada, un mal necesario y hasta un pervertido. Frente a todo esto Rousseau nos dice: „On se plaint de l'état de l'enfance! On ne voit que la race humaine eut péri si l'homme n'eut commencé par être enfant“ (O. C., T. IV, p. 246-247; 1998, p. 38). Con este tipo de afirmaciones, Rousseau comienza a romper con una tradición de pensamiento en la que se concebía la infancia como un estado de perversión y de maldad. Así, se empieza a reconocer entonces, por primera vez, el modo de ser niño como un estado con una dignidad y derecho propios.

Para Rousseau la infancia representa una condición necesaria e indispensable en el proceso de devenir humano. Para confirmar esto último sólo basta, según Rousseau, observar el “libro de la naturaleza” (Rousseau) y seguirlo, ya que éste no hace más que mostrarnos el verdadero desarrollo del ser humano. No hay que olvidar, entonces, que todo tiene su orden y su tiempo. En esa misma medida, la infancia tiene los suyos y hay que respetarlos. No hay que tratar entonces al niño como un hombre, sino como lo que es. *Contemplan la infancia en sí misma*, he ahí la recomendación y tarea que se nos impone desde entonces con Rousseau<sup>223</sup>. En eso consiste precisamente esa „regla primitiva“ de la naturaleza.

Ella quiere „que les enfans soient enfans avant que d'être hommes. Si nous voulons pervertir cet ordre nous produirons des fruits précoces qui n'auront ni maturité ni saveur et ne tarderont pas à se corrompre: L'enfance a des manières de voir, de penser, de sentir qui lui sont propres“ (O. C., T. IV, p. 319; 1998, p. 120).

La hipótesis guía de un “estado natural”, de la que Rousseau se sirve en el *Discurso sobre las ciencias y las artes* y en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* para determinar lo que es natural y artificial en el hombre y deducir así lo que ha contribuido en su decadencia y corrupción, sirve también de

---

<sup>223</sup> Rousseau dice además: „Nous ne savons jamais nous mettre à la place des enfans, nous n'entrons pas dans leurs idées, nous leur prêtons les nôtres, et suivant toujours nos propres raisonnemens, avec des chaines de vérités nous n'entassons qu'extravagances et qu'erreurs dans leur tête“ (O. C., T. IV, p. 434; 1998, p. 249). Para saber más y en su medida acerca del niño, Rousseau propone acá una cierta metodología fenomenológica que parta, en su proceso de descripción, reducción y constitución, de una especie de „epoché“ como en el sentido de Husserl. La pedagogía fenomenológica o, más exactamente, los planteamientos fenomenológicos sobre la niñez se han encargado en la actualidad de darle realización a esta problemática abierta por Rousseau. Cf.: B. Curtis/W. Mays, M. J. Langeveld, W. Lippitz, W. Loch y K. Meyer-Drawe.

ayuda acá, desde el punto de vista de la génesis del niño, para entrar a considerar la infancia como un estado “natural” de inocencia, carente de maldad en sí mismo, perfectible y necesitado de educación<sup>224</sup>. Acordémonos de las palabras iniciales en el *Emilio*: „Tout est bien, sourtant des mains de l’auteur des choses: tout dégénere entre les mains de l’homme“ (O. C., T. IV, p. 245; 1998, p. 37). El niño nace bueno, es la sociedad la que lo corrompe. Visto así, el niño, en tanto ser humano en pleno desarrollo, es un ser perfectible por excelencia que posee incontables posibilidades de autorrealización y de autoformación. De allí que el reconocimiento de la niñez y de sus propios derechos signifique reconocer, por tanto, su derecho a la libertad y al perfeccionamiento. El reconocimiento de la niñez como un modo de ser propio y el reconocimiento de sus derechos, ponen al niño en libertad. Si el hombre está ahora arrojado en el mundo y es responsable de su libertad, entonces el niño como hombre debe gozar también de una libertad similar. En este orden de ideas, lo primero que se vuelve objeto de crítica en el *Emilio* es el uso de las fajas, y de allí que se elogie, por otro lado, el amamantamiento (la maternidad)<sup>225</sup>. Es decir, que ahora el cuerpo libre del niño debe ser cuidado. Esto significa tiempo, cariño y satisfacer sus necesidades. Como lo han criticado las feministas, la madre queda entonces amarrada en este esquema de cuidado y maternidad. De allí que la mejor madre sea la más sacrificada. La libertad del niño vuelve esclava a la madre. Según esta visión, con la niñez necesitada de cuidado y de educación, y con el presupuesto de una corporalidad libre se crea a la madre moderna<sup>226</sup>.

### 6.1.1 Perfectibilidad y libertad como condiciones antropológicas

Precisamente uno de los grandes aportes de Rousseau es que antropologiza la perfectibilidad humana, o mejor, la plantea como una condición antropológica<sup>227</sup>. La

---

<sup>224</sup> „A l’égard des Enfants, il y a bien des raisons de croire que leurs forces et leurs organes se développent plus tard parmi nous qu’ils ne faisoient dans l’état primitif dont je parle. La foiblesse originelle qu’ils tirent de la constitution des Parens, les soins qu’on prend d’envelopper et gêner tous leurs membres, la molesse dans laquelle ils sont élevés, peut-être l’usage d’un autre lait que celui de leur Mère, tout contraire et retarde de eux les premiers progrès de la Nature. L’application qu’on les oblige de donner à mille choses sur lesquelles on fixe continuellement leur attention tandis qu’on ne donne aucun exercice à leurs forces corporelles, peut encore faire une diversion considérable à leur accroissement; desorte que, si au-lieu de surcharger et fatiger d’abord leurs esprits de mille manières, on laissoit exercer leurs Corps aux mouvemens continuels que la Nature semble leur demander, il est à croire qu’ils seroient beaucoup plutôt en état de marcher, d’agir, et de pourvoir eux-mêmes à leurs besoins“ (O. C., T. III, p. 217; 1980, p. 326).

<sup>225</sup> Para una crítica y relativización del „amor maternal“ entendido como un comportamiento social e histórico producto de la Burguesía y de las influencias de discursos como los de Rousseau cf.: Badinter, 1980.

<sup>226</sup> „Nous naissons foibles, nous avons besoin de forces; nous naissons dépourvus de tout nous avons besoin d’assistance [...] Tout ce que nous n’avons pas à nôtre naissance et dont nous avons besoin étant grands nous est donné par l’éducation“ (O. C., T. IV, p. 247; 1998, p. 38-39).

<sup>227</sup> Planteamientos psicológicos como los de Piaget, Kohlberg, entre otros, y pedagógicos como los de Montessori, al centrar su atención sólo en la génesis y desarrollo „natural“ del hombre desde un perspectiva cognitiva reducen con ello la perfectibilidad a un estados o contenidos supuestamente universales. Ésto ha provocado, entre otras cosas, que la visión de la formación se reduzca a formación técnica o funcional, y la perfectibilidad a una ideología de progreso discriminatoria. El desarrollo se convierte así en algo pronosticable que corresponde a un plan organizado, previsto y controlado. De allí entonces que se seleccionen determinados procesos de desarrollo y no otros. Hay que tener en cuenta, no

perfectibilidad empieza a ligarse al proyecto ilustrado y a la „analítica de la finitud“ (Foucault), en otras palabras, a la nueva visión moderna del hombre como un ser „abandonado a sí mismo“ (Rousseau) y necesitado de educación. Determinado por la libertad y perfectibilidad, el desarrollo humano no es más para Rousseau una „telos“ en el sentido aristotélico y tampoco un proceso de formación como semejanza a Dios. Gracias a la capacidad inherente de poderse perfeccionar el hombre sale de la creación, de un „desarrollo natural“, y empieza a hacer de sí su propia historia. Desde el punto de vista de Rousseau el perfeccionamiento humano no se puede concebir entonces como una teleología o como un progreso causal condicionado. Hay que dejar claro que Rousseau no determina la perfectibilidad de un modo positivo, en ese sentido ésta no es teleológica<sup>228</sup>.

Como se dijo, la perfectibilidad, junto con la sociabilidad y la libertad, hace parte de las cualidades específicas que distinguen al hombre del animal. Rousseau sostiene al respecto:

„il y a une autre qualité très spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner; faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce, que dans l'individu, au lieu qu'un animal est au bout de quelques mois, ce qu'il sera tout sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle étoit la première année de ces mille ans“ (O. C., T. III, p. 142; 1980, p. 220).

Entre perfectibilidad, voluntad y libertad se establece un vínculo fundamental. De allí resulta entonces la idea de perfectibilidad como capacidad y libertad de perfeccionarse. Éstas, en contacto con la imaginación, hacen además que el hombre deje de ser un ser instintivo y se convierta en un ser social que aspira a extender su ser. Para Rousseau el hombre es un ser deseante y de imaginación y espíritu „expansivos“ que está en capacidad de trascender sus propios límites y sus necesidades naturales. En este sentido, la perfectibilidad, como potencia inmanente, resulta siendo una precondition básica para el devenir del hombre. Visto así, el hombre no aparece más como un ser condicionado por su desarrollo y deviene en proyecto humano.

---

obstante, que antes que un desarrollo natural, lo que Rousseau antepone con mayor fuerza es la capacidad del hombre para perfeccionarse: la *perfectibilité*. Rousseau no determina la perfectibilidad de un modo positivo, en ese sentido no es ni teleológica, ni normativa: la perfectibilidad puede llevar al hombre a la perfección, pero también a la depravación. La perfectibilidad es, además, la facultad que permite el desarrollo ontogenético del hombre. En este sentido, los discursos sobre el desarrollo „natural“ necesitan ser relativizados y contextualizados histórica y socialmente, y la formación no debe quedar reducida a una serie de etapas o estados prescritos.

<sup>228</sup> En el programa pedagógico la historia „abierta“ del hombre va transformándose en una teleología de la armonía como aspiración humana a un estado de felicidad. El hombre debe volver a encontrar entonces su puesto en la creación. Cf.: Zirfas, 1993.

No hay que pasar por alto, de todas maneras, que para Rousseau es claro que el hombre pasa inevitablemente por un proceso de perfeccionamiento que implica, a la vez, la posibilidad de perfección como de corrupción. Y es en precisamente en este contexto que la naturaleza del hombre no puede ser vista más como algo bueno o malo -como lo planteaba Hobbes-, ya que malas o buenas pueden ser únicamente las realizaciones de dicha perfectibilidad. En esa medida, al hombre, en tanto ser libre y perfectible, le es natural la „desnaturalización“ o „renaturalización“ (Derrida). Por eso ya no es posible un „retorno a lo natural“. El hombre es un ser que por principio está destinado a trascender permanentemente su estado natural y las condiciones de su presente histórico. De allí que el hombre empiece a concebirse como un ser contingente e histórico que hace de sí, de su „facticidad“, un „proyecto“. La vida del hombre consiste ahora en un constante alcanzarse y alejarse de sí.

Vista así, la perfectibilidad no queda restringida únicamente a un desarrollo psicológico o al despliegue de las capacidades racionales y lingüísticas, sino que aparece como una determinación antropológica más fundamental que comprende al hombre en su totalidad; y ésto significa entonces que no sólo el espíritu, sino también otros aspectos ligados a la corporalidad entran a jugar en ello un papel determinante. El hombre moderno queda puesto entre los límites del „perfeccionamiento“ e „inmejorabilidad“ (Kamper/Wulf) humanos.

### **6.1.2 El niño como ser corporal-sensible, libre y perfectible**

En Rousseau la niñez se convierte en un punto de referencia para una visión procesual de la razón<sup>229</sup>, el conocimiento y la moral. Al poseer un valor en sí misma, la niñez aparece también como parte de una visión antropológico-genética del hombre más general. Según ésta, la niñez pasa a concebirse, antes que nada, como una existencia corporal, sintiente, libre y perfectible. Se puede decir entonces que la niñez procesualiza y condiciona a la razón. Esta última ya no aparece ahí como algo dado, sino como algo alcanzado, logrado y trabajado. La niñez vista como un estado natural insoslayable se convierte entonces en una instancia reguladora del devenir del hombre. En ese sentido, la niñez obstaculiza, o mejor, le pone un prerrequisito indispensable a la razón. De allí que la razón no deba hacer su aparición de inmediato, sino por procesos y reguladamente. Bajo esta nueva cara, la naturaleza aparece como instancia normativa: la naturaleza (la niñez, el desarrollo natural) como freno a la naturaleza.

El niño comienza su vida como un ser sensible, cuyos órganos de los sentidos y fuerzas todavía no se han perfeccionado. Para Rousseau el niño no puede ser entonces un puro *cogito*, sino, más bien, un *sentio* que todavía no sabe de sí. En principio, todas sus sensaciones afectivas son puros reflejos que no están localizados en torno a una unidad corporal. En esta etapa el niño todavía no tiene un „esquema

---

<sup>229</sup> Cf.: O. C., T. IV, p. 317; 1998, p.119.

corporal“, ni una imagen del cuerpo. Existe entonces como un flujo de sensaciones afectivas que sólo a través del contacto con el mundo alcanzan una unidad en un „sensorium comun“ (Rousseau). Es decir, que es la resistencia que produce el mundo con el cuerpo la que hace que el cuerpo se vaya apoderando de sí y se abra al mundo. Una vez alcanzado ésto, es posible pasar a la idea de ello, o como Rousseau la denomina, a tener un sentimiento de la existencia.

Este niño que todavía no ha sido todavía agarrado por las pasiones permanece en una relación de inmediatez con su cuerpo. A ese nivel, el niño no se preocupa por su cuerpo, es, más bien, uno con su cuerpo, como el hombre natural antes de entrar en el campo de la mirada contrastadora y comparadora de los otros. Una vez el niño se comporta de un modo objetivo-sensitivo con su cuerpo, lo toca, lo percibe, lo siente y empieza a comparar, es entonces cuando a partir de estas experiencias va desarrollando su subjetividad. La conciencia de sí surge entonces de ese proceso de sentirse y de sentirse-en-el-mundo. A diferencia de Locke, quien centra su atención especialmente en una teoría del conocimiento, Rousseau trata con un niño (como corporalidad) y no con una simple actividad espiritual descorporalizada. Por eso su propuesta antropológico-pedagógica se puede ver como una propuesta que parte *del* cuerpo, es decir, una antropología del „embodiment“. Vistas así, todas las protoexperiencias tiene su sustrato en el cuerpo.

Determinado a esa edad sólo por la sensibilidad, el niño es pura corporalidad sintiente. La percepción sensorial de sí (autoafección) y del mundo se convierte así en el punto de partida para la formación humana. El niño aparece entonces como una „existencia corporal“ que gracias a una „educación negativa“ se potencia y forma. Aunque esta claro que Rousseau no niega la sociedad, lo que si propone es un modo de acceder a ella a partir de las propias experiencias corporales. El acceso a la sociedad parte de la corporalidad y no inmediatamente desde la razón. La razón, en este sentido, es dependiente del cuerpo y de las formas en que se le potencia y somete. Rousseau considera entonces como un gran error social el enfatizar primero en la „cabeza“ y no en el cuerpo y sus fuerzas:

En Rousseau se puede ver una preocupación para que la niñez participe del mundo. El hombre empieza como niño, y el niño como existencia corporal<sup>230</sup>. „Il est de tout age, surtout du dien, de vouloir créer, imiter, produire, donner des signes de puissance et d’activité“ (O. C., T IV, p. 330; 1998, p. 132). Por eso, para el niño los primeros maestros son la experiencia y los sentimientos. La fase sensitiva es fundamental para el desarrollo posterior (racional) del niño. En ese sentido, las sensaciones, primeros sentimientos y experiencias se constituyen en la base para la adquisición del conocimiento. El desarrollo de las fuerzas físicas, de un estado saludable y el aprendizaje de las distintas pasiones, dolores y padeceres en las distintas situaciones de la vida hacen parte de lo que debe experimentar y desarrollar el niño.

---

<sup>230</sup> Cf.: Rang, 1965, p. 156, 205, 240, 274.



Por eso, „Il s’agit moins de l’empêcher de mourir que de le faire vivre. Vivre, ce n’est pas respirer, c’est agir; c’est faire usage de nos organes, de nos sens, de nos facultés, de toutes les parties de nous-mêmes, qui nous donnent le sentiment de nôtre existence. L’homme qui a le plus vécu n’est pas celui qui a compté le plus d’années; mais celui qui a le plus senti la vie“ (O. C., T. IV, p. 253; 1998, p. 47).

Cuando las necesidades naturales empiezan a cultivarse, es decir, cuando eso que hace parte de la naturaleza se corrige, modifica y reorienta por medio de los hábitos, la costumbre y la educación, entonces el niño comienza a individualizarse. En esa medida la individualización del niño comienza con la individualización del cuerpo. El desarrollo del cuerpo es lo que le permite al niño empezar a distinguir entre el mismo y el mundo. Por el movimiento el niño aprende a distinguir las cosas que no son él. Aunque los otros hombres aparecen frente a él como otros cuerpos, no se puede hablar de que el niño establece una simple relación mecánica frente a los otros y frente a sí mismo. El niño se reconoce en primera medida como „un objeto en un mundo de objetos“. Esto no quiere decir que se trate de una postura objetiva frente al mundo, si no amoral. Pero una vez se comienza a desplegar su sensibilidad y empieza a proyectar esas imágenes y sentimientos de sí sobre los otros, entonces el niño empieza a apreciar a los otros seres también como sintientes. El niño establece una relación afectiva con el mundo y con los otros seres -por ello no pueden ser vistos como simples autómatas en el sentido de Descartes. Así, con el desarrollo de su fuerza, de sus ritmos corporales y de sus sentidos el niño aprende a distinguir entre él y las cosas que no son él. Gracias a la experiencia del cuerpo, a los sentidos y a los movimientos, se originan los hábitos, las costumbres, otros movimientos y comportamientos regulares que se van adquiriendo, en principio, a través de procesos miméticos e imitativos. Se trata, primero que todo, de un „saber práctico“. El niño, circunscrito de cierta manera a lo que su cuerpo puede, se orienta de un modo mimético y afectivo hacia el mundo externo y hacia los otros hombres.

Gracias a las posibilidades y límites que lo confrontan con sus propias capacidades corporales, y a su capacidad imaginativa y mimética, el niño se va desprendiendo de sí. Se va descentrando de sí hasta que, como el hombre social, entra en el campo de la mirada contrastadora y comparadora de los otros. A medida que va expandiendo su mundo, se va desplegando también la compasión que no es otra cosa que la proyección/introyección de imágenes y vivencias que tienen que ver otros seres sintientes. Precisamente por eso Rousseau busca que el niño tenga sus propias experiencias, especialmente la del dolor<sup>231</sup>. Gracias a esta última se experimenta la imposibilidad de un absoluto apoderamiento y dominio del propio cuerpo. A través del dolor el niño se da cuenta de que no dispone de su cuerpo sintiente y sufriente como de un objeto cualquiera. El dolor, por eso, no está más allá, es „mi“ dolor. Con dicha experiencia, el niño empieza a verse entonces como una corporalidad sintiente

---

<sup>231</sup> Por eso, el niño debe primero aprender a sufrir para ser feliz. Cf.: Zirfas, 1993, p. 336.

y situada en el mundo. Dicha experiencia es la que le permite al niño abrirse también a otros seres en tanto seres sensibles.

Así, al igual que la razón y el entendimiento, para Rousseau también el cuerpo es perfectible y representa una condición esencial en el proceso de devenir hombre. Como el mismo lo dice:

„Un homme abandonné dès sa naissance à lui-même parmi les autres seroit le plus défiguré de tous. Les préjugés, l'autorité, la nécessité, l'exemple, toutes les institutions sociales dans lesquelles nous nous trouvons sumergés, etoufferoient en lui la nature, et ne mettroient rien à la place“ (O. C., T. IV, p. 245; 1998, p. 37).

Esto quiere decir entonces, que el niño, en tanto pura corporalidad, necesita, desde un principio, ser formado mediante la educación, pues abandonado a su puro crecimiento natural el niño se corrompería. Esta necesidad de educación del niño presupone entonces en un principio su „intervenibilidad“ que abarcaría tanto la posibilidad de potenciarse como de disciplinarse corporalmente. Por eso, al principio se deben tomar medidas para con el cuerpo; es necesario entonces que éste se forme, potencie y perfeccione o que, simplemente, se discipline, habitualice o, incluso, corrompa, al igual que las ciencias y las artes.

Rousseau se refiere entonces a tres tipos de educación que hay que tener en cuenta, a saber: una educación que proviene de la naturaleza, una de las cosas y otra de los hombres. La educación de la naturaleza, „ne dépend point de nous“ (O. C., T. IV., p. 247; 1998, p. 39), consiste en el desarrollo de los órganos y las facultades humanas; ésta consiste en el desarrollo natural. Pero como se citó anteriormente, Rousseau habla de que el desarrollo natural necesita de un guía. Aquí entra a jugar su rol la educación del hombre entendida como el „usage qu'on nous apprend à faire de ce developement“ (O. C., T. IV, p. 247; 1998, p. 39) y de las experiencias con las cosas del mundo.

Así pues, en la „edad de la naturaleza“ y en la „edad de la fuerza“ es necesario una educación adecuada, por eso 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; 1988, p. 38). Rousseau habla de una educación negativa que le debe permitir al niño desarrollar todas esas potencialidades que en principio son puramente corporales. Se trata, en principio, de desarrollar sus capacidades motoras, físicas y sensoriales (la fuerza corporal, los sentidos y la razón sensitiva) procurando que haya una experimentación y contacto con el mundo. Por eso, la educación conforme a la naturaleza debe ser, por tanto, una educación negativa:

„J'appelle éducation négative celle qui tend à perfectionner les organes, instrumens de nos connoissances, avant de nous donner ces connoissances et qui prépare à la raison par l'exercice des sens.

L'éducation négative n'est pas oisive, tant s'en faut. Elle ne donne pas les vertus, mais elle préserve de l'erreur. Elle dispose l'enfant à tout ce qui peut le mener au vrai quand il est en état de l'entendre, et au bien quand il est en état de l'aimer" (O. C., T. IV, p. 945; 1994, p. 73).

Como se sabe, en esa época se fajaba al niño. Rousseau no sólo se opone a esto, sino que sostiene que al niño hay que ponerlo en movimiento<sup>232</sup>. El movimiento es del orden natural, mantiene el mundo y es fundamental en el hombre. De ahí precisamente la crítica de Rousseau a las fajas como formas de impedir la libertad del niño y como forma de atrofiar el libre desarrollo de sus fuerzas, de su corporalidad.

„Les pays où l'on emmaillote les enfans sont ceux qui fourmillent de bossus, de boiteux, de caigneux, de noués, de rachitiques, de gens contrefaits de toute espèce. De peur que les corps ne se déforment par des mouvemens libres on hâte de les déformer en les mettant en presse" (O. C. T. IV., p. 254; 1998, p. 49).

Al principio los límites del niño son los límites de su cuerpo en desarrollo; por eso hay que propiciar que esa corporalidad se desarrolle libremente. El niño debe experimentar los límites de sus posibilidades sólo experimentando estas últimas como límites a sus capacidades. Así, el cuerpo representa el medio por excelencia para la experiencia de lo necesario. Los límites de lo que el niño es, son los límites de lo que puede; en otras palabras, de lo que su cuerpo puede. El niño es lo que su cuerpo puede y es lo que por medio de su cuerpo puede. Se encuentra limitado a su ser-cuerpo; éste es hasta donde va su cuerpo, es pura corporalidad. Por eso, en la propuesta educativa de Rousseau, se trata de que al comienzo de su desarrollo el niño se haga dueño de su cuerpo. Este poder corporal debe ser un proceso de „acostumbramiento" a través de la actividad. Y esto no hace referencia necesariamente a aspectos puramente cognitivos. Esta habitualización quiere decir que a través de ello se origina mundo, se incorpora mundo. Se trata de un saber logrado corporalmente, de un saber práctico. Por eso al niño hay que propiciarle las condiciones para que se vaya haciendo dueño de sus fuerzas y de sus sentidos. De esta manera el niño debe hacer uso de su libertad. Para ello entonces el maestro debe crear nuevos espacios de experimentación que le permitan al niño ampliar su horizonte de experiencias y aguzar, extender y hacer fuertes sus sentidos y su cuerpo. Se trata, en principio, de una „autonomía corporal" (formación estética y aistética): „Sírvelte apropiadamente de tu cuerpo y tus sentidos". Ésto significa darle libertad de poder experimentar y superar sus propios límites.

---

<sup>232</sup> Por eso, la „inaction, la contrainte où l'on retient les membres d'un enfant ne peuvent que gêner la circulation du sang, des humeurs, empêcher l'enfant de se fortifier, de croître, et altérer sa constitution [...] De peur que les corps ne se déforment par des mouvemens libres on se hâte de les déformer en les mettant en presse" (O. C., T. IV, p. 254; 1998, p. 48-49).

Por eso el „enfant nouveau-né a besoin d'étendre et de mouvoir ses membres pour les tirer de l'engourdissement où rassemblés en un peloton ils ont resté si longtems“ (O. C. T. IV., p. 254; 1998, p. 48).

En síntesis, conforme a sus planteamientos, se puede decir que Rousseau actuó en contra de esa vieja „enemistad ilustrada“ que se oponía al cuerpo. El cuerpo del niño no se presenta como una cosa entre otras, sino como *el medio hacia el mundo*. La formación humana, vista así, debe pasar por un proceso de *incorporación*. El niño entendido como una naturaleza corporal-sensible es un ser que se apropia y da mundo de un modo corporal -“physique expérimentale“ (Rousseau). En ese sentido, no se trata solamente de disciplinamiento del cuerpo, sino también de procesos de potenciación y logro de autonomía. La antropología de Rousseau es, vista así, una antropología del „embodiment“ que comienza desde abajo y que toma al cuerpo como punto de referencia, tanto para teorizar sobre la mismidad, como para ejercer la crítica social. La antropología pedagógica del „embodiment“ de Rousseau se mueve entonces entre disciplinamiento, racionalización, potenciación, ampliación de horizontes y aumento de las posibilidades. Se cuenta además con la perfectibilidad, la libertad humanas y la no determinabilidad de lo social, entonces toman prioridad las tres últimas.

## **6.2 La materialidad de la diferencia sexual como parámetro diferenciador entre una educación para existir y una educación para vivir**

Según lo dicho entonces, en tanto niños, hombre y mujer parten de un estado común que necesita, por lo tanto, de una educación igualitaria y *conforme* a la naturaleza, de una „educación negativa“. Pero, como “l'homme en général n'est pas fait pour rester toujours dans l'enfance” (O. C., T. IV, p. 489; 1998, p. 312), entonces Rousseau extiende su planteamiento pedagógico-formativo y determina ahora el modo de ser del hombre en el mundo -social- de un modo *funcional-reproductivo*, basándose especialmente en una valoración de la diferencia sexual y del papel de los cuerpos en el acto sexual. Para Rousseau la concepción dualista de los sexos tiene su fundamentación en la materialidad del cuerpo y en la actividad sexual. Más tarde, toda su ideología se ampara en esta división. Así:

„Dés qu'une fois il est démontré que l'homme et la femme ne sont ni ne doivent être constitués de même, de caractère n de temperament il s'ensuit qu'ils ne doivent pas avoir la même éducation. En suivant les directions de la nature ils doivent agir de concert mais ils ne doivent pas faire les mêmes choses [...] Voulez-vous toujours être guide? Suivez toujours les indications de la nature. Tout ce qui caractérise le sexe doit être respecté come établi par elle“ (O. C., T. IV, p. 700; 1998, p. 542).

Rousseau plantea entonces, según lo anterior, que el ser humano, desde el punto de vista de la *especie*, nace para *existir* y, desde el punto de vista del *sexo*, nace para *vivir*<sup>233</sup>. En otras palabras, el ser humano comienza a vivir cuando asume de un modo moral<sup>234</sup> su sexualidad y empieza a regir sus comportamientos de acuerdo con ello. Según ésto, la educación tanto del hombre como de la mujer ya no puede ser más una educación igualitaria y, al mismo tiempo, conforme a la naturaleza. Pero, ¿con base en qué parámetros se ha de regir ahora entonces?

Con Rousseau lo interesante es que ahora, durante este “segundo nacimiento” (Rousseau), el dualismo de los sexos, determinado fundamentalmente por la diferencia anatómico-fisiológica de los cuerpos y por el correspondiente modo de acceso de los cuerpos al acto sexual, empieza a cumplir un papel determinante como *matriz de valoración* dentro del programa educativo y formativo. Debido a ello, la valoración que se le da a la diferencia de género y a una educación en correspondencia con ella aparecen sustentadas en un „error“ moral<sup>235</sup> -que Rousseau reconoce como tal desde otra perspectiva, pero al que él mismo no puede escapar acá. En ese sentido Rousseau sostiene: “Dans l’union des sexes chacun concourt également à l’objet commun, mais non pas de la même maniere. De cette diversité nait la première difference assignable entre les rapports moraux de l’un et de l’autre“ (O. C., T. IV, p. 693; 1998, p. 534-535). De conformidad con lo anterior y enmarcado dentro de un orden patriarcal imperante, Rousseau hace explícita una jerarquización entre hombre y mujer con base en la diferencia actividad/pasividad de los cuerpos en la que la mujer entra a ocupar un rango 1) diferente, 2) pasivo, 3) relacionado con la sumisión y, por tanto, 4) más bajo según un modelo de poder que se rige por el ejercicio de la fuerza. Así, aunque la “femme et l’homme sont faits l’un pour l’autre, mais leur mutuelle dépendance n’est pas égale” (O. C., T. IV, p. 702; 1998, p. 544-545), y de ello se desprende el siguiente juicio „moral“: “L’un doit être actif et fort l’autre passif et foible; il faut necessairement que l’un veuille et puisse; il suffit que l’autre resiste peu“ (O. C., T. IV, p. 693; 1998, p. 535). Acá es clara entonces la línea que se establece entre actividad, penetración, poder y dominación masculinas. En la actualidad, este ha sido uno de los puntos -actividad/pasividad<sup>236</sup>- en donde feministas como Luce Irigaray se han centrado para criticar las valoraciones patriarcales sobre lo femenino en occidente. Al respecto dice esta autora:

„La sexualidad femenina siempre se ha conceptualizado con base en parámetros masculinos. Por consiguiente, la oposición entre actividad clitoridal ‘masculina’ y pasividad vaginal ‘femenina’, una oposición que Freud -y muchos otros- vio por etapas o alternativas, en el desarrollo de

<sup>233</sup> Cf.: O. C., T. IV, p. 489; 1998, p. 311.

<sup>234</sup> Cf.: O. C., T. III, p. 157-158; 1980, p. 241-242.

<sup>235</sup> Y esto, a pesar pues de que, como él mismo lo dice en una de las notas de su *Segundo Discurso*: „...les preuves morales n’ont pas une grande force en matière de Physique et qu’elles servent plutôt à rendre raison des faits existans qu’à constater l’existence réelle de ces faits“ (O. C., T. III, p. 215; 1980, p. 325).

<sup>236</sup> Este planteamiento sobre la relación hombre-actividad/mujer-pasividad no es nuevo en la historia del pensamiento occidental y se puede rastrear ya desde Aristóteles.

una mujer sexualmente ‘normal’, parece ser claramente un requerimiento para la práctica de la sexualidad masculina“ (Irigaray, 1985, p. 23). „La atención, más o menos exclusiva -y elevadamente ansiosa-, que se le ha puesto a la erección en la sexualidad occidental prueba hasta qué punto la imaginería que la gobierna es extraña a lo femenino. En su mayor parte, esta sexualidad no ofrece más que imperativos dictados por la rivalidad masculina“ (Ibid, p. 24-25).

Volviendo a Rousseau: resulta entonces paradójico que este autor busque, por un lado, mantener en su propuesta de una educación para el vivir una lógica de la complementariedad de los sexos<sup>237</sup> y hacer explícita su actitud frente a la dignidad propia de la mujer; como él mismo lo dice: “Ceux qui regardent la femme comme un homme imparfait ont tort sans doute“ (O. C., T. IV, p. 489; 1998, p. 311). Sin embargo, ello no se convierte en óbice para que, de otro lado, en dicha propuesta se termine convirtiendo a Sofía en un complemento de Emilio.

„Ainsi toute l’éducation des femmes doit être relative aux hommes. Leur plaisir, leur être utiles, se faire aimer et honorer d’eux, les élever jeunes, les soigner grands, les conseiller, les consoler, leur rendre la vie agréable et douce, voila les devoirs des femmes dans tous les tems, et ce qu’on doit leur apprendre dès leur enfance. Tant qu’on ne remontera pas à ce principe on s’écartera de but et tous les preceptes qu’on leur donnera ne serviront de rien pour leur bonheur ni pour le nôtre“ (O. C., T. IV, p. 703; 1998, p. 545).

Así, aunque Rousseau reconozca la diferencia y complementariedad de los sexos, se sirve, de todos modos, de una valoración unilateral y masculina al respecto en la que el modo de concurrir al acto sexual representa la principal matriz de diferenciación. En ese sentido, „la fin des travaux est commune, mais les travaux sont différens et par consequent les goûts qui les dirigent“ (O. C., T. IV, p. 700; 1998, p. 542). Exeptuado ésto, la mujer es igual al hombre:

“elle a les mêmes organes, les mêmes besoins, les mêmes facultés; la machine est construite de la même manière, les pièces en son les mêmes, le jeu de l’une est celui de l’autre, la figure est semblable, et sous quelque rapport qu’on les considère, ils ne diffèrent entre eux que du plus au moins“ (O. C., T. IV, p. 692; 1998, p. 534)<sup>238</sup>.

El contrato social y la educación para el vivir, como salidas del estado de corrupción social, fomentan entonces una visión de los sexos en la que se privilegia al hombre -

---

<sup>237</sup> Cf.: O. C., T. IV, p. 702; 1998, p. 544.

<sup>238</sup> El término “hombre” en francés como en español hace referencia al hombre desde el punto de vista del género, pero también al hombre y la mujer desde el punto de vista de la especie. El texto acá se presta entonces para ambigüedades propias de muchos de los escritos de este autor; aunque pareciera ser que no se trata del hombre como género, sino del hombre en general como especie.

su fuerza y su razón- como el referente más elevado en detrimento de la mujer, precisamente siguiendo un modelo de poder basado en la dominación-sumisión que se ejercen por medio de la fuerza activa o de la actividad racionalizadora. De allí resulta que, desde un principio, educar a Sofía *conforme* a la naturaleza y, después, para el vivir signifique poner énfasis en esas *cualidades socialmente reconocidas como naturales* en la mujer que, en la visión de Rousseau, le sirven de complemento al hombre.

Además, como desde este orden patriarcal regido por la *fuerza coercitiva* -de la razón-, es el hombre el único que resulta con derecho para emitir juicios -racionales- sobre el sexo e interpretar -imponerle- un valor a la diferencia sexual, entonces la mujer, en consecuencia, sólo debe contentarse con admitir los juicios que de allí provengan. De allí la apreciación de que la mujer sea mujer siempre y que su ser-femenino esté determinado, según Rousseau, por la naturaleza. La mujer, en la medida en que no es un ser lo suficientemente apto para razonar de un modo abstracto y monológico y, como lo dice Rousseau, se encuentra determinada naturalmente para obedecer y agradar<sup>239</sup>, no debe entonces adentrarse en el ámbito de „lo“ masculino. Por eso, la „recherche des vérités abstraites et spéculatives, des principes, des axiomes dans les sciences, tout ce qui tend à généraliser les idées n'est point du ressort des femmes“ (O. C., T. IV, p. 736; 1998, p. 579). La mujer queda excluida, pues cuando „se plaint là-dessus de l'injuste inégalité qu'y met l'homme, elle a tort; cette inégalité n'est point une institution humaine, ou du moins elle n'est point l'ouvrage du préjugé mais de la raison“ (O. C., T. IV, p. 697; 1998, p. 539). En ese sentido, como lo dice Irigaray, „no se espera que el deseo de la mujer hable el mismo lenguaje del hombre; sin lugar a dudas, el deseo de la mujer ha sido sumergido por la lógica que ha dominado a occidente desde el tiempo de los griegos“ (Irigaray, 1985, p. 25). Bajo estas condiciones, a la mujer no le queda más que someterse al hombre y dejar que éste implemente su poder mediante su actividad racional y organizadora.

Rousseau no puede evitar hacer una descripción del ser-mujer sin dejar de servirse de unos *referentes sociales patriarcales*, con el agravante, además, de que a partir de allí el ser-mujer queda determinado única y exclusivamente conforme a valoraciones que tienen que ver con apreciaciones masculinas sobre la diferencia sexual y la reproducción. Así pues, lo planteado por Rousseau sobre dicha diferencia se encuentra sustentado en un „prejuicio moral“ patriarcal. Pero, ¿es esta la única interpretación posible? ¿Qué otro significado puede tener para Rousseau la mujer para que ésta tenga que ser reprimida socialmente a través de la razón y la fuerza institucionalizada? Miremos ahora con mayor agudeza lo que se dice sobre la diferencia sexual y el rol que Rousseau le asigna a la mujer dentro de la sociedad.

---

<sup>239</sup> Cf.: O. C., T. IV, p. 692; 1998, p. 533.

### 6.3 Más allá del modelo represivo o de la corporalidad femenina como „amenaza latente“

Según lo expuesto, a primera vista todo lo mencionado pareciera adecuarse simplemente al modelo represivo -actividad-pasividad- que sigue la lógica de la dominación-sumisión. Desde esta perspectiva, el rol de la mujer, es decir, ser pasiva, sumisa, modesta y agradable, al que Rousseau alude, no puede ser más que una simple forma banal de sumisión. No obstante, más allá de este modelo se puede hacer una lectura mucho más compleja y estratégica que el mismo Rousseau pareciera haber intuido en sus escritos. Parece ser, pues, -y esta es la tesis por desarrollar- que Rousseau veía representada en la mujer una forma de poder mucho más eficiente, productiva y peligrosa que, sin un debido control, podía poner fácilmente en aprietos a cualquier orden patriarcal racional. Hablo acá de una forma de poder con la capacidad tanto de *someter* como de *aniquilar -simbólicamente-* que se sirve de medios diferentes a los de la fuerza de la convicción y de la fuerza de la razón. Es más, se puede llegar a decir incluso, si se permanece bajo esta otra óptica, que es precisamente *la mujer* el lugar en donde Rousseau hace que la razón sufra su cuestionamiento más radical y, con ella, todo el modelo de represión-sumisión acabado de mencionar, ya que al entenderse a la mujer como una *sensualidad desatada* imposible de satisfacer por un sólo hombre, ésta no puede *representar* entonces más que una amenaza para el contrato y para un orden racional, pues „le plaisir ne se commande pas“ (O. C., T. IV, p. 862; 1998, p. 717). De ahí precisamente la necesidad de una regulación social a través de la educación. Por eso, a la mujer como conmovionadora del orden, como transgresora de la razón, como exceso, como sensualidad desatada, como lugar “au deçà ou au delà du vrai“ (O. C., T. IV, p. 721; 1998, p. 565), hay que ponerle freno con un orden racional. La razón se convierte así en „le frein de la force“ (O. C., T. IV, p. 319; 1998, p. 120) y de ese deseo sensual que encanta mediante la seducción. Así pues, la „source du mal n’est pas seulement dans le caractère aoutré de leur séxe, mais aussi dans l’autorité mal réglée du nôtre“ (O. C., T. IV, p. 721; 1998, p. 565).

Como lo plantea Rousseau, el peligro -la violencia- de la mujer radica en sus encantos y, precisamente por eso, en vez de provocar al hombre debe volvérselo *agradable*. Es decir, que si por medio de su presencia corporal seductora y encantadora la mujer está en capacidad de lograr que el hombre la convierta en su objeto de deseo y que éste canalice y guíe sus fuerzas hacia ella, entonces ésta debe ser educada de un modo tal que, como lo dice Derrida, haga „entrar en razón al deseo natural, a captar su energía para ligarla a un solo ser“ (Derrida, 1971, p. 225). El rol que se le da a la mujer, concebido así, no puede ser visto entonces como algo totalmente pasivo o carente de poder. Como bien lo ve Garbe:

„Con ello la teoría de Rousseau adquiere otro acento muy claro: la mujer establece un aplazamiento; rompe la linealidad de un movimiento lo más corto posible entre punto de partida y meta. Con ello la mujer rodea al hombre con una red de mensajes ambiguos que aumentan su deseo



mientras estimulan la imaginación -y antes de que lo piense lo tiene ya atrapado en esa red. Con todo eso la mujer introduce otro paradigma de comportamiento. En vez de someterse al dualismo de actividad y pasividad, desarrolla una forma de actividad, cuya fórmula podría rezar del siguiente modo: poner mucho en movimiento sin hacer algo. Gustar, hacerse agradable, animar, estimular -todos estos verbos designan una forma de actividad que no está prevista dentro del par de opuestos 'activo-pasivo': la mujer se hace -en una 'pasión activa'- objeto o meta del deseo masculino y prescribe, al mismo tiempo -en una 'acción pasiva'-, el camino que ese deseo debe recorrer" (Garbe, 1992, p. 82).

En este otro sentido, es la mujer entonces la que le fija los parámetros al deseo del hombre y la que subvierte los órdenes racionales. Aquí las energías activas del hombre no serían nada sin una resistencia canalizadora como la que permite la mujer al volverse objeto de deseo mediante el ejercicio de sus encantos naturales. Por eso la mujer no sólo hace que el deseo del hombre encuentre un obstáculo, sino también que se concentre sobre un objeto y que no se desvanezca. De allí pues que el poder del hombre radique en su hacer y el de la mujer en hacer que el otro haga. Y es precisamente desde esta otra lógica que el hombre sólo puede triunfar con la victoria que la mujer le deja conseguir; en otras palabras, la mujer es quien en última instancia decide si el hombre triunfa o no; es ella la que en últimas posee el poder, y de ahí precisamente la sabiduría de la naturaleza, según Rousseau, de haber armado al "débil" -en términos de fuerza física- para someter al "fuerte"<sup>240</sup>.

Recuérdese que, como lo dice Rousseau: „Il n'y a point d'assujettissement si parfait que celui qui garde l'apparence de la liberté; on captive ainsi la volonté même" (O. C., T. IV, p. 362; 1998, p. 168). Se trata pues de una nueva *economía del deseo* que se efectúa desde un lugar difuso. De un poder disciplinar y no explícito. El hombre no sabe si la mujer anhela o no su deseo, por eso se sume en una tremenda confusión en esa búsqueda por el reconocimiento. Dentro de esta lógica el hombre no accede ni al nivel de significación del esclavo. Aparece así una forma de poder que se realiza como un dejar-hacer y que, precisamente por moverse desde un claro-oscuro, se encuentra en capacidad de desestabilizar, en el caso de que quedara sin regulación, cualquier orden -racional patriarcal-, ya que con su carácter ambiguo no sólo está en posibilidad de alimentar y dirigir el deseo *resistiéndosele*, sino que también lo puede subvertir y aniquilar *desconociéndolo* y *falseándolo*. Desde esta dinámica, la presencia corporal o la imagen de la mujer es el poder que puede condenar al hombre a su no significancia, a su aniquilamiento simbólico. En esta dialéctica no hay entonces sumisión en sentido estricto, no hay luchas directas, sino, y lo que es peor, *exclusión e „irreconocimiento"*. Por eso, como el mismo Rousseau lo reconoce en ese sentido: „Attendre qu'elles ne se soucient plus des hommes, c'est attendre qu'ils ne soient plus bons à rien" (O. C., T. IV, p. 695; 1998, p. 536).

---

<sup>240</sup> Cf.: O. C., T. IV, p. 693; 1998, p. 535.

De ahí entonces su peligrosidad latente, pues se trata de una forma de poder capilar, sutil y ambigua que juega con la inseguridad y por medio de ella envuelve y pone en aprietos al deseo y a cualquier tipo de orden racional, patriarcal, esquemático y dualista. Atendamos precisamente a lo siguiente que suena casi como un presagio apocalíptico para un orden patriarcal como el del contrato si cayera dentro de este régimen:

“Avec la facilité qu’on les femmes d’émouvoir les sens des hommes et d’aller réveiller au fond de leurs cœurs les restes d’un temperament presque éteint, s’il étoit quelque malheureux climat sur la terre où la philosophie eut introduit cet usage, surtout dans les pays chauds où il nait plus de femmes que d’hommes, tyrannisés par elles ils seroient enfin leurs victimes, et se verroient tous traîner à la mort sans qu’ils pussent jamais s’en deffendre“ (O. C., T. IV, p. 694; 1998, p. 535-536).

Caer bajo este orden sería entonces retroceder a un peligroso estado natural carente de regulaciones (racionales). Rousseau parece haber intuido así una forma de poder representada por la mujer que, más allá de seguir la lógica de la represión o del sometimiento al más débil, seguía una lógica mucho más peligrosa, a saber: *la de la seducción* y del „ingenio“ (Rousseau). El peligro de esta forma de poder es evidente: no sólo conmueve a la razón y la saca de sus parámetros procedimentales para sacar provecho propio, sino que también cautiva, encasilla y embauca al deseo; por eso este modo de economía del deseo debe ser moderado socialmente. La estrategia que se utiliza en el discurso de Rousseau -de la razón- es la de otorgarle una vergüenza y pudor naturales a la mujer, pues sin estos últimos la humanidad caería nuevamente en el estado natural<sup>241</sup>. De allí que el lado racional de Rousseau opte por el contrato social y por una educación para el vivir como los únicos medios aptos -en el hombre- para poder conjurar ese poder. Así, mientras exista la razón y su forma patriarcal de organizar el mundo, el peligro latente podrá, al menos, ser mantenido a cierta distancia. Y por eso, ¡pobre del hombre!, si la naturaleza no le hubiera dado a la mujer vergüenza, modestia; o mejor, si el hombre no fomentara a través de la educación la vergüenza, la modestia, el pudor y la sumisión en la mujer. Por medio de la vergüenza se regula entonces el arte de seducir, de provocar y de agradar en la mujer y, así, se lleva seguidamente a esta última a la esfera de lo privado, al hogar, a la familia:

“Sitôt que ces jeunes personnes étoient mariées, on ne les voyoit plus en public; renfermées dans leurs maisons, elles bernoient tous leur soin à leur ménage et à leur famille. Telle est la manière de vivre que la nature et la raison precrit au sexe” (O. C., T. IV, p. 705; 1998, p. 548).

---

<sup>241</sup> Cf.: Jacobi, 1990, p. 310.

Por medio de estas artimañas de la razón, la mujer, en tanto peligro latente para el orden patriarcal, es enviada a la esfera de lo privado, único lugar donde sus cualidades femeninas tendrían cabida; por eso, ya una vez allí,

“[a]imables et vertueuses Citoyennes, le sort de vôtre séxe sera toujours de gouverner le nôtre. Heureux! quand vôtre chaste pouvoir exercé seulement dans l’union conjugale, ne se fait sentir que pour la gloire de l’Etat et le bonheur public [...] C’est à vous de maintenir toûjours par vôtre aimable et innocent empire et par vôtre esprit insinuant l’amour des loix dans l’Etat et la Concorde parmi les Citoyens; de réunir par d’hereux mariages les familles divisées...” (O. C., T. III, p. 119-120; 1980, p. 191).

De allí el papel fundamental que también adquiere en ese contexto el matrimonio como institución autorizada para ejercer control sobre la mujer dentro de este orden patriarcal, teniendo en cuenta, por supuesto, que „car quoiqu’il puisse être avantageux à l’espèce humaine que l’union de l’homme et de la femme soit permanente, il ne s’ensuit pas que cela ait été ainsi établi par la Nature“ (O. C., T. III, p. 215-216; 1980, p. 325, Nota 11). Así pues, es sólo *dentro* de un orden masculino y racional, *dentro* de la institución social del matrimonio, que le es permitido a la mujer ser seductora y amante; sólo dentro de estos márgenes se vuelve posible la realización de esa forma de poder que compromete al deseo, enardece los sentimientos y conmociona a la razón; es sólo allí donde puede encontrar su realización esa *fantasía masculina* de un cuerpo femenino que hace, al mismo tiempo, las veces de cuerpo de virgen y de cuerpo de puta<sup>242</sup>; „voilà le vrai tableau de la volupté!“ (O. C., T. IV, p. 864; 1998, p. 719).

Para conjurar entonces esta *amenaza latente*, la estrategia del hombre y de su razón organizadora y calculadora que se evidencia en la propuesta de Rousseau es la siguiente: *se une a las pasiones para gobernarlas y une el deseo natural e ilimitado de la mujer al pudor para así contenerlo socialmente*. Rousseau aduce, por ello, la necesidad del sometimiento a la ley de la razón que, como la naturaleza, se opone a la violencia real, y postula entonces de un modo *angustiosamente estratégico* la dependencia como un estado natural de las mujeres.

Así, „igual que se puede preservar la presencia difiriéndola, así como se puede diferir el gasto, retardar la ‘frecuentación’ mortal de la mujer por medio de esa otra potencia de muerte que es el auto-erotismo, también, según esta economía de la vida o de la muerte, la sociedad puede poner un parapeto moral al abismo del ‘amor moral’. En efecto, la moral de la sociedad puede diferir o debilitar la captación de energía imponiendo a la mujer la virtud del pudor. Dentro del pudor, ese producto del refinamiento social, es en verdad la cordura natural, la economía de la vida quien controla a la cultura por la cultura. (Todo el discurso de

---

<sup>242</sup> Cf.: O. C., T. IV, p. 863 y ss.; 1998, p. 718 y ss.

Rousseau, señálemoslo al pasar, encuentra aquí su propio campo de ejercicio). Como las mujeres traicionan la moral natural del deseo físico, la sociedad inventa entonces [...] el imperativo moral del pudor que limita la inmoralidad. Es decir la moralidad, pues el ‘amor moral’ jamás ha sido inmoral sino por amenazar la vida del hombre“ (Derrida, 1971, p. 226-227).

En síntesis y de acuerdo con esta otra forma de lectura, Rousseau parece haber intuido una nueva forma de poder seductor que trasciende el modelo represión-sumisión en el que lo femenino es desvalorado totalmente. Rousseau ve otro modo de poder encarnado en la mujer que ya no sigue la lógica de la dominación por medio de la fuerza física o de la fuerza de la razón calculadora, sino que se encuentra dirigida de un modo muy sutil y ambiguo sobre el deseo y sobre la imaginación. En esa medida, la mujer se convierte, bajo estos parámetros, en una amenaza latente para el orden patriarcal que se guía por la razón -funcional, instrumental, monológica. De allí también que el poder masculino, visto desde esta otra perspectiva, no resulte ser más que una ilusión montada sobre un error: *el de creer que se tiene el poder*.

„Voici donc une troisième consequence de la constitution des sexes: c’est que le plus fort soit le maitre en apparence et dépende en effet du plus foible; et cela non par un frivole usage de galanterie, ni par une orgueilleuse générosité de protecteur, mais par une invariable loi de la nature, qui, donnant à la femme plus de facilité d’exciter les desirs qu’à l’homme de les satisfaire, fait dépendre celui-ci malgré qu’il en ait du bon plaisir de l’autre, et le contraint de chercher à son tour à lui plaire pour obtenir qu’elle consente à le laisser être le plus fort. Alors ce qu’il y a de plus doux pour l’homme dans sa victoire est de douter si c’est la foiblesse qui cède à la force ou si c’est la volonté qui se rend, et la ruse ordinaire de la femme est de laisser toujours ce doute entre elle et lui“ (O. C., T. IV, p. 695-696; 1998, p. 537).

El supuesto poder -organizador- del hombre mediante la razón queda así inmerso en un *juego* del reconocimiento totalmente ambiguo del que depende y sin el cual, además, no puede existir -por Hegel sabemos (y en esto le debe mucho a Rousseau) que en la dialéctica del amo y el esclavo un tirano absoluto sería un ser absolutamente desdichado y desgraciado; y por Foucault, que donde está el esclavo encadenado no puede haber relaciones de poder. Así pues, „pour que l’attaquant soit victorieux, il faut que l’attaqué le permette ou l’ordonne“ (O. C., T. IV, p. 695; 1998, p. 536).

El postulado acerca de la necesidad de someter a la mujer, su sensualidad, su deseo y sus pasiones dentro de un cierto orden y de otorgarle a aquella una vergüenza y pudor naturales, resulta precisamente de la angustia e inseguridad que le produce al hombre racional -a Rousseau- el pensar que algún día el orden femenino se pudiera

establecer, que la mujer llegara a imponer su forma de poder y que, en consecuencia, no lo reconociera más, ni a él, ni a su poder, ni a su deseo, ni a sus instituciones, ni a sus organizaciones, ni a sus diferenciaciones y se rebelará así contra todo ello.

### Esquema 3

#### CUADRO GENERAL DE LAS BÚSQUEDAS DE ROUSSEAU

**Problema:** el hombre actual se encuentra en un estado de corrupción y depravación

<b>HISTORIA DEL CORAZÓN HUMANO</b> (Génesis del individuo)	<b>HISTORIA DE LA HUMANIDAD</b> (Génesis de la sociedad)
---------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------

(Método hipotético-especulativo-genético)

#### NATURALEZA

(Principio crítico, pedagógico, antropológico, ontológico y metafísico)

#### ESTADO NATURAL

(Hipótesis-Ficción)

#### ORIENTACIONES:

<b>hacia la <u>naturaleza humana</u></b>		<b>hacia el <u>estado natural del hombre</u></b>	
<b>Propósito:</b> analizar los rasgos fundamentales de la existencia humana		<b>Propósito:</b> analizar el proceso histórico desde la fase del hombre natural o primitivo hasta el hombre social y civilizado	
<b>Objeto:</b> LA CONDITIO HUMANA		<b>Objeto:</b> EL HOMBRE NATURAL, PRIMITIVO, SALVAJE Y EL HOMBRE SOCIAL	
<b>Pregunta:</b> por la naturaleza humana y por la génesis del individuo		<b>Pregunta:</b> por la génesis del individuo social y la sociedad	
<b>(Vicario) como Filosofía del <i>sentio</i></b>  Discurso metafísico sobre la <i>res</i> sensible y el sentimiento de la existencia  <b>Puedo corporal teorizado</b>	<b>(Emilio) como Antropología sensualista y genética</b>  Discurso positivo sobre la génesis del niño, del hombre y de la mujer  <b>Cuerpo por educar/potenciar</b>	<b>(1er y 2do Discurso) como Teoría Crítica de la Sociedad</b>  Discurso socio-crítico sobre el hombre primitivo y el hombre social  <b>Cuerpo socio/crítico</b>	
<b>(Ensoñaciones) como intento de descripción del <i>sentio</i></b> <b>Cuerpo fungiente descrito</b>		<b>(Contrato social y Eloisa) como discursos sobre la virtud y la armonía</b>  <b>Cuerpo como imagen</b> de virtud y como metáfora de armonía social	
<b>(Confesiones y Diálogos) como narración de lo vivido, de los sentido y de lo padecido</b>  <b>Cuerpo fungiente y vivido</b>			

## **A modo de conclusión: El carácter „híbrido“ de la obra de Rousseau y otros cuerpos que surgen allí**

Al preguntarnos por el papel de la corporalidad en general en la obra de Rousseau no sólo se tuvo en cuenta las dimensiones del ser-corporal-en-el-mundo, sino también las características mismas de la obra de Rousseau, pues, como acertadamente lo dice de Man, sus escritos son „textos híbridos“, ésto es: escritos que se han de considerar „en parte literarios y en parte referenciales, en narraciones populares pensadas deliberadamente para la gratificación social y psicológica, en la literatura autobiográfica como clave para la comprensión del yo, etc., etc.“ (de Man, 1990, p. 15). De allí que preguntar por el papel del cuerpo en Rousseau, signifique también tener en cuenta los diferentes registros de la obra -discurso antropológico, filosófico-metafísico, literario, político, pedagógico, autobiográfico- en los que éste se manifiesta.

Así pues, ésto quiere decir que, desde un principio, no se trató de dar una comprensión única, clara y definida de lo corporal. Además, precisamente porque la obra de Rousseau *no* es un tratado sistemático sobre el cuerpo. Teniendo en mente lo anterior, fue que se entró a plantear la relación entre el género literario y el ser-corporal-en-el-mundo. Es decir, las diferentes actitudes frente a la corporalidad que se manifiestan en las *Confesiones* (autobiografía), en *Julia o la nueva Eloisa* (novela), en la *Profesión de fe del Vicario Saboyano* (filosofía) o en los *Discursos* y *Emile* (antropología y pedagogía).

La pregunta por el „retorno del cuerpo“ en la obra de Rousseau abarcó el cuerpo como parte de su sistema de pensamiento, las experiencias corporales narradas, pero también el cuerpo antes de quedar inscrito dentro de las coordenadas del lenguaje de su tiempo; es decir, un cuerpo que apareció entre líneas, de un modo alegórico y metafórico, y que, además, se hizo visible desde nuestras coordenadas (conceptos, ideas, pensamientos) actuales. Como se dijo, la corporalidad no aparece como un concepto claro, sino que va tomando su forma de conformidad con los diferentes escritos y según su relación con los cuatro aspectos mencionados, a saber: la naturaleza, la capacidad de sentir y de percibir, la capacidad imaginativa y la sociedad.

La representación más explícita del cuerpo tematizado (*corps*) es la que se deja ver en el *Emilio*, por oposición, por ejemplo, a ese cuerpo del deseo en *Julia o la Nueva Eloisa* que se abstrae de la realidad para devenir en un cuerpo-imagen esplendoroso, o al cuerpo del mismo Rousseau que con su aislamiento crea la imagen de un cuerpo virtuoso y sacrificado. Algo similar cabe decir del cuerpo que aparece en *Julia o la nueva Eloisa*: si se tiene acá en mente la temática general<sup>243</sup> de la novela que sugiere

---

<sup>243</sup> El contenido explícito de la novela es el siguiente: Saint-Preux, hombre de clase baja, es contratado para darle clases a una muchacha de una familia noble. Ambos se enamoran, pero ésto no goza de la aceptación

la virtud como el camino más adecuado hacia lo espiritual, uno puede ver entonces como resulta una concepción del cuerpo concreto como un medio que hay que dominar, como un obstáculo, y como, a otro nivel, sale también a la luz, por contraste, un *cuerpo-imagen* al que el texto no alude de un modo explícito, pero que queda como una posible solución -a nivel de la imaginación- a la situación contradictoria que viene planteada allí: Julia, ese ser virtuoso, sólo puede existir como tal cuando se hace de él un cuerpo-imagen intocable y resplandeciente, pero, a su vez, deseable y mortificador. Así lo dice el mismo Saint Preux:

„O pureté que je respecte en murmurant, que ne puis-je ou vous rabbaïsser ou m'élever jusqu'à vous! Mais non, je ramperai toujours sur la terre, et vous verrai toujours briller dans le Cieux [...] Oui, chere Amante, il me semble que mon amour est aussi parfait que son adorable objet; tous les desirs enflammés par vos charmes s'éteignent dans les perfections de votre ame, je la vois si paisible que je n'ose en troubler la tranquillité. Chaque fois que je suis tenté de vous dérober la moindre caresse, si le danger de vous offenser me retient mon cœur me retient encore plus par la crainte d'altérer une félicité si pure“ (O. C., T. II, p. 53; 1946, p. 32 y 33).

Por eso Julia no puede ser vista como teniendo un interior sucio, no es un cuerpo miasmático, sino un cuerpo esplendoroso burgués, pura imagen destellante, un cuerpo moldeado y perfeccionado para la virtud. En ese sentido, para mantener su pureza -para no ser degradada con el contacto físico- este „objeto de deseo“ se tiene que poseer de un modo mediado. En la dialéctica de la presencia y ausencia, de la conciencia deseante y el objeto de deseo, la única posibilidad que queda, sin que se proceda en contra de la virtud, es la establecer un „suplemento“ (Derrida). El „jouissance précipitée“ (Rousseau) que se tiene del cuerpo de Julia encuentra su satisfacción en la mirada y en la imaginación. Sólo en este juego „moderado“ de aplazamiento -de „prévoyance“ (Rousseau)- se vuelve posible entonces la „ficción parcial de completud“ y la „felicidad“ más duradera, según el mismo Rousseau.

Las cartas como discurso de las pasiones y como vehiculización del deseo hacen que el cuerpo de Julia en tanto objeto del deseo se haga cada vez más esplendoroso, es

---

por parte de los padres de la muchacha. Saint-Preux, en medio de su enamoramiento, tiene que ver entonces como Julia es dada en compromiso por su padre a otro hombre, Wolmar y, por ello, decide alejarse. Y Julia, por su parte, al guardarle una total obediencia a su padre rehusa fugarse con Saint-Preux a Inglaterra. La pasión y el sentimiento se someten así a la „ley del padre“, y Julia se mantiene de este modo en un estado de virtud, entendido como „conciencia moral“, por medio del cual se sobrepone permanentemente a las impertinencias de la „carne“. Así pues, la renuncia a la realización del amor y del deseo hacen de Julia un ser virtuoso que sublima esto „otro de la razón“ en lo „social“. Julia se convierte así en una madre y esposa ideal. De todas maneras, esta lucha interna entre la norma y el deseo permanece como un amenaza permanente a la virtud. Julia por ello debe morir tempranamente para no caer de nuevo en la tentación y para no ensuciar su imagen virtuosa. Así pues: „C'est seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit l'homme, qui jusques là n'avoit regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchans“ (O. C., T. III, p. 364; 1980, p. 27).



decir, un cuerpo-imagen cada vez más difícil de alcanzar. El contacto a través de la escritura y la imaginación que dicha situación desata, no sólo lleva a que se idealice ese cuerpo del deseo, sino a que aumenten los parapetos y dificultades que se entronen y obstaculizan. Por eso acá se trata de un cuerpo-imagen que cada vez se hace más inmune a cualquier forma de degradación fáctica -al contacto corporal, al „ardeur de te posséder“ (Rousseau)-, pero que, no obstante, *si* permite ser violado y ensuciado con la mirada y la imaginación. El cuerpo escapa así al contacto físico que puede ser muy peligroso y se entrega a la „mirada“ de la imaginación. „Le crime est déja cent fois commis par ma volonté“ (C. G., T. III, carta # 374, p. 81). Para no ser manchada y tocada Julia tiene entonces que ser idealizada; es decir, tiene que convertirse en un cuerpo-imagen destellante y virtuoso.

„Si j’ose former des vœux extrêmes ce n’est plus qu’en votre absence; mes desirs n’osant aller jusqu’à vous s’adressent à votre image, et c’est sur elle que je me venge du respect que je suis contraint de vous porter“ (O. C., T. II, p. 53-54; 1946, p. 33).

Como se puede ver, la alternativa que Rousseau ofrece en su novela se enmarca dentro de una tendencia espiritualizante e imaginaria en la que el cuerpo sólo puede aparecer como algo esplendoroso para ser *ad-mirado*. Sólo así se garantiza entonces que el deseo siga vivo y que la virtud no se empañe o ensucie. Al ponerse el cuerpo de Julia entre las exigencias del deseo y la sensualidad, y las exigencias de la virtud, Rousseau no halla la salida con la razón, sino con la imaginación<sup>244</sup>. De todas maneras, la salida imaginaria de Rousseau queda al servicio de la razón y la virtud. Y para ello el cuerpo debe morir.

No muy alejado de esto está la metáfora de un cuerpo político en tanto organismo saludable, masculino, fuerte y virtuoso como la que ofrece el *contrato social*.

„Le corps politique, aussi-bien que le corps de l’homme, commence à mourir dès sa naissance et porte en lui-Même les causes de sa destruction. Mais l’un et l’autre peut avoir une constitution plus ou moins robuste et propre à le conserver plus ou moins longtems [...] La puissance législative est le cœur de l’Etat la puissance exécutive en est le cerveau, qui donne le mouvement à toutes les parties. Le cerveau peut tomber en paralysie et l’individu vivre encore. Un homme reste imbécille et vit: mais sitôt que le cœur a cessé ses fonctions, l’animal est mort“ (O. C., T. III, p. 424; 1980, p. 92-93).

Este cuerpo político, en tanto general, en tanto objeto de razón, sólo puede ser perfecto al costo de las voluntades individuales y de sus naturalezas deseantes. Acá

---

<sup>244</sup> Para Rousseau la imaginación cumple un papel ambiguo: es la fuente de los placeres, pero también de displaceres, delirios y, en general, de la inquietud. De todas maneras, vista positivamente, la imaginación es la que permite superar los límites materiales y sociales, hacer todo representable y deseable y la que ayuda a la expansión y autoelevamiento del yo.

la voluntad individual natural y „lo femenino“ permanecen como „amenazas latentes“ para el orden estatal perfecto. En ese sentido, la fuerza del estado debe consistir en mantener alejadas las pasiones del Yo-particular del ámbito social, de lo general; de modo que el dominio de la voluntad general se imponga y permanezca. Es decir, que la voluntad general en tanto cuerpo „virtuoso“ debe ser el producto de una lucha por desnaturalizar al yo natural particular mediante el yo general del ciudadano participante. La idea del yo común posee validez sólo dentro de su respectivo estado. Se trata de una visión de la sociedad como un gran cuerpo virtuoso y unificado -similar al de Julia- que renuncia a todo tipo de pasiones y se guía por la razón.

Hay que partir entonces, conforme a lo dicho, que la corporalidad juega siempre un papel diferente dentro de estos contextos diferentes. Como se ha podido apreciar, es bajo estas condiciones diferentes que no se puede hablar de *un* cuerpo como una manifestación invariable, sino de una corporalidad que se manifiesta como vivida, tenida, tematizada y objetivada, es decir, que aparece respondiendo a asuntos diferentes y, por tanto, expresándose de diferentes modos. Acá no se trató entonces de desentrañar *el* significado del cuerpo en la obra de Rousseau; sino de ir tras los rastros del ser-corporal-en-el-mundo en tanto corporalidad fungiente y vivida, y en tanto corporalidad tenida y pensada con sus diferentes manifestaciones y proyecciones, teniendo en cuenta, además, los diferentes contextos escriturales de la obra. De allí que resulte más apropiado decir entonces que no se trató del cuerpo, sino de una serie de aspectos narrativos que remitieron a lo corporal y que se perfilaron gracias al proceso mismo de interpretación.

De conformidad con lo anterior, se puede decir entonces que siempre nos movimos „en una cresta estrecha entre ficción y realidad, entre constructivismo y funcionalismo. Lo que vemos y como lo vemos, no se deja desprender de una determinada forma de mirar-hacia y escuchar-hacia respondientes [...] Sabemos a lo que respondemos sola y únicamente mientras respondemos. Así pues, de ello no sabemos nunca de un modo objetivo o temático...” (Waldenfels, 1998, p. 67).

Así pues, se puede decir entonces que, en términos generales, la obra de Rousseau es una muestra representativa de como el cuerpo en tanto cuerpo fungiente y vivido y tematizado y pensado comienza a *tomarse nuevamente la palabra desde diferentes frentes*. Y así con ello comienza a hacerse visible, de cierto modo, una nueva forma postcartesiana de „retorno del cuerpo“ (Kamper/Wulf) en occidente. Estos primeros *síntomas* postcartesianos del retorno del cuerpo tienen que ver, en ese sentido, con una „Sprachlichkeit des Körpers“, con una „Resemiotisierung des Leibes“ (Böhme) a distintos niveles y con un „Körper-Denken“ (Kamper) en donde el cuerpo y lo ligado a él se convierten en instancias determinantes para la construcción de

ficciones escriturales y en donde se pueden apreciar, además, técnicas tanto de „embodied thinking“ como de „disembodied thinking“ (Barker)<sup>245</sup>.

En síntesis, sin lugar a dudas el cuerpo comenzó a adquirir un valor determinante durante el siglo XVIII. En todas las esferas de lo humano se comenzó a sacar provecho de él en tanto cuerpo por investigar, por mostrar, por controlar, por educar, por disciplinar. En ese sentido, el siglo ilustrado no sólo privilegió la razón, sino que, a su modo, también fue tomando *conciencia de su cuerpo*. Y fueron especialmente las clases emergentes, los filósofos y hombres de letras los que reivindicaron su estatus sirviéndose precisamente del cuerpo como superficie expresiva.

Rousseau, como producto de su época, no puede verse al margen de estos cambios. Por eso el cuerpo entra a jugar también un papel muy importante dentro de sus discursos y en su vida. Al tomar a Rousseau como ejemplo se pudo ver, de todas formas, cómo el cuerpo empezó a moverse dentro de esferas diferentes. El cuerpo no sólo comenzó a aparecer en los discursos como cuerpo tenido y pensado, sino también como cuerpo fungiente y vivido. Los aspectos que remiten a él fueron también puntos de referencia de gran importancia para hacerle una crítica a su época. „Lo natural“ como consigna de batalla lleva a los aspectos de lo humano que la misma ilustración consideró como bajos: la corporalidad, el sentimiento, la imaginación.

Sin superar el dualismo entre *res extensa* y *res cogitans*, y amarrado al lenguaje propio de su tiempo, Rousseau comienza a enviarnos entonces a un ámbito distinto al del cuerpo-cosa y al del alma descorporalizada, a saber: al sentimiento de la existencia y alma sintiente. Esto se constituye en el punto de tensión en el que aparece apresada la corporalidad vivida y fungiente. Y sus mismos escritos lo ratificaron. Si bien en ellos aparece un cuerpo por educar, un cuerpo como *corps*, también dejan ver un cuerpo fungiente, vivido y sentido que busca entrar en el discurso. Es decir, que el cuerpo en tanto cuerpo vivido, en tanto cuerpo tematizado, en tanto cuerpo-imagen, en tanto cuerpo por educar entró a desempeñar un papel muy importante en la obra y vida de este autor. Al privilegiar la introspección, el sentimiento, la naturaleza, el estado natural, Rousseau contribuyó de cierta manera a abrirle un espacio a la corporalidad ya desde una perspectiva más vivencial. Con Rousseau el cuerpo empieza entonces a „desautomatizarse“ y a adquirir una dignidad propia. Empieza a evidenciarse un „retorno postcartesiano del cuerpo“.

---

<sup>245</sup> Por oposición al „embodied thinking“, el „disembodied thinking“ enfatiza de un modo radical en la esencialidad del pensar, más que en la corporalidad. Cf.: Barker, 1995, p. vi).