

## **0. Introducción: el ser-corporal-en-el-mundo como punto de partida y cuatro aspectos determinantes en la vida, obra y pensamiento de Rousseau que permiten hablar de este autor como un síntoma postcartesiano del „retorno del cuerpo“**

Desde hace varios decenios las discusiones acerca del cuerpo y lo relacionado con él han entrado a ocupar un lugar de gran importancia en el campo de las ciencias sociales y humanas<sup>1</sup>. Como se sabe por las investigaciones realizadas en esos diferentes ámbitos disciplinarios<sup>2</sup>, el cuerpo ha aparecido como uno de los grandes damnificados en la historia moderna europea. El proceso de civilización, entendido ante todo como proceso racionalizador, disciplinador y objetivador, se ha venido desarrollando en contra de lo „*natural demasiado natural*“; en particular, en contra de esa sensible, deseante, padeciente e impredecible naturaleza corporal del hombre y, en general, en contra de todo lo que en el mundo se considere como perturbador u obstaculizante para la implementación del programa ilustrado que, desde entonces, ha estado encaminado hacia un „perfeccionamiento“ humano; pero entendido éste sólo en términos de racionalización y progreso.

Con el desarrollo de estos procesos de civilización, racionalización y objetivación científica, el cuerpo pierde su „alma“ y su heterogeneidad. Desde entonces su voz inarticulada se ha tenido que acomparar forzosamente con el lenguaje de la razón. Esa subordinación del cuerpo a la razón, a la *ratio*, al alma y al espíritu, ha significado hacer de aquél y de todo lo „otro de la razón“ (Böhme/Böhme) simples objetos de instrumentalización, objetivación y silenciamiento. Así pues, visto de un modo teórico-civilizador, histórico-filosófico y fenomenológico-corporal, el „ser-corporal-en-el-mundo“ (Cf.: Gebauer/Wulf, 1998; Waldenfels, 2000) ha sido condenado desde Descartes a convertirse en un simple cadáver, en una cosa entre otras.

Acá en este trabajo de investigación se presupone el fenómeno fundamental del ser-corporal-en-el-mundo como punto de partida histórico-antropológico (Gebauer/Wulf) y fenomenológico (Waldenfels). No obstante, en oposición a la tradición cartesiana, dicha condición humana fundamental se va a entender como algo ambivalente, como algo que se manifiesta a medias y que no se oculta del todo, como algo sintiente y sentido, como experimentador y experimentado, como sujeto y objeto, y como la fuente de experiencias y vivencias, así como un objeto de descripción y de representación. Es decir, que, según ese doble juego, el ser-corporal-en-el-mundo no se puede considerar ni como un cuerpo totalmente objetivo, como ha sido la pretensión empírico-positivista, ni como un cuerpo vivenciado y

---

<sup>1</sup> Cf.: Kamper/Rittner, 1976; Kamper/Wulf, 1982, 1984, 1989.

<sup>2</sup> Cf.: Lorenz, 2000.

fungiente que se da a sí mismo de un modo totalmente transparente, como ha sido la pretensión „espiritualizadora“ (Waldenfels) -de influencia cartesiana- de una filosofía pura del yo y de la subjetividad inmanentes, y de una filosofía de la vida.

Precisamente al estar tomando parte como sujeto-agente y al estar abierto al mundo, el ser-corporal-en-el-mundo sólo puede volver sobre sí mediante un movimiento autoreferencial en el que se obstaculiza a sí mismo para no aparecer en toda su integridad ni como pura cosa, ni como pura subjetividad. Con ello el ser-corporal-en-el-mundo hace evidente una indeterminabilidad, extrañamiento e „indisponibilidad“ inherentes que no dejan que sea ubicado dentro de un campo puramente subjetivo o totalmente objetivo, es decir, ni dentro de una esfera inmanente o dentro de una esfera mundano-trascendente. Y por ello tampoco puede ser concebido entonces como un sustrato puramente biológico o como una construcción exclusivamente social. Lo particular del ser-corporal-en-el-mundo es precisamente el hecho de que toma parte en esas diferentes dimensiones sin reducirse a alguna de ellas; su mundo es precisamente el „quiasmo“<sup>3</sup> y su modo de ser el „entre“.

Presuponiendo esas premisas histórico-filosóficas y teórico-civilizadoras, y ese punto de partida de la investigación, en el siguiente trabajo se irá tras algunos rastros que dejó el ser-corporal-en-el-mundo durante el siglo XVIII. Bajo esa óptica se verán acá las búsquedas intelectuales y existenciales de Rousseau, es decir, como una muestra de cómo en la historia el ser-corporal-en-el-mundo a la vez aparece y se oculta. Aparece, en gran medida, como el discurso de cada época se lo permite, como aquello a lo que se refiere el discurso, pero, por otro lado, siempre es *algo más* que el mismo discurso. Y ésto ya lo da a entender el mismo Rousseau:

„Encore si tout cela consistoit en faits, en actions, en paroles, je pourrois le décrire et le rendre, en quelque façon: mais comment dire ce qui n'étoit ni dit, ni fait, ni pensé même, mais goûté, mais senti, sans que je puisse énoncer d'autre objet de mon bonheur que ce sentiment même“ (O. C., T. I, p. 225; 1997, p. 310).

Rousseau es de interés porque no estaba muy alejado *en intención* del proyecto de una fenomenología del cuerpo como el que en la actualidad propone Waldenfels. Este último autor se pregunta de un modo programático lo siguiente:

---

<sup>3</sup> El quiasmo es un concepto acuñado por Merleau-Ponty para designar la „dualidad unitaria en sí misma“, el „entre“, la „conjunción“ como tal, la „diferencia antropológica“ o el entrecruzamiento de la „X“ -estos dos últimos en el sentido de Kamper. Lo quiasmático debe presuponerse y pensarse entonces como tal y, por eso, debe llevar más allá de un monismo o dualismo, sin que con ello quede reificado alguno de los dos puntos de la dualidad, ni la síntesis misma. En ese sentido, „el quiasmo es un esquema de pensamiento que nos permite concebir las relaciones de una dualidad en términos de reciprocidad, entrecruzamiento, complementariedad, sobreposición, encabalgamiento, reversibilidad, mutua referencia [...] Todo lo contrario de los esquemas dicotómicos, dualistas, que conciben las relaciones en términos de exclusión, exterioridad, causalidad mecánica y lineal, jerarquía y prioridad. El esquema del quiasmo es lo que nos permite pensar a la dualidad como una unidad en proceso, en devenir“ (Ramírez, 1994, p. 47).

„cómo podemos hablar del cuerpo sin caducar en el silencio y sin transformar, por el contrario, el cuerpo en lenguaje. Un lenguaje en concordancia con el cuerpo se encuentra sólo si nuestro hablar *corporal* siempre sobrepasa al hablar *acerca del cuerpo*. El que pone a jugar el carácter comunicativo del lenguaje en contra del cuerpo propio, subestima la sensualidad de un hablar ‘enaistético’ que está entrelazado [...] con la aistesis. Un hablar tal no se reduce sólo a describir y a aclarar lo escuchado, lo visible y lo audible, sino que, en el proceso de hablar, hablando hace visible y audible ‘de un modo paralelo’ al de hacer música y pintar“ (Waldenfels, 1999, p. 12)<sup>4</sup>.

De una manera similar, las búsquedas escriturales de Rousseau, que apuntan hacia una „transparence“ (Starobinski) de „corazón“ (Rousseau), se chocan con el „obstacle“ (Starobinski) de un cuerpo fungiente, padeciente y sintiente, siempre en movimiento, que deja sin fuerza a la escritura y a lo que se dice acerca de él: „Je l’ai toujours dit et senti, la véritable jouissance ne se décrit point“ (O. C., T. I, p. 354; 1997, p. 485).

Comparte uno con Rousseau su opinión acerca de las insuficiencias de un lenguaje „armónico“, racional y exacto para describir el mundo de los sentimientos y las pasiones en términos de una „presencia plena“ (Derrida), entonces de una manera similar tiene uno que escuchar y comprender el discurso de este autor. Lo que el lenguaje de Rousseau hablando quiere hacer visible y audible es un „*resto inefable e inapresable*“ que tiene que ver con la vida del cuerpo fungiente, padeciente y sintiente, con el mundo de los sentimientos y las emociones. De allí que sea algo erróneo pensar que el mismo lenguaje de Rousseau sobre el sentir, el padecer y el vivenciar corporales sólo pretende llevar allá donde ya no se puede sentir más o allá donde ya no hay nada más que sentir.

Llama también la atención el hecho de que la intención de Rousseau no sólo permanece allí. Es decir, no se trata únicamente de mostrar que hay una dimensión del ser humano a la que el conocimiento no puede acceder de un modo absoluto y

---

<sup>4</sup> Las apreciaciones de Rousseau sobre la poesía y la música van en una orientación similar: „la poesie fut trouvée avant la prose; cela devoit être, puisque les passions parlèrent avant la raison [...] Dire et chanter étoit autrefois la même chose dit Strabon; ce qui montre [...] que la pœsie est la source de l’eloquence. Il falloit dire d’abord que l’une et l’autre eurent la même source et ne furent d’abord que la même chose [...] Une langue qui n’a que des articulations et de voix n’a donc que la moitié de sa richesse; elle rend des idées, il est vrai, mais pour rendre des sentimens, des images, il lui faut encore un rythme et de sons, c’est à dire une mélodie“ (O. C., T. V, p. 410-411; 1993, p. 69-70). Así como el músico, así debe ser también el que escribe: „Le musicien qui veut rendre du bruit par du bruit se trompe; il ne connoit ni le foible ni le fort de son art; il en juge sans goût, sans lumières; apprenez-lui qu’il doit rendre du bruit par du chant, que s’il faisoit croasser des grenouilles il faudroit qu’il les fit chanter; car il ne suffit pas qu’il imite, il faut qu’il touche et qu’il plaise, sans quoi sa maussade imitation n’est rien, et ne donnant d’intérêt à personne, elle ne fait nulle impression“ (O. C., T. V, p. 417; 1993, p. 79). Las citas de las Obras Completas (O. C.) y de la Correspondencia General (C. G.) de Rousseau serán dejadas en su idioma original y se remitirá, después del punto y coma, a la traducción en español, en el caso de que se haya contado con ella. En lo que sigue también todas las traducciones del alemán y del inglés corren por cuenta del autor, a no ser que se especifique lo contrario o que se remita a la obra ya traducida al español de la bibliografía.

que, por ello, el mismo Rousseau como existencia corporal, padeciente y sintiente no se puede comprender de un modo totalmente exacto, sino de que el lector se dé cuenta de que él también es alguien similar: „que chaque lecteur m’imite, qu’il rentre en lui-même comme j’ai fait...“ (O. C., T. I, p. 1155). Sólo a partir de allí puede uno en cierta manera comprender, *com-padecerse* y *con-sentir* a Rousseau. Es decir, si mediante un proceso mimético e imaginativo uno logra sentirse como el mismo Rousseau se siente, cuando uno en carne propia capta las pistas e indicios de lo insuficiente que es su habla sobre el sentir y el padecer. „Toujours raisonner est la manie des petits esprits. Les ames fortes ont bien un autre langage; c’est par ce langage qu’on persuade et qu’on fait agir“ (O. C., T. IV, p. 645; 1998, p. 479). El lenguaje y la escritura de Rousseau apuntan a una *comunicación empático-mimética*<sup>5</sup> que no busca necesariamente un acuerdo dialógico -a la Habermas-, sino que apela a un *sentir mimético*<sup>6</sup> compartido.

Rousseau no sólo fue un crítico de la „sociedad de las apariencias“ de su tiempo, sino que su vida misma se desarrolló como una lucha permanente entre dos polos: entre el „yo“ y el mundo, entre la naturaleza y la sociedad, entre la norma y el deseo, entre el pensamiento y la imaginación, entre la razón y los sentimientos. En esa medida, Rousseau no sólo fue uno de los primeros autores modernos en proponer y esbozar un programa pedagógico para la educación del cuerpo, sino que él mismo, en *carne propia*, tuvo que vivir la gran influencia de la corporalidad fungiente y vivida con sus „impertinencias“ (Kamper) y „malestares“ (Freud). En Rousseau se hace manifiesta entonces una corporalidad fungiente, padecida, vivida y experimentada que funge como matriz y fuente, tanto para las vivencias, los recuerdos y las experiencias personales, como para el pensamiento, la narración y la actividad imaginativa.

Vida, obra y pensamiento ubican a Rousseau en un momento ambivalente, pero muy interesante dentro de la historia de los grandes pensadores, pues con él se reivindica el primado de los sentimientos, de las vivencias, de la emocionalidad, de la experiencia interior y de la imaginación, sin que, por otro lado, se descuide una escritura centrada en torno a un sujeto y un pensamiento teórico-abstracto. Visto así, Rousseau representa entonces un punto de tensión y de colisión del proceso ilustrado

---

<sup>5</sup> „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“ (O. C., T. IV, p. 648; 1998, p. 483).

<sup>6</sup> „Si je me chargeois du résultat et que je lui disse; tel est mon caractère, il pourroit croire, sinon que le trompe, au moins que me trompe. Mais en lui détaillant avec simplicité tout ce quei m’est arrivé, tout ce que j’ai fait, tout ce que j’ai pensé, tout ce que j’ai senti, je ne puis l’induire en erreur à moins que je ne le veuille, encore même en le voulant n’y parviendrois-je pas aisément de cette façon. C’est à lui d’assembler ces éléments et de déterminer l’être qu’ils composent; leur résultat doit être son ouvrage, et s’il se trompe alors, tout l’erreur sera de son fait“ (O. C., T. I, p. 175; 1997, p. 242). Como lo dice de Man para el caso del lenguaje de Rousseau: „El signo permanece siempre ligado a su función como significante y está siempre orientado por entero hacia un significado. Su propio componente material es contingente y desviador [...] El signo carece de sustancia, no porque tenga que ser un indicio transparente que no puede cubrir la plenitud de un significado, sino porque el significado mismo es vacío; el signo no puede ofrecer su propio componente material como reemplazo al vacío señalado por él. En oposición a la afirmación de Derrida, la teoría de la representación de Rousseau no parte de un concepto de significado como presencia y plenitud incólume, sino de un concepto de significado como vacío“ (de Man, 1993, p. 211).

y racionalizador moderno. Un punto de tensión que se puede ver como el retorno del cuerpo con sus impertinencias y padeceres, y como movimiento de sustracción, silenciamiento y búsqueda de la „presencia plena“ (Derrida).

En este trabajo se trata de ir entonces *tras los rastros del ser-corporal-en-el-mundo en la vida, obra y pensamiento de Rousseau*. La principal hipótesis guía de esta investigación sostiene que, a pesar del dominio del espíritu y la razón sobre el cuerpo en el proceso de civilización, las experiencias, las vivencias, los tratos, las manifestaciones y las comprensiones de nuestro modo de ser-corporal-en-el-mundo, en tanto fenómeno fundamental, no han sido algo homogéneo en el transcurso de la historia. Y Rousseau, en vida y obra, se ve acá entonces como alguien con quien se confirma dicha hipótesis. Rousseau como *caso biográfico e histórico* - historia del pensamiento y las ideas- permite observar el papel fundamental que el ser-corporal-en-el-mundo entra desempeñar desde dos puntos de vista, a saber: como corporalidad fungiente y vivida (ser-cuerpo) y como corporalidad pensada y tenida (tener-cuerpo).

A la luz de las conceptualizaciones de una antropología histórico-pedagógica y de una fenomenología del cuerpo, se trata entonces de desarrollar el planteamiento de cómo rastrear, conceptualizar e interpretar en los escritos filosóficos, literarios, pedagógicos y autobiográficos las presentaciones implícitas y explícitas del ser-corporal-en-el-mundo en tanto corporalidad fungiente, vivida, sentida y padecida, y en tanto corporalidad tematizada e imaginada. La pretensión principal es mostrar que en Rousseau el ser-corporal-en-el-mundo es rehabilitado, tanto desde un punto de vista teórico, como biográfico y vivencial. Por ello el siguiente trabajo se estructura alrededor de categorías, imágenes, descripciones, comprensiones, suposiciones, experiencias y conceptos que se pueden relacionar con el ser-corporal-en-el-mundo, para mostrar así qué tan importante fue la dimensión de la corporalidad en Rousseau, a partir de las dos perspectivas de acercamiento mencionadas, a saber: como *ser-cuerpo* y como *tener-cuerpo*. Para ello es necesario entonces diferenciar conceptualmente estas dos formas posibles de aproximación al ser-corporal-en-el-mundo. En adelante se hablará entonces de un *cuerpo fungiente* y de un *cuerpo cosa*.

## **0.1 El cuerpo fungiente (ser-cuerpo)**

El *cuerpo fungiente* se refiere al cuerpo que hace algo y que aparece como sujeto-agente; es decir, el cuerpo que „en el percibir, en el accionar, en el sentir, en la sexualidad, etc., efectúa un rendimiento, ejerce una función“ (Waldenfels, 2000, p. 42). Se trata del cuerpo que se intuye, experimenta, padece y siente, y que no se deja objetivar conceptualmente de un modo total. Acá se hace referencia, sobre todo, al tomar parte en todo lo que compromete a Rousseau en primera persona y que, por su inapresabilidad, muchas veces deja ver las imposibilidades de un discurso objetivante. Se trata de una „actitud personal“ (Waldenfels) que, siguiendo a Waldenfels y remitiéndola a la vida corporal, significa que el cuerpo vivido,

padecido y sentido „funge como medio, por ejemplo, en el movimiento como el que se mueve, él funge como órgano de la percepción, como el aquí a partir del cual yo percibo“ (Waldenfels, 2000, p. 249).

A pesar de que el lenguaje y el escribir mismo ya presuponen un determinado distanciamiento, en Rousseau no se trata de una explícita tematización del cuerpo fungiente. Ese cuerpo fungiente (ser-cuerpo) no tiene una determinación conceptual exacta en los escritos autobiográficos y personales de Rousseau; por ello el lenguaje no se remite directamente a él como tal. Rousseau lo que hace es describir experiencias y vivencias que, conforme a su visión, no están claramente relacionadas con el cuerpo fungiente, pero que con un modo de observación histórico-antropológico y fenomenológico, es decir, a partir de las conceptualizaciones de una antropología histórico-pedagógica del cuerpo y de una nueva fenomenología del cuerpo, se pueden entender de ese modo. Esto tiene que ver sobre todo con experiencias y vivencias liminares que llevan hasta sus límites al cartesianismo craso con su actitud objetivante y que se encuentran en un contacto permanente con regiones de lo corporal.

Rousseau fue un preocupado y, en los últimos días de su vida, casi un obsesionado por describir y dar cuenta de la *res sensible* y de la interioridad natural de su mismidad sintiente y padeciente. Con esa búsqueda de „transparencia“ (Starobinski) y con su fracaso vuelto un „mundo de contradicciones“ (Starobinski), Rousseau inaugura un camino paracartesiano<sup>7</sup> hacia la mismidad en el que el pensar pasa a ocuparse de un modo reflexivo con experiencias y vivencias ligadas estrechamente a la vida corporal -en vez del pensamiento puro. La pretensión de un autoacercamiento y la pretensión de llevar al lenguaje la vida del cuerpo -el mundo de los sentimientos y las pasiones-, significaron para Rousseau problema y tarea del pensar, pero también una obsesión personal de toda la vida.

Hay que decir, no obstante, que en esos escritos autobiográficos y personales -sin poder evitar la fuerza coaccionante del discurso de la época- el cuerpo fungiente y vivido se disocia: por un lado, aparece como cuerpo vivido e intuido que funge como centro y agente de las experiencias y vivencias, como algo dinámico, inestable y no concordante con el lenguaje. Pero, por otro lado, ese cuerpo fungiente y vivido resulta tan „pesado“ y tan „cosa“ (dinghaft) que el mismo Rousseau lo experimenta, vive y describe como un cuerpo cosa, como una carga y una molestia -se trata de la „experiencia de la materialidad“ del cuerpo, como Plügge la denomina. Aquí se tiene en mente la experiencia de la enfermedad y el sentimiento de estar próximo a la muerte: „Mon corps n'est plus pour moi qu'un embarras, qu'un obstacle, et je m'en

---

<sup>7</sup> Si por medio de ello Rousseau se despidе totalmente del cartesianismo, es algo que no se puede sostener de un modo radical. Lo importante es el camino que se abre y sus consecuencias, pues es claro que „ya el intento de un total autoacercamiento y una total autoidentificación resulta algo fuera de lugar, pues aquél nos obstaculiza la mirada de aquello que somos. La corporalidad nos motiva a no pensar lo extraño como lo que *todavía no* nos es conocido y *todavía no* es comprensible, sino como lo que se muestra lejano, ausente, como lo que está allá mientras se sustrae a nuestra mirada [...]“ (Waldenfels, 1999, p. 29).

dégage d'avance autant que je puis“ (O. C., T. I, p. 1000; 1988, p. 34). Así pues, en los escritos autobiográficos y personales de Rousseau el ser-corporal-en-el-mundo aparece también tan influenciado y determinado por el discurso de la época que, desde una perspectiva personal, Rousseau lo concibe como un cuerpo-cosa. En este caso, la perspectiva personal de Rousseau frente a su propio cuerpo se torna en una „actitud naturalista“ (Waldenfels) en donde éste „se toma como *cuerpo-cosa*, como algo que existe en el mundo como una cosa“ (Waldenfels, 2000, p. 248-249).

## 0.2 El cuerpo cosa (tener-cuerpo)

De otro lado, tenemos la dimensionalización del ser-corporal-en-el mundo como cuerpo cosa. Desde dicha perspectiva de acercamiento, aquél aparece como cosa corporal, como *res*, como un objeto natural *puesto al frente*. Acá se tiene en mente el cuerpo que Rousseau tiene ante sí -en su pensamiento y en su imaginación- como una representación, como objeto del pensar y como imagen. En ese sentido el ser-corporal-en-el-mundo aparece, desde este punto de vista, como un objeto de investigación, como una abstracción, representación o imagen del pensamiento. Bajo estos parámetros interpretativos resultan sobre todo relevantes los escritos teóricos y especulativos en los que el cuerpo entra a hacer parte del pensamiento filosófico, antropológico, pedagógico y socio-crítico.

No obstante, en tanto objeto teórico, es decir, en tanto *cuerpo cosa pensado*, el ser-corporal-en-el-mundo también se disocia y ésto, según mi opinión, es lo que le da importancia a Rousseau desde una historia filosófica de las ideas. En la obra de Rousseau hay indicios que llevan a pensar que este autor llegó a concebir cuerpo como „Leib“<sup>8</sup> en el sentido de una Nueva Fenomenología del cuerpo, es decir, como un *aquí y ahora activo y sintiente* que nos abre al mundo y que nos da mundo.

---

<sup>8</sup> Acá tenemos un problema de tipo terminológico: el término „Leib“ no tiene ningún equivalente en la lengua española, ni en la lengua francesa. Las palabras „cuerpo“ y „corps“ que provienen del latín „corpus“ se refieren al cuerpo fundamentalmente como un objeto o cosa, es decir, como *res extensa*. Con ello queda oscurecido entonces un ámbito pre-objetivo y vital de la corporalidad que fenomenólogos como Merleau-Ponty, Marcel, Sartre, Henry, Schmitz, Waldenfels y antropólogos filosóficos como Scheler y Plessner, entre otros, trataron de resaltar de nuevo. Por problemas de tipo terminológico, los franceses optaron por adjetivar el sustantivo cuerpo denominándolo cuerpo vivido, cuerpo fenomenal, ser-cuerpo. Este problema, sin embargo, no existe en la lengua alemana. En ella existe el término „Körper“ para referirse al cuerpo en un sentido objetivante y como cosa, y se utiliza el término „Leib“ para referirse al cuerpo en un sentido vital-existencial. Así, mientras la noción de „Leib“ se refiere al cuerpo como totalidad viviente, es decir, como agente, fungiente, como el lugar de las sensaciones, sentimientos, percepciones, emociones, vivencias y experiencias con el mundo, la noción de „cuerpo“, por el contrario, tiene que ver más con un cuerpo-cosa objetivado. Es más, desde una perspectiva fenomenológica, es precisamente esta distinción conceptual la que ha abierto un espacio para desarrollar una teoría fenomenológica del „Leib“ en Alemania, cuyos principales exponentes en la actualidad son Schmitz, Böhme y Waldenfels. Acá no se puede desconocer a otros autores como Feuerbach, Nietzsche, Husserl, Straus y Schütz, entre otros. Para adentrarse en los planteamientos fenomenológicos sobre el cuerpo (Leib) se pueden consultar: Merleau-Ponty, 1966, 1986, 1984; Schmitz, 1978, 1981, 1987, 1988 2ed., 1997, 1998 3ed.; Plessner, 1975; Waldenfels, 1980, 1985, 1998, 1999, 2000; Métraux/Waldenfels (Eds.), 1986; Meyer-Drawe, 1984; Petzold (Ed.), 1985; Zaner, 1985; O'Neill, 1985, 1989; Grätzel, 1989; Jackson, 1989; Leder, 1990; Kühn, 1992; Grosz, 1994; Barkhaus, Mayer, Roughley und Thürnau (Eds.), 1996.

Rousseau habla por ello de una *res corporal sensible* que ya no puede ser situada exclusivamente, ni en el mundo de la *res cogitans*, ni en el mundo de la *res extensa*. El hombre visto ahora como naturaleza corporal sensible y espiritual participa de ambos mundos. Por ello y a diferencia de Descartes, para Rousseau: „No ne sommes pas précisément doubles mais composés“ (O. C., T. IV, p. 57).

En general, llama entonces la atención el hecho de que la radicalidad del dualismo cartesiano, que había llevado a que la corporalidad se viera neutralizada y fuera reducida a un objeto entre otros y a que el espíritu pensante se quedara sin un sustrato corporal y material necesario, pierde su agudeza con Rousseau gracias, precisamente, a su orientación hacia la naturaleza corporal sensible del hombre. Si bien para este autor la naturaleza originaria del hombre se encuentra determinada por dos principios: el sensitivo y el espiritual y de este modo hace evidente el dualismo, no obstante, aquélla no se acomoda a este último. En esto Rousseau representa entonces un claro ejemplo de la tendencia al choque de las orientaciones „espiritualizadora“ y „naturalizadora“ con respecto al ser-corporal-en-el-mundo (Waldenfels, 2000, p. 256). Su antropología genético-histórica, vista sí, tiene el mismo punto de partida que la nueva fenomenología y la antropología histórica, a saber: el ser-corporal-en-el-mundo.

Esquema 1

<b>EL-SER-CORPORAL-EN-EL-MUNDO</b> (punto de partida histórico-antropológico y fenomenológico)			
Actitud personalista v <u>Ser-Cuerpo</u>  Escritos personales, descripciones de sí y narraciones  CUERPO FUNGIENTE EN TANTO CUERPO VIVIDO, PADECIDO Y SENTIDO  disociación ^		Actitud naturalista v <u>Tener-Cuerpo</u>  Escritos teóricos  CUERPO NATURAL EN TANTO OBJETO DE INVESTIGACIÓN Y REPRESENTACIÓN DEL PENSAMIENTO  disociación ^	
Cuerpo fungiente (qué hace, qué provoca)	Cuerpo-cosa (cómo lo ve y experimenta el autor)	Cuerpo fungiente (pensado filosófica y antropológicamente)	Cuerpo-cosa (pensado filosófica y antropológicamente)
-Vivencias -Ensoñaciones -Experiencias corporales -Afectos, estímulos -Reacciones corporales	-Enfermedad -Vergüenza -Dolor permanente -Descripción del carácter	- <i>Res</i> sensible - Sentio - Sentimiento de la existencia	- Cuerpo natural - Cuerpo robusto - Cuerpo por educar

### 0.3 Recepción de Rousseau en relación con la problemática del cuerpo

Aunque existen algunos aportes que estudian el papel del cuerpo en la vida y obra de Rousseau, estos trabajos han tratado dicho asunto desde dos perspectivas muy específicas, a saber: desde una perspectiva pedagógica y desde una psicoanalítica.

#### 0.3.1 La perspectiva pedagógica

La mayoría de las veces los aportes pedagógicos que se refieren al cuerpo en la obra de Rousseau lo toman como un *objeto explícitamente tematizado*. En otras palabras, trabajan el tema como una problemática educativa que sólo tiene que ver con el pensamiento pedagógico de Rousseau. Acá el cuerpo aparece sólo como un *problema teórico* y no como algo determinante en la vida y la autobiografía del mismo Rousseau. El cuestionamiento principal de esos trabajos se desarrolla en torno al papel del cuerpo como parte del programa pedagógico de Rousseau. En esa medida, se le presta atención al ser-corporal-en-el-mundo en tanto cuerpo-cosa y se descuida con ello la „fuerza existencial“ de la corporalidad fungiente que el mismo autor constantemente experimenta.

Desde un punto de vista antropológico-pedagógico, Martin Rang<sup>9</sup>, por ejemplo, es uno de los que analiza ese cuerpo por educar que aparece en la teoría educativa de Rousseau. Rang resalta la concepción rousseauiana del hombre como un ser que es, antes que nada, una „existencia corporal“ y la necesidad que hay, conforme a dicha visión, de pensar a la niñez fundamentalmente a partir de su modo de existencia corporal. En una perspectiva pedagógica similar, pero referida ya más particularmente a la educación del cuerpo, están también los trabajos de Burgener y Lapassade. Para Burgener, por ejemplo, ningún otro autor como Rousseau pudo „integrar mejor“ el cuerpo a la educación de la inteligencia y del alma<sup>10</sup>.

Dentro de esta misma línea de interpretación está el trabajo de Schulz<sup>11</sup>. Este autor trabaja la „teoría de la educación del cuerpo“ en Rousseau y la recepción que se ha hecho de este autor dentro de una pedagogía del deporte. Schulz reivindica así la importancia actual de Rousseau y menciona los presupuestos antropológicos que sustentan su obra. A pesar de establecer los nexos fundamentales entre antropología y pedagogía, y su importancia para una „educación del cuerpo“, Schulz se concentra sobre todo en trabajar los aportes de Rousseau para una „pedagogía del deporte“ y para el pensamiento didáctico-deportivo. Schulz destaca así el rol que la „Imagen-Rousseau“ (Rousseau-Bild) juega en la pedagogía del deporte en la actualidad y revalora las reflexiones de este autor con respecto a la educación física y natural, mientras critica y corrige a autores que, a partir de una „teoría de la educación del cuerpo“, hicieron una recepción insuficiente de este pensador.

---

<sup>9</sup> Cf.: Rang, 1965.

<sup>10</sup> Cf.: Burgener, 1973.

<sup>11</sup> Cf.: Schulz, 1982.

Sin negar la importancia de estos trabajos, la recepción que se hace de Rousseau y su concepción del cuerpo no va más allá de *lo educativo*. Además, ese cuerpo por educar, en tanto parte de un programa pedagógico, no se observa desde otro punto de vista como acá, es decir, a partir de una antropología histórico-pedagógica y una fenomenología del cuerpo. Al no partir del ser-corporal-en-el-mundo, estos autores no pueden resaltar la dimensión subjetiva y ambivalente de aquél; dimensión que no es fácil de abarcar con un discurso sistemático y que precisamente se comienza a evidenciar en Rousseau con su orientación hacia la *sensibilité* y hacia la propia naturaleza interna del hombre. En síntesis, según el punto de partida de estos planteamientos, el cuerpo se reduce a un problema teórico que, a nivel de la reflexión, sólo hace su aparición como una cosa natural, como cuerpo objeto, y que, en consecuencia, sólo tiene que ver con la educación física.

### **0.3.2 La perspectiva psicoanalítica**

En una perspectiva psicoanalítico-literaria, en la que se analiza la relación entre cuerpo, mismidad e identidad en Rousseau, se puede remitir a los planteamientos de Linsen (1986), Adamy (1997) y Starobinski (1993). El primer autor muestra la gran influencia del cuerpo vivido en los escritos autobiográficos, pero le falta tratar más el cuerpo en sí y no sólo su papel en la constitución de la „mismidad“ y la identidad. Este autor, partiendo de esa relación entre cuerpo e identidad, termina volviendo la problemática del cuerpo y la experiencia del mismo por parte de Rousseau en un asunto más de carácter psicológico. Como el mismo lo dice: „Las manifestaciones corporales de Rousseau durante sus actividades mentales literario-filosóficas, se pueden comprender como muestra y señal de una tensión atormentadora de toda la vida, desatada por dos tendencias contrarias, pero condicionadas entre sí: el deseo narcisista de ‘gloire’, de admiración y reconocimiento, por un lado, y la angustia (convertida a lo último en algo patológico) frente a la enfermedad, la persecución y el exterminio, por el otro“ (Linsen, 1986, p. 47). Autobiografía y ensoñaciones representan para Linsen la manifestación de una „enfermedad social“. Ellas son la forma patológica en que se expresa el sentimiento de incompreensión por parte de Rousseau frente a los otros hombres y frente a la sociedad.

Lo mismo sucede en el caso de Adamy. A pesar de tener en cuenta las variadas formas en que la corporalidad vivida se hace presente y se manifiesta en la obra de Rousseau, este autor desarrolla su propuesta en una perspectiva biográfico-sicoanalítica con la que se enfatiza, ante todo, en la personalidad -y sobre todo en la sexualidad- de aquél. Su trabajo consiste básicamente en un análisis de la personalidad de Rousseau a partir de una tematización de los diferentes cuerpos imaginados que se hacen manifiestos en su obra. Acá se hace referencia a una serie de cuerpos que no acompañan con la representación que el mismo Rousseau tiene de sí y que por ello hacen evidentes las tensiones que se presentan al interior de una escritura centrada en torno a un sujeto racional. Adamy habla, por ello, de un „corps

érotique“, de un „corps autobiographique“, de un „corps féminin“, de un „corps enfantin“ y de un „corps persécuté“. Todos esos cuerpos resultan ser precisamente la expresión de la personalidad alterada, sado-masquista y homosexual de Rousseau. Estos cuerpos no hablados e imaginarios que aparecen latentes en la palabra son entonces la „cara escondida“ de la personalidad perturbada de Rousseau.

El problema general acá es que, debido a la perspectiva disciplinaria asumida por Adamy para la interpretación, el *hibridismo* (teoría, novela, narración, autobiografía) de la obra de Rousseau se homogeniza como „cas psychanalytique“ y, por ello, toda la escritura se hace girar en torno a un „corps sexuel“ múltiple: „L’unité de représentations diverses menant à des corps différents se fonde, chez Rousseau, sur l’imagination du corps sexuel unique, il y a toujours des corps sexuel multiples... „ (Adamy, 1997, p. 11). De allí que toda la obra de Rousseau sea leída en esencia *sólo* como síntoma de la personalidad homosexual y masquista de este autor. La dimensión de sujeto-agente del ser-corporal-en-el mundo sólo es de importancia en tanto ayuda a dar cuenta de la psique y, por ello, su papel se reduce sólo a lo sexual y a lo inconsciente.

La intención del presente trabajo no es patologizar a Rousseau como se ha vuelto costumbre desde hace tiempo. La pretensión de apreciar y tratar a Rousseau como un *síntoma postcartesiano del „retorno del cuerpo“* no tiene que ver nada acá con el psicoanálisis<sup>12</sup> o la psicología, sino, más bien, con una postura histórico-antropológica y fenomenológica. De interés acá es el ser-corporal-en-el-mundo en la vida, obra y pensamiento de Rousseau y el papel determinante que jugó, tanto como corporalidad fungiente, padecida y sentida, así como corporalidad imaginada y pensada.

#### **0.4 Aspectos determinantes en la vida, obra y pensamiento de Rousseau que permiten hablar de una orientación hacia la corporalidad**

Para hablar de una reivindicación del ser-corporal-en-el-mundo en la vida y obra de Rousseau es necesario tener en cuenta cuatro aspectos determinantes que sirven acá como premisas para la estrategia interpretativa y que dan indicios para poder hablar de una *orientación hacia el ser-corporal-en-el-mundo*, o mejor, para tratar a Rousseau como uno de los primeros *síntomas postcartesianos del retorno del cuerpo*. Éstos son:

- la naturaleza,
- la sensibilidad,
- la fuerza imaginativa y
- la sociedad.

---

<sup>12</sup> Según Starobinski, en Rousseau se puede encontrar una „voluntad de retorno al cuerpo“ que, vista de un modo psicológico y psicosomático, tiene que ver con problemas de narcisismo, de conversiones histéricas y con regresiones. Cf.: Starobinski, 1993, p. 206.

#### 0.4.1 La naturaleza

Ésta es entendida de un modo amplio como naturaleza del hombre, como lo natural en el hombre y como el estado natural del hombre. Al tener siempre presente la naturaleza como una condición hipotética inicial de la existencia humana, Rousseau se ve obligado a asumir un pensamiento antropológico-pedagógico y una postura personal con las que se busca penetrar en „lo bajo“, en „lo natural“, en „la interioridad“, en „el sentimiento“, para desentrañar de allí los aspectos más esenciales de lo humano. La naturaleza como principio hipotético lleva a Rousseau a remitirse al hombre, en primera medida, como ser corporal y sintiente en el mundo.

La renuncia al „mundo de las apariencias“ (apparances) y su ruptura con la sociedad no llevan a Rousseau a una especie de misticismo o enclaustramiento religioso, sino a la búsqueda de un contacto más cercano con la naturaleza interna y externa. En esa medida, las experiencias y vivencias, resultado de las caminatas y excursiones a lugares naturales, solitarios y alejados, se pueden interpretar también como otras tantas búsquedas por parte de Rousseau, cuya intencionalidad y orientación guardan semejanzas con sus experiencias y vivencias interiores, así como con su pensamiento antropológico:

„La chose que je regrette plus dans les détails de ma vie dont j'ai perdu la mémoire est de n'avoir pas fait des journaux de mes voyages. Jamais je n'ai tant pensé, tant existé, tant vécu, tant été moi, si j'ose ainsi dire, que dans ceux que j'ai faits seul et à pied. La marche a quelque chose anime et avive mes idées: je ne puis presque penser quand je reste en place; il faut que mon corps soit en branle pour y mettre mon esprit. La vue de la campagne, la succession des aspects agréables, le grand air, le grand appetit, la bonne santé que je gagne en marchant, la liberté du cabaret, l'éloignement de tout ce qui fait sentir ma dépendance, de tout ce que me rappelle à ma situation, tout cela dégage mon ame, me donne une plus grande audace de penser, me jette en quelque sorte dans l'immensité des êtres pour les combiner, les choisir, me les approprier à mon gré sans gêne et sans crainte. Je dispose en maître de la nature entière; mon cœur errant d'objet en objet s'unit, s'identifie à ceux qui le flattent, s'entoure d'images charmantes, s'enivre de sentimens délicieux. Si pour les fixer je m'amuse à les décrire en moi-même, quelle vogueur de pinceau, quelle fraîcheur de coloris, quelle énergie d'expression je leur donne! On a, dit-on, trouvé de tout cela dans mes ouvrages“ (O. C., T. I, p. 162; 1997, p. 226-227)<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Cf. también: „Tout le reste du jour, enfoncé dans la forest, j'y cherchois, j'y trouvois l'image des premiers tems dont je traçois fièrement l'histoire; je faisois main basse sur les petits mesonges des hommes, j'osois dévoiler à nud leur nature, suivre le progrès du tems et des choses qui l'ont défigurée, et comparant l'homme de l'homme avec l'homme naturel, leur montrer dans son perfectionnement prétendu la véritable source de ses misères“ (O. C., T. I, p. 388; 1997, p. 532).

La orientación hacia la naturaleza se lleva a cabo de una manera doble y no objetivante: en el contacto con el mundo natural externo y mediante los intentos de expresar y describir las experiencias de sí internas; es decir, mediante los intentos por incursionar en la mismidad corporal y emocional.

Por un lado, la visión que Rousseau tiene de la naturaleza influye sobre sus experiencias, vivencias y pensamientos. Y, por el otro, las experiencias y vivencias de lo natural tienen influencia sobre su visión de la naturaleza y le permiten construirla y desarrollarla permanentemente en tanto ficción hipotética. Con ello se abre y esquematiza un espacio de reflexión que tiene como punto de partida la corporalidad fungiente y vivida, el ser-corporal-en-el-mundo como punto de contacto entre conceptualización y experiencia. Por eso, aquí la „vida humana se ve como manifestación de un potencial que, al mismo tiempo, toma forma por medio de esa manifestación“ (Taylor, 1996, p. 652).

#### **0.4.2 La sensibilidad (sensibilité)**

Ésta es entendida por Rousseau como capacidad de sentir y de percibir. Gracias a ella Rousseau concibe al hombre, antes que nada, como una *res o naturaleza sensible*. Para este autor el hombre empieza como una existencia corporal que construye su subjetividad y se abre o se da mundo a partir de su experiencia corporal-sensible con este último: „La sensibilité est le principe de toute action. Un être, quoiqu’animé, qui ne sentiroit rien, n’agiroit point“ (O. C. T. I, p. 805).

Acá la razón abstracta aparece entonces como parte de un desarrollo que arranca con el ser-corporal-en-el-mundo y que lo presupone. Rousseau habla del hombre como un ser que se estructura como sujeto a partir de la actividad y la experiencia sensible, y no únicamente por la razón. El ser humano es antes que nada una existencia corporal-sensible que no se reduce sólo a sus partes extensas, es decir, a su cuerpo-cosa. „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“ (O. C., T. IV, p. 59). Gracias a la voluntad y a la afectividad como principios activos, el ser humano, en tanto ser-corporal-en-el-mundo, se va dando un mundo a partir de la experiencia y a partir de procesos de diferenciación e intercambio con su entorno.

#### **0.4.3 La fuerza imaginativa**

Ésta es entendida como imaginación mimética y productiva, como la capacidad de crear y producir imágenes, como capacidad próxima al cuerpo y como „déploiement des puissances du sentiment“ (Starobinski). Como „une expérience existentielle“, que „s’identifie avec le *possible* et le *virtuel*, il [Rousseau] n’invente pas un objet

absent, mais un objet présent à l'intériorité, de sorte qu'il correspond à la promotion d'une réalité affective et spirituelle" (Egeldinger, 1978, p. 12). Como capacidad humana que estructura permanentemente la relación del hombre con su propia dinámica corporal. En ese sentido, como lo dice Adamy:

„Rousseau n'a pas un corps unique dont il aurait une représentation permanente, il a des corps imaginaires; nous avons tous de ces représentations diverses, mais l'originalité de Rousseau tient en la force de l'imagination, qui rend la fiction à la fois réelle et présente [...] L'imagination, avec des chimères, crée des objets réels: avec des représentations corporelles, Rousseau crée, à la lettre, des corps qui ont la fonction du corps physique réel" (Adamy 1997, p. 11).

La imaginación actúa como instancia de „descompresión“ del lenguaje y como forma de tratar con las diferentes impertinencias del cuerpo. Esta capacidad es anterior a la razón y funge como el principal agente y fuerza de la „Empfindsamkeit“.

Tanto en la vida como en la obra de Rousseau la capacidad imaginativa cumple un papel determinante. Desde el punto de vista personal y autobiográfico, para Rousseau la imaginación puede ser motivo de goce y también de sufrimiento. Aquí la imaginación se encuentra estrechamente ligada a la corporalidad con sus sentimientos, padecimientos y vivencias. Por eso representa tanto un riesgo como una posibilidad. Como posibilidad, puede ser el modo de compensar una realidad no llena (aquello que, desde un punto de vista psicoanalítico, se ha denominado como carencia de la madre o falta de reconocimiento).

Para Rousseau la imaginación es una forma en la que la mismidad se expresa; ésta es una forma de expansión del yo y el medio para la reactualización y reelaboración de las vivencias; pero también es una forma de perturbación de sí mismo:

„Sitot que les facultés de l'ame se mettent en action l'imagination, la plus active de toutes, s'éveille à son tour et les devance. C'est l'imagination qui étend la mesure des possibles soit en bien soit en mal et qui par consequent excite et nourrit les desirs par l'espoir de les satisfaire" (O. C., T. IV, p. 84).

Así como Rousseau la ve, la imaginación mimética no deja, en este caso, que las vivencias, las experiencias corporales y los sentimientos se petrifiquen en la escritura; gracias a ella mantienen su dinamismo y su efectividad. De allí que la escritura misma, ayudada por una „*imagination vivante*“ (Rousseau) y mimética, se convierta en un medio para la reactualización de tales vivencias y sentimientos:

„Quel bonheur d’avoir trouvé de l’encre et du papier! J’exprime ce que je sens pour en tempérer l’excès, je donne le change à mes transports en les décrivant“ (O. C., T. II, p. 147; 1946, p. 161).

La imaginación mimética cumple una doble función: por un lado, crea una imagen de algo ausente, pero sin agotarlo en pura presencia y, por otro lado, representa, precisamente debido a lo anterior, una forma de experiencia ligada al cuerpo, en la medida en que no sólo pone al frente imágenes-cosa, sino que también actualiza la vida corporal y pone en *iteración* al cuerpo fungiente y padeciente. Visto desde esa perspectiva, el escribir para Rousseau no es simplemente la búsqueda de una „transparencia“ (Starobinski), sino también la oportunidad para sentir, gozar y experimentarse nuevamente:

„En me livrant à la fois au souvenir de l’impression receue et au sentiment présent je peindrai doublement l’état de mon ame, savoir au moment où l’évenement m’est arrivé et au moment où je l’ai décrit; mon style inégal et naturel, tantôt rapide et tantôt diffus, tantôt sage et tantôt fou, tantôt grave et tantôt gai fera lui-même partie de mon histoire“ (O. C., T. I, p. 1154).

En Rousseau el escribir tiene entonces un aspecto que lo liga a la corporalidad fungiente y sintiente; y ésto poco se ha tenido en cuenta. Durante el imaginar, el recordar y el escribir la corporalidad fungiente y vivida se encuentra tomando parte activa. A través de la escritura y con ayuda de la fuerza imaginaria, Rousseau pone al cuerpo fungiente en un permanente movimiento de repetición y no concordancia. La mismidad corporal queda así determinada por una dimensión temporal y cualitativa.

Desde un punto de vista teórico-especulativo, en Rousseau la capacidad imaginativa es la que guía a la razón en el proceso de construcción de hipótesis. Rousseau lo que a menudo ofrece no son conceptos puros, sino „conceptos-imágenes“: „toutes mes idées sont en images“ (O. C., T. I, p. 174; 1997, p. 242).

La importancia metodológica que la ficción -el trabajo de la imaginación- adquiere en Rousseau, de acuerdo con sus premisas mismas, es que evita hacer un retrato definitivo de la imagen del ser: „Le monde reel a ses bornes, le monde imaginaire es infini“ (O. C., T. IV, p. 84). Y, por ello, la ficción debe verse siempre como algo abierto a un trabajo de descentramiento y reelaboración constante. Las ficciones escriturales producidas mediante el discurso especulativo no tienen ningún modelo de realidad por fuera de la imaginación misma siempre en movimiento. Bajo estos parámetros se concibe la formación de la mismidad como un proceso de automimesis (Gebauer/Wulf) e, igualmente, se establecen las condiciones para la crítica social. La crítica social debe ser entonces una crítica a la sociedad y a los hombres actuales en la medida en que se conciben como algo acabado y fijo.

En su teoría antropológico-pedagógica, la imaginación es la condición para el compadecer, la intercorporalidad y las relaciones sociales. Por medio de la imaginación el hombre -el niño- se trasciende a sí mismo. En ese sentido, la imaginación es mimética y le posibilita al hombre el ponerse en el lugar de otros. Con ello supera su condición de ser sensible encerrado en sí mismo y se establece una relación -corporal- con los otros hombres. Gracias a la imaginación mimética, el sentir puede devenir en con-sentir y el padecer en com-padecer, pero también por medio de ella el amor a sí (amour de soi) se convierte en amor propio (amour-propre) y en rivalidad; por ejemplo, cuando el hombre observa a los otros hombres y comienza a compararse con ellos.

„Mais sitot que cet amour absolu dégénere en amour-propre et comparatif, il produit la sensibilité négative; parce qu’aussitot qu’on prend l’habitude de se mesurer avec d’autres, et de se transporter hors de soi pour s’assigner la première et meilleure place, il est impossible de ne pas prendre en aversion tout ce qui nous surpasse, tout ce qui nous rabbaïsse, tout ce qui nous comprime, tout ce qui étant quelque chose nous empêche d’être tout“ (O. C., T. I, p. 806).

Así pues, en la vida y obra de Rousseau la capacidad imaginativa y la imaginación cumplen un papel muy importante. Rousseau se imagina a Emilio, a un „hombre en estado natural“, una „sociedad mejor“ que funciona como un cuerpo orgánico y armónico, a Julia como cuerpo-imagen esplendoroso y destellante, y a Galatea como la representación de una estatua perfecta. Rousseau mismo, como sujeto sintiente y padeciente, sufre y goza, a la vez, cuando anticipa imaginariamente a sus perseguidores y a sus objetos de deseo, y, sobre todo, cuando „se escribe“: „En me disant j’ai jouï, je jouïis encore“ (O. C., T. I, p. 1174).

Con la permanente reivindicación de la capacidad imaginativa, de la sensibilidad y de la naturaleza como „expresión“ (Taylor), Rousseau deja ver de alguna manera que él no quiere permanecer aferrado a una „presencia estática e incólume“. Con todo ello, remite, más bien, al papel particular e inevitable que cumple la corporalidad fungiente y vivida en la permanente constitución de la mismidad.

#### **0.4.4 La sociedad**

Ésta es entendida acá tanto en su sentido histórico-real, es decir, como sociedad burguesa emergente y condicionante de la que Rousseau hizo parte, y también como objeto de crítica por parte de Rousseau. La sociedad no se puede dejar al margen ya que se constituye en un punto fundamental de contextualización y sirve como contraste para interpretar mejor las reflexiones de Rousseau sobre la corporalidad. Debido a nuestra perspectiva histórico-antropológica, la vida y obra de Rousseau no se pueden dejar por fuera de su época. Más bien, se trata de ver cómo „un hombre en particular utiliza la libertad de decisión que le da su posición dentro de una

figuración específica, en la estrategia de dirección personal de su comportamiento“ (Elias, 1997b, p. 56).

Por otro lado, la sociedad se tiene en cuenta como objeto de crítica por parte de Rousseau. Lo sobresaliente en el discurso de Rousseau a ese respecto es su actitud crítica frente a la sociedad. „Determinación“ (Elias) y „malestar“ (Freud) marcan ese punto de tensión en el que Rousseau se mueve. En lo que toca al ser-corporal-en-el-mundo, Rousseau es hijo de la Ilustración, en la medida en que pone al cuerpo a disposición dentro de un programa pedagógico racional y en la medida en que, en su novela, mata a Julia para proteger su cuerpo esplendoroso y virtuoso de los placeres de la carne. Julia, vista así, es precisamente el intento ilustrado por trascender lo corporal con sus impertinencias y convertirlo en un *cuerpo-imagen* destellante -como se verá, se trata acá de una estrategia similar a la de las clases emergentes de su tiempo frente al propio cuerpo. Desde esta perspectiva, Rousseau se convierte en un claro participante de la „sociedad de las apariencias“ en donde el cuerpo se asume como superficie impecable y pura que expresa el gusto, la clase y la virtud.

Pero, de otro lado, Rousseau es también un anti-ilustrado, pues si se mira desde un punto de vista teórico-filosófico y biográfico, él, como ningún otro en su época, es uno de los que más enfatiza en la importancia de la fuerza imaginativa, la sensibilidad y el cuerpo vivido. Además, desde un punto de vista socio-crítico, Rousseau asume una postura en contra del discurso „desterritorializador“ y „medicalizador“ de la burguesía emergente con respecto al cuerpo, y también hace explícitas sus objeciones frente a la prescripción del comportamiento de este último. Con ello se esquematiza entonces una nueva forma de reflexión sobre el cuerpo con un tinte socio-crítico.

Así pues, la influencia recíproca de los aspectos mencionados abre posibilidades de reflexión sobre la vida, obra y pensamiento de Rousseau que remiten al ser-corporal-en-el-mundo en tanto cuerpo fungiente y vivido, y en tanto cuerpo pensado y tematizado. Estos esquemas de reflexión se configuran acá como los capítulos de este trabajo y permiten observar al ser-corporal-en-el-mundo desde diferentes perspectivas y formas de observación. Por ello se habla de un cuerpo fungiente y vivido, de un cuerpo antropológico-filosófico, de un cuerpo socio-crítico y de un cuerpo por educar. El cuerpo fungiente y vivido es el punto de articulación en torno al cual giran la escritura, las vivencias, el sentir, el imaginar y el recordar (Cap. 2). Como corporalidad tratada de un modo antropológico-filosófico, ésta representa el punto de anclaje de la existencia humana y la condición para la razón (Cap. 3 y 4). Como cuerpo por educar, formar y socializar, éste entra a hacer parte de un discurso socio-crítico en donde, por un lado, aparece como condición de posibilidad para el surgimiento del lenguaje, de la razón abstracta y de las relaciones humanas, y, por el otro, sirve como punto de referencia para llevar a cabo una crítica a la sociedad de la época y al comportamiento de su gente (Cap. 5 y 6). Se mencionan, pero quedan por trabajar, la visión de la sociedad como un cuerpo orgánico y armónico, y el cuerpo-imagen de Julia como solución a la siempre inevitable tensión entre deseo y virtud.

Como el ser-corporal-en-el-mundo en Rousseau no se puede abordar al margen de las concepciones que de él se tiene en cada época, entonces en el capítulo 1 se comienza con una contextualización y aproximación al cuerpo burgués del siglo XVIII. Acá se muestra cómo, bajo la nueva dinámica social de la época, surge una nueva actitud y conciencia frente al propio cuerpo y frente a todo lo relacionado con él (vestimenta, usos, tratos, etc.). Las clases emergentes no sólo imponen una nueva concepción de hombre, sino que implementan una serie de procesos para autodiferenciarse y autoafirmarse frente a la aristocracia y para diferenciarse frente al pueblo. Todo esto lleva a ponerle una gran atención al cuerpo como superficie de representación y de encarnación de la distinción. El cuerpo sale así de la oscuridad y entra en el campo perceptivo de la mirada discriminadora y diferenciadora. Este cuerpo convertido en objeto y „maniquí“ (Sennett) deviene así en un medio de expresión social. A raíz de ello el cuerpo entra en un proceso de explotación, modelación, racionalización y perfeccionamiento con el que se buscaba expresar la diferencia. La clase empieza a leerse en el cuerpo y en su forma de actuar. Todo esto, efectuado fundamentalmente en el ámbito público, hace que se consolide un mundo de las apariencias -que Rousseau criticó vehementemente- en el que cuerpo vuelto en objeto de atención entra a convertirse en una evidencia contingente del gusto y de la clase. Al estar sometido a una mirada permanente que ya no sólo percibe, sino que compara, juzga, clasifica y discrimina, el cuerpo burgués ya no puede dejar por ello de resplandecer, es decir, de mostrar la clase y la distinción a nivel de superficie. Este cuerpo ahora debe demostrar su clase mostrándose. La transparencia y sobriedad de su actuar debe acompañar con la razón. Acá, por rivalidad mimética, el cuerpo de la burguesía sigue emparentado con el cuerpo de la aristocracia al que había que imitar y al que se debía, de cierto modo, parecer, pero por exclusión resulta otro cuerpo: el cuerpo miasmático de los sin clase, sin gusto y sin modales. Un cuerpo desacralizado, pero que es ya *demasiado natural* para las clases emergentes y por eso da vergüenza y sólo merece el rechazo. Este cuerpo miasmático no es sólo el cuerpo de las clases bajas -el pueblo, los campesinos-, sino también el cuerpo de las pasiones bajas que la misma clase emergente se dio a la tarea de reprimir y mandar al ámbito de lo inmencionable. A partir de esta actitud dialéctica frente a un cuerpo *destellante y adornado* y frente a un cuerpo *miasmático y demasiado natural*, entre una sociedad de las apariencias y una crítica social a la misma, se puede ver aparecer una tercera actitud con respecto al cuerpo en el caso específico de la obra de Rousseau, a saber: la de un cuerpo por formar que se ha de entender como una alternativa frente a la sociedad y a sus formas de desterritorialización. Se trata de una actitud frente al ser-corporal-en-el-mundo que enfatiza en su educación „natural“.

En el capítulo 2 se muestra el papel ejemplar de Rousseau para su tiempo. Crítico de la sociedad de su época, Rousseau tuvo que vivir *en carne propia* las coacciones de esa sociedad de las apariencias y, en general, del proyecto ilustrado en curso. La

corporalidad fungiente vivida con dolor<sup>14</sup> se convierte en una fuente y razón para el desarrollo del pensamiento y de la vida misma. En ese sentido, la corporalidad fungiente adquiere para Rousseau una gran fuerza cognoscitiva y existencial. Rousseau no sólo fue uno de los primeros en darle prioridad al cuerpo y a su formación -desde un punto de vista teórico-pedagógico-, sino que su misma biografía estuvo fuertemente influenciada por sus experiencias y vivencias corporales. La escritura autobiográfica se puede concebir entonces, en gran medida, como un „síntoma del cuerpo“ fungiente, de sus deseos, pasiones, goces, dolores, sufrimientos, imaginarios, „incomodidades“. En un sentido productivo, estos síntomas son como rastros que deja el cuerpo fungiente y vivido, y dejan en evidencia que el ser-corporal-en-el-mundo se encuentra en una *permanente participación*, aunque no sea *accesible en un sentido total*. Con Rousseau la actividad escritural empieza a vivir de la experiencia corporal y la experiencia corporal empieza a vivir de la escritura. Esta última se encuentra entonces ligada al cuerpo fungiente y a la constitución permanente del sujeto. La palabra es, por ello, una palabra encarnada y la escritura deviene en un acto de „automímesis“.

En los capítulos 3 y 4 se muestra las orientaciones del pensamiento de Rousseau y su cercanía, desde el plano antropológico-filosófico, al cuerpo como cuerpo fungiente. En este plano teórico, la prioridad frente a la naturaleza humana (naturaleza) y frente al sentimiento (sensibilidad), llevan a Rousseau, a diferencia de Descartes, a un punto en el que el dualismo radical entre cuerpo extenso y alma sin extensión entran necesariamente en una tensión. Aunque desde el punto de vista filosófico el problema del „comercio entre cuerpo y alma“ permanezca como un misterio para Rousseau y éste no se deshaga del dualismo cartesiano, el alma en este caso muestra una tendencia a no aparecer ya como alma „descorporalizada“, ni el cuerpo como „máquina“. Con el *sentio* como punto de articulación de lo espiritual y lo corporal se le empieza a abrir un espacio, menos formal y más cualitativo, a una tercera dimensión humana: a la mismidad corporal y emocional.

En el capítulo 5 se analiza el papel del cuerpo en tanto condición de posibilidad para la aparición de lo social y en tanto punto de referencia para criticar al hombre en sociedad. Orientado hacia la naturaleza y hacia un estado natural del hombre, Rousseau, sirviéndose de su capacidad imaginativa, desarrolla un discurso hipotético-especulativo en el que muchos aspectos que tienen que ver con el cuerpo entran a jugar un papel determinante. Aquí son sobre todo el cuerpo como tal, la fuerza, el movimiento, la mirada, la imaginación y el deseo mimético los que entran a cumplir un rol sobresaliente en su teoría sobre el surgimiento de lo social. Además, al defender lo natural frente a lo aparente y artificial, Rousseau propone un cuerpo robusto y saludable que se convierte en una alternativa crítica frente a los cuerpos formados en la sociedad de la época (sociedad de las apariencias). Dicho cuerpo figurado sirve de base para criticar la „*décépitude physique*“ (Rousseau) de sus contemporáneos y para cuestionar también las prescripciones sobre el

---

<sup>14</sup> Cf.: Starobinski, 1988, p. 538 y ss.

comportamiento social, las buenas maneras, la desterritorialización de las fuerzas corporales y el „enfermamiento social“ -crítica a la medicina. Acá, de un modo muy similar a Marcel Mauss<sup>15</sup>, Rousseau ve en la corporalidad el punto de aplicación de una serie de „techniques du corps“ (Mauss) que hacen que determinados comportamientos tenidos por „naturales“ -y legítimos- ya no puedan ser considerados como tales, sino como el producto de ciertos modelamientos y habituamientos sociales.

A nivel de la reflexión teórica esto significa que el paso de lo natural a lo cultural no se puede determinar de una vez por todas. Lo que lo natural sea o pueda significar se encuentra cargado de connotaciones sociales, en esa medida, es siempre una construcción cultural, algo accesible sólo desde el pensamiento. Por ello, toda forma concreta de „perfectibilidad“ (Rousseau) ha de aparecer como algo condicionado históricamente. Es para destacar acá, desde la perspectiva de una antropología histórico-pedagógica del cuerpo, que, como constantes antropológicas, quedan sólo la *res* corporal sintiente y sensible, y su „faculté de se perfectionner“ (Rousseau).

En el capítulo 6 se analiza el papel del cuerpo en el programa antropológico-pedagógico de Rousseau. Al enfatizar en la perfectibilidad corporal, en el desarrollo de las fuerzas y en la formación -racional- de los sentidos, el cuerpo se convierte en una parte central dentro del programa pedagógico. El cuerpo aparece entonces como cuerpo por disciplinar, pero también como cuerpo por *potenciar*, por *fortificar* y por *autonomizar*. La emancipación del hombre, vista así, comienza con la propia emancipación corporal. Se trata de un cuerpo que, en cierto sentido, no puede ser aquél a que se aspira en la sociedad de las apariencias, pero que, a pesar de todo y visto desde cierta distancia, ya no puede escapar de ella. Pero como no sólo se nace para existir, sino también para vivir, entonces Rousseau habla de un „segundo nacimiento“ en donde la diferencia sexual y la materialidad de los cuerpos entran a cumplir un papel determinante como parámetro de diferenciación entre los roles masculino y femenino. Vista con una lupa aguda, en Rousseau la corporalidad femenina representa una amenaza latente para el mundo estructurado racionalmente. Con la corporalidad femenina se establece un modelo de poder dirigido al cuerpo con sus deseos, un poder que no se puede evitar, pero que, no obstante, hay que limitar en su campo de acción.

---

<sup>15</sup> Cf.: Mauss, 1989. T. 2.

## Esquema 2

### CUADRO DE LOS CUATRO ASPECTOS DETERMINANTES EN LA VIDA, OBRA Y PENSAMIENTO DE J.-J. ROUSSEAU QUE, ADEMÁS, FUNGEN COMO PREMISAS DE INVESTIGACIÓN PARA RASTREAR AL SER-CORPORAL-EN-EL-MUNDO (Estrategia para la investigación)

**OBJETIVO:** No es desentrañar „el concepto“ de cuerpo en J.-J. Rousseau, sino ver el papel que el ser-corporal-en-el-mundo juega en relación y a partir de los siguientes cuatro aspectos determinantes de la vida, obra y pensamiento de este autor.

<b><u>NATURALEZA</u></b>	<b><u>SENSIBILIDAD</u></b>
- INTERNA - EXTERNA	- SENTIR - PERCIBIR - PADECER
<b>&gt;<u>SER-CORPORAL-EN-EL-MUNDO</u>&lt;</b> CUERPO FUNGIENTE/CUERPO COSA SER-CUERPO/TENER-CUERPO	
- NECESIDADES / PASIONES / SENTIMIENTOS - SENTIO / SENTIMIENTO DE LA EXISTENCIA - FUERZA / PODER / DOMINIO - „PUEDO“ CORPORAL / AUTOAPODERAMIENTO / INCORPORACIÓN / HÁBITOS - MIRADA / IMAGINACIÓN / IMÁGENES - MÍMESIS / DESEO MIMÉTICO / RIVALIDAD MIMÉTICA - PIEDAD / SENTIMIENTO EMPÁTICO / INTERCORPORALIDAD - PENSAR CORPORAL / VIVENCIAS CORPORALES	
<b><u>FUERZA IMAGINATIVA</u></b>	<b><u>SOCIEDAD</u></b>
- PRODUCTIVO-CREATIVA - DESTRUCTIVO-DOLOROSA	- SOCIEDAD REAL BURGUESA - SOCIEDAD DE LAS APARIENCIAS - COMO OBJETO DE CRÍTICA

1. El malestar frente a la sociedad hace que esos sentimientos ocasionados se vuelvan fuente explotable, contenido y motivo para la escritura. Con ello se dan algunos indicios del ser-corporal-en-el-mundo como cuerpo fungiente y sintiente a partir de una perspectiva autobiográfica y descriptivo-literaria.

2. La postura frente a la naturaleza y frente a la capacidad de sentir lleva a plantear una antropología a partir del ser-corporal-en-el-mundo, de una *res* corporal sensible y sintiente. Con ello se producen indicios teóricos del cuerpo fungiente y sintiente desde una perspectiva filosófico-antropológica.

3. La postura crítico-teórica y vital-personal frente a la sociedad, y la naturaleza como recurso y principio teórico-crítico hacen que el ser-corporal-en-el-mundo en tanto objeto naturalizado se vuelva un recurso teórico para la crítica.

4. En su conjunto, estos cuatro aspectos sirven para criticar la época dada e imaginar un programa pedagógico en el que la corporalidad entra a cumplir un papel muy importante. Surge un cuerpo por educar y potenciar.