

4. Del *cogito* al *sentio*: reflexiones a propósito del hombre como naturaleza corporal-sensible

„Entendida como primera sensación vital, la cenestesia se podrá considerar fuente de toda vida psíquica en la medida en que ésta nace de las aferencias sensoriales. Basta con que se imponga entre algunos sabios y filósofos que se consideran monistas o deterministas una concepción ‘sensualista’ de la vida mental para que se abra la vía que conduce a una especie de imperialismo de la cenestesia. Si la actividad sensorial determina la vida mental y si todas las actividades sensoriales se derivan de la cenestesia, se puede llegar a afirmar [...] que nuestra personalidad descansa por completo en los mensajes, parcialmente inconscientes, procedentes de la vida corporal“.

J. Starobinski

„Der Leib als objektiver Körper konstituiert sich daher für das Bewußtsein aufgrund von ‘Vermögen’, die sie schon diesem Leib zu verdanken sind“.

E. Levinas

„Ich fasse mich nur, indem ich mir entgleite. Leiblichkeit besagt, daß ich nur *Als anderer ich selbst* bin“.

B. Waldenfels

Cuando desde una perspectiva histórico-fenomenológica se pregunta por ese ámbito de la mismidad corporal, es decir, por la corporalidad en tanto intuir corporal propio (*eigenleibliches Spüren*) (Schmitz) y en tanto corporalidad activa y fungiente, Rousseau debería aparecer como un punto de referencia fundamental en la Modernidad. En la obra de Hermann Schmitz: *System der Philosophie. Der Leib* (Sistema de la filosofía. El cuerpo), en donde se le hace un rastreo histórico al ocultamiento y desocultamiento del cuerpo (cap. 7), comenzando con Homero y Platón, pasando por Kant algunos románticos y Biran, y culminando con la filosofía y medicina del siglo XX, curiosamente a Rousseau no se le presta atención. Schmitz ubica entonces el descubrimiento moderno del cuerpo fungiente y vivido a comienzos del siglo XIX con los románticos y Rousseau no es siquiera tenido en cuenta.

En lo que sigue se trata de llenar ese vacío mostrando a Rousseau, a partir de una retematización de sus planteamientos sobre la *res sensible*, la *sensibilité* y el *sentimiento de la existencia*, como uno de los re-descubridores post-cartesianos de la corporalidad vivida y fungiente; es decir, de la corporalidad entendida como el punto de partida (aquí y ahora) para toda orientación, como el punto de concentración de los sentimientos y vivencias, como corporalidad animada, como naturaleza viviente

y como corporalidad „localizable y extensa indivisible (o definitiva)“ (Schmitz). De todas maneras, antes de entrar de lleno en este tema es importante hacer primero un recorrido por aquellos aspectos más sobresalientes en la doctrina de Rousseau, de modo que, una vez se llegue a la problemática por tratar, se tenga un marco de referencia ya esclarecido que muestre las diferentes tendencias en el pensamiento este autor que permiten, de un modo u otro, ir tras los rastros de la corporalidad.

4.1 La naturaleza como punto de anclaje y fundamentación del hombre en tanto *res* corporal-sensible

Como se ha dicho, no hay que pasar por alto los intentos -las „tentaciones materialistas“ (Burgelin)- de Rousseau por establecer una nueva orientación del pensar frente al cartesianismo a partir de la cual se pudiera establecer una especie de síntesis entre el pensamiento racional-metafísico, el materialismo francés y el empirismo sensualista anglosajón. Precisamente uno de los aspectos interesantes de esta particular postura dualista con respecto al hombre es que la *naturaleza* -corporal y sintiente- entra ahora a convertirse en el lugar de legitimación y en el punto de anclaje de la existencia humana; se trata ahora de concentrarse en ella -en nuestra naturaleza- y hacerla conceptualizable.

4.1.1 El concepto de naturaleza¹⁵⁰

A pesar de que la naturaleza se constituye en el pilar fundamental de la doctrina de Rousseau, lo que este autor entiende por ella no se encuentra expresado de un modo claro y conceptualmente bien diferenciado. En el fondo se trata, ante todo, de un concepto de naturaleza que funciona como un principio metafísico¹⁵¹ y ontológico¹⁵², y que, en su sentido más fundamental, designa a lo „existente en su totalidad“ (Seiende im Ganzen), es decir, el sistema ordenado del universo -por supuesto, creado por Dios.

Visto así y en lo que respecta a su contenido, el concepto de naturaleza mantiene tanto su significado griego en tanto „*physis*“ que contiene en sí una „esencia“, un „devenir“ y un „crecimiento“, así como su sentido latino como „*natura naturans*“. Según ésto, la idea de naturaleza en Rousseau no pierde ni su dinamismo ni su carácter constituyente. El concepto de naturaleza no deja de remitir especialmente a

¹⁵⁰ Para una historia previa del concepto de naturaleza cf.: Spaeman, 1980, p. 57 y ss.; Müller, 1997; Horowitz, 1992, cap 2., p. 36 y ss.

¹⁵¹ „*metà tà physikà*“ podría ser acá lo que hay detrás de la naturaleza que puede estar más allá de ella o al lado suyo, pero que no alcanzamos a ver.

¹⁵² Como lo dice Grimsley: „Aunque la naturaleza es un principio crítico que nos permite ver cómo la vida actual está en discordancia con la naturaleza humana, en su sentido más profundo, también representa un principio ontológico y metafísico de significado más positivo, puesto que la naturaleza humana no puede ser comprendida adecuadamente a no ser que esté relacionada con una realidad todavía más fundamental, de la que es parte integrante“ (Grimsley, 1977, p. 43).

Aristóteles¹⁵³. Como se sabe, para este último la esencia de las cosas, su naturaleza, no consiste en una idea trascendental de ellas -como para Platón-, sino que se realiza en el transcurrir sucesivo de sus manifestaciones. A este desarrollo de la naturaleza de las cosas, Aristóteles lo denominó „entelequia“. La „entelequia“ supone que a toda forma de desarrollo de una cosa le es propio una meta preestablecida, un *telos*. En otras palabras: la esencia o naturaleza de algo -es decir, un plan o programa previo, en potencia y por implementar- determina su desarrollo.

Lo que llama la atención del concepto de naturaleza¹⁵⁴ en Rousseau es que dicha „*physis*“ pierde una de las cuatro causas (causa *fomal*is, causa *final*is, causa *efficiens*, causa *materialis*) atribuidas por Aristóteles, a saber: la causa *finalis*. Se trata ahora de un concepto de naturaleza, especialmente de naturaleza humana, cuya entelequia se encuentra desligada de una teleología determinista entendida como „*fatum*“ y de la doctrina religiosa del pecado original. Se puede decir entonces que en Rousseau no hay un perfeccionamiento prescrito para el ser humano, no hay un *telos* claramente determinable. La naturaleza humana, vista acá como comienzo, como el „*arché*“ del movimiento, y no como un destino insoslayable, es naturaleza incompleta, abierta, perfectible, tanto buena, como mala. En esa medida, aunque para Rousseau el hombre provenga de la naturaleza en tanto sistema ordenado que obedece a una voluntad inteligente que la anima y mueve -que le dio el primer impulso-, el comienzo natural del hombre deja de ser para este autor algo establecido como consecuencia del pecado original, y la realización y meta de su vida quedan a su propio arbitrio y elección. El mismo Rousseau dice al respecto:

„Si l’homme est actif et libre, il agit de lui-même; tout ce qu’il fait librement n’entre point dans le système ordonné de la providence, et ne peut lui être imputé [...] Elle l’a fait libre afin qu’il fit no le mal, mais le bien par choix; elle l’a mis en état de faire ce choix en usant bien des facultés dont elle l’a doué“ (O. C., T. IV, p. 587; 1998, p. 419).

Se trata de una naturaleza humana que *por naturaleza y por las circunstancias* deja de ser natural. La naturaleza del hombre, en tanto *naturaleza libre y perfectible*, deja así de estar amarrada a un *desarrollo natural* determinista y se convierte en proyecto humano, en biografía, en historia. De ahí entonces que „ignorons ce que nôtre nature nous permet d’être“ (O. C., T. IV, p. 281; 1998, p. 77). Expresado metafóricamente: Dios le corta los hilos a sus marionetas, para que éstas se puedan mover por su propia fuerza. El hombre se sale del orden creado y deviene en un ser „arrojado en el mundo“, en agente libre y responsable de sí mismo. Se trata ahora de un ser activo y en libertad de elegir cuyas acciones, en consecuencia, ya no se encuentran ligadas a una norma trascendental externa determinada, sino a determinaciones históricas y concretas. De esta manera, con la „desteleologización“ de su desarrollo -natural- el hombre comienza a escribir su propia historia, su propio destino. Por analogía con

¹⁵³ Cf.: Bieber, 1999.

¹⁵⁴ Cf.: Bieber, 1999.

Dios, la naturaleza humana, vista acá metafísicamente, es para Rousseau ante todo una voluntad libre, activa, perfectible e inteligente.

4.1.2 Dimensiones del concepto de naturaleza

Como se dijo, el concepto de naturaleza en Rousseau no es muy claro desde el punto de vista conceptual y en lo que respecta al contenido; por esa razón remite a diferentes estados de cosas: en primer lugar, sirve para señalar, de un lado, una naturaleza por fuera del hombre, frente a él, independiente y no necesitada de él, es decir, una „*physis*“, „contexto total de los fenómenos“ (Totalzusammenhang der Erscheinungen) (Spaemann), *ens creatum*, o „sistema ordenado por la Providencia“ (Rousseau) y, del otro, se refiere a la naturaleza *en* o *del* hombre, es decir, „*jene individuelle, durch Selbsterhaltungstrieb primär bestimmte Vermögensausstattung und Bedürfnisstruktur des Menschen*“ (Spaemann, 1980, p. 59).

De acá resulta, en segundo lugar, una nueva subdivisión con base en la cual se concibe al hombre como un ser natural y como un ser cultural que lleva a hablar, en correspondencia con ello, de un estado natural y un estado social. La naturaleza sería acá un estado inicial del hombre -resultado de un ejercicio de abstracción racional- con respecto a su situación social actual.

Como se puede notar a partir de lo anterior, nos las tenemos con tres estados de cosas diferentes que tienen que ver con la naturaleza: la *naturaleza misma*, *el estado natural del hombre* y la *naturaleza humana*. Pero la naturaleza humana, además, apreciada metafísica y antropológicamente, da pie también para otra diferenciación, a saber: aquella que tiene que ver, por una parte, con la *naturaleza del hombre* o naturaleza humana (*conditio humana*), es decir, *la esencia que hace de él un hombre* (voluntad, libertad, perfectibilidad, entendimiento) y, por otra parte, con aquello en el hombre que lo hace parte del orden natural, es decir, *lo natural en el hombre* -sus disposiciones-, como por ejemplo, su *conditio* en tanto ser-corporalidad-sintiente-en-el-mundo („*status naturae purae*“). De estos estados de cosas referidos a la naturaleza serán aquellos que tienen que ver específicamente con el ser humano los que acapararán acá la atención.

4.1.3 Orientaciones de la reflexión antropológica a partir de la idea de naturaleza

Aunque el concepto de naturaleza haya hecho una larga carrera dentro del pensamiento occidental, lo importante para destacar en Rousseau son sus nuevas connotaciones y el espacio de reflexión antropológica que con ello se abre. La naturaleza toma, antes que nada, el carácter de una hipótesis más propia para „*raisonner solidement sur la question*“ (Rousseau) que para establecer un „*véritable origen*“ (Rousseau). Es decir, que ésta debe funcionar ahora como un „*principe clair*

et certain que personne ne peut nier raisonnablement et qui servit de base à toutes mes recherches“ (O. C., T. III, p. 519). A partir de acá se origina entonces un espacio de reflexión sobre el hombre abierto, secularizado y productivo en el que el concepto de naturaleza entra a funcionar, más bien, como un principio argumentativo y a cumplir así una función histórico-crítica. Por eso, la naturaleza acá, como naturaleza pensada, va a ser siempre una naturaleza *construida e imaginada*. La pregunta por la naturaleza, en especial por la naturaleza humana, queda así abierta a la crítica y a la relativización histórica y social. Esto significa que, vista desde un „meta-nivel“, la pregunta por el origen no puede ser ella misma originaria - recordemos que para Rousseau la reflexión es una forma de depravación. Lo que la naturaleza pueda significar pasa entonces a un nivel de segundo orden, a un nivel de reflexión *sobre* la naturaleza¹⁵⁵, que está abierto a la crítica, pero que, a su vez, presupone a la naturaleza como un significante confuso y no como una esencia para ser descubierta. La naturaleza, vista así, no puede ser nunca una naturaleza „an sich“. Aunque efectivamente Rousseau buscó hacer „legible“ (Blummenberg) de un modo positivo esa naturaleza humana, sólo lo pudo hacer desde un lugar contingente e histórico. En esa medida el hombre no resulta ser más que el producto de sus propias construcciones y, por ello, se encuentra siempre en un punto de tensión y de peligro permanente: él mismo es el único que está en condición de *renaturalizarse* o *desnaturalizarse* (Derrida). Con ello queda asegurada una „apertura“ frente al transcurrir del tiempo y una visión del hombre como un ser contingente e indeterminado. En la medida en que para Rousseau el hombre es el único que se puede ir en contra o a favor de sí, entonces éste se ha de ver en la permanente tarea de reencontrar su puesto en el mundo. Relatividad, historicidad, reflexividad, perspectividad comienzan así a tener un gran influjo sobre la reflexión antropológica.

De todas maneras, si nos situamos nuevamente en el punto de partida, es decir, en la pregunta por la naturaleza, pero ahora desde una perspectiva antropológico-positiva, se puede ver que, para darle respuesta, el pensamiento de Rousseau se enruta básicamente por dos caminos principales: uno que se dirige hacia el *estado natural del hombre* y otro que se orienta hacia la *naturaleza humana*.

4.1.3.1 Orientación hacia el estado natural del hombre

El propósito fundamental de Rousseau con esta primera orientación es el de analizar el proceso histórico desde la fase del hombre natural o primitivo hasta el hombre social y civilizado. Acá se pregunta por la génesis del individuo social y se somete a crítica a la sociedad. Se puede hablar de una reflexión que toma la forma de una filosofía de la historia y de una crítica social en donde se especula sobre el paso del hombre solitario al „hombre entre hombres“, en donde se cuestiona la artificialidad e inequidad de éstos últimos y se culmina con una propuesta para reorganizarlos

¹⁵⁵ Cf.: Gebauer/Wulf, 1998, p. 58.

nuevamente de un modo armónico (contrato social). El camino que se asume acá consiste en dudar de lo que el hombre es en sociedad y someter ese modo de ser a una crítica teniendo como punto de contraste la hipótesis-ficción de un estado natural. La naturaleza se debe concebir entonces como un punto cero con un carácter a-histórico o trans-histórico con respecto a la historia humana, que, a su vez, sólo se puede proponer, como bien lo tenía en mente el mismo Rousseau, de un modo hipotético-ficcional. Como se puede deducir de acá por su sentido, el „concepto del ‘estado de naturaleza’ es, sin lugar a dudas, mucho menos fundamental que la naturaleza metafísica del orden universal, o la naturaleza ideal del ser humano pleno“ (Grimsley, 1977, p. 44). Según ésto, la naturaleza debe fungir como un punto cero hipotético sin historia a partir del cual la historia humana misma puede tener lugar, es decir, como un fundamento no seguro del que, no obstante, todo debe partir. La eliminación de todo *lo histórico* de esta hipotética naturaleza originaria del hombre significa, desde otra perspectiva, que el hombre sólo puede ser comprendido y conceptualizado históricamente¹⁵⁶, es decir, en las formas fácticas en que se realiza su perfectibilidad -como se verá más adelante, en todo esto el cuerpo, sus disposiciones, sus tratos y sus usos se vuelven imprescindibles como referentes temáticos para explicar la génesis del hombre social y para hacerle, igualmente, una crítica a este último.

4.1.3.2 Orientación hacia la naturaleza humana

El propósito de la segunda orientación es el de analizar los rasgos fundamentales de la existencia humana. Más específicamente: se trata de indagar, de una parte, por lo natural en el hombre, por lo que lo liga a la naturaleza y, de la otra, por la naturaleza del hombre, por su esencia. La reflexión toma la forma, por un lado, de una especie de fenomenología o „filosofía de la existencia“ (Burgelin) o de la vida en donde la pregunta fundamental es aquella que remite ímplicita o explícitamente a la mismidad, al *moi*, al modo de ser más inmediato e íntimo, y se culmina con su búsqueda¹⁵⁷. De lo que acá se trata es de que, por medio de un proceso intuitivo y una autoobservación de su propia interioridad, el hombre pueda encontrar en él la „naturaleza“ que le es propia, para así, de este modo y por sí mismo, sacar a la luz las formas fundamentales de lo humano; aquéllo que cuenta como lo más importante

¹⁵⁶ No se trata del mito de la edad de oro o de una nostalgia por el pasado como muchos sostienen, sino de la necesidad que hay, en un estado presente, de plantear un referente crítico que permita efectivamente cuestionar el estado actual de la sociedad. Sólo una mirada al pasado hipotético, que se sirve de una actitud crítica, puede poner al presente un movimiento reflexivo y de cambio.

¹⁵⁷ „Le moi s’efforce de s’y retrouver parmi les aventures où il s’égara dans le monde. Présent mais au fond étranger à ses propres fautes, il se restitui à soi dans la prise de conscience, en même temps qu’il s’ouvre exemplairement à autrui. L’ambition de Rousseau est donc que le moi ne laisse jamais rien hors de soi, qu’il constitue en même temps une unité parfaite, sans fissure par où l’inquiétude puisse pénétrer, sans la distinction ruineuse d’une surface, livrée à toutes les influences, prostituée à tous les vents de l’univers, et d’une profondeur toujours secrète, réservée, entre lesquelles puisse se glisser le sentiment d’un antagonisme, voire d’une simple dualité. Dans l’adhérence totale à soi, et là seulement se constitue ‘le bonheur suffisant parfait et plein, qui ne laisse dans l’âme aucun vide qu’elle sente le besoin de remplir’“ (Burgelin, 1973, p. 120).

de su existencia. Se trata de analizar entonces la *mismidad* de un modo tal que sólo quede aquello que le es propio y que le sea „natural“. Las experiencias de sí y las vivencias se convierten acá, por lo tanto, en las mejores fuentes de saber, y la propia mismidad -corporal- en el objeto de indagación más adecuado. En este proceso entran a vincularse las formas de vivenciamiento y experimentación de determinados sentimientos, así como la actitud frente a sí mismo que parte de tales afectos. Y como es de esperarse, estos asuntos no son, de ningún modo, fáciles de describir con enunciados objetivos y generales. Por eso, desde esta perspectiva, la naturaleza en mí no es sólo para ser observada como algo puesto al frente, sino para ser auscultada, para ser vivenciada y traída de adentro hacia afuera, como sucede en algunos pasajes de las *Ensoñaciones de un paseante solitario*. De allí que, en vez de ser conceptualizada de un modo puramente objetivo y sistemático, la naturaleza interior (la mismidad corporal y el mundo de los sentimientos y emociones) pase a convertirse en el contenido de un discurso estético-narrativo que se acerca a ella por medio de rodeos literarios:

„que suis-je moi-même? Voila ce qui me reste à chercher. Malheureusement cette recherche doit être précédée d'un coup d'œil sur ma position. C'est une idée par laquelle il faut nécessairement que je passe pour arriver d'eux à moi. Depuis quinze ans et plus que je suis dans cette étrange position, elle me paroit encore un rêve. Je m'imagine toujours qu'une indigestion me tourmente, que je dors d'un mauvais sommeil, et que je vais me réveiller bien soulagé de ma peine en me retrouvant avec mes amis. Oui, sans doute, il faut que j'aye fait sans que je m'en apperçusse un saut de la veille au sommeil ou plustot de la vie à la mort. Tiré je ne sais comment de l'ordre des choses, je me suis vu précipité dans un cahos incompréhensible où je n'apperçois rien de tout et plus je pense à ma situation présente et moins je puis comprendre où je suis“ (O. C., T. I, p. 995; 1988, p. 27-28).

De otro lado y en un sentido ya más positivo, la reflexión se torna también en una antropología sensualista y genética que rastrea el devenir del hombre, mientras lo hace, a su vez, objeto de especulación dentro de un proyecto pedagógico. Desde el punto de vista de una antropología pedagógica, la naturaleza humana representa acá un punto de partida, pero, igualmente, una razón para la trasgresión y superación de lo dado. La naturaleza se convierte en el parámetro para un proyecto „conforme al de la naturaleza misma“¹⁵⁸. Por eso, al tenerse el estado actual del hombre por una situación desafortunada y al contarse con la libertad y perfectibilidad como sus características esenciales, a éste se le presenta con ello la posibilidad de volverse

¹⁵⁸ Emilio sería precisamente en este caso la construcción hipotética producida por la razón y la imaginación como una segunda naturaleza (*natura naturata*). Acertadamente lo dice Buck: „La forma de ‘Emilio’ es la aplicación adecuada que resulta para Rousseau de un nuevo concepto de ‘teoría’ antropológica y ética y de su relación con la praxis histórica. La teoría de la praxis vale desde ahora en adelante ya no más como simple materialización de la praxis; ella tiene también que inaugurar la praxis a partir de sí misma, entre otras cosas, mientras muestra que lo exigido por ella marcha realmente si solo se lo quiere de un modo correcto y si se pone en marcha“ (Buck, 1984, p. 122).

más conciente y activo frente a su propia situación, es decir, de volverse más reflexivo y, en consecuencia, de hacer un alto en el proceso de degradación en el que se encuentra, para así proponer nuevos estados como resultado de la crítica a los aspectos problemáticos del presente. La reflexión sobre la naturaleza, vista desde esta perspectiva, tiene efectos desestabilizadores y un alto potencial crítico y constructivo. Bajo estos parámetros la reflexión antropológico-pedagógica adquiere un doble carácter: mientras que es antropología positiva, por un lado, se convierte en crítica antropológica, por el otro.

En síntesis, basado en su método genético-especulativo¹⁵⁹, Rousseau articula la filogénesis y la ontogénesis del hombre en la naturaleza corporal-sintiente como punto de partida. Por eso, Taylor habla de que Rousseau se enmarca dentro de una *teoría expresiva de la naturaleza como fuente*:

„Las teorías expresivas de la naturaleza como fuente desarrollan su propia concepción de la historia y de las formas narrativamente descriptibles de la vida humana, tanto en atención a cómo se despliega la vida del particular en dirección hacia el autoconocimiento, como en atención a cómo esa vida se acomoda en toda la historia de la humanidad“ (Taylor, 1996, p. 676).

Cabe resaltar que la orientación del pensamiento de Rousseau conforme a la naturaleza lleva a un momento de tensión de importancia en la historia del pensamiento moderno: en la medida en que no deja de reconocer el dualismo antropológico, ni lo natural como fundamento de la existencia, este autor se ve en la tarea de anclar „lo espiritual“ en alguna parte. Es decir, que ya desde esta perspectiva ni el cuerpo ni el espíritu pueden ejercer sus funciones de un modo separado como era el caso de Descartes. Con ello Rousseau le da entonces una especie de *giro naturalista* -aristotélico- al planteamiento antropológico de aquél. De allí que, no sin contradicciones, aparezca un concepto de alma o de sustancia espiritual que, por un lado, no deja de remitir a Descartes y a la tradición religiosa, pero que, por el otro, comienza a verse como impulso vital, como voluntad libre. Este punto de tensión en la teoría se podría localizar en la concepción del „amour de soi“, pues éste lleva en sí dos componentes o principios, a saber: un „ser sensible“ y un „ser inteligente“. De acuerdo con lo anterior, el amor a sí aparece, por un lado, como fundamento de la naturaleza humana, como impulso inteligente y libre, pero, a su vez, consiste en un impulso o instinto natural. O mejor: el amor propio se constituye para Rousseau en el fundamento, punto de despliegue o principio activo de las tendencias corporales y espirituales del hombre. Lo interesante, en todo caso, es que con ello el alma ya no puede ser vista como algo situado radicalmente por fuera del mundo físico y corporal, sino como tomando parte en él. Aunque inmortal, el alma, siguiendo a Aristóteles, se convierte para Rousseau en la „entelequia“ del cuerpo natural. Ésta queda entonces como principio activo anclada en la voluntad en tanto potencia y en

¹⁵⁹ Cf.: Rang, 1965.

tanto movimiento espontáneo y libre. El „cogito“ queda supeditado así a un „puedo corporal y sensible“ más fundamental.

„Quand on me demande quelle est la cause qui détermine ma volonté je demande à mon tour quelle est la cause qui détermine mon jugement: car il est clair que ces deux causes n'en font qu'une, et si l'on comprend bien que l'homme est actif dans ses jugemens, que son entendement n'est que le pouvoir de comparer et de juger, on verra que sa liberté n'est qu'un pouvoir semblable ou dérivé de celui-là [...] Quelle est donc la cause qui détermine sa volonté? c'est son jugement. Et quelle est la cause qui détermine son jugement? c'est sa faculté intelligente, c'est *sa puissance* de juger: *la cause déterminante est en lui-même*¹⁶⁰ [...] Le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre [...] L'homme est donc libre dans ses actions et comme tel animé d'une substance immatérielle; c'est mon troisième article de foi“ (O. C., T. IV, p. 586-587; 1998, p. 418-419).

4.2 El camino cartesiano de Rousseau hacia la *res* corporal-sensible

En la primera parte del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* Rousseau presenta una imagen o retrato del „hombre de la naturaleza“ y en el *Emilio* una visión de un „hombre natural“ que crece en sociedad. Como se sabe, Rousseau no parte, en ninguno de estos dos casos, de un hombre racional, pues la reflexión es una especie de estado antinatural y el hombre que medita es un animal depravado. Rousseau parte de un hombre natural, sensible, cuyas características esenciales son su voluntad, sensibilidad, libertad y perfectibilidad.

Desde el *Segundo Discurso* sabemos entonces que el hombre natural es aquel hombre que resulta después de haberse identificado y descartado cuanto hay de artificial en él. Lo mismo nos dice este autor en sus *cartas morales*:

„Commençons par redevenir nous, par nous concentrer en nous, par circonscire nôtre ame des mêmes bornes que la nature a données à notre être, commençons en un mot par nous rassembler où nous sommes, afin qu'en charchant à nous connoitre tout ce qui nous compose vienne à la fois se présenter à nous. Pour moi, je pense que celui qui sait le mieux en quoi consiste le moi humain est le plus près de la sagesse et que comme le premier trait d'un dessin se forme des lignes que le terminent la première idée de l'homme est de le séparer de tout ce qui n'est pas lui“ (O. C., T. IV, p. 1112-1113).

¹⁶⁰ Las cursivas son mías.

El procedimiento para la definición del hombre natural que Rousseau lleva a cabo se realiza ex-negativo, vía introspección y conjugando la crítica social, es decir, descartando lo considerado como artificial y circunstancial en el hombre y siguiendo en su forma de reflexión a Descartes. En el proceso de descartar todo lo que aparece como artificial y postizo en el hombre para poder llegar así a un estado natural que no se preste para dudas, Rousseau implementa entonces una especie de „cartesianismo invertido“. Esto se evidencia claramente en la *profesión de fe del Vicario Saboyano* en donde este autor comienza preguntándose:

„Mais qui suis-je? Quel droit ai-je de juger les choses et qu'est-ce qui détermine mes jugemens? S'ils sont entraînés, forcés par les impressions que je reçois, je me fatigue en vain à ces recherches, elles ne se feront point ou se feront d'elles mêmes, sans que je me mêle de les diriger. Il faut donc tourner d'abord mes regards sur moi pour connoître l'instrument dont je veux me servir, et jusqu'à quel point je puis me fier à son usage. J'existe et j'ai des sens par lesquels je suis affecté. Voilà la première vérité qui me frappe, et à laquelle je suis forcé d'acquiescer“ (O. C., T. IV, p. 570; 1998, p. 403).

A partir de este procedimiento Rousseau llega a un punto límite, a un punto cero: a la sensibilidad (sensibilité) entendida como capacidad de sentir y como capacidad de percibir. En este sentido, la condición fundamental de la existencia humana es, según Rousseau, la de ser un ser sensible. El hombre, en su modo más natural o decantado de ser, es una naturaleza sensible, un cuerpo natural, viviente, deseante y sintiente con determinadas necesidades que, mediante la sensibilidad -que abarca en sí la posibilidad de autoaistesis y autokinesis-, toma posesión de su existencia y del mundo. La corporalidad fungiente y sensible se pone en movimiento a partir de su propia actividad espontánea, de los estímulos del mundo externo y de su propio „Betroffensein“ (hambre, dolor, cansancio, placer).

Según la tesis de Rousseau, uno „ne commença pas par raisonner mais par sentir“ (O. C., T. V, p. 380; 1993, p. 17). De allí que la sensibilidad -en tanto „afectividad trascendental“ (Henry) o a priori- aparezca entonces como „le principe de toute action“ (O. C., T. I, p. 805). El hombre necesita sentir y padecer para darse mundo y para construir y darse cuenta del sentimiento de su propia existencia. Y es ésto precisamente lo que determina al hombre de un modo corpóreo-existencial, antes que psicológico-racional.

4.3 Características del hombre en tanto *res* corporal-sensible

4.3.1 La capacidad de sentir y de percibir

En Rousseau existe una diferencia entre la sensibilidad como condición vital-existencial y las sensaciones específicas. Esa sensibilidad general (sensibilité) sería

la condición de posibilidad para la autoafección y para las sensaciones específicas que se reciben por medio de los sentidos. En otras palabras, vemos varios estados de cosas: 1. La sensibilidad o afectividad como posibilidad que se tiene de sentir, de afectar y ser afectado, 2. el hecho fáctico mismo de sentir una emoción, 3. La posibilidad de reconocer que se tiene un sentimiento (idea, imagen, representación, recuerdo) de esa emoción. La primera sensibilidad tendría entonces un carácter más fundamental que los mismos actos de percepción o de reconocimiento de una impresión o emoción.

De todas maneras, aunque „cette sensibilité de cœur [...] soit l'ouvrage de la nature et peut-être un produit de l'organisation, elle a besoin de situations qui la développent. Sans ces causes occasionnelles un homme né très sensible ne sentirait rien, et mourrait sans avoir connu son être“ (O. C., T. I, p. 104; 1997, p. 152).

Como Rousseau la ve, la sensibilidad resulta ser el principio de toda acción. Gracias a ella tiene inicio el proceso de construcción de la subjetividad. De todas maneras, para todo ello se necesita del contacto con el mundo exterior. La experiencia corporal de sí y del mundo se convierte entonces en un factor determinante para la puesta en marcha de la sensibilidad y para el desarrollo de la mismidad. Esta mismidad corporal se construye por medio de las afecciones que recibe de afuera y por medio de la elaboración interna que hace de aquéllas. Por eso, aunque el hombre sea pura sensibilidad al principio, su espíritu no podría ver la luz si sus ventanas hacia el mundo, a saber: el cuerpo y los sentidos, están cerrados.

Ahora bien, si para Rousseau esta sensibilidad es lo más propio, la condición más natural del hombre, dicha sensibilidad es, de todas maneras, una característica de su ser que lo iguala con los demás animales. Por la sensibilidad, es decir, en tanto seres corporales y sintientes, hombre y animal ocupan un mismo nivel¹⁶¹. La sensibilidad hace que el hombre y el animal pertenezcan al mundo natural y al mundo de la necesidad. Lo que llama la atención con Rousseau es que, a pesar de ello, en esta sensibilidad generalizada hay *algo en potencia* que, en el caso del hombre, no tiene el mismo modo de despliegue que en los animales. De acá que la sensibilidad en el hombre sea *cualitativamente diferente* en la medida en que no está totalmente codificada por el instinto. En la sensibilidad del hombre natural hay entonces un componente espiritual que lo distingue frente a los demás animales: la capacidad de decidir y actuar libremente.

Por eso la distinción específica del hombre es „sa qualité d'agent libre [...] L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnoît libre d'acquiescer, ou de résister; et c'est surtout dans la conscience de cette

¹⁶¹ „Percevoir et sentir sera son premier état qui lui sera commun avec tous les animaux. Vouloir et ne pas vouloir, désirer et craindre, seront les premières, et presque les seules opérations de son ame, jusqu'à ce que de nouvelles circonstances y causent de nouveaux développemens“ (O. C., T. III, p. 143; 1980, p. 221).

liberté que se montre la spiritualité de son ame“ (O. C., T. III, p. 141-142; 219-220).

Rousseau vuelve sobre la sensibilidad en sus *Dialogues* y establece una nueva diferenciación, a saber: entre una „sensibilidad física“ que depende en gran medida de los sentidos -acá Rousseau se refiere al carácter puramente receptivo de aquélla- y una „sensibilidad activa“ que se basa en el proceso de diferenciación/comparación. Ahora, en este nivel de diferenciación, Rousseau se refiere a una sensibilidad categorizadora a partir de la cual el hombre se va abriendo al mundo. Ésta es la que le permite también al hombre llegar a una determinación del objeto y al juicio.

Vale al pena resaltar acá que, con lo propone Rousseau frente a la sensibilidad y la libertad, se pone en cuestionamiento la visión cartesiana de un „cuerpo autómeta“ dirigido por un espíritu conductor externo. La parte espiritual del hombre aparece anclada en la naturaleza y con ello se enfatiza en la visión del hombre como un ser sensible y sintiente situado en el mundo. La tesis de Rousseau del alejamiento del hombre de su naturaleza física lleva necesariamente a resaltar la corporalidad fungiente y sensible como una dimensión humana fundamental. La corporalidad entra de nuevo a jugar un papel muy importante, y no sólo como lo más natural en el hombre, sino también como la condición de posibilidad para que éste devenga sujeto. En otras palabras: el cuerpo ahora no sólo es concebido como una simple entidad física, sino como *agente* en el proceso de sentir, percibir y darse mundo. La voluntad aparece anclada en la naturaleza corporal-sensible del hombre. La primera forma de acción dirigida viene dada entonces por una *intencionalidad corporal*¹⁶². De esta manera, el „yo pienso“ descorporalizado y „desengañado“ empieza a ser desplazado por un *yo puedo corporal* más fundamental, propio y situado que también es caracterizado por su calidad de agente libre. Como lo dice Rousseau: „quand nous agissons, il faut que nous ayons un motif pour agir, et ce motif ne peut être étranger à nous, puisque c'est nous qu'il met en oeuvre; il est absurde d'imaginer qu'étant moi j'agirai comme si j'étais un autre“ (C. G., T. VI, carta # 1137, p. 223).

4.3.2 El amor a sí¹⁶³ y la piedad

En su estado natural el hombre, en tanto *res* corporal-sensible, dispone de una voluntad y de una capacidad de sentir que están ahí en potencia y que se constituyen

¹⁶² Al respecto dice Merleau-Ponty: „El movimiento del cuerpo sólo puede desempeñar un papel en la percepción del mundo si él mismo es una intencionalidad original, una manera de referirse al objeto distinta del conocimiento“ (Merleau-Ponty, 1984, p. 398).

¹⁶³ Al igual que Quintín Calle Carabias, traductor de las cartas de Rousseau a Voltaire, Malesherbes, Beaumont y Mirabeau reunidas en el libro titulado *Escritos Polémicos*, prefiero usar en español la expresión „amor a sí“, en lugar de la expresión acostumbrada „amor de sí“, para referirme al término „amour de soi“ en francés. A diferencia de la preposición „de“ que enfatiza sobre todo en la procedencia, la preposición „a“ denota una intencionalidad y una tendencia. En Rousseau el „amor a sí“ se refiere, ante todo, a un movimiento -instinto de conservación- que vuelve sobre sí para cuidarse, para conservarse.

en los principios fundamentales para el despliegue de la sensibilidad dirigida al mundo, para la autoconservación y el bienestar general del alma y del cuerpo¹⁶⁴. Rousseau habla por ello de dos sentimientos innatos¹⁶⁵ en el hombre, a saber: el „amor a sí mismo“ y la „piedad“ (compasión o conmiseración).

El amor a sí es una inclinación que por principio tiende a satisfacer las necesidades naturales o físicas del hombre. Rousseau lo define exactamente así:

„L'Amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu“ (O. C., T. III, p. 219; 1980, p. 329-330).

Pero el amor a sí -y todo sentimiento actual- se basa, ante todo, en un „desir d'exister“ (Rousseau)¹⁶⁶ que es independiente de la razón y anterior a ella. Este deseo de existir es un movimiento de apertura al mundo que, cuando retorna sobre sí para mantener la propia existencia, toma la forma de amor a sí. Este último denota entonces un ir a la demanda de sí mismo, una pasión de ser, un deseo de persistir en el propio ser que, con dicho movimiento, pone en juego, además, al propio ser. El ser humano, como *res* corporal-sensible, queda así arrojado a la existencia, al devenir, a la libertad, y ésto lo obliga a asumir seguidamente una posición frente a sí mismo.

Rousseau se sirve del amor a sí para designar conceptualmente el complejo unitario de la vida o lo que, desde un punto de vista biológico, se denomina como proceso homeostático o impulso permanente de autoconservación. Como Rousseau lo entiende, el amor a sí se refiere, ante todo, a una intencionalidad natural que retorna sobre sí misma, es decir, un „estar-dirigido-hacia-sí-mismo“. Esta intencionalidad originaria no es para verse en el sentido tradicional de una filosofía de la conciencia como un acto intencional, sino como un comportamiento corporal fundamental que tienen los seres, en este caso el hombre, hacia la propia existencia. Desde una fenomenología del cuerpo como la de Merleau-Ponty, esta „intencionalidad originaria“ consiste en esos impulsos por desear, por satisfacer necesidades, la necesidad de seguridad, la necesidad de movimiento, etc. Se trata de una energía vital que tiende „amorosamente hacia la propia salvaguardia“¹⁶⁷. El amor a sí designa entonces ese impulso y movimiento por satisfacer una privación indeterminada que con la experiencia misma se vuelve determinada en tanto necesidad de algo, al igual que el objeto necesitado. En este proceso, el hombre natural se „reconoce“, o para decirlo más rousseauianamente, *se va sintiendo* sujeto

¹⁶⁴ „l'amour de soi n'est plus une passion simple; mais elle a deux principes, savoir l'être intelligent et l'être sensitif, dont le bien-être n'est pas le même. L'appétit des sens tend à celui du corps, et l'amour de l'ordre à celui de l'ame“ (O. C., T. IV, p. 936; 1994, p. 62).

¹⁶⁵ „Quelle que soit la cause de notre être, elle a pourvû à notre conservation en nous donnant des sentimens convenables à notre nature, et l'on ne sauroit nier qu'au moins ceux-là ne soient innés“ (O. C., T. IV, p. 600; 1998, p. 433).

¹⁶⁶ Cf.: O. C., T. II, p. 1324.

¹⁶⁷ Cf.: Starobinski, 1961, p. 177.

de sus propias necesidades. Con este movimiento reflexivo del amor a sí mismo se establece entonces una primera unidad natural del hombre: un yo natural-corporal, en la medida en que el hombre en tanto ser viviente está en posibilidad de velar por su propia conservación. En síntesis, el amor a sí, como expresa un movimiento que sale de sí y vuelve sobre sí como „care“ (Sorge), como cuidado, encariñamiento, preocupación, apego, persistencia, inclinación, etc. Por eso, como lo sostiene Rousseau: „Il faut donc que nous nous aimions pour nous conserver, et par une suite immédiate du même sentiment nous aimons ce qui nous conserve“ (O. C., T. IV, p. 492; 1998, p. 314).

De todas formas y a pesar de ser un sentimiento natural, para Rousseau el amor a sí no consiste en una pasión simple. Éste tiene un componente corporal y un componente espiritual. Es en ese sentido que el alma comienza a entenderse acá como pulsión vital, como „alma sensitiva“ cuyas operaciones fundamentales serían: querer, no querer, placer, displacer, desear, temer. El ser sensitivo que tiende al bienestar del cuerpo mediante la satisfacción de los sentidos muestra precisamente esa intencionalidad del cuerpo a la que se refiere la fenomenología de la corporalidad: el ojo quiere ver, el oído escuchar, el hambre es hambre de algo aunque no sepa de *qué* (unbestimmte Drang); lo mismo que el ser inteligente como principio homeostático muestra esa tendencia a persistir en sí mismo, ese deseo de ser.

Al meditar sobre las primeras operaciones del alma, anteriores a la razón, Rousseau habla de una segunda pasión primitiva e innata: la piedad. Ésta consiste en un sentimiento que „inspire une répugnance naturelle à voir perir ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables“ (O. C., T. III, p. 126; 1980, p. 198)¹⁶⁸. A pesar de ser un sentimiento natural, la piedad se encuentra inactiva en el hombre. Es por ello que Rousseau la concibe como un „sentiment relatif“, pues, necesita ser puesta en funcionamiento y se constituye, a su vez, en el principio de la sociabilidad.

„Il est donc bien certain que la pitié est un sentiment naturel, qui modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce“ (O. C., T. III, p. 156; 1980, p. 239).

En la piedad es necesario el concurso de otros seres -en situación de dolor-. Acá también cumplen un papel determinante la mimesis y la capacidad imaginativa. Por medio de esta últimas se penetra en el mundo de los otros hombres y seres, y se llega a la compasión como sentimiento compartido. Lo interesante con la piedad en Rousseau es que el otro no es visto tanto en calidad de un individuo racional o de cosa, sino en calidad de ser viviente, sensible y padeciente. Desde la perspectiva de Rousseau, la piedad nos abre a la „intercorporalidad“ (Merleau-Ponty), pues muestra cómo un cuerpo fungiente y sintiente se encuentra dirigido hacia otro cuerpo

¹⁶⁸ Cf.: O. C., T. I, p. 169.

también en tanto fungiente y sintiente. La piedad se desarrolla entonces como un sentimiento que se extiende a otro ser sensible, es decir, como un proceso de identificación mimética con otro *alter ego* y su sufrimiento. Por eso, „la commiseration sera d'autant plus énérgique que l'animal Spectateur s'identifiera plus intimement avec l'animal souffrant“ (O. C., T. III, p. 155; 1980, p. 238). Para Rousseau este acto de asemejarse al otro en situación de dolor no puede considerarse como un acto de reflexión racional, sino como un acto mimético de identificación empática. De todas maneras, si el dolor nos une como seres sensibles, es el acto de reflexión sobre este sentimiento el que nos hace iguales a nivel del lenguaje, el que fundamenta el derecho natural -la verdad de la compasión no sale a la luz a partir de conceptos generales.

En la tradición del pensamiento occidental, son pocos los que le han prestado atención a la piedad o compasión. Con ella se hacen evidentes aspectos miméticos, corporales y prerreflexivos que son difíciles de tratar desde una perspectiva de la razón. La intercorporalidad de la piedad, al igual que ha pasado con el cuerpo y la imaginación, ha permanecido como un tema oscuro y poco digno para una „ética racional y argumentativa“ a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental. Sobre todo desde Spinoza la compasión ha sido vista como algo perjudicial para el hombre. Según este autor, si el hombre vive conforme a la razón, entonces debe procurar en lo posible no ser afectado por la compasión.

4.4 El cuerpo fungiente y vivido en el pensamiento de Rousseau

4.4.1 El puesto del *sentio*

El hombre en tanto sensibilidad libre y perfectible es un ser que en su condición natural todavía no „sabe“ de ello. Por eso, visto bajo estos parámetros, el „saber de sí“ que el hombre posee en dicho momento se debe considerar como una especie de „conciencia sensitiva“. Sirviéndose de la reducción del *cogito* al *sentio* efectuada por Condillac¹⁶⁹ en su *Traité des sensations*, Rousseau *sitúa*, o más bien, trata de articular la sustancia pensante e inteligente -esa “fuerza viva“ (Rousseau)- en la *res* sensible. Es decir, que la certeza que obtenía la *res cogitans* de Descartes desde el saber, pasa a obtenerse ahora desde el sentimiento corporal. Rousseau le da así un vuelco a la definición cartesiana de autoconciencia como conciencia de sí mismo, en tanto objeto de representación, ya que esta resulta problemática, pues en ella la mismidad como objeto o contenido no da ninguna seguridad de que el yo *sea* ese objeto. El sentimiento de sí resulta ahora de un movimiento sobre sí del sentir -que no es necesariamente el de una sensibilidad objetivante- que encuentra su

¹⁶⁹ En su *Lógica. Extracto razonado del Tratado de las sensaciones*, libro póstumo en el que aparece resumido todo su pensamiento, Condillac sostiene en este sentido: „Es el alma la que siente, sólo a ella pertenecen las sensaciones, y sentir es la primera facultad que advertimos en ella. Esta facultad se diferencia en cinco clases, porque tenemos cinco clases de sensaciones. El alma siente por la vista, por el oído, por el olfato, por el gusto y, principalmente, por el tacto“ (Condillac, 1984, p. 24).

cercioramiento en la „prueba de sentimiento“ (Rousseau). Como lo dice acertadamente Rang: „... lo nuevo, lo revolucionario fue la identificación de esa conciencia de la existencia con la vivencia de la propia sensibilidad“ (Rang, 1965, p. 177-178). Vemos que acá aparece la corporalidad fungiente y sintiente como fuente de toda subjetividad. En ese sentido, la certeza de sí en tanto autosensación o sentimiento de sí es la consecuencia de un modo de ser espontáneamente activo y sintiente en el mundo que nos abre al mundo del „yo puedo corporal“. Se entra con ello en el ámbito de una „afectividad“ en potencia como condición de posibilidad para la misma autoafección. Por ello Rang llega a opinar en ese sentido que el alma es vista por Rousseau desde un nuevo punto de vista: „... ‘alma’ es para él no tanto sustancia sino acto: acto de encontrarse a sí mismo (Sich-selbst-findens), de agarrarse a sí mismo (Sich-selbst-Ergreifens). El hombre, visto así, no es propiamente yo, sino que deviene yo; lo deviene en la medida en que puede espontáneamente pensar, sentir y actuar“ (Rang, 1965, p. 189).

El sentimiento de la existencia presupone en ese sentido una previa actividad corporal propia del sujeto, es decir, un movimiento activo de redoblamiento a nivel corporal-sensible. Con esta orientación hacia el *sentio* la sustancia pensante comienza a manifestar entonces una ambigüedad fundamental dentro planteamiento de Rousseau: la de ser indivisible, incorpórea, libre e inmortal y estar, a la vez, a merced, anclada, ligada, condicionada, limitada y situada en una corporalidad sintiente y fungiente. Y esto lleva a que se le adjudique la capacidad de sentir al alma, pues los sentimientos no son cuerpos y son universales, pero, a la vez, para cerciorarse de ello es necesario recurrir a la experiencia de la corporalidad vivida misma.

Así pues, con todo ello, el alma y el pensamiento no sólo se individualizan y se perspectivizan, sino que la corporalidad fungiente y sintiente misma entra a convertirse entonces en el „point de vue“ a partir del cual el alma sensible se da mundo. „L’entendement humain contraint et renfermé dans son enveloppe ne peut pour ainsi dire pénétrer le corps qui le comprime et n’agit qu’à travers les sensations. Ce sont si l’on veut cinq fenêtres par lesquelles notre ame voudroit se donner du jour“ (O. C., T. IV, p. 1092). Por eso, a partir de acá la *res* extensa y la *res* cogitans se muestran en una disposición para colapsar entre sí. La importancia de todo esto radica precisamente en que vemos originarse una tendencia contraria a la de la „naturalización“ y „espiritualización“ en la que el „el punto de partida sería el ser-corporal-en-el-mundo“. Ésto lo señala también Burgelin desde una perspectiva existencialista:

„Bref, loin de tout substantialisme, de tout formalisme, Rousseau s’installe dans l’évidence concrète et *sui generis* de l’existence, au-delà de toute distinction de l’âme et du corps, à la pointe de notre insertion dans le monde, et l’immanence de l’être se découvre dans cette unique expérience (Burgelin, 1973, p. 124-125).

Surge así una orientación en el modo de pensar sobre el hombre que, por un lado, tiende a „resituarse“ al espíritu y, por el otro, tiende a „desautomatizar y a descosificar“ al cuerpo vivido y fungiente. Con la atención prestada al *sentio*, el cogito -descorporalizado- muestra esa tendencia a reubicarse nuevamente en la corporalidad en tanto corporalidad fungiente y sintiente.

Acá ya no se puede decir que ese cuerpo fungiente y sintiente „es un poco objetivo y un poco subjetivo, un poco material y un poco espiritual [...] En principio, se trataría de pensar una nueva forma de ser, una tercera forma de realidad que es más que la suma de las dos formas establecidas y reconocidas, que señala una zona de ser irreducible e incluso originaria. Esta es la del ser fenomenológico, la forma de ser vivencial, carnal o sensible. Nuestra corporalidad nos abre el camino a este tercer reino del Ser, el reino del quiasmo“ (Ramírez, 1994, p. 84).

La *res sensible* comienza a aparecer ahora como condición insoslayable para el proceso de darse mundo, para la producción de saber -práctico y teórico- y para la certeza de sí. Acá el complejo que Rousseau reúne como *sentio*, para decirlo con un concepto fenomenológico: el „estar tocado afectivamente“ (affektive Betroffenheit) (Schmitz), se convierte entonces en la raíz de la autoconciencia. En esa medida, ya el yo no es el origen de mi ser, sino la consecuencia de mi existencia, y existir es sentir, es „intuirse a sí mismo“ (sich-selbst-Spüren). Como dice Condillac de ese hombre en sus primeros momentos del proceso de subjetivación: „en el primer momento de su existencia no puede decir ‘yo’“ (Condillac, 1983, p. 37). De allí que la certeza de sí, que sirve como corroboración del „yo abstracto y racional“, no provenga para Rousseau en primera medida de un pensarse, sino de un sentirse. Dicho con una expresión kantiana: el sentimiento de mi existencia debe ser un sentimiento que acompaña a todos mis sentimientos y a todas mis sensaciones:

„Exister pour nous c’est sentir; et nôtre sensibilité est incontestablement antérieure à nôtre raison même. Quelle que soit la cause de nôtre existence, elle a pourvu à nôtre conservation en nous donnant des sentimens conformes à nôtre nature [...] Ne pensés donc pas, ô Sophie, qu’il fut impossible d’expliquer par des consequences de nôtre nature le principe actif de la conscience, indépendant de la raison même“ (O. C., T. IV, p. 1109;).

La pregunta que surge es ¿qué puesto se le puede otorgar al *sentio* si no es pensante y no es cuerpo? Los cuerpos (corps) son extensos y sensibles y el ser pensante es indivisible y sin extensión, y el ser sensitivo no se acomoda a ninguna de estas condiciones. Precisamente en la nota 18 del libro IV Rousseau nos deja ver lo cerca que estaba del cuerpo vivido y fungiente en el sentido fenomenológico moderno:

„Mais s’il est vrai que toute matière sente, où concevrai-je l’unité sensitive ou le moi individuel? Sera-ce dans chaque molécule de matière,

ou dans des corps aggrégatifs? [...] Il n'y a, dit-on, que des individus dans la nature, mais quels sont ces individus? Cette pierre est-elle un individu ou une aggrégation d'individus? est-elle un seul être sensitif, ou en contient-elle autant que de grains de sable? si chaque atôme élémentaire est un être sensitif, comment concevrai-je cette intime communication par laquelle l'un se sent dans l'autre, en sorte que leurs deux *moi* se confondent en un? L'attraction peut être une loi de la nature dont le mystère nous est inconnu; mais nous concevons au moins que l'attraction agissant selon les masses n'a rien d'incompatible avec l'étendue et la divisibilité. Concevez-vous la même chose du sentiment? *Les parties sensibles sont étendues mais l'être sensitif est indivisible et un; il ne se partage pas, il est tout entier ou nul: l'être sensitif n'est donc pas un corps*¹⁷⁰. Je ne sais comment l'entendent nos matérialistes, mais il me semble que les mêmes difficultés que leur ont fait rejeter la pensée leur devraient faire aussi rejeter le sentiment et je ne vois pas pourquoi ayant fait le premier pas, ils ne feroient pas aussi l'autre; que leur en coûteroit-il de plus, et puisqu'ils sont sûrs qu'ils ne pensent pas, comment osent-ils affirmer qu'ils sentent? (O. C., T. IV, p. 584-585; 1998, p. 742-743).

Según la cita anterior, el ser corporal-sensible -entendido desde nuestra perspectiva como cuerpo fungiente-, es, a diferencia del cuerpo cosa o cuerpo tenido, un aquí localizable, pero indivisible y absoluto. Éste consiste en ese lugar en mí al que se remite cuando se responde a la pregunta „¿de dónde? o ¿en dónde?“ Dicho en otras palabras, se trata de un „aquí y ahora indivisible“ como centro de las experiencias y vivencias que no necesita relacionarse con otros puntos de un modo objetivo. Por ejemplo, el hecho de que sienta o experimente que estoy acá no requiere de una determinación espacial con respecto a otros puntos. Con dicha cita se hace claro el hecho de que la diferencia clásica proveniente de Descartes se vuelve insuficiente para dar cuenta de lo característico del ser-corporal-en-el-mundo en tanto cuerpo fungiente. Con ello, Rousseau se convierte, a mi modo de ver, en uno de los pioneros de un lenguaje del „ni...ni“ en el que la ambigüedad fundamental -la „estructura quiasmática“ (Merleau-Ponty)- del ser-corporal-en-el-mundo llega a la palabra. En el caso de Rousseau, se trata, como mínimo, de ver esa ambigüedad singular de la *res sensible* y del sentimiento de la existencia, de ese modo de ser como fenómeno humano particular que nos hace pertenecientes a una tercera dimensión, a saber: la del quiasmo.

4.4.2 El *sentio* en tanto autoafección

El *sentio* se convierte entonces en la fórmula que utiliza Rousseau para expresar esa „*réflexion sensible*“ (Merleau-Ponty) que, más que responder a un acto espiritual

¹⁷⁰ La cursiva es mía.

efectuado por fuera del espacio y del tiempo -en el sentido cartesiano-, da cuenta de un „intuirse a sí mismo“ (Selbst-Spüren) (Schmitz), de una „autoreferencialidad a nivel de la existencia corporal“ (Waldenfels, 2000, p. 259). Rousseau llega a una certeza de sí; pero esta certeza de la propia existencia es sólo posible porque, en tanto ser sintiente, también está en capacidad de sentirse a sí mismo. La autoconciencia encuentra para Rousseau su punto de origen en un „estar tocado afectivamente“ (affektive Betroffenheit) (Schmitz). Acá se puede ver el modo característico en el que se manifiesta el cuerpo vivido y fungiente: en esa relación consigo mismo a través del sentimiento -de mi existencia. Éste último no aparece de un modo alejado como una cosa, tampoco la actividad misma del sentir se me manifiesta como algo alejado. Soy yo el que siento y es en mí en donde tiene lugar ese sentimiento que da cuenta de la radical „situacionalidad“ del sentir. Ese sentir remite a mí, acá y ahora: „Mes sensations se passent en moi, puisqu’elles me font sentir mon existence“ (O. C., T. IV, p. 571; 1998, p. 403). Lo curioso, paradójico y, a la vez, irritante es que ese sentimiento de sí y de la propia existencia, en tanto „de donde“ y „en donde“, en tanto fenómeno singular del que nos percatamos, se presenta siempre dentro de un *claro-oscuro* que impacta y desconcierta.

Con el *sentio*, así expresado por Rousseau, se debió haber abierto desde hace mucho tiempo el ámbito de la corporalidad vivida y fungiente en Occidente. Ésto hubiera permitido superar el dualismo, o al menos, reconocer una dimensión de la existencia diferente del pensar como „Ortlosigkeit“ (Schmitz) y de lo corporal como extensión relativa y divisible, en la medida en que el *sentio* y el sentimiento de la existencia no se muestran simplemente como un objeto entre otros tantos objetos sobre los cuales se puede, desde la postura de sujeto, disponer o poner al frente como una cosa. Y aunque, de otro lado, éstos siempre estén tomando parte, en otras palabras, se coexista, se sea uno con el propio cuerpo, lo curioso, en todo caso, es que, a pesar de esa cercanía a ellos, siempre hay allí puesta en juego una „otredad“ (Waldenfels) que se escapa permanentemente a todo intento de determinación racional.

No hay que pasar por alto que Rousseau, amarrado a un concepto de cuerpo como *corps extenso y divisible* y a una visión de alma como indivisible y sin localización, no pudo más que manifestar permanentemente sus dudas al respecto, a pesar precisamente de que su certeza provenía de esa evidencia radical del sentimiento que él mismo se encargaría de traer al lenguaje de un modo poco definido en sus *Ensoñaciones*. Lo interesante, de todas formas, es que Rousseau se abre un *espacio de desocultamiento del ser-corporal-en-el-mundo en sus dimensiones de cuerpo fungiente, sintiente, sentido y pensado que no parece ir muy a favor de un dualismo identitario y excluyente*. Aquél entra entonces en el orden de las cosas como un *objeto problemático*.

El *sentio* que Rousseau tematiza y trata de describir es la denominación abstracta, una proyección, una imagen, una *cogitation* con la que busca apresar esa relación que el cuerpo sintiente y sentido -alma sensible-, aquí y ahora, tiene consigo mismo en tanto sintiente y sentido. El sentimiento de la existencia no puede provenir

entonces de una percepción externa, pero *si* implica un movimiento, un movimiento de „intuirse a sí mismo“ (sich selbst Spüren). Con ello Rousseau le da nombre a esa dimensión no objetivable de la existencia corporal en la que ésta entra en relación consigo misma. Cabe decir, que no se trata de dar cuenta de la existencia corporal en sí. Al pasar a la representación Rousseau toma distancia frente a él. Al aparecer parcialmente como puro sentimiento de sí, la mismidad corporal deja oculta otra parte. Lo que muestra dicha operación es precisamente la aparición ex-negativo del cuerpo fungiente. Éste aparece como producto de un yo reflexivo y sintiente. Así pues, con el *sentio* se da cuenta de esa experiencia o vivencia de sentirse con la que se llega seguidamente a una idea-sentimiento.

4.4.3 Sobre la naturaleza del *sentio*

De todas maneras, si existir es sentir, la pregunta es ¿cómo surge el sentimiento de la existencia en un ser sintiente? En este sentido, Rousseau se muestra confuso y por eso se plantea:

„Ai-je un sentiment propre de mon existence, ou ne la sens-je que par mes sensations? Voilà mon premier doute, qu’il m’est quant è présent impossible de résoudre. Car étant continuellement affecté de sensations, ou immédiatement ou par la mémoire, comment puis-je savoir si le sentiment du *moi* est quelque chose hors de ces mêmes sensations, et s’il peut être indépendant d’elle?“ (Rousseau, O.C, T. IV, p. 570-571; 1998, p. 403).

En la fórmula de Kant esta duda que deja planteada Rousseau se puede expresar así: ¿Es el „moi“ sensible que acompaña a todas mis sensaciones y a todos mis recuerdos algo independiente de ellos o un producto de ellos?. Rousseau no adopta una postura sensualista, pero tampoco es clara una posible postura innatista. Por lo expuesto en el *Libro I del Emilio*, todo indica, al parecer, que el sentimiento de la existencia es un sentimiento o idea que se da por maduración, experiencia y contacto con el mundo:

„Nous naissons capables d’apprendre, mais ne sachant rien, ne connoissant rien. *L’ame enchaînée dans des organes imparfaits et demi-formés n’a pas même le sentiment de sa propre existence*¹⁷¹ [...] Supposons qu’un enfant eut à sa naissance la stature et la force d’un homme fait qu’il sortit pour ainsi dire, tout armé du sein de sa mère comme Pallas de cerveau de Jupiter; cet home-enfant seroit un parfait imbecille, un automate, une statue immobile et presque insensible. Il ne verroit rien, il n’entendrait rien, il ne connoitroit personne, il ne sauroit pas tourner les yeux vers ce qu’il auroit besoin de voir. Non seulement il

¹⁷¹ La cursiva es mía.

n'apercevroit aucun objet hors de lui, il n'en rapporteroit même aucun dans l'organe du sens que le lui feroit apercevoir; les couleurs ne seroient point dans ses yeux, les sons ne seroient point dans ses oreilles, les corps qu'il toucheroit ne seroient point dans sur le sien, il ne sauroit dans son cerveau; toutes ses sensations se réuniroient dans un seul point; il n'existeroit que dans le commun *sensorium*; il n'auroit qu'une seule idée, savoir celle du *moi* à laquelle il rapporteroit toutes ses sensations, et cette idée ou plustôt ce sentiment seroit la seule chose qu'il auroit de plus qu'un enfant ordinaire“ (O. C., T. IV, p. 280; 1998, p. 76-77).

Con este ejemplo, Rousseau muestra a un hombre-niño, madurado pero *sin mundo*, sin horizonte de experiencia. Se trata de una corporalidad „des-situada“ y „descontextualizada“¹⁷², que lo único que ha logrado es una especie de sentimiento de sí difuso -un „spürendes Zentrum ihres Lebens“ (Pothast)- un „sentimiento difuso del aquí“ (diffuses Hier-Gefühl) (Waldenfels). Visto de este modo, se trata entonces de una unidad no especializada y no desarrollada; de un ser que todavía no esta en capacidad de interactuar con el mundo. En el hombre-niño hay una unidad del yo como sentimiento difuso de un presente sin contornos por oposición a un no-yo. Acá ese no-yo es también indiferenciado, y en esa medida, el hombre-niño todavía no puede habérselas en y con él. Tampoco hay una intencionalidad corporal definida y especializada, porque todavía no hay experiencia de mundo.

En ese sentido, el sentimiento de la existencia no es una percepción física. Éste es, más bien, una „Empfindung“ -un „sich selbst Spüren“- de la que se sigue un „Gefühl“ y una sentimiento-idea de ello. La evidencia de la existencia humana no se da primero en la representación o en la conciencia, sino en un movimiento de autoafección una vez que el hombre ha entrado en el mundo. La autoafección pertenece al orden de lo sensible y de lo afectivo, más que al orden del pensamiento reflexivo. Se trata de una relación consigo, como autoafección a nivel de la existencia corporal. Acá es la corporalidad fungiente la que aparece autoreferida. Rousseau habla de un saber de ese sentimiento que sería algo así como un proceso de entrar en „confianza consigo mismo“ (Frank). El cuerpo entra a desempeñar un papel determinante como punto de unificación y estructuración de ese sentimiento fundamental que hacer parte de toda experiencia humana.

Con la posibilidad de sentir la propia existencia queda planteada entonces la posibilidad de una autoafección¹⁷³ -de la que después se tiene una idea o sentimiento como sentimiento de la existencia. Lo interesante es que al tratar de determinarse, el sentimiento de la existencia escapa a ambos puntos de vista en particular: al objetivo y al subjetivo. Por eso, siempre que Rousseau habla de dicho asunto hace manifiesta su duda. Rousseau se refiere a ello al mismo tiempo como idea y como sentimiento. Al hablar del sentimiento de la existencia de esta manera, este autor se mueve dentro de una „Gegenständlichkeit“ y una „Zuständlichkeit“, entre una cosa y un estado,

¹⁷² Cf.: Waldenfels, 1998, p. 227 y ss.

¹⁷³ Cf.: Starobinski, 1988, p. 387; Todorov, 1986, p. 74 y ss.

entre una „relación objetiva“ (Sachbezug) y una „relación consigo mismo“ (Selbstbezug) (Waldenfels).

La tradición filosófica se ha referido a esta relación consigo mismo en el sentimiento con la palabra latina *affectio* (afección) que remite, precisamente, a lo que se mueve entre „objetividad“ y „estado“; es decir, a un movimiento continuo por medio del cual el hombre se da cuenta de que existe. La duda de Rousseau frente a la idea o sentimiento de la existencia hace evidente, desde el punto de vista fenomenológico, que la corporalidad vivida y sentida no se presenta como un objeto entre otros objetos, ni como una idea abstracta representada únicamente en la mente, sino como algo que toca al hombre, que hace parte de él en tanto ser sensible que es. En ese sentido dice Strauss: „El ahora del sentir (das Jetzt des Empfindens) no pertenece solamente ni a la objetividad, ni a la subjetividad, de un modo necesario pertenece conjuntamente siempre a ambos. En el sentir se despliega para el vivenciante (Erlebenden) el yo y el mundo al mismo tiempo, durante el sentir el sintiente (Empfindende) se vivencia a sí mismo y al mundo, él en el mundo y él con el mundo“ (Strauss, 1956, p. 372).

Precisamente esta „o“ expresada permanentemente por Rousseau es uno de los rastros que nos muestra como este autor lleva hasta sus límites al cartesianismo. En ello se expresa entonces la duda del pensar frente a la „ambigüedad“ (Merleau-Ponty) de los contenidos de pensamiento. El sentimiento de la existencia sería para Rousseau una „idea o representación muerta“ o des-corporalizada si no fuera sentida (lejanía corporal del pensar). Pero una vez aparecida como „idea“ o representación“, la mismidad corporal fungiente, en tanto cuerpo agente, perspectiva y punto de partida, se esconde.

Está claro que Rousseau puede dudar de si es una sensación externa, el producto de una repetición en la memoria o una idea abstracta, pero de lo que no duda es que eso allí es *sentido* y que, por tanto, es su propia existencia corporal la que se encuentra comprometida. Rousseau sostiene entonces que él „non-seulement j'existe, mais il existe d'autres êtres, savoir les objets de mes sensations, et quand ces quand ces objets ne seroient que des idées, toujours est-il vrai que ces idées ne sont pas moi“ (O. C., T. IV, p. 571; 1998, p. 571). De todas maneras, preso de la representación, el sentimiento de la existencia se le aparece a Rousseau objetivado como una idea, como algo frente a sí, como una „Gegenständlichkeit“ que encuentra su apoyo o fundamentación al haber sido intuido un estado corporal, una afectividad y sensibilidad a las que se remite constantemente. Con otras palabras: para entrar en el espacio de la conceptualización como sentimiento de la existencia el sentimiento debe haber sido ya la experiencia de un „embodied subject“.

Visto así, el sentio se puede entender entonces como el resultado ya decantado de una experiencia de „dys-appearance“ (Leder) en la que la conciencia, en este caso el sentimiento de la existencia en tanto idea y certeza, aparece como una proyección resultado de la experiencia corporal misma. La idea o sentimiento de la existencia es

algo encarnado que al proyectarse como algo inmaterial hace que la corporalidad misma se oculte („dys-appearance“). El cuerpo fungiente acá, como punto de partida de toda la experiencia anterior, „se sustrae“, se oculta.

Interesante, de todas maneras, es que no se trata, como Derrida le reprocha a Rousseau, de una reducción identitaria, pues el sentimiento es fluido. Lo que el discurso hace es un congelamiento necesario en la representación a la que la experiencia corporal misma siempre se escapa y que Rousseau mismo reconoce. Sometido por el concepto, el sentimiento de la existencia aparece entonces como nombre de algo estático, pero en realidad al fenómeno que se alude y que Rousseau tiene en mente con dicho concepto no es de ningún modo estático (es una resonancia, un flujo). Por eso, el „o“ permanente de Rousseau es precisamente ese cuerpo fungiente que esta como „standpoint“, como perspectiva, como agente, pero que al proyectarse -como idea o como sentimiento- se oculta, se sustrae. El „o“ es pues la forma en que Rousseau resuelve la ambivalencia frente a la manifestación del cuerpo como sintiente y sentido, como agente y representación, como fenómeno de una „autosustracción“ y una proyección del cuerpo en forma de idea. La certeza de la existencia queda así anclada en la corporalidad sentida que se muestra de un modo claro-oscuro. El „o“ en el que quedan meciéndose todas las alusiones al sentimiento de la existencia es el *punto donde entran en tensión* el racionalismo y el empirismo, lo ontológico y lo experiencial. El piso compartido de esta tensión es la corporalidad fungiente y sintiente. Para Rousseau lo metafísico y lo vivencial entran en una tensión que tiene a la corporalidad fungiente y vivida como base común. Rousseau no puede ubicar ese sentimiento ni en el ámbito del percibir y sentir inmanentes, ni en el ámbito del pensamiento distanciado y objetivante. Por ello precisamente el recurso lingüístico de la conjunción disyuntiva „o“ que conserva la ambigüedad, la autoduplicación y el carácter liminar del ser-corporal-en-el-mundo en tanto *res corporal sensible*. A partir de esa pista lingüística se vuelve evidente cómo ese sentimiento de la existencia en Rousseau se sustrae a la disyuntiva de un sentir corporal cercano (subjetividad) y de un objeto puro del pensamiento (objetividad). Éste pertenece a ambos, es un „Umschlagstelle“¹⁷⁴.

En síntesis, se puede decir que Rousseau intuyó el ser-corporal-en-el-mundo en tanto cuerpo vivido y fungiente -aunque sus conceptualizaciones no fueran claras al respecto-; y ésto no sólo porque vio al hombre en principio como existencia corporal y le dio un papel determinante a ésta en sus planteamientos sobre el proceso de subjetivación y génesis de la sociedad, sino también porque en algunos pasajes de su vida, como lo narra en sus escritos autobiográficos, llegó hasta esa „zona“ poco clara de delimitar para el hombre postcartesiano; área que no se puede confundir ni con el alma trascendental ni con un „ser inteligente“ (Rousseau) por fuera de este mundo. Así pues, con la inclusión del *cogito* dentro del *sentio* se comienza a ligar el alma al cuerpo y el hombre al mundo; allí necesariamente empiezan a entrechocarse las tendencias materialista y espiritualista; y con esos choques comienza a aparecer el

¹⁷⁴ Cf.: Waldenfels, 1999, p. 50.

cuerpo vivido y fungiente como tercera alternativa. Todos estos intentos sintetizantes del pensamiento de Rousseau, por su orientación, su motivación y sus pretensiones, no dejan de producir entonces tensiones que hemos optado por denominar metafóricamente como *síntomas del „retorno del cuerpo“*.