
Rousseau y la génesis del paisaje

Rousseau and the genesis of landscape

JORGE LÓPEZ LLORET

Universidad de Sevilla
Facultad de Filosofía
Departamento de Estética e Historia de la Filosofía
41011 Sevilla (España)
lopezlloret@us.es

Abstract: This article analyses the role played by the landscape (natural and artificial) in Rousseau's work. It is studied by genetic logic, from the forest to the "total landscape", through the observed natural landscape and garden. It studies the anthropological and personal fundaments of each case, focusing on their aesthetic, ethical and political importance, to the service of a project that wasn't regressive but progressive.

Keywords: Rousseau, landscape, sublime, liberty.

Resumen: Este artículo analiza el papel jugado por el paisaje (natural y artificial) en la obra de Rousseau. Sigue una lógica genética que parte del bosque y llega al "paisaje total", pasando a través de la visión del paisaje natural y del jardín. Se examinan los elementos antropológicos y personales de cada caso, centrándose especialmente en su importancia estética, ética y política, al servicio de un proyecto que no fue regresivo sino progresivo.

Palabras clave: Rousseau, paisaje, sublime, libertad.

RECIBIDO: AGOSTO DE 2014 / ACEPTADO: ENERO DE 2015
DOI: 10.15581/009.49.3.539-564

ANUARIO FILOSÓFICO 49/3 (2016) 539-564
ISSN: 0066-5215

539

1. INTRODUCCIÓN

La progresiva desaparición de la Filosofía en nuestros planes de estudio se basa en la idea preconcebida de su inutilidad, en el sentido de su desvinculación de la vida cotidiana. Por ello, el estudio de la radicación cotidiana del pensamiento filosófico es importante en la actualidad.

La reflexión filosófica no sólo no se evade de nuestra vida común y diaria sino que tiene su sentido en ella. Hay autores en los que esto es más evidente, como sucede con Jean-Jacques Rousseau, un caso notable por varios motivos. Primero, por la naturaleza irreductible del componente personal de su filosofía, que parte de su existencia y entorno inmediatos. Eso se muestra en la presencia de temas tan contemporáneos y aparentemente poco filosóficos en su obra como el vestido y el diseño (que en otras ocasiones hemos analizado¹), así como en la presentación de reflexiones filosóficas encarnadas, con nombres concretos y en entornos reales, como sucede en el caso más notable, *Julia, o la nueva Eloísa*. Cuando Rousseau habla del bosque primigenio, por ejemplo, habla de su propia experiencia de las grandes ciudades, como París; cuando habla del paisaje refiere los que él vivió y le emocionaron; los jardines de los que habla son espacios que el sujeto concreto puede vivir, llevan ideas filosóficas al paseo concreto de cada persona.

Esto explica, en segundo lugar, que el pensamiento de Rousseau haya tenido en ocasiones tanto impacto en seres anónimos que formalizaron su vida según sus criterios, no sólo ricos que crearon jardines siguiendo su modelo (como René de Girardin en Ermenonville), sino personas más modestas que pudieron comprender que en la ropa que vestimos o en el tipo de cubiertos que usamos para comer reflejamos nuestra manera de afrontar el mundo y lo que pensamos de él. Si la reflexión filosófica desaparece de la escena pública (y no nos referimos a la política, sino a la existencia normal y corriente) nuestra vida corre el riesgo de carecer de significado

1. J. LÓPEZ LLORET, *Perversa Segunda Piel. Ética, Estética y Política en el Vestido según Jean-Jacques Rousseau*, "Cuadernos Dieciochistas" 11 (2010) 235-270; y *Jean-Jacques Rousseau y la Cultura del Diseño*, "Ágora, Papeles de Filosofía" 33/2 (2014) 87-108.

para cada uno de nosotros. De esto Rousseau fue consciente y por ello escribió gran parte de su obra desde sí mismo. Entre otras cosas eso marcó la manera en la que afrontó el paisaje como algo personal. Por eso nos sirve como ejemplo no tanto lo que él pensó, sino cómo lo hizo y desde dónde (personalmente y desde su vida cotidiana). Un buen modelo para nosotros, amantes de la filosofía a comienzos del siglo XXI.

A comienzos del siglo XVIII los británicos rechazaron el jardín geométrico y crearon el jardín de paisaje, basado en el respeto aparente a lo específico de cada lugar. Componían con vistas singulares para dar placer a cada individuo que se desplazaba por el entorno². También descubrieron la naturaleza salvaje (el bosque y la montaña) como algo digno de delectación estética³. Al mismo tiempo, la belleza formal daba paso al desafío sublime, sólo experimentable individualmente⁴, mientras que la visión de la naturaleza cambiaba de mecánica a dinámica, importando la fuerza y sus transformaciones⁵. Además, coherentemente con todo ello, interesó crecientemente la dimensión emocional del ser humano⁶. Cuando estas tendencias concordaron entre sí Rousseau se insertó en el paradigma que definieron, radicalizándolo. Consiguió que no se tratara sólo de una moda literaria o pictórica, sino de algo más, algo que expresaba ideas profundas sobre la vida del ser humano, su propia auto-concepción y su relación con los demás seres humanos y con el entorno.

Rousseau dirigió las tendencias del siglo XVIII a una propuesta que no era un retorno a la naturaleza primigenia sino una conquista cultural. A veces se lo ha leído como un totalitario y a veces como un individualista extremo⁷. En realidad, aspiraba a una

-
2. Ch. QUEST-RITSON, *The English Garden* (Viking, Londres, 2001) 63-115.
 3. M. ANDREWS, *Landscape and Western Art* (Oxford University Press, Oxford, 1999) 129-149 y S. H. MONK, *The Sublime* (University of Michigan Press, Ann Arbor, Michigan, 1962) 203-232.
 4. J. KIRWAN, *Sublimity* (Routledge, Nueva York, 2005) 37-52.
 5. R. G. COLLINGWOOD, *Idea de la naturaleza* (FCE, México, 2006) 25-47.
 6. W. M. REDDY, *The Navigation of Feeling* (Cambridge University Press, Cambridge, 2001) 141-171.
 7. R. SPAEMANN, *Rousseau: ciudadano sin patria* (Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2013) 9-13.

socialización que respetase la subjetividad. Esto lo podemos ver en la génesis del paisaje que se detecta en su obra, donde la dualidad entre una naturaleza no culturizada y un mundo técnico alienado se solventó con un proyecto vital que los articulaba, que él deseó para sí y que, visto en estos términos, podemos pensar adecuado aún para nosotros.

2. EL BOSQUE

De una manera muy actual, Rousseau estudió la alienación del sujeto en el consumo en la época rococó tardía y en los inicios de la Revolución Industrial. Puesto que pensaba que a través del consumo la sociedad nos mediatizaba y nos impedía ser nosotros mismos, propuso la separación de la imagen del sujeto con respecto al mismo, creando hipótesis de seres humanos que se hallaran en el grado cero del consumo y preguntándose por su entorno vital. Su cuestión fundamental fue: ¿cómo seríamos, nosotros y nuestro entorno, si no dependiéramos tanto de un consumo depredador del medio y enajenador del sujeto? Su respuesta fue la hipótesis del primitivo, nuestro opuesto en la escala del consumo.

El primitivo vivía en un mundo de árboles y agua, oscura opacidad y transparencia fluyente que le daba cobijo, comida y bebida esenciales, sin necesidad inducida que generase complejidad social⁸. Por lo básico de sus necesidades el primitivo no sentía la necesidad de ser agresivo con el bosque, siendo el humano civilizado el que agredió a los árboles con hachas para talarlos y escaleras para saquearlos⁹. La civilización avanzó desertizando al mundo en nombre de las necesidades humanas, que a la vez que deforestaban el suelo alienaban al sujeto en el consumo¹⁰. La civilización desertiza y aliena porque se basa en la propiedad privada, cuyo germen es la apertura

-
8. J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en J.-J. ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, III (Gallimard, París, 1964) 134-135. Traducción castellana en J.-J. ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos* (Tecnos, Madrid, 1989) 122-123.
 9. J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine* cit., 135 (traducción cit., 124).
 10. J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine* cit., 198 (traducción cit., 208-209).

de un claro en el bosque que se reclama. Esta apropiación acota, acosa y agota al bosque, pero también genera los males de la vida social¹¹, pues acaba con la época en la que el ser humano vagaba y se dispersaba sin norma, instituciones ni mediaciones.

El bosque no era para Rousseau sólo algo tipificado vagamente como extenso, profundo, oscuro y a la vez benigno y simple, sino también una situación biológica, perceptiva y emocional. Biológica porque exige a los cuerpos que lo habitan movimiento y esfuerzo, proporcionándoles salud y fuerza¹². Perceptiva porque sin horizonte, espacio ni tiempo articulados el bosque carece de los vínculos que generan saber acumulado, desvaneciéndose de inmediato toda percepción e imposibilitándose los sistemas conceptuales y lingüísticos¹³. La socialización, pues, era imposible porque los encuentros humanos eran igualmente pasajeros, por lo cual no había progreso¹⁴. Emocional porque el hombre primitivo era la subjetividad del bosque y el bosque la objetivación del primitivo. Como el bosque, el primitivo carecía de espacio, tiempo, perspectiva y estructura, era puro presente, el aquí y ahora de la plenitud natural. El bosque, a su vez, era al entorno natural lo que el primitivo al ser humano, a saber, la condición primigenia que se obtenía al despojarlos de las mediaciones históricas que los desfiguraron. Poco se podía decir de ellos, pues su conceptualización dependía de la mediación cultural, de manera que sólo se podían definir negativamente: el bosque era lo que el entorno natural ya no era y el primitivo lo que el ser humano dejó de ser¹⁵.

Poco antes de la Revolución Industrial, pues, Rousseau nos advertía de que la serie de mediaciones a las que el sujeto (y su entorno natural) se iba sometiendo era cada vez mayor. La espontaneidad desaparecía incluso de nuestra propia imagen, lo que sin duda suponía una merma de nuestra libertad. Se trataba de una de las primeras

11. J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine* cit., 164 (traducción cit., 161-162).

12. J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine* cit., 139 (traducción cit., 129).

13. Para Rousseau el lenguaje es hijo del desierto, el claro radical. J.-J. ROUSSEAU, *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (Akal, Madrid, 1980) 72-76.

14. J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine* cit., 159-160 (traducción cit., 157).

15. F. CALDERÓN QUINDÓS, *El bosque roussoniano: belleza y dignidad moral. Jean Jacques Rousseau y la dimensión inter-específica de los problemas ambientales*. Tesis Doctoral (Universidad de Valladolid, Valladolid, 2004) 74-75.

y más radicales diagnosis del malestar en la cultura, aunque Rousseau no fue tan pesimista como Freud.

El bosque lo llenaba todo. Era un organismo en crecimiento, algo que el siglo XVIII detectó en cada árbol. En el descubrimiento de su nobleza natural Rousseau jugó un papel importante por el simbolismo humano de que los dotó como hilo conductor de *Emilio*, es decir, del ser humano que crece¹⁶. Puesto que el árbol simbolizaba la forma natural que se desarrolla desde sí misma, su deformación (como en la geometría de los jardines barrocos) era insoportable, simbolizando asimismo la imposición de límites que violentaban la especificidad de cada persona. El modelo británico, que explotaba estéticamente las peculiaridades de cada árbol, se extendía por el Continente cuando Rousseau escribía *Emilio*¹⁷, lo que muestra la potencia cultural de esta imagen. El ser vivo que crece es un árbol, no una máquina, es decir, una serie de relaciones geométricas siempre idénticas a sí mismas, yertas si no es por un alma racional que las ocupa. Rousseau rechazaba, pues, el modelo cartesiano: los seres vivos, desde los árboles a los humanos, son cuerpos sensibles que crecen¹⁸.

Era perverso que la cultura negase estas bellas imágenes del crecimiento natural¹⁹, oponiéndose al crecimiento y defendiendo la muerte, algo similar a una educación que no considerase las etapas del desarrollo ni la especificidad de cada individuo, imponiendo principios abstractos sobre la mente de los niños. Esto tiene para Rousseau simbolismo moral y político: el bosque es el ámbito de la libertad del cuerpo humano en movimiento y el árbol la metáfora de su libertad de crecimiento²⁰. En el bosque todo es divagación corporal, el sentimiento más básico y puro de la libertad²¹.

16. J.-J. ROUSSEAU, *Emile ou de l'éducation*, en J.-J. ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, IV (Gallimard, París, 1969) 245-246. Traducción castellana en J.-J. ROUSSEAU, *Emilio, o de la educación* (Alianza, Madrid, 1989) 38.

17. E. KLUCKERT, *Grandes jardines de Europa* (Könemann, Colonia, 2005) 440-447.

18. En el apartado cuarto de este artículo compararemos más específicamente a Descartes con Rousseau.

19. R. SPAEMANN, *Rousseau, op. cit.*, 53-54.

20. P. BURGELIN, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau* (Slatkine, Ginebra, 1978) 497.

21. A. PINTOR-RAMOS, *Rousseau. De la naturaleza hacia la historia* (Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2007) 150.

Rousseau caracterizó al primitivo corporalmente. Su libertad consistía en vagar llevándose “todo entero siempre con uno mismo”²², con sus habilidades corporales apropiadas para la vida en el bosque. Puesto que el niño también es libre porque su cuerpo se mueve²³, comienza a vivir actualizando la condición del primitivo²⁴. No obstante, naciendo en un mundo de claros y estacas no se le deja correr y saltar, comenzando muy pronto el proceso de las mediaciones culturales²⁵. Como la geometría sobre el árbol, la primera institución humana eran los pañales que se le imponían, impidiendo la expansión de sus miembros en el espacio²⁶. Cuando se nace en la cultura se nace a la sujeción corporal, que con el tiempo se prolonga en la mediación social de la subjetividad. Se comprende así el sentido estético, político y moral de la defensa del crecimiento del árbol, pues la educación, basándose en esta metáfora, debería respetar las necesidades del cuerpo como el fundamento de una nueva forma de mediación social, no dogmática sino, como veremos al final, dialógica²⁷.

Discutiendo sobre la inexistencia de la servidumbre en el mundo primitivo, Rousseau negó que la ley del más fuerte tuviera sentido vinculante, pues si la vigilancia del que somete se relaja “doce veinte pasos en el bosque, mis cadenas quedan rotas, y no me vuelve a ver en su vida”²⁸. Si en el mundo natural hay mediaciones, estas son provisionales y no llegan a institucionalizarse porque en el bosque nos perdemos y disolvemos toda relación²⁹. Entrar en él es romper las cadenas que se hacen la norma cuando el bosque se aclara y nos

22. J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine* cit., 136 (traducción cit., 124).

23. O. VOSSLER, *Rousseaus Freiheitslehre* (Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1963) 165.

24. R. GRIMSLEY, *La filosofía de Rousseau* (Alianza, Madrid, 1977) 63; A. PHILONENKO, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur. Apotbéose du désespoir* (Vrin, París, 1984) 105-106.

25. A. PHILONENKO, *Jean-Jacques Rousseau... Apotbéose du désespoir* cit., 136-137.

26. J.-J. ROUSSEAU, *Emile* cit., 253-254 (traducción cit., 47-48).

27. J.-J. Rousseau, *Emile* cit., 312 (traducción cit., 113). Véase J. MILLER, *Rousseau. Dreamer of Democracy* (Yale University Press, New Haven, 1984) 173-177.

28. J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine* cit., 161 (traducción cit., 159).

29. A. PHILONENKO, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur. Le traité du mal* (Vrin, París, 1984) 182-183.

ven. Aquí podemos entrever los inicios de la crítica al sistema panóptico de vida analizado por Foucault³⁰, la sujeción de la persona a través de la visión, algo que en la era de internet ha alcanzado límites insospechables. Si pudiéramos respetar al primitivo en el niño, actualizando las condiciones del bosque en el claro, eso no sería un problema. Según Rousseau, no tenemos derecho a que no nos vean, pero sí a que no nos determinen.

Rousseau ilustró esto con una anécdota biográfica³¹. Refugiado en la isla de Saint-Pierre, un día se dejó llevar por las aguas en una pequeña barca³², abandonándose al sentimiento del “precioso *far niente*”³³, actualizando su amor por la deriva y el rechazo de los objetivos con los que la sociedad lo condicionaba³⁴. Era la síntesis de una nueva cultura con la naturaleza porque su cuerpo, a la deriva sobre las aguas del lago, mostraba que el entorno natural le permitía ser él mismo, no apresando sino liberando al alma, que “vaga y planea sobre el universo en alas de la imaginación”³⁵.

3. EL PAISAJE

Tras la publicación de *Emilio* Rousseau se decantó por un subjetivismo cada vez más radical y por la expresión personal como formas de transformación del sistema social. La inviabilidad del bosque ancestral y el humano primitivo dieron lugar a la expresión subjetiva de su relación con el paisaje. Lo fundamental seguía siendo la liber-

30. M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar* (Siglo XXI, Madrid, 1994) 204-205.

31. La filosofía de Rousseau tiene un “anclaje” psicológico según H. LERMA JASSO, *La subjetividad en Jean-Jacques Rousseau* (EUNSA, Pamplona, 2003) 28 y 138.

32. J.-J. ROUSSEAU, *Les confessions*, en J.-J. ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, I (Gallimard, París, 1959) 643-644. Traducción castellana en J.-J. ROUSSEAU, *Las confesiones* (Alianza, Madrid, 1997) 865-866. M. CRANSTON, *The Solitary Self. Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity* (Viking, Londres, 1997) 133-140.

33. J.-J. ROUSSEAU, *Les rêveries du promeneur solitaire*, en J.-J. ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, I (Gallimard, París, 1959) 1042. Traducción castellana en J.-J. ROUSSEAU, *Las ensañaciones del paseante solitario* (Alianza, Madrid, 1983) 84.

34. J.-J. ROUSSEAU, *Les rêveries* cit., 1048 (traducción cit., 91). J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo* (Taurus, Madrid, 1983) 281-287.

35. J.-J. ROUSSEAU, *Les rêveries* cit., 1062 (traducción cit., 108).

tad del vagar, en este caso de la mirada solitaria y sus emociones³⁶. La experiencia personal del vagar, iniciada en la mirada hacia el paisaje natural (como cuando describía su vida en Saint-Pierre³⁷), no era sólo visual, sino también emocional y expresiva³⁸. El paisaje asumía y simbolizaba la necesidad subjetiva de expresarse más allá de reglas impuestas, la libertad de las emociones y la imaginación frente el imperio de la razón³⁹.

Rousseau no se aproximó al paisaje natural, pues, como un cartesiano analizando una máquina sino respondiendo emocionalmente y expresándose en él. Por eso, entre sus paisajes descritos y vividos hay una conexión inmediata, en tanto que el paisaje como biografía, como expresión crítica y como proyección literaria forman una malla compleja. Por ello conviene preguntar qué paisajes describió y amó, algo que en parte surge de la época y su elaboración de los paisajes bucólico-pintoresco y sublime, reelaborados como crítica a las mediaciones que la cultura occidental nos imponía⁴⁰. En el paisaje bucólico-pintoresco el bosque jugaba un papel importante, aunque acotado por la cultura. Era un lugar donde los urbanitas cansados de su civilización aquietaban sus pasiones⁴¹, produciendo en el sujeto, provisionalmente, la misma suspensión temporal que el bosque en el primitivo⁴². Había además otro lugar irreductible a la cultura, la alta montaña, con la que el sujeto prerromántico, en su alejamiento de las convenciones de la sociedad industrial naciente, se identificó cada vez más, dado su alejamiento geográfico de la cultura y el salvajismo de las fuerzas en acción. Rousseau se aproximó a esta poética de lo sublime a través del lago de montaña. En su obra describió varios, siendo el lago de Léman quizás el más importante, eligiéndolo para *La nueva Eloísa*:

36. B. BACZKO, *Rousseau. Solitude et communauté* (Mouton, París, 1974) 219-220.

37. J.-J. ROUSSEAU, *Les rêveries* cit., 1063 (traducción cit., 109-110).

38. J. BRANKEL, *Naturgefühl und Landschaftsschilderung bei Jean-Jacques Rousseau* (Turia-Kant, Viena, 2004) 67-90.

39. J. MILLER, *Rousseau, op. cit.*, 7-12. Rousseau no era un irracionalista. Véase R. GRIMSLEY, *op. cit.*, 22-27. La razón determinante en Rousseau podríamos denominarla “razón genética”.

40. Ch. HUSSEY, *Lo pintoresco* (Siglo XXI, Madrid, 2013) 89-125.

41. J. BROWN, *The Pursuit of Paradise. A Social History of Gardens and Gardening* (Harper, Londres, 1999) 50-81.

42. H. LERMA JASSO, *op. cit.*, 47; B. BACZKO, *op. cit.*, 46 y 99.

[...] necesitaba un lago, y terminé eligiendo aquél a cuyo alrededor nunca había dejado de vagar mi corazón. De las orillas de ese lago, me centré en la parte en que mis anhelos situaron hace mucho tiempo mi residencia [...] El contraste de sus situaciones, la riqueza y la variedad de los parajes, la magnificencia y la majestad del conjunto que encanta los sentidos, mueve el corazón y eleva el alma, acabaron por decidirme⁴³.

Otro lago importante fue el de Bienne, donde estaba la isla de Saint-Pierre. Para Rousseau sus orillas eran “salvajes y románticas” por su brusquedad boscosa y no cultivada⁴⁴. Poco presionado por la civilización, era ideal para deambular, como el primitivo, sin tiempo ni meta, es decir, sin mediaciones culturales arbitrarias. Entre estas aguas erráticas, vagando con la mirada, podía abandonarse al sentimiento de su existencia sin tomarse el trabajo de pensar⁴⁵. Estos lagos, además, permitían ver la grandeza del paisaje, la alta montaña no civilizada con la que el sujeto podía identificarse. Si en el bosque no había claros, en la vista sin límites desde el lago no había estacas, teniendo la ventaja de ser algo no mediado y a la vez abierto. Superando la opacidad del bosque, el lago seguía negando la propiedad privada que nos fijaba y alienaba. Significaba un paso más en la evolución de la síntesis final de Rousseau, con la que acabaremos este artículo, pues nos permitía ser sujetos sociales y, sin dejar de serlo, superar provisionalmente las mediaciones sociales.

Desde el lago la mirada accede a la montaña salvaje, emblema de la rebelión subjetiva y sus deseos expresivos. Al hablar de la visita que hizo a La Robaila contó que solía adentrarse en el paisaje natural para huir de la sociedad, proporcionando esta descripción:

-
43. J.-J. ROUSSEAU, *Les confessions* cit., 431 (traducción cit., 588). Véase F. REINSBERG, *Orte des Rückzugs: Funktion und Deutung von Elysée-Garten und Hochgebirge in Jean-Jacques Rousseau “Julie ou la Nouvelle Héloïse”* (Grinn, Múnich, 2010) 9-13, y J. BRANKEL, *op. cit.*, 100-110.
44. J.-J. ROUSSEAU, *Les rêveries* cit., 1040 (traducción cit., 82). Véase la nota de Mauro Armiño en la misma página.
45. J.-J. ROUSSEAU, *Les rêveries* cit., 1045 (traducción cit., 87-88). Véase P. BURGELIN, *op. cit.*, 124-125.

Estaba solo y me interné en las anfractuosidades de la montaña, y de bosque en bosque, de peñasco en peñasco, llegué a un reducto tan oculto que en mi vida había visto aspecto más salvaje. Negros abetos entremezclados a hayas prodigiosas, muchas de ellas caídas de vejez y entrelazadas unas a otras, cerraban aquel reducto con barreras impenetrables; algunos intervalos que dejaba aquel sombrío cerco sólo ofrecían más allá rocas cortadas a pico y horribles precipicios que sólo me atrevía a mirar acosado sobre el vientre⁴⁶.

La impenetrabilidad y la oscuridad, reductos del bosque primigenio, se unían al horror de los precipicios y el salvajismo de las rocas, signos de una naturaleza no subordinada a la cultura. Otras descripciones son igualmente brutales, haciéndose explícita su preferencia por los paisajes que producen terror, algo típico de la estética de lo sublime: “Necesito torrentes, roquedos, abetos, bosques negros, montañas, caminos escabrosos que subir y bajar, precipicios a mi lado que me den mucho miedo”⁴⁷.

La socialización del ser humano culminó con las ciudades, producto del desarrollo agrícola que precisaba comunicaciones fiables. La llanura cultivada, con sus ríos navegables o los puertos de mar fueron su base. Para quienes la esencia del ser humano consiste en su vida social, las ciudades son las realidades supremas. Así las consideró Aristóteles en el Libro I de su *Política*: puesto que el ser humano es social por definición, sólo puede lograr su plenitud en la polis⁴⁸. Por eso dedicó tanto tiempo a la mejor organización posible de la vida ciudadana, algo que para los griegos, inventores del urbanismo racional con Hipódamo de Mileto, resultaba prioritario⁴⁹.

46. J.-J. ROUSSEAU, *Les rêveries* cit., 1070-1071 (traducción cit., 118).

47. J.-J. ROUSSEAU, *Les confessions* cit., 172 (traducción cit., 239); véase J. BRANKEL, *op. cit.*, 111-117.

48. ARISTÓTELES, *Política* (Alianza, Madrid, 1986) 41.

49. Véase el análisis que hace Aristóteles de la constitución propuesta por Hipódamo, a quien define como el inventor del “trazado regular de las ciudades” en *Política*, *op. cit.*, 87-91. Hace ya un tiempo analizamos el sentido ideal y filosófico de la idea clásica de ciudad en J. LÓPEZ LLORET, *Más allá del bosque (reflexiones agoralógicas en torno a Vico)*, “Cuadernos sobre Vico” 7 y 8 (1997) 377-389 y *Notas introductorias a*

Tanto Aristóteles como su traducción urbana, el sistema hipodámico, trataban con modelos ideales a los que los individuos debían someterse. El concepto moderno de persona es más subjetivo y las posibilidades de idealizar la vida social en las ciudades son menores. Para Rousseau al menos el ser humano no es sólo social ni racional, lo que hace que las ciudades no puedan ser para él la causa final de la vida humana. Contrariamente, impiden cualquier vida social ideal. Por eso el suelo áspero e irregular, el abismo de los acantilados y el salvajismo de los bosques, que imposibilitaban la adopción de un modelo autoritario como la malla rígida, le resultaban tan atractivos. Esto explica su atracción del abismo, la delectación en el miedo frente a lo terrible de la naturaleza que amenazaba los muros urbanos, hijos del claro del bosque. Rousseau permite comprender el advenimiento de la estética del paisaje sublime como rebelión subjetiva, hallazgo de un reducto en el que el sujeto podía ser él mismo frente a la racionalidad homogeneizadora. De ahí la importancia psicológica del paisaje recreado en *La nueva Eloísa*, basado en los entornos reales que atrajeron a Rousseau⁵⁰. Se trata de una zona del Valais que cumplía muchos tópicos del paisaje sublime⁵¹: senderos intransitables, rocas inmensas colgando sobre uno, torrentes insondables o bosques oscuros⁵², todo conectado con su estado subjetivo. Para Saint-Preux las montañas del Valais merecían “la mirada del hombre”⁵³, en especial la suya propia como forma de evasión de quien se quería rebelar y no lo hacía⁵⁴.

La sociedad se tornaba insoportable al reglamentar el comportamiento del sujeto, que perdía su autonomía. Sin embargo, en el mundo salvaje de la alta montaña se la ponía entre paréntesis, pues

la ciudad pedagógica, “Daimon, Revista de Filosofía” 14 (1997) 83-92.

50. C. DUFFY, *The Landscapes of the Sublime, 1700-1830* (Palgrave, Nueva York, 2013) 30-46.
51. J.-J. ROUSSEAU, *Julie, ou la nouvelle Héloïse*, en J.-J. ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, II (Gallimard, París, 1964) 69. Traducción castellana en J.-J. ROUSSEAU, *Julia, o la nueva Eloísa* (Akal, Madrid, 2007) 82.
52. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 76-78 (traducción cit., 91-93). Véase C. DUFFY, *op. cit.*, 82-83.
53. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 74 (traducción cit., 88).
54. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 69 (traducción cit., 82).

el sujeto se perdía a su gusto, liberándose. Era una relación con el espacio similar a la del primitivo con el bosque⁵⁵, aunque desde la conciencia escindida del humano infeliz. A diferencia del sujeto kantiano, que en lo sublime se recuperaba engrandecido, el roussoniano buscaba liberarse de su identidad colectiva⁵⁶, resultando una nueva forma de deslocalización que se unía al errar por el bosque y al vagar por los lagos⁵⁷.

La alta montaña pone por encima de todo la dinámica de las fuerzas, pasando al primer plano una estética de la expresión⁵⁸. La predilección por ella y su descripción forman parte de esta tendencia, sintonizando muy bien este paisaje alpino con la nueva necesidad comunicativa del sujeto, quien responde emocionalmente al entorno porque se expresa en él, desarrollando una exigencia de personalidad frente a unas pautas socialmente impuestas. La respuesta emocional de Rousseau al paisaje natural fue dual y ambigua, lo que respondía a las características de lo sublime. Quería horrorizarse hasta perder la conciencia porque así perdía la propia identidad⁵⁹, aunque también buscaba recuperar su identidad perdiéndose emocionalmente en el paisaje⁶⁰. Las palabras que mejor resumen su respuesta emocional son “conmoción”, “enternecimiento”, “éxtasis” y “arrobamiento”, apareciendo con frecuencia⁶¹. Esa respuesta permitía conformar una nueva identidad subjetiva que se expresaba proyectándose en el paisaje, lo que la convertía en un medio potencial de transformación social. La concordancia entre los estados de ánimo y la tonalidad del paisaje era un recurso mediante el que, rechazando la sociedad urbana, identificarse con la naturaleza no intervenida:

[...] el lugar en que me encuentro contribuye a esta melancolía: es triste y horrible. Pero siendo equiparable a mi estado de

55. H. LERMA JASSO, *op. cit.*, 148.

56. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 79 (traducción cit., 94).

57. J. STAROBINSKI, *op. cit.*, 103-106.

58. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 70, nota (traducción cit., 82).

59. J.-J. ROUSSEAU, *Les confessions* cit., 172 (traducción cit., 239).

60. J.-J. Rousseau, *Les rêveries* cit., 1062-1063 (traducción cit., 109).

61. Valga como ejemplo J.-J. ROUSSEAU, *Les confessions* cit., 152 (traducción cit., 212) y *Julie* cit., 419 (traducción cit., 466).

ánimo, no sabría vivir en otro lugar más confortable. Una fila de rocas estériles bordea la costa y rodea la casa, que el invierno convierte en aún más espantosa [...] Sólo encuentro en todo cuanto veo el mismo horror que reina dentro de mi corazón⁶².

El horror ante el paisaje no domesticado es tan antiguo como el ser humano. Lo nuevo en el siglo XVIII fue su conversión en algo placentero, con lo que se podía identificar el sujeto. Primero perdiéndose a sí mismo; después recuperándose mediante la expresión, objetivando sus estados de ánimo. Estos mostraban los conflictos sociales que marcaban su existencia, tratando de remediarlos, comenzando por la reconciliación del sujeto consigo mismo, como expuso Rousseau:

[...] asimilaba a mis ficciones todos aquellos objetos amables, y al encontrarme al fin devuelto a mí mismo y a lo que me rodeaba, no podía señalar el punto de separación entre las ficciones y las realidades⁶³.

La naturaleza podía ser comprendida como resultado de una fortuita combinación de fuerzas ciegas o como un todo orgánico y hermoso⁶⁴. La visión mecánica se yuxtaponía a la nueva visión orgánica y el estatismo geométrico al dinamismo del paisaje natural no intervenido por los humanos. Rousseau siempre eligió lo segundo porque en el paisaje sin huella humana vemos la naturaleza expresándose en sus formas en desarrollo e interacción, cada una potenciando a las demás y todas mostrándose como la imagen de un impulso formativo único, que da lugar al devenir de lo que crece. Frente a ello el ser humano, que en las ciudades definió el arte de la topiaria, aísla cada forma y paraliza su crecimiento con la convención muerta de la

62. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 90 (traducción cit., 105).

63. J.-J. ROUSSEAU, *Les rêveries* cit., 1048 (traducción cit., 92).

64. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 590-591 (traducción cit., 632-633). A. PHILONENKO, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur. L'espoir et l'existence* (Vrin, París, 1984) 145.

geometría⁶⁵. La subordinación del paisaje a la muerte o la liberación en él de las formas vivas son metáforas de la relación del individuo con la sociedad, que puede dejarle crecer o enjaularlo. Esto nos lleva al jardín, una buena metáfora de la educación y un paso civilizatorio más: del bosque sin paisaje al paisaje de montaña y de éste al jardín de paisaje.

4. EL JARDÍN

Podemos añorar el mejor de los mundos posibles y situarlo en un bosque ancestral o evadirnos de las tensiones sociales en el paisaje, pero al ser humano, que sigue arando la tierra y erigiendo ciudades, hay que educarlo. Para esto se puede considerar al niño como una rama torcida a enderezar; o como otra que se deja crecer a su albedrío; o como algo intermedio, lo más similar a la naturaleza que la cultura, sin dejar de serlo, pueda producir.

La educación de Emilio era tan artificial que requería un control completo de sus situaciones vitales para que parecieran modeladoras casuales de su desarrollo. Tal artificio le permitía madurar personalmente, poniendo la sociedad los medios para que creciera de la manera más transparente y libre posible. En este contexto el jardín, además de una propuesta estética que acompañaba al bosque y la montaña, era para Rousseau una metáfora de la educación.

El modelo de jardín construido por Julia rechazaba el parque geométrico porque era la antítesis de la naturaleza, la cual desconoce la escuadra, la regla y la simetría que la desfiguran⁶⁶. Rousseau proponía una sintaxis del jardín basada en una pragmática que evitaba el interés del propietario en mostrar una artificialidad alejada de la naturaleza mediante brutales avenidas, arbitrarias geometrías y formas icónicas⁶⁷. El jardín geométrico se basaba en la vanidad, uno de los peores vicios para Rousseau; eran vanidosos el propietario y el artista, aquél buscando admiración por su riqueza y éste demostrando

65. T. WAY, *Topiary* (Shire, Oxford, 2010) 21-27.

66. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 482 (traducción cit., 526).

67. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 480 (traducción cit., 524).

su talento sin considerar su valor social, representando ambos la brutalidad del poder que impone irracionalmente la geometría a las formas que crecen⁶⁸. El cuidado simpático de éstas no les interesaba, sino sólo “la fuerza y el dinero”⁶⁹.

Rousseau se alejó además del jardín británico, pues también hacía evidente al arte. Cuando escribía era muy popular Lancelot *Capability* Brown y su desarrollo del tema estrella del jardín de paisaje: el punto de vista privilegiado, sobre un sendero curvo, hacia motivos arquitectónicos que no tenían otra justificación⁷⁰. Rousseau anticipó una de las críticas que los jardineros posteriores le hicieron: la artificialidad evidente de sus composiciones⁷¹. Para abandonar el modelo británico analizó *Painshill Park*⁷², donde se llevó la moda pintoresca a su plenitud insertando puentes, templos góticos y ruinas en lugares inesperados de visión privilegiada⁷³. Cuando Elizabeth Montagu visitó los jardines escribió:

[...] el arte de disimular todo arte llega aquí a tal dulce perfección que Mr. Hamilton se sustrae de toda alabanza, pues das gracias a la naturaleza por lo que ves, pese a que se me informó que todo había sido reformado por el arte⁷⁴.

Para Rousseau, sin embargo, no era suficientemente rústico. Su crítica de este parque es importante para lo que veremos a continuación:

Es una composición de lugares muy bellos y muy pintorescos cuyos diferentes aspectos se han escogido de diferentes países y que parecen todos naturales excepto la composición total [...] El dueño y el creador de esta soberbia soledad ha hecho cons-

68. *Ibidem*.

69. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 476 (traducción cit., 520).

70. L. MAYER, *Capability Brown and the English Landscape Garden* (Shire, Oxford, 2011) 32-47.

71. L. MAYER, *Capability Brown, op. cit.*, 48-58.

72. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 484 (traducción cit., 528).

73. M. SYMES, *Mr. Hamilton's Elysium. The Gardens of Painshill* (Frances Lincoln, London, 2010) 6-149.

74. En M. SYMES, *Mr. Hamilton's Elysium, op. cit.*, 8.

truir incluso ruinas, templos antiguos, edificios; y así el tiempo y el espacio se juntan con una magnificencia más que humana [...] me gustaría que el esparcimiento de los hombres tuviese siempre una sensación de facilidad, que no hiciera pensar en sus debilidades y que al admirar esas maravillas, la imaginación no se fatigara pensando en las sumas y en el trabajo que han costado⁷⁵.

Como una síntesis de espacios y tiempos *Painshill* se muestra evidentemente cultural. La procedencia de las plantas, la variedad arquitectónica y la artificialidad de los caminos en función del punto de vista acabaron desagradándole, pues “no resultaba natural”⁷⁶. Rousseau exigía más rusticidad porque no buscaba un recordatorio de la geografía y la cronología de la cultura en el paisaje, sino el equivalente en miniatura del bosque y la montaña, recurriendo a la flora local del lugar y no a los sofisticados viveros del comercio internacional de plantas⁷⁷. En la siguiente cita expresa su ideario local:

Me puse a recorrer extasiado ese huerto transformado, y no encontré ninguna planta exótica, ni productos de las Indias; encontré las plantas de la región, dispuestas y reunidas de tal manera que producían un efecto más alegre y más agradable. El césped verde, pero corto y tupido, estaba mezclado con serpol, bálsamo, tomillo, mejorana y otras hierbas olorosas⁷⁸.

El uso de “plantas salvajes y robustas que no necesitan sino plantarlas y dejar que crezcan solas”⁷⁹, buscaba estimular en los entornos

75. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 484 (traducción cit., 528).

76. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 484 (traducción cit., 527).

77. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 481 (traducción cit., 525). En este sentido, se aleja claramente del modelo propuesto por Francis Bacon, que sin duda conocería. Aunque el modelo de Bacon se distancia en parte del concepto estrictamente geométrico del jardín barroco, la variedad que propone desborda los límites de la lógica de la producción local. Véase E. BACON, *Ensayos* (Orbis, Barcelona, 1985) 153-158.

78. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 472-473 (traducción cit., 517).

79. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 479 (traducción cit., 523).

culturizados las vivencias del bosque y la montaña⁸⁰, pues el Eliseo de Clarens era una reminiscencia del bosque y un sucedáneo cultural de la montaña. Aunque ejercía cierta violencia sobre la naturaleza, usaba las formas y procesos de ésta, no la geometría impuesta por los prejuicios humanos⁸¹. Rousseau estaba buscando un modelo rústico de jardín en el que la negligencia se hiciera arte⁸². Para que fuera posible propuso una pragmática, una sintaxis y una semántica que pusieran en práctica un programa estético nuevo, un cuidadoso esfuerzo por aparentar ausencia de esfuerzo⁸³.

A) Con respecto a la pragmática, las intervenciones inevitables debían respetar el *genius loci*. Los británicos habían movido tierras para crear montículos y lagos. Sus vistas parecían proceder del lugar, pero el costoso esfuerzo indicaba las pretensiones sociales del propietario. Rousseau rechazó esto en nombre de una intervención mínima que evitara la acumulación de agua, lo más costoso, siendo más importante que fluyese y serpentease por la pendiente natural. El artificio debía potenciar su circulación, simulando riachuelos que simbolizaban la vida errante perdida para siempre⁸⁴.

Se trataba de sacar de la naturaleza lo mejor de sí misma, rechazándose completamente la concepción mecánica del jardín. Puede compararse, por ejemplo, el uso que Rousseau propuso del agua con el que aparece en el *Tratado del hombre* de Descartes o con el aún más notable que describe en numerosas ocasiones Montaigne en el diario de su viaje a Italia⁸⁵. Descartes ilustró la concepción del cuerpo humano como máquina con la analogía de las fuentes barrocas. Los mecanismos de canalización del agua y el trabajo del ingeniero (no del paisajista), le resultaban fundamentales. Todo el procedimiento mecánico quedaba oculto y el agua sólo afloraba a la superficie en

80. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 479-480 (traducción cit., 523).

81. A. PHILONENKO, *Jean-Jacques Rousseau... L'espoir et l'existence* cit., 209-210.

82. M. BARIDON, *Los Jardines*, op. cit., 530-535.

83. F. REINSBERG, *Orte des Rückzugs*, op. cit., 14-18.

84. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 474 (traducción cit., 518-519).

85. R. DESCARTES, *Tratado del hombre* (Alianza, Madrid, 1990) 35-36. Con respecto a Montaigne, las referencias son muchas. Entre las más notables véase M. DE MONTAIGNE, *Diario del viaje a Italia* (Debate/C.S.I.C., Madrid, 1994) 43-44, 75-76, 79, 110, 113-114, 186 o 191.

fuentes labradas con primor, generando efectos espectacularmente artificiales. En el caso de Montaigne, contemporáneo de los jardines manieristas del Renacimiento tardío, el amor por la artificialidad del agua fue mucho mayor, reparando siempre con admiración en las complejidades mecánicas que están al servicio de un uso artificioso del agua. Rousseau interpretaría esto, sin duda, como un resultado de la concepción mecánica del mundo: si los cuerpos son máquinas, cualquier deformación es posible. En sí mismos no tienen tendencias ni su materia extensa sufre. Si pensáramos de otra manera, respetaríamos más a la naturaleza.

B) Esta pragmática se complementaba con la sintaxis de la forma irregular. Rousseau llevó el rechazo británico de la geometría a su punto final por dos motivos: primero porque así el arte desaparecía en el paisaje; segundo porque expresaba la irreductibilidad del lugar a la norma, pareciendo el resultado libre del desarrollo de la vida local. Una buena metáfora de lo que se debía al sujeto en las sociedades evolucionadas.

C) La semántica apoyaba la pragmática mínima y la irregularidad constructiva. El jardín debía asumir un doble nivel de significado: un sentido local, clave de lo rústico; y una interpretación del entorno como bosque, lo más próximo que se pudiera a lo carente de límites. Es así por cuestiones morales que vamos a tratar a continuación. El cualquier caso, la función del jardín no sería simplemente halagar nuestros sentidos. Con el simple bienestar sensorial, como propuso Bacon, por ejemplo, en su complejo modelo, no bastaba⁸⁶, pues entonces nos perdemos a nosotros mismos en el dato perceptivo y lo que pretende Rousseau es, más bien, que nos recuperemos a través de la identificación con lo que experimentamos.

De la confluencia de esos recursos surgía el efecto moral del jardín. El espectador, sin saberlo, era llevado a interpretaciones del entorno que lo conducían a sí mismo, olvidando la sociedad hu-

86. El jardín propuesto por Bacon era una genial síntesis de datos sensoriales, algo muy coherente en uno de los primeros empiristas radicales: el olor, el color, incluso el sabor resultan fundamentales. Bacon no pretendía desarrollar el jardín como un símbolo antropológico posible, sino más bien como un sofisticado prontuario perceptivo (BACON, *Ensayos* cit., 153-155 y 157).

mana⁸⁷, asumiendo, fuera del mundo, una especie de paraíso terrenal recuperado donde las relaciones sociales se ponían en suspenso⁸⁸. La cultura proporcionaba un lugar en el que olvidar las miserias sociales⁸⁹, llenando “el corazón del más dulce sentimiento de la naturaleza”⁹⁰ o, si se quiere, de lo que las cosas podrían ser si no estuvieran deformadas por el arte evidente del ser humano.

Al final el sujeto se siente desorientado en cuanto a los límites del jardín, como el primitivo en el bosque. Este jardín valía porque se vivía sin enseñarse, signo que mostraba un “gusto puro” y un “alma sana”⁹¹. Esta estética llevaba a la ética del cuidado de sí, posible en un entorno que era un cuadro encantador de “inocencia y honestidad”⁹², pudiéndose lograr una paz interior que se sobreponía a las pasiones sociales y favorecía la vida virtuosa, que era privada⁹³. En el Eliseo somos como Robinson Crusoe y eso nos permite superar las pasiones y apreciar la virtud de ser uno consigo mismo. La estética de la negligencia rústica, el arte de hacer el arte ausente, la intervención de la naturaleza para que no pareciera intervenida, manipulaban al sujeto para que tampoco lo pareciera.

Schiller definió la belleza como “libertad en la apariencia”⁹⁴. El jardín construido por Julia, resultado del juego con el genio del lugar, producía belleza en este sentido porque parecía un resultado libre. Para Rousseau, mientras más fuera un resultado realmente libre mejor, interviniéndose cuando no podía ser de otra manera, lo que nos pone ante el problema de la educación humana porque su complejo estructural es el mismo, a saber, dirigir al pupilo sin que sea evidente. Julia era explícita cuando afirmaba que el niño debía

87. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 472 (traducción cit., 516). A. PHILONENKO, *Jean-Jacques Rousseau... L'espoir et l'existence* cit., 173.

88. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 478 (traducción cit., 522).

89. B. BACZKO, *op. cit.*, 101 y 350.

90. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 477 (traducción cit., 521).

91. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 484 (traducción cit., 527).

92. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 487 (traducción cit., 530).

93. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 487 (traducción cit., 531).

94. F. SCHILLER, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre* (Anthropos, Barcelona, 1990) 21.

crecer desde sí mismo, sin imposición de formas predeterminadas, aclarando con una metáfora el programa del *Emilio*:

[...] es lo que sale naturalmente del fondo lo que hay que cultivar. Una palabra fea en su boca es una hierba extraña cuya semilla trajo el viento; si la corto con una reprimenda, enseguida volverá a crecer; en lugar de eso, busco en secreto la raíz y me ocupo de arrancarla. No soy más que la sirvienta del jardinero [...] escardo el jardín, quito las malas hierbas, pero es el jardín el que debe cultivar las buenas⁹⁵.

Como la especie, que abandonó los bosques y la simplicidad primitiva a causa de accidentes extrínsecos, el niño aprende el mal como algo ajeno que procede de la vida social. Esto aclara el tipo de proceso que tiene lugar en la educación: no impone violentamente formas convencionales sino que permite que las del educando afloren, eliminando aquellos elementos que podrían deformarla. En el jardín hay apariencia de libertad porque se trabaja con los materiales y tiempos del lugar, cuidando una génesis única que produce belleza. En el caso humano también debería haber libertad en la esencia, es decir, virtud.

Para definir un modelo antropológico a partir de los paisajes roussonianos habría que partir de la noción de divagación: el primitivo divagaba corporalmente por el bosque ancestral; el humano moderno con la mirada por el paisaje porque su libertad corporal estaba socialmente mermada; finalmente, la liberación provisional de la sociedad en el nuevo jardín rústico permite la suspensión de las pasiones sociales y el cuidado de sí según los propios intereses. Este producto cultural recupera la vida del primitivo en un nivel más alto, incorporando la libertad de la divagación emocional a un cuerpo solitario⁹⁶. La sociedad al fin nos da un lugar donde podemos ser nosotros.

95. J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 584 (traducción cit., 625).

96. B. BACZKO, *op. cit.*, 161.

5. CONCLUSIÓN: LA SÍNTESES FINAL. EL PAISAJE TOTAL
Y LA RECONCILIACIÓN

Creemos más interesante interpretar a Rousseau como progresivo y no regresivo. Utilizando la terminología de Schiller, su meta era lograr una nueva ingenuidad usando medios culturales evolucionados, es decir, sentimentales⁹⁷. Lo podemos ver en el caso del paisaje, pues se complace en lo que podríamos llamar “paisaje total”, síntesis de lugar salvaje y entorno humano. Uno de sus referentes fundamentales fue el campesino, cuya residencia lo alejaba de la mascarada urbana, permitiéndole vivir una vida más ingenua entre las montañas, los ríos, los lagos y los bosques, que se unen visualmente con la tierra cultivada y las ciudades como ámbitos que se potencian, cautivando al sujeto moderno⁹⁸.

Rousseau produjo la elaboración más completa del “paisaje total” en su descripción de la isla de Saint-Pierre. Los elementos naturales y culturales se sintetizan en una unidad superior, lo suficientemente valiosa como para desear vivir en ella el resto de sus días. Los ámbitos enumerados y entrelazados pertenecen a varios niveles, oscilando entre los cultivos útiles, los constructos placenteros y lo salvaje. Quizá lo más interesante sea la inserción de la vivienda humana en medio el lugar, tanto la única casa de la isla como las aldeas “pintorescas” del entorno⁹⁹.

Detrás del paisaje total había motivos sociales y políticos que podemos detectar en su *Proyecto de constitución para Córcega*¹⁰⁰ y su *Carta a D’Alembert*¹⁰¹, donde describe una montaña en Neuchâtel cubierta de casas, cada una con su terreno de cultivo anejo. Cada vivienda era un mundo autónomo, cuyos inquilinos dominaban todas

97. F. SCHILLER, *Sobre la gracia y la dignidad. Sobre poesía ingenua y poesía sentimental* (Icaria, Barcelona, 1985) 67-157.

98. Véase una descripción de paisaje total en J.-J. ROUSSEAU, *Julie* cit., 515 (traducción cit., 558).

99. J.-J. ROUSSEAU, *Les confessions* cit., 637-639 (traducción cit., 857-859).

100. J.-J. ROUSSEAU, *Projet de Constitution pour la Corse*, en J.-J. ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, III (Gallimard, París, 1964) 914-915. Traducción castellana en J.-J. ROUSSEAU, *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma* (Tecnos, Madrid, 1988) 18-20.

101 J.-J. ROUSSEAU, *Carta a D’Alembert* (Tecnos, Madrid, 1994) 75-77.

las artes para vivir felizmente sin superficialidades, llevando una vida social ideal¹⁰². Esta autosuficiencia era una nueva versión sofisticada del mundo primitivo, cuando nadie necesitaba a nadie. La radicación del hogar y el huerto en la montaña permitía una socialización desinteresada, siendo posible unir el más completo amor de sí con una socialización respetuosa. Este modelo colectivo daba sentido a sus descripciones del “paisaje total”¹⁰³.

El ideal de vida personal de Rousseau se ubicaba en este paisaje. No añoró los bosques primordiales sino la casa en el huerto, junto al agua, cerca de bosquetes que condujeran la vista a las montañas. Su asilo soñado mostraría la vida propia como testimonio de una socialización basada en el respeto radical al sujeto. En varias obras aparece este proyecto, brevemente realizado y continuamente añorado. Es tópica la descripción de su estancia en las Charmettes¹⁰⁴, donde aparecen el jardín, el paraje cultivado, el bosque, el prado y la montaña, la casa en medio de todo ello y la conciencia de la cercanía de la ciudad¹⁰⁵. No evitó el espacio antrópico buscando un salvajismo radical, estableciendo una serie de transiciones armónicas entre la ciudad y la montaña que pivotaban sobre la casa, que posibilitaba la ingenuidad como una conquista de la cultura sentimental, es decir, la conciencia libre de sí mismo como el resultado de las mediaciones sociales.

La carencia de libertad en la cultura tal y como la sintió tenía dos niveles: físico y simbólico. El autoritarismo coartaba nuestra libertad de movimientos al disponer de nuestro cuerpo; el consumismo nos alienaba en el mundo de los objetos que vinculábamos a nuestra imagen. Propuso una alternativa radical con la visualización de la vida en el bosque, pues era la defensa de la vida ácrata más convincente que se había presentado hasta entonces. No era una vuelta ingenua y retrógrada a la vida natural, sino la más iconoclasta de las alternativas que el pensamiento occidental había producido:

102. *Ibidem*.

103. J. MILLER, *Rousseau, op. cit.*, 26-32.

104. M. CRANSTON, *Jean-Jacques. The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712-1754* (Viking, Nueva York, 1987) 118-140.

105. J.-J. ROUSSEAU, *Les confessions* cit., 224 (traducción cit., 308).

la posesión de su cuerpo como el acceso más directo a una libertad del sujeto que sólo se podía conquistar así. Posteriormente otros autores han aceptado el planteamiento de Rousseau. Uno de los casos más notables fue Thoreau, quien en 1845 vivió solo en un bosque al lado de Walden Pond, dando lugar a uno de los libros más leídos en Estados Unidos. Cuatro años después publicó *Desobediencia civil*, un panfleto radicalmente individualista¹⁰⁶. Los motivos de Thoreau siguieron la línea abierta por Rousseau y su finalidad era la misma, como él mismo preguntaba: “¿Sería posible armonizar la fortaleza de esos salvajes con la intelectualidad del hombre civilizado?”¹⁰⁷ Con una vida autosuficiente de mínimos de consumo, la socialización nos potenciaría, no nos coartaría. Esto dio lugar a toda una línea de diseño especialmente fértil en Estados Unidos y Gran Bretaña, la que se conoce como *Arts and Crafts*, donde los sofisticados diseñadores de la era victoriana final aspiraban a imitar los logros de los artesanos anónimos tradicionales.

Por otra parte, para Rousseau el humano era un ser arrojado al mundo¹⁰⁸, aunque en las ciudades se prendía en una malla rígida de mediaciones en la que quedaba preso, a diferencia del bosque, donde se perdía en un ámbito sin topología, en el que ni siquiera surgía el problema de tener que hacerse. La divagación en el paisaje recuperaba esto, pues en el azar de los trayectos se olvidaban las metas que la sociedad imponía. En realidad para él sólo había una meta en la vida, el logro de la conciencia plena de la existencia propia, que necesariamente se tenía que lograr en el presente de cada persona. Como se puede comprobar, en este sentido es un antecedente del existencialismo, especialmente del de Heidegger. Lo que éste denominó el estado de “yecto”, el arrojamiento en el mundo (*geworfenheit*) o el tener que hacerse porque al “ser ahí”, en cada caso, “le va su ser”, muestra una clara conexión con Rousseau¹⁰⁹. El arrojamiento

106. H. D. THOREAU, *Desobediencia civil y otros escritos* (Tecnos, Madrid, 1987) 29-57.

107. H. D. THOREAU, *Walden o la vida en los bosques* (Novaro-México, México, 1959) 17.

108. P. BURGELIN, *op. cit.*, 411.

109. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* (FCE, México, 1989) 195-200 (sobre el estado de “yecto”); asimismo 258-263 (sobre el ser al que en cada caso le va su ser).

heideggeriano se da en una trama compleja de objetos y útiles a partir de la cual el ser humano tiene que hacerse¹¹⁰. Rousseau plantea dos formas de arrojamiento: en un mundo totalmente pautado que nos determina desde fuera y ya no nos deja hacernos, o al menos nos lo pone muy difícil, y en un mundo sin estructura donde no se plantea el hacernos. La solución está en un punto medio, en la vivencia de la conformación del entorno y sus relaciones como algo que nos deja hacernos. Heidegger lo detectó en su análisis del habitar cuando habló de su cabaña de la Selva Negra en “Construir, Habitar, pensar”¹¹¹. El habitar define una trama de relaciones que no determina lo que pensamos y somos, sino que favorece su libre desarrollo; es lo que solemos llamar lugar¹¹². Partiendo del lugar la construcción no se impone, se implanta, y con ello posibilita que nos definamos a nosotros mismos. Algo así lo podría haber firmado Rousseau, pues aunque en su época no existían aún los alienantes “no-lugares”¹¹³, su indagación fue una búsqueda constante de un lugar desde el que poder ser uno mismo.

El ser humano primitivo en el bosque ancestral se ha estudiado como una hipótesis crítica, pero era además una reflexión sobre cómo sería nuestra vida si nos hubiéramos limitado a vivir. Rousseau era consciente de que, como animales perfectibles, no podíamos existir en dicho estado. Proyectamos futuros, acumulamos pasados, definimos ideales y normas que alcanzar y legar. Con ello nos escindimos de nuestra existencia inmediata y nos perdemos en las cosas y conceptos. Siempre estamos abandonando y buscando el bosque en los paisajes, los jardines o los rincones del mundo que sentimos nuestros. Detrás de esto está el proyecto de una socialización que permita al sujeto recuperarse.

Para nosotros sigue siendo una buena advertencia, pues nuestra vida cotidiana, con la que iniciábamos este artículo, cada vez nos es más ajena, perdida en un mundo de mediaciones cada vez más com-

110. M. HEIDEGGER, *op. cit.*, 117-119.

111. M. HEIDEGGER, *Conferencias y artículos* (Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994) 141.

112. Sobre el lugar véase M. HEIDEGGER, *op. cit.*, 135-140.

113. Véase M. AUGÉ, *Los “no lugares”* (Gedisa, Barcelona, 2008).

plejo y, a la vez, superficial. Complejo por la variedad de estímulos y posibilidades electivas que nos proporciona, tantos que llegan a la saturación; superficial porque casi nada de lo que llena sus contenidos significa mucho para nosotros. Somos, como sujetos consumidores y productores, el fundamento de nuestra sociedad, que se basa en el aumento constante de la producción y el consumo; en dicho sentido, ayudamos a construir una burbuja frágil que, cuando estalla, deja poco tras de sí. Actualmente es necesario que nos recuperemos a nosotros mismos de la enajenación general que sufrimos, de la cantidad de mediaciones superfluas que soportamos, sin que eso suponga la negación de los fundamentos de la sociedad en la que vivimos. Es esta sociedad, a través de una educación que no sólo nos prepare para trabajar y consumir, la que nos debe permitir ser sujetos responsables de nuestra existencia. Para esto no hay, claro está, recetas ni panaceas, aunque la filosofía puede ayudar si sigue inmiscuyéndose en nuestra vida cotidiana como un pensamiento accesible a cualquiera, que hable a los ciudadanos de los significados de adoptar una determinada vestimenta, desear viajar a determinados lugares o preferir unos programas televisivos y no otros. Esto es lo que hizo Rousseau ante la vida cotidiana de la segunda mitad del siglo XVIII y esto es lo que todavía hoy deberíamos seguir haciendo. Para Rousseau nuestra perfectibilidad, que hoy día no parece tener límites, no era sólo algo que nos escindió de una existencia inmediata en la naturaleza, sino también algo que nos podría reintegrar en ello desde una posición consciente y madura. Pensaba que siempre podemos reconquistar una plenitud que sólo la cultura, que nos la quitó, podría devolver.