

TERCERA PARTE:

**EL CUERPO
ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICO**

3. René Descartes y Jean-Jacques Rousseau: reflexiones sobre las aproximaciones del pensar a la mismidad corporal

„J'ai le sentiment intérieur qui ne s'arrange pas par sillogismes, mais qui convainc plus que le raisonnement“.

J.-J. Rousseau

„I say then, that we have the Knowledge of *our own Existence* by Intuition; of the *Existence of GOD* by Demonstration; and of other Things by Sensation. As for *our own Existence*, we perceive it so plainly, and so certainly, that it neither needs, nor is capable of any proof. For nothing can be more evident to us, than our own Existence. *I think, I reason, I feel Pleasure and Pain*; Can any of these be more evident to me, than my own Existence? [...] Experience then convinces us, that *we have an intuitive Knowledge of our own Existence*, an internal infallible Perception that we are“.

J. Locke

„C'est donc une question bien puerile de demander comment une ame peut voir, entendre et toucher, sans mains, sans yeux et sans oreilles [...] il seroit bien plus philosophique de demander comment avec des mains, des yeux et des oreilles, une ame peut voir, entendre et toucher; car la manière dont le corps et l'ame agissent l'un sur l'autre fut toujours le desespoir de la métaphysique et pour donner des sensations à la pure matière on est encore plus embarrassé“.

J.-J. Rousseau

3.1 Las orientaciones del pensar en Descartes y Rousseau

El problema del hombre como una existencia corporal y sintiente se ha hecho evidente en la filosofía moderna -desde el mismo Descartes- a partir de las discusiones en torno a la relación e interacción entre cuerpo y alma, a partir de las reflexiones sobre la mismidad (*Selbst, self, moi*) y sobre el papel de la corporalidad en el proceso de constitución de la subjetividad humana, y a partir de las teorías sensualistas del conocimiento. En su libro *Fuentes de la mismidad* (Sources of self), Charles Taylor analiza amplia y exhaustivamente estas últimas problemáticas. Acá nos serviremos de algunas clarificaciones que se expresan en esta obra, para, con base en ellas, especificar algunas semejanzas y diferencias en lo que respecta a las orientaciones del pensar por parte de Rousseau y Descartes. En esencia, se trata de ver el movimiento que el pensar toma en estos autores para indagar y fundamentar las condiciones de su propia posibilidad, y el papel que la corporalidad juega en ello,

sobre todo en lo que se refiere al modo en que estos autores determinan la certeza apodíctica del yo (relación de la mismidad consigo misma).

La primera diferencia que hay que resaltar y que nos lleva a situar a Rousseau en una dirección hacia la corporalidad, es la que tiene que ver con algunas de las orientaciones que toma el pensar mismo¹³⁰. Mi tesis al respecto es que, a pesar de mantenerse dentro de un dualismo antropológico, las premisas, presupuestos, parámetros y formas de reflexión que Rousseau asume, a diferencia de Descartes, lo llevan a desarrollar permanentemente, no sólo un *pensar orientado hacia la corporalidad fungiente*, sino un pensar que, además, *se orienta* por esta última. Es decir, que en Rousseau sentimientos, emociones, percepciones, vivencias, experiencias, imágenes, ideas y pensamientos se mantienen en una permanente modificación e influencia mutua. Así lo ratifica él mismo en sus *Confesiones*:

„Deux choses presque inaliabes s'unissent en moi sans que j'en puisse concevoir la manière: un temperament très ardent des passions vives, impétueuses, et des idées lentes à naître, embrarrassées, et qui ne se presentent jamais qu'après coup [...] Le sentiment plus prompt que l'éclair vient remplir mon ame, mais au lieu de m'éclairer il me brule et m'éblouit. Je sens tout et je ne vois rien. Je suis emporté mais stupide; el faut que se sois de sang-froid pour penser [...] Cette lenteur de penser jointe à cette vivacité de sentir, je ne l'ai pas seulement dans la conversation, je l'ai même seul et quand je travaille. Mes idées s'arrangent dans ma tête avec la plus incroyable difficulté. Elles y circulent sourdement; elles y fermentent jusqu'à m'émouvoir, m'échauffer, me donner des palpitations, et au milieu de toute cette émotion je ne vois rien nettement; je ne saurois écrire un seul mot il faut que j'attende. Insensiblement ce grand mouvement s'appaise, ce cahos se débrouille; chaque chose vient se mettre à sa place, mais lentement et après une longe et confuse agitation“ (O. C., T. I, p. 113-114; 1997, p. 164-165).

Pero volvamos nuevamente a Taylor. Este autor habla de tres capacidades fundamentales necesarias para la constitución de la mismidad (*Self*) moderna, a saber: la capacidad de una razón „desengagierte“ y objetivante, la capacidad de autoexploración y la capacidad de comprometerse a partir de una decisión personal¹³¹. Las dos primeras requieren, según Taylor, de una „reflexividad radical“ (Taylor) y se constituyen en la base para la construcción de la „interioridad“ (Taylor) humana tal y como se la entiende, en gran parte, en la Modernidad. La primera forma de reflexividad remite a René Descartes y a John Locke, y la segunda a San Agustín

¹³⁰ Contrastar ambas orientaciones no significa pasar por alto lo mucho que Rousseau le debe a Descartes, ni desconocer la permanencia de muchas ideas cartesianas en la obra de Rousseau. Para esta temática se pueden consultar: Nelly Wilson, 1983; H. Gouhier, 1959-1962; 1970. Y para ver las diferencias entre Rousseau y Descartes se puede consultar: J. Wahl, 1946, p. 94.

¹³¹ Cf.: Taylor, 1996, p. 373.

y, posteriormente, a Michel de Montaigne y a Jean-Jacques Rousseau. Teniendo en mente esta diferenciación y la clasificación de los autores mencionados, pasemos ahora a ver algunos de los aspectos que caracterizan el modo de indagar de una razón „desengaierte“, en el caso de Descartes, y de una razón „autoexploratoria“, en el caso de Rousseau, para así ver, igualmente, el tipo de distanciamiento o acercamiento a la mismidad corporal en tanto corporalidad fungiente y sintiente.

3.1.1 Descartes y el pensar „desengaierte“

Con Descartes se establece la subjetividad moderna y se rompe con la visión de mundo medieval. Lo característico de esta „época de la representación“ (Foucault) es que la verdad del mundo (*rerum ordo*) ya no le es inmanente a este último. Se pierde así el vínculo entre el microcosmos y el macrocosmos, y, en consecuencia, el mundo deja de ser un „libro abierto“ para ser leído por analogía y semejanza, es decir, miméticamente. Ahora la verdad del mundo y el orden de las cosas se encuentran en el sujeto mismo, en su razón *representante y constructivista*.

Descartes es entonces el precursor de una nueva forma de reflexión que pone el acento en una racionalidad „desengaierte“ y objetivante. Ésta forma de pensar nos obliga, en primera medida, a distanciarnos de nosotros mismos y a mirarnos - *representarnos*- como objetos¹³². Para acceder a la verdad, para poder tener ideas „claras y distintas“ (Descartes), según esta orientación, es necesario entonces partir de una actitud de sospecha frente a nosotros mismos y frente al mundo (duda metódica). Hay que dudar de él tal y como está dado o como se nos presenta, y dudar, además, de nuestra propia experiencia sensorial normal y cotidiana, pues ambas cosas llevan con frecuencia al error. Esta actitud de desconfianza es necesaria, pues, según Descartes, hay „espíritus malignos“ que engañan nuestros sentidos y nos hacen equivocarnos. De allí que la actividad sensorial deba ser puesta a prueba permanentemente. Así, por ejemplo, en lo que se refiere al papel de los sentidos, Descartes sostiene lo siguiente en su *Primera Meditación*:

„Todo lo que hasta entonces he tomado de lo más sinceramente por verdadero, lo he recibido de los sentidos o por mediación de los sentidos. Pero ahora he caído en la cuenta de que éstos a veces nos engañan, y es una postura de sensatez nunca confiarse totalmente de los que incluso sólo una vez nos han engañado“ (Descartes, 1972, p. 12).

Lo dicho se puede explicar más claramente recurriendo al siguiente ejemplo que da Taylor: resulta normal creer que el color que se percibe está en la tela del vestido y que un dolor de diente que se siente está en el área del diente afectado. Pero es precisamente de esto de lo que se debe dudar, si se sigue a Descartes¹³³. Para este filósofo, lo anterior son ideas que posee el espíritu y que se desatan precisamente

¹³² Cf.: Foucault, 1975.

¹³³ Cf.: Descartes, 1972, p. 73-74.

ante el encuentro con las propiedades del vestido o del diente. La tarea es, si se sigue a Descartes, ir más allá de la forma sensorial y corporal normal en que se enfrenta el mundo hasta llegar a un momento, en ese camino del dudar, en donde se pueda por fin tener ideas claras distintas de sí y del mundo. Por eso el hombre, en tanto ser racional, debe dejar de vivir en y a partir de la experiencia inmediata con el mundo¹³⁴. La experiencia, para tenerse como válida y verdadera, no puede tratarse y aceptarse en su singularidad y debe, por lo tanto y según las exigencias de Descartes, objetivarse y universalizarse¹³⁵; y ésto sobre todo siguiendo los criterios para la obtención de la verdad que proponen las matemáticas y los métodos empíricos¹³⁶.

Visto así, lo que le preocupa fundamentalmente a Descartes no es vivenciar, sentir, interpretar o comprender, sino conocerse y conocer el mundo de un modo objetivo y abstracto. Por eso las pretensiones de llegar a un sistema de pensamiento basado en ideas „claras y distintas“ se constituyen *per se* en una forma de rechazo a la imaginación, a los sentimientos y a las percepciones. Éstos sólo pueden producir imágenes y representaciones distorsionadas que no corresponden al „ordre de la nature“ (Descartes), sino a una postura demasiado subjetiva de la que hay que sospechar. En esa medida, los sentimientos y la imaginación estorban cuando se trata de exaltar la pureza del pensamiento. Además, al adjudicársele tales actividades de un modo radical al espíritu, la corporalidad fungiente y vivida deja de servir como soporte; ésta aparece, más bien, como algo externo y atravesado en el camino que sólo es digno de atención si se lo mira de un modo objetivo.

Desde el punto de vista procedimental, se trata entonces de someterlo todo a una reflexividad -duda- radical constante que implica, en consecuencia, una permanente vigilancia, control y comprobación de sí, de la propia experiencia, precisamente en favor de la abstracción y de las ideas generales. En este sentido, las condiciones para la implementación del pensamiento matemático a las cosas empíricas y concretas consisten en hacer abstracción del orden, medida, cualidades y propiedades de cada objeto en particular que se tenga como objeto de estudio. El punto máximo es la reducción de los objetos investigados a la extensión y al movimiento; es decir, en

¹³⁴ Cf.: Taylor, 1996, p. 293.

¹³⁵ En su teoría sobre el lenguaje Rousseau plantea que la universalización y las ideas generales son posibles sólo en el ámbito del discurso. El discurso es lo que permite captar la pluralidad dentro de lo semejante. Es sólo allí donde la apariencia de generalidad y universalidad se vuelve posible, pero al precio de la expresión y del sentimiento, pues siempre hay una residualidad subjetiva en toda generalización y universalización que permanece inaccesible. Así lo sostiene Rousseau en su *Segundo Discurso*: „les idées générales ne peuvent s'introduire dans l'esprit qu'à l'aide des mots, et l'entendement ne les saisit que par des propositions [...] Toute idée générale est purement intellectuelle; pour peu que l'imagination s'en mêle, l'idée devient aussitôt particulière. Essayez de vous tracer l'image d'un arbre en général, jamais vous n'en viendrez à bout malgré vous il faudra le voir petit ou grand, rare ou touffu, clair ou foncé, et s'il dépendoit de vous de n'y voir que ce qui se trouve en tout arbre, cette image ne ressembleroit plus à un arbre. Les êtres purement abstraits se voyent de même, ou ne se conçoivent que par le discours. La définition seule du Triangle vous en donne la véritable idée: Sitôt que vous en figurez un dans vôtre esprit c'est un tel Triangle et non pas un autre, et vous ne pouvez éviter d'en rendre les lignes sensibles ou le plan coloré [...] l'esprit ne marche plus qu'à l'aide du discours“ (O. C., T. III, p. 149-150). Cf.: Woodward, 1991, p. 112 y ss.

¹³⁶ Cf.: Descartes, Primera Meditación: ¿De qué se puede dudar?, 1972, p. 11 y ss.

última instancia a los principios de la geometría y la mecánica. De allí entonces que el cuerpo humano aparezca como una cosa extensa, como un „cuerpo neutro“ que a la hora de entrar en acción se comporta como un autómatas o aparato mecánico.

El „desengagement“ del pensar cartesiano nos exige entonces separarnos de nosotros mismos (distanciarnos de un modo objetivante) a través de un proceso de autoobjetivación permanente. De este modo el pensar, entendido como la única fuerza apropiada para el conocer, se extraña de sí para transformarse en abstracción y cálculo. Con el privilegio de este pensar „desengagierte“ quedan menospreciadas igualmente la fuerza imaginativa y la sensibilidad, y la mismidad se formaliza (yo) y descorporaliza.

Precisamente el problema fundamental que resulta de la orientación del pensar „desengagierte“ es el de la imposibilidad de romper con nuestro modo de ser corporal y sintiente en el mundo en favor de las ideas puras del espíritu. No es posible, ni vivir en un mundo de datos puramente objetivos, ni asumir una perspectiva totalmente descorporalizada. Como lo dice acertadamente Taylor a propósito del ejemplo del diente: „No hay ninguna posibilidad de *experimentar* el propio dolor de diente como una simple idea en el espíritu desligada del diente afectado que le envía señales al cerebro a través de los nervios“ (Taylor, 1996, p. 294). En esa medida, continuando con este ejemplo, no es que „hay“ un dolor o que yo tenga una idea del dolor en mi espíritu que me afecta, sino simplemente que ahora en este momento *me duele* y con ello se encuentra comprometida mi mismidad tanto en cuerpo como en alma. Es decir, que el dolor toca a la corporalidad fungiente y sintiente en lo más profundo. Así pues, el „desengagement“ exigido por Descartes frente al sentimiento de dolor y frente a una idea clara de él se vuelve algo imposible en la forma pretendida. El „de dónde“ -en este caso del dolor- no se puede abolir y, por consiguiente, toda reducción a una abstracción del pensar no puede desligarse completamente de las experiencias y actividades corporales que hay detrás del pensar mismo. En este caso, la certeza de sentimiento prima sobre la certeza de pensamiento. Además y como lo sostiene Schmitz en el caso del dolor:

„Pero así como es de evidente que alguien intuye realmente el dolor, así es de evidente también que ese dolor está ‘asentado en algún lugar’ y tiene una extensión determinada y eventualmente circunscribible. Dudar de ello sería simplemente mofarse del torturado. La existencia del dolor extenso y circunscribible localmente es entonces tan evidente como cualquier pensamiento, y si el dolor debiera pertenecer a la *res cogitans*, debería por ello volverse *res extensa*; en caso contrario hay fuera de la *res extensa*, que es cuerpo, otra *res extensa* de un tipo totalmente diferente que se da a conocer en el dolor y en todos los otros impulsos corporales. Para ambos lados de esa alternativa la filosofía de Descartes no tiene ningún puesto“ (Schmitz, 1998, p. 59).

Las experiencias corporales y sensibles, sobre todo las de dolor y de placer, se encuentran ligadas inmediatamente a una primera persona y a su corporalidad fungiente. Ésto es precisamente lo que evidencia nuestra participación en el mundo en tanto seres-corporales-en-el-mundo y lo que permite pasar, dado el caso, de la particularización de las vivencias a la universalización en la idea y en el discurso.

Tratar de pasar por alto estas condiciones -corporales- sería, visto desde la perspectiva de Rousseau, ignorar la naturaleza del ser humano en tanto ser sintiente, en tanto existencia corporal, en favor de una especie de posición artificial extrañada o distanciada de sí misma; en otras palabras, negar que „nous sentons avant de conoitre [...] Exister pour nous, c'est sentir; notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence, et nous avons eu des sentimens avant des idées“ (O. C., T. IV., p. 599-600; 1998, p. 433).

Así pues, en primer lugar, en las experiencias y en los sentimientos el sujeto no puede experimentar su corporalidad fungiente como algo externo a él, al contrario, es precisamente por ella que se encuentra tocado y comprometido en toda su persona. Y en segundo lugar, la experiencia como tal debe ser experiencia encarnada, incorporada y, por eso, el proceso de abstracción debe suponer siempre ese primer momento corpóreo y sensible de la experiencia. Como bien lo ve Rousseau:

„A force d'entedre et d'abstraire un petit fait on le change ainsi en une règle universelle; on croit remonter aux principes, on veut rassembler en un seul objet plus d'idées que l'entement humain n'en peut comparer, et l'on affirme d'une infinité d'êtres ce qui souvent se trouve à peine vrai dans un seul“ (O. C., T. IV, p. 1090).

En el dualismo de Descartes la *res cogitans*, el espíritu, la conciencia, el pensamiento aparecen como instancias desligadas de lo corporal y sin necesidad de los procesos de „embodiment“, pues toda correspondencia, punto de contacto e intercambio entre cuerpo y alma obedecen, más bien, a una armonía preestablecida (paralelismo) de la que sólo Dios es garante¹³⁷.

Por eso, „cuando se prueba quiénes somos, nosotros, que ya estamos convencidos de que no hay nada por fuera de nuestra conciencia que exista o sea verdadero, entonces vemos claramente que ni la extensión, ni la forma, ni el movimiento de lugar o cosa parecida que se le adjudique al cuerpo pertenece a nuestra naturaleza, sólo el pensamiento“ (Descartes, 1965, p. 2).

De allí que una vez establecida la duda metódica como algo universal y, seguidamente, la posición del yo pensante como primera y absoluta evidencia, lo

¹³⁷ Cf.: Descartes, 1972, Cap. III, *sobre la existencia de Dios*.

único que quede para darle una seguridad incontrovertible a lo anterior y a la existencia del mundo en tanto *res extensa*, sea probar la existencia de Dios. La salida cartesiana al solipsismo del yo pensante y descorporalizado es recurrir a Dios como fundamento. Probar la existencia de Dios es darle un mundo a ese „yo pienso“ encerrado en sí mismo y sin cuerpo.

Como se puede ver, con Descartes se trata de una orientación del pensar diferente al „pensar ligado a la corporalidad y a la naturaleza“ de Rousseau. En Descartes se evidencia una reflexión sobre el hombre que es todavía deudora de la „imago dei“ religiosa, en la medida en que con ella se busca dar cuenta de un *cogito*, de una mismidad pensante que puede deshacerse de su naturaleza física, de su corporalidad, de su sexo, de sus pasiones y sentimientos, y conferirle así una autoridad clara y autosuficiente al espíritu y a su saber:

„Luego que ya sé ahora que los cuerpos mismos no pueden ser propiamente comprendidos por medio de los sentidos o por medio de la capacidad de la imaginación, sino sola y únicamente por medio del entendimiento, tampoco por el hecho de que se les toque o vea, sino que se los piense: de este modo reconozco evidentemente que no puedo comprender nada más fácil y evidente -que mi espíritu“ (Descartes, 1972, p. 26).

En este caso, el yo, el sujeto, no puede concebirse a sí mismo o existir sino pensando. Por eso, desde la perspectiva cartesiana, la realidad del saber y del mundo radica en el saber mismo; el pensar, por tanto, se vuelve necesariamente autoreferencial. En el cogito la idea y la realidad ideada son una y la misma cosa. Esto significa que se es actividad representante -sin sustrato corporal- y representación al mismo tiempo. A través del pensamiento el sujeto se da cuenta de que la realidad de su existencia coincide con la idea que tiene de su propia existencia. De todos los actos que el sujeto efectúa y de todos los contenidos que pueda tener su pensamiento es esta situación de coincidencia la que con mayor radicalidad muestra la presencia y transparencia del sujeto consigo mismo. ¡Qué más claridad hay que buscar entonces!

Se habla entonces de una certeza que proviene de un saber que se sabe, es decir, de una relación consigo mismo del y en el pensar y, por tanto, de una corporalidad sintiente, situada y prerreflexiva -ausente- a la que no se le presta ninguna importancia, en la medida en que sólo se puede concebir como „objeto de conocimiento“, es decir, como contenido de una idea de un yo pensante. La corporalidad fungiente y vivida no cuenta acá como pre-condición para llegar a esa certeza de sí mismo, pues, como se dijo, la relación de la mismidad consigo misma, la certeza de sí, el juicio, la vivencia sólo serían el resultado de una actividad del espíritu (*cogitatio*) desencarnado y externo. En ese sentido, de acuerdo a la postura de Descartes, el sujeto nunca podría abrirse o darse mundo por la corporalidad. Para Descartes no puede haber un *saber corporal y práctico* previo.

Así pues, al quedar inalterado -formalizado- frente a la acción dubitante, el yo vuelve a aparecer en un lugar privilegiado que lo acerca más a Dios. Por eso, una vez liberado de su sustrato corporal, de su *extensio*, el yo como *res cogitans* pasa a asemejarse más a Dios y a ocupar su puesto, en tanto está en posibilidad de elevarse hacia lo espiritual e incondicionado. El yo encuentra así, de este lado, las muestras más claras de su semejanza a Dios, y las condiciones para su perfección y elevamiento hacia lo espiritual. Se trata, para decirlo con otras palabras, de un anhelo de infinito, por un lado, y de la angustia frente a la finitud y gravedad del cuerpo que redundan en su negación, por el otro:

„Del hecho entonces de que sé que existo y que entre tanto observo que de ello nada pertenecería a mi naturaleza o esencia, sino sólo el que soy una cosa pensante, concluyo con pleno derecho que mi esencia sólo consiste en que soy una cosa pensante. Y aun cuando quizá [...] tuviera un cuerpo ligado a mi muy estrechamente, también es [...] muy cierto, que yo soy verdaderamente diferente de mi cuerpo y sin él puedo existir“ (Descartes, 1972, p. 67).

Estas son, pues, algunas de los puntos problemáticos que resultan del dualismo de tipo cartesiano y de las pretensiones de un pensar „desengagierte“.

3.1.2 Rousseau y el pensar orientado hacia la mismidad corporal

Frente a esta „razón desengagierte“¹³⁸ desarrollada por Descartes, Taylor distingue la „autoexploración“ (introspección) como otra forma de reflexividad fundamental asumida por el pensar occidental. Ésta consiste en una orientación „autoexploratoria“ dirigida hacia una „interioridad“. Esta orientación introspectiva muchas veces no acompaña e, inclusive, llega a estar en contra de la razón „desengagierte“ y, por ello y por su singularidad, en muchas ocasiones fascina, atemoriza y produce desconfianza. Se trata entonces de una orientación intuitiva hacia una *terra incognita* con la que se busca dar cuenta de una „interioridad como algo con *profundidad* [...] es decir, como un área que abarca más de lo que podemos articular y que incluso se extiende más allá del punto más alejado de nuestras claras posibilidades de expresión“ (Taylor, 1996, p. 677).

¹³⁸ John Locke, que acá desempeña un rol intermedio antes de llegar a Rousseau, da un paso más adelante que Descartes, en la medida en que niega la teoría de las ideas innatas y propone un yo como producto de un proceso de autosubjetivación racional; ésto lo lleva a proceder de un modo diferente; es decir, a orientarse por una teoría del conocimiento empirista en donde las ideas encuentran su explicación a partir precisamente de su vínculo con las percepciones sensoriales. Locke dice que, debido a las costumbres y a la educación, las pasiones, o más exactamente, los lazos y vínculos que con ellas se establecen, se vuelven inconscientes. Por eso, al igual que Descartes, Locke propone hacer claros dichos vínculos perdidos por las costumbres del cuerpo y sus usos. En últimas, Locke radicaliza el „desengagement“ cartesiano al procedimentarlo.

Esta orientación „en vez de objetivar nuestra propia naturaleza y, por tanto, clasificarla como irrelevante para nuestra identidad, consiste en la exploración de aquello que somos para, por medio de ello, consolidar la identidad; así entonces, detrás de la autoexploración moderna está el presupuesto de que no sabemos todavía quiénes somos verdaderamente“ (Taylor, 1996, p. 320).

Y es precisamente en este lado en donde vemos aparecer a Rousseau. Guiado por el lema delfico de „¡conócete a ti mismo!“ (gnóthi seauton) y con la convicción manifiesta de que el „plus utile et le moins avancée de toutes les connoissances humaines [...] paroît être celle de l’homme“ (O. C., T. III, p. 122; 1980, p. 193)¹³⁹, Rousseau es, después de San Agustín¹⁴⁰, uno de los primeros modernos en hacer un cambio cualitativo y emprender ese viaje hacia la interioridad de la mismidad. Para Rousseau hay entonces una interioridad mucho más fundamental, compleja y desconocida¹⁴¹ que no se iguala al cogito cartesiano -y a su actividad- y que hay que desentrañar: „Pensez vous en effet que la philosophie nous apprenne à rentrer en nous mêmes? [...] C’est tout le contraire ma charmante amie, il faut commencer par rentrer en soi pour apprendre à philosopher“ (O. C., T. IV, p. 1113). Por eso, al igual que con San Agustín en su *De vera religione* (XXXIX 72), la pretensión acá es la siguiente: „Noli foras ire, in teipsum redi; in interiori homine habitat veritas“ (¡No vayas hacia afuera; retorna sobre ti mismo; en el interior del hombre habita la verdad!).

Rousseau ya había sostenido desde sus primeros escritos que el hombre, a fuerza de estudiarse, no se había podido conocer. Esta apreciación, por cierto sintomática para esta época „de las luces“, hace con ello evidente la necesidad de una nueva orientación del pensar, de un modo de introspección que no debe partir ahora de una razón pura ya dada, y que no debe dirigirse y preocuparse sólo por la razón en sí misma o por el conocimiento científico, sino que debe tener en cuenta al hombre en su conjunto mirándolo desde una perspectiva genético-existencial en la que no se deben pasar por alto aspectos humanos como los sentimientos, la imaginación, la experiencia corporal. Así, con esta nueva orientación paracartesiana, se le abre un espacio interior a la mismidad en el que cobran importancia aspectos otrora

¹³⁹ Cf.: O. C., T. IV, p. 1092.

¹⁴⁰ „El giro de San Agustín hacia el interior produjo un gran efecto en occidente, primero, mediante la fundamentación de toda una serie de formas de espiritualidad cristiana que continuaron en el Medioevo y lograron un nuevo florecimiento en el Renacimiento. Posteriormente ese giro tomó formas mundanas. Nos desplazamos hacia el interior, pero no necesariamente para encontrar a Dios, sino que tomamos ese camino para descubrir un orden en nuestra vida o para darle a esa vida un orden tal, o mejor, un sentido o una justificación. Retrospectivamente podemos apreciar las *Confesiones* de San Agustín como el primer gran trabajo en un género al que también pertenece el libro titulado del mismo modo de Rousseau, así como *Poesía y Verdad* de Goethe y los *Preludios* de Wordsworth...“ (Taylor, 1996, p. 320).

¹⁴¹ Rousseau plantea así un camino paracartesiano en el que „ya el intento de autoacercamiento y autoidentificación aparece como desacertado, porque obstruye la mirada de lo que somos. La corporalidad lleva a que no pensemos lo foráneo como eso que *todavía no* es conocido y *todavía no* es comprensible, sino como eso que se muestra como lejano, ausente, eso que está ahí una vez que se sustrae a nuestra mirada...“ (Waldenfels, 1999, p. 29).

considerados como irrelevantes para la búsqueda de una claridad sobre sí mismo -del modo de relación del sujeto consigo mismo- y, por tanto, „bajos“ dentro de una escala de valor en la que se había puesto a la razón pura, abstracta y sistematizadora como lo más elevado. Precisamente en Rousseau éstos aspectos, hasta entonces desvalorados, si se los mira bien desde la perspectiva genética que este autor plantea, resultan cumpliendo un papel determinante para la existencia de la misma razón.

„Quoiqu'en disent les Moralistes, l'entendement humain doit beaucoup aux Passions, qui, d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi: C'est par leur activité, que notre raison se perfectionne; Nous ne cherchons à connoître, que parce que nous desirons de jouir, et il n'est pas possible de concevoir pourquoi celui qui n'auroit ni desirs no craintes se donneroit la peine de raisonner. Les Passions, à leur tour, tirent leur origine de nos besoins, et leur progrès de nos connoissances; car on ne peut desirer ou craindre les choses, que sur les idées qu'on en peut avoir, ou par la simple impulsion de la Nature (O. C., T. III, p. 143; 1980, p. 221-222).

Con Rousseau vemos surgir así una reflexión sobre el hombre en la que la razón aparece como parte de un proceso vital-natural de aquél y supone, ante todo, un previo impulso corpóreo, emocional y sensible. En esa medida, a diferencia de la „razón desengagierte“, la orientación autoexploratoria le da, ante todo, prioridad a la naturaleza humana en tanto fuente, en tanto fuerza y *elan vital* (impulso vital) y en tanto „principio activo“.

El tener siempre presente la naturaleza como condición hipotética inicial obliga a Rousseau a asumir un pensamiento antropológico-pedagógico y una postura personal con las que se busca penetrar en „lo bajo“, en „lo natural“, en „la interioridad“, en „el sentimiento“, para desentrañar de allí los aspectos más esenciales de lo humano. El tener a la naturaleza como principio lleva a Rousseau a remitirse al hombre, en primera medida, como ser corporal y sintiente en el mundo. Vemos aparecer así una nueva orientación de la reflexión en donde el sujeto tiende a construirse a sí mismo desde abajo -existencial y estéticamente- y, como lo dice Taylor: „ya no es definido más por medio de la capacidad de controles racionales descomprometidos, sino, además, por medio de esa nueva capacidad de autoarticulación expresiva: la capacidad, por lo tanto, que se le atribuye a la imaginación creadora desde el romanticismo“ (Taylor, 1996, p. 678).

Por eso, según esta nueva orientación, se puede decir, además, que no se trata sólo de ver el orden de la naturaleza como algo al frente como un objeto de conocimiento, sino de experimentar o tratar de experimentar ese orden a través de la vivencia misma. A diferencia de Locke, Rousseau caracteriza de un modo *cualitativo* el proceso de subjetivación del hombre. En este sentido cobran también importancia las caminatas y los viajes a lugares naturales y solitarios, pues van de la mano con las experiencias de la naturaleza interna y con sus vivencias. La búsqueda de lo natural se desarrolla así en un doble sentido: en el contacto con el mundo natural externo y

en la penetración en la mismidad corporal interna en la que entran a jugar un papel destacado los sentimientos, la sensibilidad y la imaginación en tanto partes determinantes para el proceso de formación humana y en tanto aspectos necesarios para la elaboración del saber y la „verdad“¹⁴².

La experiencia del mundo y de sí mismo, vista así, ya no se ha de limitar sólo entonces a la obtención y comprobación de datos sobre aquéllos, sino que ha comprender también los „qualia e informaciones“ obtenidos a partir de la introspección y las vivencias existenciales en donde estarían conjugados reflexión, imaginación y sentimiento. Por ello y según Rousseau, en el „orden de la naturaleza“, las sensaciones y sentimientos deben ser tenidos también en cuenta como caminos que nos señalan la „verdad“ sobre el mundo¹⁴³. Gracias entonces a este *giro cualitativo*, las vivencias y las experiencias personales adquieren bastante importancia para Rousseau. Por eso, aunque la „sagesse a beau parler par votre bouche, la voix de la nature est la plus forte. Le moyen de lui résister quand elle s'accorde à la voix de cœur?“ (O. C., T. II, p. 53; 1946, p. 32).

A diferencia de Descartes y de Locke, Rousseau no sólo se concentra en el pensar y el conocer -en la actividad del pensamiento (cogitare)-, sino en el vivenciar la subjetividad y lo social a partir de la propia existencia corporal y sintiente, asumida precisamente como el centro de las experiencias y como la perspectiva de las perspectivas. La dimensión de la corporalidad fungiente y vivida se convierte en una instancia determinante para la experiencia de sí y del mundo, y para la obtención del saber.

En esa medida, „il vaut toujours mieux trouver de soi-même les choses qu'on trouveroit dans les livres: c'est le vrai secret de les bien mouler à sa tête et de se les approprier. Au lieu qu'en les recevant telles qu'on nous les donne, c'est presque toujours sous une forme qui n'est pas la notre“ (O. C., T. II, p. 58; 1946, p. 38).

Esta mismidad corporal se convierte en fuente y en objeto de indagación. La reflexión, entendida acá como introspección, se las tiene que ver entonces con una interioridad que no se puede reducir a puro pensamiento, sino que representa algo más complejo. En ella han de estar comprendidos de un modo inseparable tanto el pensar, el sentir, el imaginar, así como la corporalidad. El interés filosófico por el

¹⁴² Starobinski dice: „... la naturaleza deja de ser para él un simple condicionamiento físico: ya no es una 'impresión' irresistible, se hace lenguaje interior. Se trata de una palabra que el hombre escucha porque ella *se habla* en él [...] Para él, la voz de la naturaleza es una información que no se inscribe directamente en la forma del comportamiento [...] La voz de la naturaleza es de tal proximidad que parece confundirse con la intimidad personal“ (En: Rousseau, 1993, p. 26 y 27).

¹⁴³ „Réduit au triste emploi de me défendre moi-même, j'ai du me borner à raisonner; m'échauffer eut été m'avilir. J'aurai donc trouvé grace en ce point devant ceux qui s'imaginent qu'il est essentiel à la vérité d'être dite froidement; opinion que pourtant j'ai peine à comprendre. Lorsqu'une vive persuasion nous anime, le moyen d'employer un langage glacé? [...] Tout au contraire, celui qui la sent ne peut s'abstenir de l'adorer; celui qui demeure froid ne l'a pas vue“ (O. C., T. III, p. 685-686).

autoconocimiento y la autoexploración llevan, de este modo, a adentrarse en la mismidad corporal en tanto modo de existencia corpóreo y sensible. Si bien Rousseau no desarrolló de un modo filosófico y sistemático todos estos aspectos mencionados, está claro que con todo ello se abrió un nuevo espacio de lo humano que hoy más que nunca sigue dando de qué hablar. Se puede decir entonces que en el fondo de sus preocupaciones más metafísicas ya no está tanto la pregunta por el „yo pienso“ -como para Descartes- sino la pregunta por el „yo puedo“ que abre un ámbito de reflexión más complejo. En ello hay que seguir a Cassirer cuando sostiene:

„Rousseau es el primer pensador que no sólo cuestiona esa seguridad, sino que la estremece en sus cimientos [...] Pero en el seno de ese caos que él mismo ocasiona se constata y prueba su propia fuerza creadora. Así pues, se pone ahora en juego un movimiento que vive de nuevos impulsos y que es determinado por fuerzas nuevas [...] no es la meta hacia la que se dirige, sino el impulso que él sigue [...] el contrapone a la forma *estática* de pensamiento del siglo su propia *dinámica* personal de pensar, su dinámica del sentimiento y de la pasión. Y con ella todavía nos tiene fascinados [...] Las preguntas que Rousseau objetó a su siglo no se han vuelto de ningún modo anticuadas hoy, no se han ‘despachado’ simplemente para nosotros“ (Cassirer en: Cassirer, Starobinski, Darnton, 1989, p. 8).

No es exagerado decir que con esta orientación del pensar se abre un espacio de reflexión en una perspectiva más de tipo fenomenológico y vital que no se puede guiar ya únicamente por la simple empiria, o por el observar objetivante, sino por una autoexploración (introspección) que pone el acento en el „Spüren“ de la propia corporalidad, del pensamiento mismo y de la naturaleza, más que en un procedimiento teórico-cognoscitivo o en el ejercicio de la razón pura. Como se acaba de decir, en el caso de Rousseau no se trata entonces de un movimiento del pensar hacia el exterior que pretende únicamente conocer el mundo y distanciarse de sí, sino precisamente de una orientación del pensamiento que busca profundizar más allá de esa certeza cartesiana del „yo pienso“ y moverse en el orden de la subjetividad y la existencia corporal situada. En vez de dirigirse hacia la „cogitatum“¹⁴⁴, como Descartes, lo que a Rousseau le interesa es ese ámbito más profundo y misterioso del „existere“¹⁴⁵ en tanto mismidad corporal y sintiente en el mundo: „La volonté m’est connue par ses actes, non par sa nature. Je connois cette volonté comme cause motrice“ (O. C., T. IV, p. 576; 1998, p. 409). Como bien lo dice Burgelin:

„Rousseau ne cherche pas à dépasser le *sum* auquel tout se ramène: son œuvre n’est qu’un perpétuel retour à l’expérience inépuisable du *j’existe*: existe-je réellement? Selon quels modes? Avec quelle authenticité? Il

¹⁴⁴ „La raison humaine est à mes yeux un instrument si foible et si misérable que je ne la crois pas même en état de démontrer sa propre foiblesse“ (O. C., T. IV, p. 876).

¹⁴⁵ Cf.: Burgelin, 1973, p. 125.

tente une philosophie fondée sur la subjectivité elle-même et c'est une aventure sans précédents. De ce point de vue, penser n'est qu'un acte du sujet capital parce qu'au sein de l'existence il nous élève à la plénitude de l'humanité en dépravant l'animalité, mais une expérience seconde, la donnée première est notre présence [...] C'est une présence au monde avant d'être une présence à soi" (Burgelin, 1973, p. 125).

Por eso, a diferencia de Descartes, esa forma de orientación del pensar y del vivenciar lleva a Rousseau a acercarse a la pregunta que, durante la primera mitad de este siglo, la filosofía fenomenológica del cuerpo vivido, a partir de E. Husserl, se planteó y que en la actualidad ha vuelto a cobrar importancia a propósito de las discusiones de la Nueva Fenomenología y de las críticas a las teorías socio-construccionistas del cuerpo, a saber:

„Cómo es posible que en este mundo se origine una conciencia del yo (Ich-Bewußtsein) en el cuerpo de un ser viviente que pueda hacer de su mundo vital un objeto de sus intenciones pensantes, actuantes y creadoras y conseguir que esas producciones dadores de forma de su subjetividad, en un sentido ontogenético como filogenético, lleven, a partir de las 'fases de la historicidad', a la 'autorealización de la razón' y mediante la 'independencia de su espíritu', que logra en sus obras, al 'autoesclarecimiento'" (Loch, en: Lenzen, 1997, p. 1203).

O dicho de otro modo: ¿cómo es posible que surja una conciencia de sí a partir de nuestra condición de ser seres corporales y sintientes en el mundo? Y ¿qué es eso más allá del cogito que se oculta y no se deja conceptualizar claramente, pero que de algún modo siempre está allí y lo intuimos? Gracias a la „naturalidad y vitalidad“ del cuerpo y a la condición encarnada del alma que funge acá como impulso vital y principio activo, resulta una visión del hombre como existencia corporal-sensible, es decir, como *res sensitiva* que no encuentra ya acomodo bajo el modelo mecanicista de Descartes. Precisamente con sus apreciaciones sobre el *sentio*, Rousseau comienza a moverse en el ámbito de una existencia corporal situada. Su punto de ubicación es ahora una corporalidad fungiente y sensible en la que aparecen como capacidades fundamentales la voluntad y la sensibilidad. Es justamente gracias a ellas que el yo, la razón, la moral se construyen.

En síntesis, con el *sentio* propuesto por Rousseau y con su orientación introspectiva, el *cogito* comienza a estar nuevamente „consigo mismo“ (bei sich): „La nature me donna l'ame la plus sensible, le sort l'a soumise à toutes les affections imaginables et je crois pouvoir dire avec un personnage de Terence que rien d'humain n'est étranger à moi" (O. C., T. IV, p. 1102). La corporalidad fungiente y sensible, como condición innegable de nuestra existencia, pasa a darle sustento al yo y al vínculo que se establece entre sujeto y mundo, y entre cultura y naturaleza. Es decir, que ya en Rousseau la mismidad no se encuentra determinada únicamente por una *ratio*. La existencia humana y el saber acerca de ella no están más supeditados exclusivamente

a un pensamiento volcado sobre sí mismo. *Para devenir sujeto, en ese sentido, hay que comenzar por ser-cuerpo-en-el-mundo y para darse cuenta de ello hay que empezar entonces por sentir.* „Mes sensations se passent en moi, puisqu'elles me font sentir mon existence“ (O. C., T. IV, p. 571; 1998, p. 403). Es precisamente en este punto de la existencia corporal y sintiente en donde Rousseau trata de efectuar una síntesis¹⁴⁶ de las posiciones metafísico-rationales de Descartes y empírico-sensualistas de Locke y Condillac, para darle piso así a su antropología genética¹⁴⁷ y a su filosofía metafísica. Y como es de esperarse, ésto no deja de producir tensiones, contradicciones y ambivalencias interesantes a nivel teórico que se pueden apreciar en las diferentes partes de la obra misma y que, en muchos casos, remiten precisamente a ese cuerpo fungiente y vivido que no encuentra acomodo, ni bajo el modelo cartesiano que lo influyó tan notablemente, ni bajo un sensualismo puramente materialista y monista.

3.2 Descartes y el ocultamiento del cuerpo fungiente y vivido

En la tradición de pensamiento occidental, el ocultamiento del cuerpo fungiente y vivido se debe a la influencia de las ideas de Platón y, en la Modernidad, a la influencia del pensamiento de Descartes. Como se dijo anteriormente, la doctrina cartesiana parte de la existencia de dos sustancias radicalmente independientes y distintas: una *res cogitans* que comprende el ámbito del pensamiento y una *res extensa* que comprende el ámbito de las cosas. Este dualismo entre mundo material y espiritual, que ha dado pie para numerosas discusiones en el pensamiento occidental, desde esa época hasta la actualidad, es el que le da sustento también a la concepción del hombre en Descartes. Con este dualismo antropológico no sólo se pone por encima al espíritu, sino que se reduce notablemente la visión que se tiene de lo corpóreo en general (el reino de los animales y de las plantas). Así, mientras que, por un lado, la *res cogitans* nos asemeja a Dios, es libre y no tiene un espacio determinado, la *res extensa*, que representa el mundo físico y se aplica también al cuerpo humano, por el contrario, tiene una extensión, es divisible y está sometida a las leyes de la física y de las matemáticas, especialmente, de la geometría.

Por eso acá todo lo que tiene que ver con la corporalidad fungiente humana aparece como parte de la naturaleza física externa y, por tanto, como un objeto o cosa sometido a las leyes de la causalidad y como algo subordinado al espíritu. En la medida en que se puede dudar de todo, menos de que se está dudando, entonces la corporalidad, en tanto extensión divisible, resulta algo inesencial y, por lo tanto, algo diferente de sí mismo en tanto ser espiritual y pensante. Lo esencial para Descartes es así un pensar que piensa y se piensa a sí mismo como pensante. De allí que la

¹⁴⁶ Cf.: Rang, 1965, p. 264.

¹⁴⁷ Como lo dice Rousseau en sus *Lettres morales*: „Nos sens sont les instrumens de toutes nos connoissances. C'est d'eux que nous viennent toutes nos idées, ou du moins toutes sont occasionnées par eux. 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“ (O. C., T. IV, p. 1092).

certeza que se pueda tener sobre el cuerpo, al venir dada por una acción del pensamiento que, según Descartes, no le es inherente o que no encuentra sitio en él, entre a reforzar por ello la desvaloración por lo corporal y a exaltar lo espiritual como lo esencial en el hombre:

„Fácilmente comprendo que la imaginación sólo se puede efectuar en la medida en que existe un cuerpo. Debido a que para ello no se ofrece otra manera adecuada de aclaración, entonces concluyo de allí con probabilidad que los cuerpos existen, pero sólo con probabilidad, y aun cuando inmediatamente pruebe cuidadosamente todo, no veo, a pesar de ello, cómo de esa única idea de naturaleza corporal que se encuentra en mi imaginación se podría sacar un argumento del que se siguiera con necesidad la existencia de algún cuerpo cualquiera“ (Descartes, 1972, p. 63).

Con el „pienso luego existo“ la corporalidad en tanto corporalidad fungiente y vivida se ausenta y así se le cierra toda posibilidad a cualquier tipo de análisis de corte fenomenológico que pretenda dignificar al cuerpo en su rol de *mediador con el mundo*. En la reflexión de Descartes no hay espacio entonces para darle solución a la pregunta: ¿por qué *siento* este cuerpo fungiente como mío? Por eso, como bien lo ve Merleau-Ponty:

„El *Cogito* que obtenemos leyendo a Descartes (e incluso el que Descartes efectúa en vistas a la expresión y cuando, volviéndose hacia su propia vida, la fija, la objetiva y la ‘caracteriza’ como indudable) es un *Cogito* hablado, puesto en vocablos, comprendido bajo unos vocablos y que, por esta misma razón, no logra su objetivo, porque una parte de nuestra existencia, aquella que está ocupada en fijar conceptualmente nuestra vida y en pensarla como indudable, escapa a la fijación y al pensamiento [...] Más allá del *Cogito* hablado, del *Cogito* convertido en enunciado y en verdad de esencia, hay, sí, un *Cogito* tácito, una vivencia de mí por mí. Pero esta subjetividad indeclinable no tiene en sí misma y en el mundo más que un punto de presa resbaladizo“ (Merleau-Ponty, 1984, p. 411-412).

Con el dualismo cartesiano el resbaladizo ser-corporal-en-el-mundo en tanto cuerpo vivido y fungiente queda oculto, pues para Descartes es imposible dar cuenta de que „No existimos ya donde estamos, [y que] sólo existimos donde no estamos“ (O. C., T. IV, p. 308; 1998, p. 109). Cuando el cuerpo aparece, sólo lo puede hacer como un cuerpo cosa, como un simple objeto de indagación, despojado de interioridad, dignidad y derecho¹⁴⁸. Por eso, en primera instancia y según Descartes, uno no *es* cuerpo, sino que uno *habita* o *tiene* un cuerpo. En ese sentido, todo lo que concierne

¹⁴⁸ Cf.: Barker, 1995, p. 85 y ss.

al cuerpo y que no puede ser explicado conforme a las leyes de la mecánica o la fisiología se remite al espíritu, es decir, o se descorporaliza, o se elimina.

Así, la „división de res extensa y res cogitans en Descartes arrastra consigo durante siglos una separación cada vez más aguda entre interioridad y exterioridad, entre sentido de la vida y simple mecánica en la fisiología y la psicología, y ese cisma, de nuevo, lleva a una sobrevaloración de la cultura de saber logocéntrico, a desencantar el cuerpo y alienarlo en un instrumento con arreglo a fines; ese desencantamiento, de nuevo, empuja hacia lo subterráneo, lo indecible y lo privado a la sensibilidad y a los afectos como restos de una simple naturaleza animal“ (Brauer en: Schultheis, 1998, p. 22).

Es precisamente por el reconocimiento y diferenciación radical de estas dos sustancias como dos entidades totalmente diferentes que se vuelve imposible armonizarlas en una unidad y mucho menos se vuelve posible hablar del ser-corporal-en-el-mundo como cuerpo vivido y fungiente. Este es el problema que acá se presenta con la corporalidad vivida cuando se trata de comprenderla como un „intuir corpóreo-personal“ (eigenleibliches Spüren) desde una perspectiva fenomenológica.

3.2.1 Reducción del cuerpo humano a un autómata

Como se puede notar, el gran problema que resulta de esta postura es la reducción de la corporalidad humana a una cosa. Descartes desarrolla su visión del cuerpo humano como máquina influenciado por los aportes de la mecánica, la física, la ingeniería, la medicina y la fisiología de su tiempo. De allí la famosa imagen del cuerpo como un autómata. Por eso, así como un gran reloj, así debe funcionar el cuerpo humano. Así lo dice el mismo Descartes: „Y así como un reloj compuesto de ruedas y pesas [...] así se comporta también el cuerpo humano, si lo observo como una especie de máquina... “ (Descartes, 1972, p. 72).

Cuando aparece lo corporal es para reducirse, bajo este modelo de pensamiento, a un *ente dado*, meramente físico, a una especie de aparato hidráulico; o como el mismo Descartes lo sostiene al comienzo de su *Tratado sobre el hombre*, a una máquina que „no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra que Dios forma“. Máquina que, bajo esas condiciones, hace parte de un engranaje mayor y está regida por las órdenes de un alma externa. Visto así, el funcionamiento de esta máquina corporal se encuentra supeditado a una causa diferente de la máquina misma, por eso un espíritu externo aparece como el gran conductor.

3.2.2 La falta de claridad sobre el contacto entre cuerpo y alma

Otro problema de esta rígida visión dualista referida a la existencia del hombre es que deja un punto muy importante sin resolver: en la medida en que separa tajantemente al cuerpo y al espíritu, el lugar y modo de encuentro de ese ego puro y la corporalidad (*commercium mentis et corporis*) en el hombre permanece como un abismo ontológico, como un misterio, o al menos, como un asunto divino. Con ello queda establecido uno de los problemas más difíciles de resolver desde la filosofía moderna hasta nuestros días. La explicación más próxima a este asunto que da Descartes es la que tiene que ver con la „glandula pinealis“ en el cerebro como „principal siège de l'âme“. Según Descartes, es allí donde el alma desarrolla con mayor particularidad sus funciones. A partir de allí ésta envía sus rayos a todo el cuerpo con la ayuda de los „espíritus“. Esta explicación harto confusa pasa por alto el hecho de que la „glándula pinealis“, vista así, ha de tener algo de espiritual y algo de corporal que no podría acompañar con el dualismo radical que está puesto de base.

Como solución, Descartes postula entonces un interaccionismo limitado y confuso en el que, gracias a una raíz común y última: Dios, las dos sustancias concuerdan armónicamente: frente -o con referencia- a esa sustancia infinita. Según esto, a un estado espiritual debe le debe corresponder un estado corporal¹⁴⁹ -como lo sostendrían también ocasionistas como N. Malebranche (1638 - 1715) y A. Geulincx (1624 - 1669).

Desde la perspectiva de Descartes el cogito nunca puede estar „consigo mismo“. En esa medida, el cuerpo vivido y fungiente -como se lo entiende en los planteamientos fenomenológicos- desde la postura cartesiana no tiene ninguna oportunidad de aparecer, ya que, conforme a lo que propone este autor, no existe la posibilidad de armonizar en un „aquí y ahora“ el dualismo entre cuerpo y alma, y tampoco es posible pensar en un espíritu localizable o en una *res* extensa que no sea una extensión divisible o una simple sustancia material. De allí que los sentimientos, las pasiones y la voluntad queden igualmente sin una localización corporal y permanezcan remitidos a un espíritu o alma externos y sin localización. Y como lo dice Damasio desde una perspectiva neurológica:

„Allí yace el error de Descartes: en la profunda división entre cuerpo y espíritu [...] en la afirmación de que el pensamiento, el juicio moral o la pasión que se origina de un dolor corporal o de un dolor espiritual existen independientemente del cuerpo“ (Damasio, 1997, p. 330).

Descartes no le presta suficiente atención al hecho de que el cuerpo, como cuerpo vivido y fungiente, juega un papel determinante en el contacto, la estructuración y

¹⁴⁹ Cf.: Descartes, 1972, p. 73 y ss.

orientación en el mundo. El cuerpo fungiente y vivido no se puede concebir simplemente como una sustancia material, es, también, un „alma sintiente“. Éste tiene su propia vida y, por tanto, su propio ámbito. Por eso se tiene que comprender como una parte determinante para la estructuración de la conciencia y como presupuesto indispensable para la construcción de sentido. Al cuerpo vivido y fungiente no sólo le es propio un „esquema corporal“ y una „espacialidad“, sino un campo fenomenológico de experiencia sensorio-motor a partir del cual se desarrollan determinados esquemas y estructuras de sentido prerreflexivos (saber práctico) que son fundamentales para el desarrollo posterior del pensamiento.

En conclusión: Rousseau contrapone a ese cuerpo neutral y autómatas de Descartes una *res sensible* y una *mismidad corporal* que se caracterizan, ante todo, por su libertad, es decir, por su „free agency“ (Horowitz): „l’homme est [...] libre dans ses actions et comme tel animé d’une substance immatérielle“ (O. C., T. IV, p. 587). Con este giro de perspectiva el hombre y el niño entran a concebirse antes que nada como *seres-corporales-en-el-mundo*.