

Descartes y Nietzsche: una conciliación posible a partir de la corporalidad

Rogelio Laguna

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

Este artículo propone un diálogo entre el pensamiento de Descartes y Nietzsche a partir del tema de la corporalidad. Considera que el cuerpo humano en Descartes no queda clausurado como un ente mecánico y estrictamente geométrico, sino que se constituye finalmente en un cuerpo que podría asemejarse a la *gran razón* que advierte Nietzsche en el *Zarathustra*. A partir de este acercamiento entre autores este artículo busca aportar argumentos para la reconsideración de la corporalidad en la modernidad.

Abstract

This paper proposes a dialogue between Descartes and Nietzsche based on the subject of corporality. It considers that the human body in Descartes is not only a mechanical and strictly geometric entity, but it constitutes a corporeality that could resemble the great reason that Nietzsche describe in *Zarathustra*. From this approach between authors this article seeks to provide arguments for the reconsideration of corporality in its modern conception.

Palabras clave

Mecanicismo, pasiones, Zarathustra, modernidad

Key words

Mechanism, passions, Zarathustra, modernity

Fecha de entrega: Enero de 2019

Fecha de aceptación: Mayo de 2019

Introducción

Pocas oposiciones se antojan más evidentes en la historia de la filosofía que la que se puede establecer entre algunas tesis de Descartes y Nietzsche. Por un lado, se trata del constructor de la modernidad, quien erigió al sujeto pensante como criterio de certeza y quien estableció en las matemáticas la ruta de la ciencia. Por otra parte nos enfrentamos al filósofo del martillo, demoledor

de las certezas que mira el abismo y nos pide renunciar a la búsqueda del fundamento para sentir el aliento del nihilismo. Se trataría de un momento de la filosofía que niega a otro, según nos han contado la historiografía. El acuerdo parece imposible.

En este artículo, no obstante, proponemos que el pensamiento de ambos autores puede conciliarse en el tema de la corporalidad. Esto es posible no sólo porque Nietzsche puede comprenderse como un moderno que lleva a sus últimas consecuencias la *ruptura de centro* —como denomina Luis Villoro¹ al proyecto de la modernidad—, sino porque el cuerpo en Descartes, nos referimos específicamente al cuerpo humano, no queda clausurado como un ente mecánico y estrictamente geométrico, sino que se constituye a partir de la Sexta meditación en un cuerpo mezclado estrechamente con el pensamiento a tal punto de configurar un nuevo compuesto que podría asemejarse a la *gran razón* que advierte Nietzsche en el *Zarathustra* a partir de un ampliación del territorio del cuerpo. Corporalidad que en la propuesta nietzscheana también se aleja de una comprensión estrictamente mecánica y más bien se concibe como la expresión de un *campo de fuerzas*.

La posible comunicación de estos dos autores respecto al cuerpo coincide con la lectura de Crescenciano Grave sobre la modernidad en la que nos dice que:

La modernidad, fundada filosóficamente [y paradójicamente] en una distinción en la que el sujeto se abstrae de la maquinaria corporal para pensar y asegurar los éxitos de la ciencia en la producción de conocimiento, ha desembocado en un mundo cuyos mayores logros redundan en un mayor bienestar de la dimensión corporal de la existencia humana.²

La modernidad entonces nos aparece como profundamente corporal, un proyecto que desemboca en una ampliación de las potencias del cuerpo. Si bien ninguna conciliación es absoluta, considero que este artículo puede aportar argumentos para la reconsideración de la corporalidad en su versión moderna (temprana y tardía), así como para establecer un diálogo entre dos autores que la historiografía se ha encargado de separar, si no injustificadamente, al menos sí sin haber reparado en los vasos comunicantes que acercan estos dos grandes polos de la filosofía occidental.

¹Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1992)

²Crescenciano Grave, “La astucia del cuerpo” en *El cuerpo y sus abismos* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014).

El cuerpo en Descartes

La doctrina cartesiana sobre la corporalidad surge alrededor de 1630 cuando el autor escribe *El mundo o Tratado de la Luz* y los ensayos que acompañarán el *Discurso del método* (*La geometría, La dióptrica y Los meteoros*). El cuerpo es concebido como *sustancia extensa*, que en términos de la física se identifica con la materia (descrita por Descartes con propiedades geométricas, esto es, tiene ancho, largo y profundo) y que se rige por leyes creadas por Dios en la organización-creación del cosmos.

La materia en su formulación cartesiana continúa y al mismo tiempo establece una ruptura con la física aristotélica que había primado en la escolástica. Descartes sigue a Aristóteles en la postulación de una materia inerte que no posee fuerza propia sino que transmite el movimiento a partir de choques. Descartes considera que el movimiento fue agregado por Dios a la materia. Sigue también al Estagirita en la consideración de identificar a la materia con el lugar (es decir no concibe un espacio absoluto) y en la consecuente negación del vacío. Diferirá, sin embargo con la física aristotélica al proponer la existencia de una materia homogénea que ocupa la plenitud del universo.³ Lo que rompe con la división entre la *physis* sub y supra lunar propuesta por Aristóteles y que significaba la división del cosmos en dos regiones ocupadas por materias con cualidades distintas, a partir de lo cual se diferenciaba la naturaleza de los seres y se establecía una jerarquía ontológica entre los entes.

Recordemos que frente al devenir, la generación y la corrupción en el mundo sublunar, Aristóteles había opuesto la materia incorruptible de los astros, el *quinto elemento*, que otorgaba cualidades de mayor perfección a las esferas del cielo, perfectamente organizadas dentro de un cosmos cerrado. Descartes, en cambio, concibe un universo ilimitado, en el que la materia homogénea se agrupa en gigantescos torbellinos sujetos al devenir. La materia en el filósofo francés se presenta en tres elementos, fuego, tierra y aire, que en consonancia con el *Timeo*⁴ platónico no son sino distintos estados de una misma materia, que se mueven a distinta velocidad y se acomodan de acuerdo a su forma geométrica (forma concebida como accidente proveniente de los choques entre corpúsculos y no como una distinción esencial). Esto implica que, a pesar de que advertimos una multiplicidad de objetos físicos en la percepción sensible, la materia es una sola.

³ Descartes, *El mundo o Tratado de la Luz* (México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1986) cap. V-VII.

⁴ Platón, *Diálogos VI "Timeo"* (Madrid: Gredos, 1992) 31b4-34a9.

La concepción general de la materia Descartes la trasladará a los denominados “cuerpos vivos”. El pensador explica que éstos deben considerarse como artefactos naturales que transportan el movimiento de acuerdo a principios y leyes, y que no requieren poseer principios internos para comprenderse, como alguna fuerza vital o alma. En el inacabado tratado *Descripción del cuerpo humano*, Descartes escribe:

Trataré de dar cuenta de la máquina corporal entera, de tal forma que no haya razón alguna para creer que es nuestra alma la que produce, en ésta, los movimientos que, por experiencia, sabemos que no están controlados por nuestra voluntad, de la misma forma que no tenemos razón para pensar que hay un alma en el reloj que lo hace dar la hora.⁵

Se trata de un *mecanicismo* que concibe que todos los seres operan bajo los mismos principios físicos y no necesitan un agregado inmaterial que los anime. Así, no hay diferencia de cómo opera un reloj a cómo funciona el organismo de un animal, o un árbol, salvo tal vez la complejidad de los mecanismos.

Los cuerpos humanos, en tanto “seres vivos”, poseen en esta doctrina las mismas cualidades que el resto de la materia, a diferencia de que estos cuerpos están en comercio cercano con el alma, con quien conforman un compuesto (heterogéneo) que da origen al ser humano, que no puede concebirse sin cuerpo o sin alma, según explica Descartes en la Sexta meditación. En esta meditación, la última, Descartes se propone finalmente recuperar la existencia de la corporalidad y del mundo externo al sujeto una vez enfrentados los argumentos escépticos y una vez que se ha demostrado la existencia de Dios. Esto modifica el escenario propuesto sobre la corporalidad que planteó la Segunda meditación, donde el sujeto, el yo, quedaba aparentemente desligado de cualquier instancia material:

Soy, entonces, una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Mas ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa. ¿Y qué más? Excitaré aún mi imaginación, a fin de averiguar si no soy algo más. No soy esta reunión de miembros llamada cuerpo humano; no soy un aire sutil y penetrante, difundido por todos esos miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada de cuanto pueda fingir e imaginar, puesto que ya he dicho que todo eso no era nada.⁶

Al final de las Meditaciones, en cambio, Descartes admitirá no solo que posee un cuerpo, sino que no puede distinguir de manera clara y distinta dónde comienza el cuerpo y dónde comienza la mente:

⁵ Descartes, *Oeuvres complètes* (París: Vrin, 1996) AT XI, 226.

⁶ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, II (Madrid: Alfaguara, 1997)

Pero no hay nada que esa naturaleza me enseñe de manera más expresa, ni de forma más sensible, sino que tengo un cuerpo que está indispuerto cuando tengo dolor, que tiene necesidad de comer o de beber cuando tengo los sentimientos de hambre o de sed, etc. [...] también me enseña por esos sentimientos de dolor, hambre, de sed, etc., que no estoy solamente alojado en mi cuerpo como un piloto en su navío, sin que, más allá de ello, estoy unido a él muy estrechamente y confundido y mezclado de tal manera que compongo con él como un solo todo.⁷

En nuestra perspectiva, en los pasajes de la Sexta meditación comienza una etapa del pensamiento cartesiano (continuado en *Las pasiones del alma*) que hace patente que el cuerpo humano no puede considerarse como un mero ente mecánico determinado por las leyes de movimiento sino que es un cuerpo que se encuentra atravesado por los movimientos del alma, a la que a su vez también afecta, y en cuya cercanía configura una serie de fenómenos que afectan la totalidad del compuesto: las pasiones.

Dicho de otra manera, al final de las *Meditaciones* Descartes descubrirá que el sujeto puro y aislado de la corporalidad en la que ha basado el camino epistemológico hacia la certeza no existe sino que siempre debe considerarse en una situación vulnerable y contingente, en conjunción con el cuerpo, aun si se mantiene la diferencia radical entre la sustancia extensa y la sustancia pensante. Este descubrimiento obligará a Descartes a proponer una nueva comprensión de la entidad del sujeto, que no puede vivirse ni como cuerpo ni como mente por separado, sino siempre en una conjunción. Una nueva terapéutica y nueva praxis serán exigidas por tales circunstancias, Descartes escribirá para ello *Las pasiones del alma*.

Hay importantes consecuencias que sufrirá la filosofía cartesiana a partir de la Sexta meditación y que consideramos permiten establecer vasos comunicante entre el sujeto cartesiano *corporalizado* y la *gran razón* planteada por Nietzsche en el *Zarathustra*. La más importante es que en la experiencia del propio cuerpo, éste nos aparece como algo más que un cuerpo mecánico (inerte y aislado de cualquier principio vital). El cuerpo sobrepasa el mecanicismo y toma una línea de fuga hacia la trascendencia cuando se admite que está en intercambio con el alma. Pero la interacción cuerpo-alma se focalizará para Descartes en la glándula pineal, ésta afecta el conjunto del cuerpo a partir de las pasiones y lo “mezcla” con el pensamiento. De ahí que la vivencia del ser humano, el lugar desde donde establece la praxis, el dolor y el placer, incluso el conocimiento, supone a la vez dos territorios: extensión y pensamiento.

⁷ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, VI.

La interacción alma-cuerpo exige del sujeto un cuidado de sí mucho más grande que el de un mero cálculo racional y algo más que el mantenimiento de un sistema mecánico. Se tratará efectivamente de una praxis racional que responde a las leyes de la naturaleza, pero que debe incluir elementos que no son exclusivamente mecánicos que no pueden ni deben ignorarse: las pasiones. Así se expone en *Las pasiones del alma* y se advierte en la correspondencia de Descartes con la princesa Elisabeth de Bohemia, a quien el filósofo diagnostica que sus malos físicos le provienen de las afecciones del ánimo:

La causa más común de la fiebre lenta es la tristeza. La persistencia con la cual la fortuna persigue a su casa, le proporciona en forma continua situaciones que le molestan; las cuales son tan notorias que no hace falta conjeturar mucho, ni tampoco ser muy estudioso en los asuntos públicos, para juzgar que en ellas consiste la principal causa de su malestar.⁸

De esta manera la vivencia del cuerpo humano en Descartes sobrepasa los límites mecánicos del cuerpo, el yo se convierte en un territorio donde alma y cuerpo buscarán imponerse por su cuenta. Es una cuestión ética, pero también médica, aprender a equilibrar ambos territorios, escuchar la carne para evitar la enfermedad. Sólo así será posible la claridad de la mente para la construcción de la ciencia. Fenomenólogos como Merleau Ponty de cierta forma están siendo cartesianos cuando señalan que miramos al mundo desde una *razón encarnada*, desde una *inteligencia sintiente*, advertía Zubíri.

En el fenómeno de las pasiones del alma, piensa Crescenciano Grave —en clave nietzscheana— se cuele la *astucia* del cuerpo, en ellas, “el cuerpo dispone astutamente las potencias del alma a la creación de condiciones de vida más adecuadas para la instauración de un mundo anhelado y proyectado por su propia voluntad de poder”.⁹

El cuerpo en Nietzsche

En Nietzsche la preocupación sobre la corporalidad se encuentra dispersa en diversos textos, sin embargo para efectos de este artículo y para establecer un diálogo con Descartes me concentraré principalmente en algunos pasajes del *Zarathustra*, en donde el autor germano reflexiona acerca del cuerpo y en la relación que tiene con el yo.

En el *Zarathustra*, escrito hacia el final de la vida de Nietzsche, encontramos diversas referencias a la corporalidad, comprendida como la condición de po-

⁸ Descartes a Elisabeth del 18 de mayo de 1645 en *Oeuvres complètes*. Véase Philippe Guéniot “Descartes lector de Séneca”.

⁹ Crescenciano Grave, “La astucia del cuerpo”, p. 26.

sibilidad del pensamiento, del lenguaje y del ser mismo. En diversos pasajes de esta obra Nietzsche se centra en la corporalidad y le dice a los “despreciadores del cuerpo” que siendo consecuentes con su doctrina deberían decir adiós a su cuerpo y enmudecer, pues no deben “enseñar ni aprender otras doctrinas”.¹⁰ Pues sin el cuerpo, como veremos, parece que nada del fenómeno humano sería posible.

A diferencia de Descartes, Nietzsche no parte de un dualismo, sino que sus palabras sugieren un monismo en el que alma y cuerpo son dos maneras de darse de una misma realidad. Nietzsche considera una distinción infantil la que se hace entre “alma y cuerpo”, pues el sabio sabe que es cuerpo íntegramente y ninguna otra cosa, y el alma “es sólo una palabra para designar algo del cuerpo”.¹¹ Por lo tanto alma y cuerpo suponen una continuidad. El cuerpo con esto supera sus características mecánicas, como transportador del movimiento y se concibe también como la raíz de la interioridad.¹²

En este sentido el cuerpo, según explica Nietzsche, debe comprenderse como una *gran razón*, un territorio que agrupa una pluralidad (de fuerzas) que sin embargo posee un único sentido: el de la tierra (la inmanencia).¹³ En esta pluralidad, escribe el pensador, el cuerpo es a la vez guerra y paz, rebaño y pastor.

Estos pasajes nos dicen, como ya señalamos, que el cuerpo nietzscheano, lejos de ajustarse a la comprensión mecánica y estrictamente materialista del cuerpo, se trata en cambio de un cruce de estratos de la realidad, pluralidades que otros pensadores distinguieron como alma y cuerpo. En este cruce, este nudo de fuerzas, nos señala el pensador germano, se traza un yo que abarca tanto la sensación como el pensamiento. ¿Pero qué esto no es justamente el lugar de llegada de Descartes en la Sexta meditación?

A los despreciadores del cuerpo Nietzsche les hace saber que la razón no es sino un instrumento del cuerpo, y que el yo como se había comprendido en la tradición es pequeño en comparación de la “gran razón” que él está proponiendo, un yo que abarca simultáneamente alma y cuerpo: “Dices <<yo>> y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más grande, en la que tú no quieres creer —tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo”.¹⁴

¹⁰ Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza, 1996) p. 64.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Deleuze observa que la conciencia en Nietzsche, como en Freud, es resultado, síntoma, superficie visible de una transformación profunda de fuerzas que no tienen que ver con lo espiritual. Véase Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* cap. 2. (Barcelona: Anagrama, 2006)

¹³ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p.64.

¹⁴ *Ibidem*.

El cuerpo, se nos revela, es entonces una metáfora para hablar de un territorio que agrupa la razón, el espíritu, el sentido. Un “sí-mismo” que domina al yo, que conquista y subyuga, incluso destruye. Voluntad de poder. De tal forma que el cuerpo, nos dice el pensador, es un “sí-mismo”, un soberano poderoso detrás de pensamientos y sentimientos. Ese soberano sabio “habita en tu cuerpo, es tu cuerpo”.¹⁵

En esto, observemos, Nietzsche habla del cuerpo como origen del yo, pero este cuerpo es menos corporal, en el sentido mecánico del término y más una metáfora, un síntoma.¹⁶ Un “campo de fuerzas”, según la interpretación de Deleuze.¹⁷

Deleuze se pregunta ¿Qué es entonces el cuerpo para Nietzsche? Un campo de fuerzas, “un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas”, responde. Además nos dice que las fuerzas se hallan en una relación de lucha donde unas mandan y otras obedecen. Se trata de fuerzas activas o reactivas. “Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas”. Un cuerpo se forma cuando entran en relación dos fuerzas desiguales. Deleuze observa que lo sorprendente del cuerpo resulta justamente de haber surgido de este origen. El cuerpo es entonces un fenómeno múltiple, una pluralidad de fuerzas irreductibles en el que los acoplamientos mecánicos son regulaciones entre las fuerzas inferiores y dominadas. Aunque estas explicaciones de mecanismo y finalidad sólo sirven para las fuerzas reactivas, las fuerzas activas por su actividad nos serían invisibles y escapan a la conciencia.

El campo de fuerzas del cuerpo es entonces también un campo de batalla para Nietzsche, porque ese “sí-mismo” también se contradice. Quien se quiere refugiar en el concepto y huir del cuerpo está guiado también por la *gran razón* que guía el placer y el dolor, y que para ello provoca que el pensamiento se ocupe de tal o cual cuestión, aunque esta sea imaginar un mundo en el que el cuerpo no existe. Pues este *sí mismo* “creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor”.¹⁸ El espíritu, ha surgido cuando el cuerpo ha levantado la mano contra sí, pues también nos dice Nietzsche, éste a veces quiere morir y apartarse de la vida.

Paradójicamente, quien desprecia al cuerpo se encuentra, sin embargo,

¹⁵ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 65.

¹⁶ Esto hace que el cuerpo en Nietzsche se asemeje al Dios de Spinoza, más que al de Marx. Y se acerca de manera muy sugerente a las nociones de corporalidad que conciben, por ejemplo, Schopenhauer y Freud. Especialmente porque Nietzsche advierte una dialéctica entre los elementos visibles, luminosos del cuerpo, con aquellos aspectos que se encuentran oscuros e inaccesibles.

¹⁷ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, cap. 2.

¹⁸ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 65.

siguiendo los deseos del propio cuerpo. Y es que a veces el cuerpo, explica nuestro autor, quisiera ir más allá de sí, crear por encima de sí. Sin embargo, esto, dice Nietzsche, no es posible.¹⁹ No se puede ir más allá de la realidad inmanente, de las fuerzas que configuran la vida. El ser y la vida misma, nos dice Crescenciano Grave, son voluntad de poder.²⁰ En la voluntad de poder surge el mundo material que se ramifica a su vez en formas de organización cada vez más complejas que forman la vida orgánica y el pensamiento:

El mundo material es una síntesis unitaria y activa de aquello que luego se ramifica y configura de forma atenuada y sin embargo también más diversamente potente en la vida orgánica. El origen de este devenir configuración aminorada respecto a las formas básicas que la proceden, y potenciada respecto a sus posibilidades de derivación en lo que la sucede, es la voluntad de poder como acción y efecto de sí misma sobre sí misma. El ser humano, al igual que todas las individuaciones de la naturaleza, es una manifestación de la acción de la voluntad de poder.²¹

Nietzsche, explica Grave, concibe al mundo manifiesto en sus formas elementales como un momento previo a la realidad que nos es dada en nuestros instintos y afectos, y que en su conflicto avanza en formas cada vez más complejas, aunque también precarias.²² Así lo expresa el germano en *Más allá del bien y del mal*:

Quiero decir, concebir este mundo [material, mecánico] como algo dotado de idéntico grado de realidad que el poseído por nuestros afectos —como una forma más tosca del mundo de los afectos, en la cual está aún englobado en una poderosa unidad, todo aquello que luego, en el proceso orgánico, se ramifica y configura (y también, como es obvio, se atenúa y debilita)— como una especie de vida instintiva, en la que todas las funciones orgánicas, la autorregulación, la asimilación, la alimentación, la secreción, el metabolismo, permanecen aún sintéticamente ligadas entre sí —como una forma *previa* de la vida.²³

De las fuerzas primarias de la vida, explica Grave, se abre una espiral de ascenso y descenso en la que las fuerzas y efectos de la voluntad de poder pue-

¹⁹ ¿Por qué el cuerpo no puede crear por encima de él? Una lectura posible es que las fuerzas vitales al estar configuradas bajo una forma particular del cuerpo no podrían reconfigurarse por completo salvo eliminando la forma particular, pero eso significaría la destrucción del cuerpo en cuestión.

²⁰ Crescenciano Grave, “*La astucia del cuerpo*”, p. 19.

²¹ *Id.* p. 18.

²² *Id.* p. 19

²³ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, citado en Crescenciano Grave, “*La astucia del cuerpo*”, p. 19.

den vislumbrarse.²⁴ En el quehacer del filósofo aparece la VP como una vida dedicada al conocimiento, pero esta vida es otra máscara en la que la voluntad de poder se disfraza en un cierto devenir en el mundo histórico.²⁵

Vasos comunicantes, el cuerpo en la modernidad

¿Es posible establecer vasos comunicantes entre dos autores que parecen pensar desde preocupaciones distintas y con siglos de separación? Cuando nos hemos propuesto buscar vasos comunicantes y una posible conciliación, al menos respecto de un tema entre Descartes y Nietzsche no queremos pasar por alto las profundas diferencias entre las doctrinas de ambos pensadores (por ejemplo que en uno se considera la existencia de Dios y en otro se rechaza) ni pretendemos identificar la totalidad de su pensamientos.

Sin embargo, nos ha parecido que es posible acercarlos, abrir una puerta de comunicación y coincidencia entre ellos respecto al tema de la corporalidad, pues aunque ambos autores llegan al cuerpo desde distintas preguntas y rutas, parecen llegar a una conclusión semejante, en el que ser humano abandona un yo pequeño e ilusoriamente clausurado en la claridad de las categorías de la razón para advertir un *yo ampliado* en el que se cruzan elementos heterogéneos. El cuerpo aparece entonces como un territorio asociado directamente al yo, y que no puede soslayarse en la comprensión del sujeto ni en el orden de lo real. Lo anterior contra una serie de autores, como Platón, que creyeron que era posible desligarse del cuerpo, pensar aisladamente de la carne y sus deseos.

En Descartes esto implica la implementación de un nuevo cuidado de sí que suponga tanto el cuerpo como el alma, en Nietzsche más que un nuevo cuidado se sugiere un horizonte interpretativo de lo real, donde el ser humano reconfigura su comprensión del cuerpo. Éste amplía su territorio y abarca también la interioridad. Se elimina en ambos la posibilidad de concebir un pensamiento puro y aislado de la carne. Nace un pensamiento en profunda conexión con el cuerpo, o con lo que metafóricamente, diría Nietzsche llamamos “mi cuerpo”.

Podría objetarse que las propiedades mecánicas y geométricas del cuerpo propuestas por Descartes, y originadas en la inteligencia de Dios, rompen de entrada cualquier posibilidad de cercanía con Nietzsche. A esto respondemos que si bien el pensador germano difícilmente aceptaría que el cuerpo provenga del diseño divino, no cancela, sin embargo, que sea posible un orden emergen-

²⁴ Crescenciano Grave, “La astucia del cuerpo”, p.20.

²⁵ *Ibidem*.

te entre las fuerzas que otorgue propiedades geométricas y mecánicas a los cuerpos, incluso con las regularidades que observamos en nuestro mundo. La VP podría *querer* un orden. Por lo que la observación de un orden geométrico no resulta una división definitiva entre ambos proyectos. Por otra parte, como ya revisamos, Crescenciano Grave considera que el pensamiento nietzscheano sobre el cuerpo puede admitir la racionalidad cartesiana en tanto que puede considerar “al pensamiento subjetivo y su instauración como una forma de la voluntad de poder en la que ésta se alza y se realiza como voluntad de dominio en la cual, sin embargo, la potencia creadora de la voluntad no se agota ni alcanza su estado último”.²⁶

Otra cuestión fundamental en este diálogo entre autores, es que Descartes y Nietzsche se aproximan en cómo se vive el cuerpo. La vivencia de la *gran razón* de Nietzsche se asemeja a la experiencia del yo en la Sexta meditación. Aunque en Descartes, a diferencia de la propuesta del germano, el yo se constituye por alma y cuerpo, desemboca en la experiencia en una unidad que parece vivirse precisamente como una gran razón que siempre reúne las propiedades del alma y cuerpo. De esta manera en ambos pensadores se deriva en la construcción de un horizonte en el que el pensamiento debe hacerse cargo del cuerpo, considerarlo. Un horizonte donde es imposible soslayarlo.

Crescenciano Grave considera, además, que el mundo cartesiano puede extenderse como un desarrollo de la VP, pues “se ha cimentado y expandido desde el cumplimiento del objetivo de llevar a los hombres a ser <dueños y señores de la naturaleza>”.²⁷ Para ello paradójicamente fue necesario suspender al cuerpo en la ejecución del proceso constructor de conocimiento, pero se obtienen de este proceso condiciones que alargan y protegen la vida del cuerpo y extiende su prolongación creadora. En este escenario de la filosofía cartesiana, dice Grave:

(...) el cuerpo aparece como una máquina sometida a influjos externos, vacía de fuerza propia, un mero objeto diseccionable; sin embargo, desde la hipótesis de la voluntad de poder, esa disposición objetiva se descubre como un simulacro que, en su astucia, el cuerpo, constituido por una pluralidad de tendencias conflictivas entre sí, propicia para alcanzar ciertas condiciones que le permitan prolongarse como espíritu creador.²⁸

Cuando Descartes en la Sexta meditación descubre que el cuerpo está confundido con el alma y que de hecho siempre estuvo presente en el proceso de

²⁶ Crescenciano Grave, “*La astucia del cuerpo*”, p. 17.

²⁷ *Id.* p. 21.

²⁸ *Id.* pp. 21-22.

conocimiento, en el que él mismo fue puesto en suspenso, hace plausible una coincidencia con la perspectiva nietzscheana, en la que debe revalorarse el papel del cuerpo en el proceso epistemológico y hace necesario hacer patente la impureza del pensamiento. El sentido del cuerpo, nos dice Grave, es “elevarse sobre sí mismo montado en sus propias virtudes, volviéndose dueño y señor de ellas afirmándolo en una forma propia [...] lo que en nosotros piensa es el cuerpo —el sí mismo creador— que somos, y considera a los éxitos del cartesianismo como logros de la voluntad de poder a través de la astucia del cuerpo”.²⁹

Conclusiones

A pesar de las diferencias y distancias entre sus pensamientos, en las páginas anteriores hemos propuesto una cercanía entre Descartes y Nietzsche, particularmente entre la Sexta meditación y ciertos pasajes del *Zaratustra*. Hemos considerado que esta cercanía no sólo es posible sino que incluso puede sugerir una línea de reflexión de la modernidad que puede extenderse de Descartes a Nietzsche y que pone a la corporalidad como una de las preocupaciones más importantes de esta etapa de la filosofía. De esta manera, lejos de seguir una historiografía maniquea que separe tajantemente las propuestas filosóficas, consideramos que son posibles nuevas rutas de reflexión que ofrezcan vasos comunicantes entre los autores. Nietzsche, desde esta perspectiva, no resulta contrario a Descartes, sino que puede admitir sus tesis y considerarlas como objetivaciones de la voluntad de poder. El cuerpo, al que llegan uno y otro, hace posible una ruta de diálogo entre ambas filosofías.

Señalemos, por último, que este diálogo puede aportar a la construcción de una nueva comprensión de la modernidad, aun en ciernes, en la que el cuerpo tiene un papel fundamental, donde, siguiendo palabras de Grave:

[...] El cuerpo ha mostrado su íntima unión con el alma a tal grado que ésta se ha disuelto en su complejidad y levantando su profundidad a la superficie en la unidimensionalidad del conocimiento, su aplicación y utilidad. Desde la astucia del cuerpo, el sujeto ha llevado a una amplitud insospechada su deseo de señorío sobre la naturaleza que, junto con la preeminencia del capitalismo como modo de producción y distribución de los satisfactores de las necesidades convertidos en mercancías, define a la modernidad triunfante.³⁰

²⁹ *Id.* p. 22.

³⁰ Crescenciano Grave, “*La astucia del cuerpo*”, p. 27.

Bibliografía

- Benítez, Laura. 1993. *El mundo en René Descartes*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Descartes, René. 1996. *Oeuvres complètes*, París: Vrin.
- _____. 1997. *Meditaciones Metafísicas*, Trad. Vidal Peña. Madrid: Alfaguara.
- _____. 1986. *El mundo o Tratado de la Luz*, Trad. Laura Benítez. México: Instituto de investigaciones filosóficas UNAM.
- Deleuze, Gilles, 2006. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Grave, Crescenciano. 2014. “La astucia del cuerpo” en *El cuerpo y sus abismos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guéniot, Philippe. “Descartes lector de Séneca”, Apuntes Filosóficos, No.9/10, 1996, disponible en <http://saber.ucvve/ojs/index.php/rev_af/article/view/13531/13223>
- Nietzsche, Friedrich. 1996. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- Platón. 1992. *Diálogos VI “Timeo”*, Madrid: Gredos.
- Villoro, Luis. 1992. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.