

EL CUERPO EN LA POST-HISTORIA

Germán Prósperi

UNLP

Introducción

En este trabajo se buscará explicar, en un primer momento, de qué modo y en qué sentido pensar al hombre en la post-historia no es otra cosa que pensar al cuerpo; en un segundo momento, se intentará dar cuenta filosóficamente de ese cuerpo post-histórico. Para poder llegar a estas instancias, sin embargo, será preciso primeramente preguntarse por el cuerpo *en* la historia. Sólo este camino a través del desenvolvimiento del espíritu hegeliano creará las condiciones indispensables para pensar con toda legitimidad al cuerpo post-histórico, que no es otro que el nuestro.

I. El cuerpo en la historia

En el capítulo II de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, dice Hegel: “La historia universal es la exposición del proceso divino y absoluto del espíritu, en sus formas supremas; la exposición de la serie de fases a través de las cuales el espíritu alcanza su verdad, la conciencia de sí mismo”.¹

Como todos saben, la historia hegeliana es historia del espíritu, en la medida en que éste se opone a la naturaleza. Más aún: el hombre accede a su carácter eminentemente humano en razón misma de esta oposición. Si bien el mundo comprende, para Hegel, tanto la naturaleza física o material como la espiritual, es esta última la única propiamente humana e histórica. Pero no sólo eso: el mundo natural no es considerado en sí mismo, por lo pronto desde un punto de vista histórico, sino siempre en relación al espíritu. “Aquí no hemos de considerar la naturaleza como constituyendo también por sí misma un sistema de la razón, realizado en un elemento particular, característico, sino *relativamente* al espíritu”.² (El subrayado es mío)

Como bien ha mostrado el movimiento deconstruccionista toda oposición esconde, en la aparente distribución equitativa de sus términos, una cierta jerarquía, una

¹ Hegel, Georg Wilhelm, (1997), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Barcelona, Altaya, p.76

² *Ibid.*, p.59

valoración subrepticia. Tal es el caso de Hegel. En efecto, el hombre es la unión de la naturaleza con el espíritu (lo que Hegel llama “naturaleza humana”), pero se trata de una unión aparente, falaz, puesto que el hombre llega a ser plenamente humano en la medida en que paradójicamente niega su ser natural, es decir niega una parte de sí mismo. En este sentido, el hombre es el ser esencialmente desdoblado, partido, escindido en su verdad más profunda. Esta fractura, sin embargo, no otorga, como ya se señaló, el mismo valor a las dos esferas que opone. De aquí en más, o sea desde el inicio de la historia en adelante, el hombre encontrará su verdad esencial en la conciencia que participa del espíritu; su cuerpo, en tanto expresión del mundo natural, habrá ensombrecido en la negación originaria del proceso dialéctico de la historia.

Vale la pena, de todos modos, aclarar algo: no es que Hegel *niegue* la existencia corporal del hombre, es más, él mismo llega a afirmar que son los individuos con sus pasiones, sus sentimientos y sus intereses, es decir los cuerpos, los que realizan efectivamente la historia. Lo que ocurre es que el mundo plural de los cuerpos es concebido meramente como un medio del que se sirve el espíritu para desarrollarse y llegar al conocimiento de sí mismo. Los fines particulares de los cuerpos *deben* estar –y para Hegel de hecho lo están- subordinados a los fines universales del espíritu, sólo así el individuo se constituye en ser histórico. “Esta inmensa masa de voluntades, intereses y actividades son los *instrumentos* y medios del espíritu universal, para cumplir su fin, elevarlo a la conciencia y realizarlo”.³ De esta manera, queda manifiesta la jerarquía, pues sólo en una relación jerárquica y trascendente puede uno de los términos ser medio o instrumento del otro.⁴ La dialéctica misma, incluso, es tributaria de esta subordinación, es el agente mismo de esta subordinación. El mundo natural de los cuerpos materiales nunca fue el reverso del espíritu, fue más bien su esclavo, su súbdito, su instrumento necesario. En este sentido los cuerpos se resisten a la dialéctica del espíritu, y esta resistencia es fundamentalmente política.

En este punto es preciso no confundirse: no es que el espíritu aparezca con la historia, lo cual nos podría llevar a pensar en una época prehistórica en donde el cuerpo existiera en una dimensión a-histórica, sino que el estado natural o prehistórico es ya un momento de la evolución del espíritu. Como afirma claramente Hegel: “El comienzo es, pues, el espíritu”.⁵ Imposible retrotraerse más allá de la determinación espiritual del

³ Hegel, Georg Wilhelm: *Op.cit.*, p.84

⁴ En este sentido habría que hablar –y de hecho se habla-, a la hora de explicar la filosofía historicista de Hegel, de una trascendencia en la inmanencia.

⁵ *Ibid.*, p.135

hombre, imposible encontrar un origen animal del cual el hombre hubiese podido evolucionar. De ahí la aclaración hegeliana: “La humanidad animal es cosa enteramente distinta de la animalidad”.⁶ No hay, en Hegel, a diferencia de Kojève, una supuesta animalidad del hombre. El hombre ha sido hombre siempre, incluso en sus estadios más primitivos, en la medida en que contenía en potencia, como posibilidad en sí al pensamiento, y sobre todo al pensamiento racional. “El niño no tiene razón, pero sí la posibilidad de ser racional. El animal, por el contrario, no tiene posibilidad de poseer conciencia de sí”.⁷ Es esta “humanidad en potencia” la que verdaderamente lo diferencia de los animales. La autoconciencia, es decir la capacidad de negar lo dado es secundaria respecto de esta potencialidad. Aquí, entonces, en esta instancia previa a la negación y a la historia, radica la diferencia fundamental entre el hombre y el animal, así como entre Hegel y Kojève. Lo que distingue al hombre del animal, en consecuencia, es anterior al momento negador, éste sólo viene a actualizar esa diferencia.

II. El cuerpo en la post-historia

Si la vida del espíritu comenzaba con la negación de lo natural, la vida de lo natural comienza con la negación del espíritu. Esta negación, sin embargo, no posee una naturaleza dialéctica, porque la dialéctica, estrictamente hablando, culmina con el espíritu. Ni siquiera es una negación en sentido estricto, más bien habrá que pensarla en la figura del *excedente*. Al agotarse el proceso del espíritu emergen, desde las profundidades de la materia, los cuerpos singulares; aparecen como aquello que la historia nunca pudo digerir definitivamente, como el residuo que quedó del proceso dialéctico del espíritu. Los cuerpos post-históricos se presentan, ya se han presentado, como el resto inasimilable de la historia espiritual. Esta emergencia de los cuerpos es lo que caracteriza verdaderamente a la post-historia.

Varios autores, inspirándose en Kojève, hablan de un retorno a la animalidad. Mi visión de la historia hegeliana, en cambio, me lleva necesariamente a diferentes conclusiones. En primer lugar, los cuerpos post-históricos ya no se reconocen -cosa que Kojève admitiría- en el espíritu, pero tampoco se reconocen -y aquí radica la diferencia con Kojève- en su ser natural. Ni espirituales ni naturales, los cuerpos flotan en el limbo indeterminado de la post-historia, son el excedente que quedó del proceso histórico del

⁶ *Ibid.*, p.135

⁷ *Ibid.*, p.135

espíritu, conservan los estigmas de esa historia; surgen, por decirlo de algún modo, como el resto incómodo que el espíritu no logró domesticar definitivamente, pero que, sin embargo, condicionó a que se pensara y experimentara de una cierta manera. El fin de la historia, entonces, no se caracteriza en absoluto por un estado de satisfacción universal y de tranquila prosperidad, lo que impera es más bien la desesperación de los cuerpos, la angustia tormentosa de no reconocerse a sí mismos.

Durante el proceso histórico, los cuerpos eran pensados a partir de la conciencia. Sólo ésta, en la medida en que ponía a la historia espiritual en movimiento, era capaz de otorgarle realidad al individuo. El hombre histórico era el sujeto metafísico auto-conciente, es decir el yo. El cuerpo, en consecuencia, era pensado a través del yo. Era esta conciencia del yo lo que le permitía organizarse en una unidad más o menos estable, en una cierta identidad coherente. Lo que ocurre al finalizar el proceso dialéctico y agotarse el movimiento del espíritu, es que la conciencia pierde la instancia trascendente que le daba sentido y justificación. El cuerpo, por ende, se desorganiza, pierde su identidad, pierde el marco que lo justificaba y le permitía pensarse como una unidad estable e idéntica. El final de la historia marca el final de la trascendencia. El cuerpo, por supuesto, es el primero en sentir el vacío.

Lo que en verdad sucede, según me parece, es que el cuerpo descubre que ya no es la conciencia la que no se reconoce en él y lo siente extraño, sino que es él mismo el que produce la sensación de extrañeza para con él mismo. El cuerpo llega a saber que es él el que produce el pensamiento consciente de su extrañeza. Detrás de la conciencia está el cuerpo, y no a la inversa. Es lo que anuncia Nietzsche, marcando el paso a la post-historia, en el *Zarathustra*: «Yo», dices una y otra vez, ensoberbeciéndote con esa palabra. No obstante, lo más ingente, algo en que no quieres creer, es tu cuerpo y tu gran razón, la cual no dice ciertamente «Yo», pero es la que hace «yo».⁸ De este modo, el paso de la razón a la gran razón, es decir del espíritu al cuerpo, o del *Ich*, que Nietzsche contrapone al *Selbst*, marca el inicio de la post-historia. Ésta se caracterizará, entonces, por la experiencia salvaje de ese cuerpo (*Selbst*) trabajado por fuerzas que le permanecen insondables y con las cuales no logra identificarse. La relación se invierte, el cuerpo ya no es el instrumento del espíritu, sino que éste es el instrumento de esa “enorme multiplicidad” que es el cuerpo.

De todos modos, el cuerpo post-histórico, como dijimos, tampoco es capaz de reconocerse en su ser natural, de ahí esa imposibilidad de identificarse con su

⁸ Nietzsche, Friedrich, (1995), *Así habló Zaratustra*, Barcelona, RBA, p.24

animalidad. En cierto sentido, renuncia a buscar una verdad, ya sea ésta espiritual (humana) o natural (animal). Muy a pesar suyo se intuye, y sobre todo se padece, sin verdad, es decir sin posibilidad de auto-reconocimiento. Lo que es, es una pluralidad sin fundamento, fragmentada, caótica. El cuerpo se experimenta en esta multiplicidad, pero no logra darle un sentido que la unifique y con el que podría llegar a identificarse.

En esto Hegel está más cerca de Nietzsche que Kojève. En el estado de naturaleza se trataba de una "humanidad animal", no de una simple animalidad. El *Selbst* que anuncia Nietzsche, por lo tanto, no es el cuerpo entendido en un sentido animal, sino una multiplicidad de fuerzas en las que no existe, estrictamente hablando, unidad posible, identificación posible. Este es el cuerpo del "hombre" post-histórico. La experiencia de esta pluralidad caótica de fuerzas es lo que caracteriza al ser desesperado de la post-historia.

Decíamos, entonces: ni hombre (auto-conciencia) ni animal (ser natural), el cuerpo, en el fin de la historia, permanece escindido, desdoblado. A llegado a saber que es él mismo el que se piensa y se interpreta como a algo extraño, pero le resulta imposible escaparse de esa extrañeza. Arriba a la paradoja de que es él mismo el intérprete y el interpretado, pero entre uno y otro se abre una brecha insalvable. Si antes era la conciencia la que se infiltraba en esta fractura, ahora es un vacío que no puede llenarse, un abismo que no permite reconciliación posible entre el cuerpo y sí mismo. Sin embargo, no por ser vacía, la grieta que desdobra al cuerpo es menos profunda. El cuerpo descubre en su desesperación que no hay sutura alguna que pueda abolir la diferencia que lo corroe desde adentro. Tanto el espíritu como la animalidad se muestran incapaces de conjurar la separación.

Conclusión

El cuerpo que emerge de la travesía histórica, entonces, no tiene rasgos animales, menos aún humanos; es, más bien, el residuo desorganizado que ha perdido la identidad que le aseguraba tanto el reinado paternalista del espíritu histórico, como la paz armoniosa de la madre naturaleza. Habiendo perdido la trascendencia que lo organizaba, el cuerpo, asumiendo la *orfandad* que le ha tocado en suerte, se convulsiona ante la presencia del caos que lo amenaza.

Pensar al cuerpo post-histórico, pues, será pensar la pluralidad que nos habita. No obstante, este pensamiento, una vez que se ha hecho vida, esto es: una vez que se ha

convertido en verdadero pensamiento, plantea problemas que van más allá de lo meramente teórico. Vivir un cuerpo múltiple, vivir como una pluralidad es un asunto tanto ético como político. Estas cuestiones, de todos modos, exceden las pretensiones de este trabajo. Digamos sencillamente, para finalizar, que la post-historia se presenta, antes que nada, como una nueva e inaudita experiencia corporal, experiencia que saca a la luz un cuerpo ni humano ni animal, un cuerpo post-histórico.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *L'aperto: l'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.
- Drury, Shadia, *Alexandre Kojève: the roots of postmodern politics*, St. Martin's Press, New York, 1994.
- Dumoulié, Camille, *Nietzsche y Artaud: por una ética de la crueldad*, Siglo XXI, México, 1996.
- Hegel, Georg Wilhelm, *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., Buenos Aires, 1992.
- Hegel, Georg Wilhelm, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Altaya, Barcelona, 1997.
- Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1979.
- Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, RBA, Barcelona, 1995.