

Ludwig Feuerbach y el rescate de la corporalidad¹

RESUMEN

El problema del «cuerpo vivido» es central en la reflexión de la fenomenología existencial, representada por autores como Husserl, Sartre, Merleau-Ponty y otros. Este trabajo intenta presentar la visión del cuerpo de Feuerbach, salvando la forma fragmentaria en que se presenta su obra.

Feuerbach reacciona contra el cristianismo, porque considera un error separar de la esencia de lo humano lo corporal. También ataca a Hegel arguyendo que si bien la conciencia define la «humanidad», el cuerpo es necesario para comprender al hombre concreto. A partir de este enfoque intenta construir una noción de yo, en la cual el hombre se abre al mundo por medio de su cuerpo y mediante otros hombres. No es una posición materialista que proponga los instintos como lo esencial del hombre, sino una posición que da al hombre una relación compleja con sus instintos, mediada por lo histórico y lo social. Es en este sentido que se dice que Feuerbach sienta las bases para una reflexión autónoma sobre el hombre.

ABSTRACT

The problem of «the lived body» is considered a main topic by existential phenomenology, which is represented by authors such as Husserl, Sartre, Merleau-Ponty and others. This paper attempts to present in a systematic form the vision of the body given by Feuerbach in his fragmentary work.

Feuerbach reacts against christianity, because he considers a mistake to separate the body from the human essence. He also criticizes Hegel arguing that even though the conscience defines «humanity», the body is necessary to understand the concrete man. Departing from this approach, he attempts to build a notion of the self in which man is opened to the world by means of his body and other men. It is not a materialistic position that proposes instincts as man's essence, but a position which considers man as having a complex relationship with his instincts. This relationship is mediated by historical and social factors. In this sense Feuerbach is said to establish the bases for an autonomous reflection on man.

* Departamento de Filosofía, Universidad Simón Bolívar.

La reflexión filosófica en torno al problema del cuerpo vivido ha encontrado en nuestro siglo un pleno derecho de ciudadanía. Pensadores de la talla de Husserl, Marcel, Sartre, Merleau-Ponty, entre otros, han desarrollado con fuerza y vigor esa noción oscura que se vislumbraba al final de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. La intimidad con la cual el cuerpo reclamaba la conciencia, le hizo decir al pensador francés que el alma no se encuentra instalada en el cuerpo como un piloto en el navío, sino que se halla casi fundida a él. A pesar de esto, Descartes no pudo resolver con solvencia los problemas que su dualismo generaba. De ahí que su planteamiento resultara, a juicio de los exponentes de la fenomenología existencial, insuficiente para explicar ese fenómeno que es el cuerpo vivido, ese cuerpo que es «mi cuerpo».

Sin embargo, no sería justo decir que antes de la fenomenología existencial, el tema de la vivencia corporal haya sido completamente pasado por alto. Ya en la obra de los «ideólogos», en particular en el espiritualismo de Maine de Biran, se pueden encontrar atisbos de particular interés. Por su parte, en el siglo XIX las figuras de Feuerbach y Nietzsche destacan con toda claridad en lo que al tema del cuerpo vivido se refiere; con la peculiaridad de que aquí el tema de la vivencia corporal se encuentra unido a una reflexión cada vez más marcada en torno a las condiciones histórico-sociales que la producen, en una dirección ya abierta por David Hume. En efecto, el filósofo inglés había escrito en el *Tratado de la naturaleza humana* que

la piel, los poros, los músculos y nervios de un jornalero son distintos de los de un hombre de calidad; del mismo modo lo son sus sentimientos, acciones, maneras. Las diferentes posiciones sociales influyen en la estructura total de la vida, externa e interna...²

Lo que en Hume permanece sólo como una acotación al margen, es desarrollado extensamente por Nietzsche a lo largo de toda su obra. Pero fue

¹ Este trabajo sintetiza algunos aspectos de la primera parte de mi tesis titulada *El discurso de la corporalidad. Una aproximación a la relación cuerpo, sujeto, sociedad*. En la misma se intenta dar cuenta del surgimiento en el siglo XIX de una nueva noción de corporalidad que nosotros hemos denominado «cuerpo histórico social». En esta línea investigativa, Ludwig Feuerbach representa el primer eslabón de una cadena que llega hasta nuestros días, y que se halla presente, particularmente, en el trabajo de Michel Foucault.

² Cfr. Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*, tomo II, parte III, sección I. Barcelona, Orbis, 1982.

Ludwig Feuerbach quien, en su intento por fundar una autónoma reflexión en torno al hombre, le abre el camino al mismo Nietzsche; y son precisamente sus intuiciones las que queremos analizar aquí, con el propósito de mostrar lo que es, en ciernes, una teoría de la corporalidad vivida, elaborada, en parte, desde consideraciones histórico-sociales.³

Ya en 1829, interpretando lo que había sido el mundo griego, Feuerbach escribe que Grecia es la época «del hombre entero, con todos sus defectos, impulsos e inclinaciones naturales, en el libre y no reprimido juego de todas sus fuerzas y disposiciones, en la unidad sin divisiones e inmediata de su esencia y su existencia.»⁴ Lo importante de este pasaje no es verificar si efectivamente el mundo griego fue lo que Feuerbach dice de él, sino el motivo por el cual el autor alemán lo interpreta de esa forma. Su interés al respecto, está marcado por una polémica contra el cristianismo en lo concerniente a la concepción del hombre, pues, ya en 1829, Feuerbach considera que la esencia del cristianismo es «el hombre en la separación, distinción y segregación de aquello que le es interno»⁵. La interioridad del hombre incluye, a juicio de Feuerbach, los impulsos naturales representados por el cuerpo, y el cristianismo yerra al separar de la esencia del ser humano lo natural, lo corporal. El cuerpo no es ni un pecado, ni un defecto, ni un estorbo, sino aquello que realiza al hombre en cuanto tal.

³ Es oportuno señalar aquí que la obra de L. Feuerbach, en su conjunto, resulta increíblemente fragmentaria y dispersa. Esto no sólo porque muchos de sus trabajos fueron escritos por medio de aforismos, lo cual es ya de por sí un problema, sino por la ambigüedad de la posición que Feuerbach asumió frente al materialismo, una vez realizada la crítica al idealismo hegeliano. Por esta razón, varios comentaristas no toman en serio a Feuerbach sino por su relación con Hegel y Marx. En cambio, nosotros creemos que existen suficientes elementos en Feuerbach como para intentar una relación de Feuerbach consigo mismo. Lo que presentamos a continuación es una sistematización de una multiplicidad de fragmentos o pasajes dispersos en el «corpus» feuerbachiano. Hemos citado con frecuencia para tratar de dar cuenta de nuestra aproximación, y para que el lector pueda comprobar la veracidad de esta línea de trabajo. Sin embargo, sea dicho desde ahora, el propio Feuerbach extravió sus intuiciones y nunca logró dar consistencia a sus acotaciones. Nuestra lectura de Feuerbach es retrospectiva, en la exacta medida en la cual, particularmente desde la fenomenología existencial y desde Nietzsche, interpretamos al cuerpo como vivencia constituida desde coordenadas histórico-sociales.

⁴ Feuerbach, L. *Schriften aus den Naachlass*, II, p. 27. Citado por Cesa, G. *Introduzione a Feuerbach*, p. 11. Traducción nuestra; de aquí en adelante T. N.

⁵ *Ibidem*. T. N.

Reintroducir la corporalidad en la esencia del hombre, borrar esa diferencia, esa distancia que el yo, el alma, mantiene frente a lo corporal en toda la tradición cristiana, y desde allí, a través de Descartes, en buena parte de la filosofía moderna, es una de las principales tareas de Feuerbach. Se trata de completar la visión estrecha de un sujeto meramente epistemológico, comprendiendo, como lo señala Wartofsky, que «*the epistemological questions cannot stand by themselves*» sino que requieren ser insertadas en el contexto de «*the human life, the human need, the human action.*»⁶ Así pues, no se trata de estudiar el cuerpo como un ente más de la *res extensa*, sino de comprenderlo en ese contexto de necesidad y acción humana que permite, a su vez, la concepción de un «yo corpóreo», de un sujeto concreto, que no sólo conoce, sino que actúa, impelido por las necesidades.

Es esta tarea la que introduce la crítica misma de Feuerbach en contra de Hegel. Para realizar un estudio del hombre tal y como éste se presenta en la praxis, la concepción que Hegel tiene del espíritu es, según Feuerbach, insuficiente. Pues,

es verdad que el espíritu, la conciencia, es «el género existente en cuanto género», pero el individuo, el órgano del espíritu, la cabeza por más universal que sea, está siempre marcada por una nariz bien determinada, sea ella afilada o chata, fina o gruesa, larga o corta, curva o derecha.⁷

Como puede verse, Feuerbach concede que la conciencia es la expresión adecuada para la definición de la humanidad como *género*, pero no puede estar de acuerdo en que una definición del hombre concreto y singular pase por alto el fenómeno de la corporalidad. La conciencia está siempre determinada por un cuerpo, fundida a él, y puesto que el cuerpo es para Feuerbach —como veremos más adelante— lo que abre un mundo al hombre, la expresión viene a significar que la conciencia se encuentra siempre en el mundo, y lo hace porque es ella misma corpórea. Estamos muy cerca aquí a lo expresado por Sartre en *El ser y la nada* respecto del *para sí*:

El ser-para-sí debe ser integralmente cuerpo e integralmente conciencia: no puede estar unido a un cuerpo. (...) No hay «fenómenos psíquicos» que hayan de unirse a un cuerpo; no hay nada *detrás* del cuerpo: sino que el cuerpo es integralmente psíquico.⁸

⁶ Wartofsky, M. W. *Feuerbach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 402. T. N.

⁷ Feuerbach, L. *Per la critica della filosofia hegeliana*, Bari, Laterza, 1967, p. 42. T. N.

⁸ Sartre, J. P. *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1966, p. 386.

De esta manera, Feuerbach comprende que

el yo es corpóreo —lo que no significa sino que el yo no es solamente activo, sino también pasivo. Y es falso querer deducir esta pasividad del yo de su propia actividad, o querer mostrarla como actividad. Todo lo contrario: lo pasivo del yo es lo activo del objeto. El yo es pasivo porque también el objeto es activo, y de esta pasión el yo no tiene motivos para avergonzarse, en tanto que también el objeto pertenece a la más íntima esencia del yo.⁹

El cuerpo, al insertar el yo en el mundo, lo coloca en situación y le hace padecer esa situación. Los objetos pertenecen a la más íntima esencia del yo, porque el yo corpóreo está constituido cabalmente a partir de la relación con los entes mundanos. Si es verdad que el objeto se opone al yo, en el sentido de que «el árbol limita mis espaldas; me impide ser en el lugar que él ocupa»,¹⁰ también es cierto que el árbol se define a partir del yo mismo, de su actividad: la oposición sujeto-objeto, tiende a disolverse en la tensión con la cual el yo corpóreo se dirige a los entes mundanos. Estos ya no son simplemente objetos de una reflexión pura, sino que, mediante el cuerpo, son objetos de una acción y de una necesidad, esto es, interpretados desde esa acción y desde esa necesidad. El yo corpóreo es pasivo, porque el cuerpo está condicionado por un medio ambiente en el cual se desenvuelve como organismo biológico que se adapta, pero, en el mismo nivel biológico, en la misma adaptación, el cuerpo es ya activo en virtud de su sensibilidad, que recorta un campo de acción a través de la selección de unos estímulos entre otros: el organismo se adapta transformando el medio ambiente, creando un mundo. Estamos frente a un doble condicionamiento: por una parte, del medio hacia el cuerpo, y por otra, del cuerpo hacia el medio.

Este es el sentido que Feuerbach atribuye al enunciado «ser en el cuerpo significa ser en el mundo»¹¹, pues, como lo apunta en las *Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía*,

sólo la existencia en el espacio y en el tiempo es *existencia* (...) [de tal manera que] una sensación intemporal, una voluntad intemporal, un pensamiento intemporal, un ser intemporal son quimeras. Quien no tiene ningún tiempo, tampoco tiene tiempo ni urgencia para querer y para pensar.¹²

⁹ Feuerbach, L. *Gesammelte Werke*, Berlín, Akademie Verlag, 1967 y ss., pp. 150, 151, IX. Citado por Cesa, C. en *op. cit.*, p. 35, T. N.

¹⁰ Feuerbach, L. *Op. cit.*, p. 70, T. N.

¹¹ *Ibidem*. T. N.

¹² Feuerbach, L. *Tesis para la reforma de la filosofía*, Caracas, UCV, 1960, pp. 57 y 39. Traducción: Eduardo Vásquez.

Luce claro, pues, que el cuerpo es aquello que dota al yo de la existencia, que lo transforma en un existente, en un sujeto concreto que actúa con base en los contextos de acción y necesidad anteriormente apuntados. El yo puro es mera abstracción, que si bien puede ser útil para comprender los problemas epistemológicos, no resulta satisfactorio para una comprensión antropológica como la que Feuerbach persigue.¹³ De ahí que Feuerbach puede dar un paso más afirmando que

sólo el ser que padece necesidad es el ser necesario. Existencia sin necesidad, es existencia superflua. Lo que está libre de necesidades en general, tampoco tiene ninguna necesidad de existencia. Un ser sin necesidad es un ser sin fundamento. Sólo lo que puede padecer, merece existir. Un ser sin padecer, es un ser sin ser. Pero un ser sin padecer, es nada más que un ser sin sensibilidad, sin materia.¹⁴

Dejado en claro que el yo es un yo corpóreo, no debe extrañar si su relación con el mundo es interpretada prioritariamente en el nivel de la praxis. Este yo corpóreo, se diferencia del yo puro de la especulación idealista, en virtud de la necesidad que lo caracteriza y de la dependencia respecto del mundo mismo en el cual se halla instalado. «Necesito aire para respirar, agua para beber, luz para ver, sustancias vegetales y animales para comer»,¹⁵ escribe Feuerbach, rompiendo con esa filosofía de la subjetividad carente de objeto, esto es, de otro objeto que no sea sí mismo, que se comporta como si la conciencia fuera algo extramundano. A raíz de estas consideraciones, Feuerbach no duda en clasificar al cuerpo como

el Principium metaphysicum supremo, el secreto de la creación, el fundamento del mundo; [el cuerpo] no tiene solamente una significación histórico-natural o psicológico-empírica, también, esencialmente, la tiene especulativa, metafísica¹⁶

Esto es así, porque como ya dijimos, el cuerpo realiza al yo como existente, instalándolo en el mundo, de ahí que Feuerbach reitere que «el yo que se separa

¹³ En este sentido es oportuno señalar que la crítica a la tradición cartesiana se justifica sólo en el desfase que ha ocurrido en el nivel del planteamiento del problema. Parece injusto atacar a Descartes y la tradición que en él se ampara, sin aclarar que aquí el objetivo, la meta que se persigue, es otra. Además, el problema del hombre no es prioritario frente al problema del conocimiento o al problema de Dios o al problema del ser.

¹⁴ Feuerbach, L. *Op. cit.*, pp. 58-59, n° 43.

¹⁵ Feuerbach, L. *Principios de la filosofía del futuro*, Caracas, UCV, 1960, p. 76, n° 1. Traducción: Eduardo Vásquez.

¹⁶ Feuerbach, L. *Op. cit.*, p. 152.

de las cosas, que pone lo objetivo como lo otro de sí y que así lo elimina es siempre un yo hipotético; no un primero inderivable, sino construido: el yo de un punto de vista particular».¹⁷

La crítica a Hegel, y a través de él, a toda la tradición idealista, se hace evidente en este pasaje. Aquí se comprende mejor el significado del enunciado, al comienzo un tanto oscuro, de que «el objeto pertenece a la esencia del yo». La separación del sujeto frente al objeto, esa oposición con la cual Descartes pone en evidencia la existencia del yo como cosa pensante, condena el yo mismo a ser un simple constructo, un artificio, un «yo hipotético», que lejos de expresar la realidad en cuanto tal, sólo pone de relieve un punto de vista entre otros. Contrariamente a esa perspectiva, Feuerbach piensa que el conocimiento mismo de las cosas acontece ya dentro de un mundo, y que, en virtud del cuerpo, el yo es ya siempre un ser en el mundo, arrojado a él y en tensión con los objetos. Así, pues, ni los objetos se comprenden sin el yo, ni el yo puede comprenderse sin los objetos: la fusión se realiza por y a través de la corporalidad, pues, lo repetimos dada su importancia, «ser en el cuerpo es ser en el mundo». Es el cuerpo el que posibilita nuestro diálogo con las cosas. Frente a la postura cartesiana que había considerado al propio cuerpo situándose «afuera», como si se tratara de un objeto dado entre otros, aunque quizás «más próximo», Feuerbach afirma la presentación subjetiva de la experiencia humana instalada en el cuerpo. Así, pues, ese «yo corpóreo» nunca es una mera cosa, como tampoco es conciencia desnuda. En el intercambio entre el yo y el objeto, que conforma y asume la situación humana, es imposible delimitar las partes. El «yo corpóreo» es una totalidad indivisible, que no puede ser descompuesta, precisamente porque el cuerpo no se halla unido a un yo.

¿Significa todo esto un materialismo? ¿Es Feuerbach un materialista? La respuesta la encontramos en los propios textos del autor. Escuchémosle:

El materialismo es, para mí, el cimiento sobre el que descansa el edificio del ser y del saber del hombre; pero no es para mí lo que es para el fisiólogo, para el naturalista en sentido estricto, por ejemplo, para Moleschott, lo que forzosamente tiene que ser, además, desde su punto de vista y su profesión: el edificio mismo. Retrospectivamente, estoy en un todo de acuerdo con los materialistas, pero no lo estoy mirando hacia adelante.¹⁸

¹⁷ *Ibidem*, p. 147.

¹⁸ Feuerbach, L. Citado por Engels, *F. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Moscú, Progreso, 1971, III, p. 367.

Así, si bien para Feuerbach, la naturaleza es el cimiento sobre el que descansa el edificio del saber humano, no constituye el edificio mismo. Si Feuerbach admitiera el reduccionismo de la obra de Moleschott, popularizada bajo el refrán *Der Mensch ist was er isst*, reduciría el yo a ser sólo cuerpo. Feuerbach, sin embargo, no ha dicho que el yo sea cuerpo, sino que ha hablado de un «yo corpóreo». Si el yo fuera sólo cuerpo, sería, a la vez, sólo objeto, con lo cual desaparecería la tensión misma por la cual el objeto pertenece a la esencia del yo». Si «ser en el cuerpo es ser en el mundo», es oportuno recordar que sólo hay mundo en virtud de esa conciencia, que si bien es corporal, y depende de los objetos, no es ella misma, sólo objeto. Feuerbach sabe muy bien, por su procedencia del idealismo hegeliano, que el hombre no sólo come, sino que conoce, es decir, que clasifica al mundo de acuerdo a las categorías de su pensamiento. Lo que Feuerbach persigue, es una imagen del hombre como producto natural que se ha vuelto anti-natural en el mismo desarrollo orgánico. De esta manera encontramos que

¿No es, pues, el objeto nada más que objeto? Seguro que es lo otro del yo, pero ¿no puedo decir también a la inversa: el yo es lo otro, el objeto del objeto y, por consiguiente, también el objeto un yo? ¿Cómo es que el yo llega a poner un otro? Únicamente siendo en relación al objeto lo que es el objeto en relación al yo.¹⁹

No puede haber un materialismo radical mientras se mantenga esta conexión esencial entre el yo y el objeto: cada vez que hay un objeto, así entiende Feuerbach, existe un acto de conciencia que es correlativo al objeto mismo, y viceversa, siempre y cuando existe una conciencia, también existe un objeto que la condiciona. El condicionamiento es recíproco: el yo pone al objeto y es puesto por él. En fin, considerado desde el yo, todo ente ha de determinarse como no-yo, y por consiguiente es relativo al yo. Pero hay que reconocer también, a la inversa, que no hay yo alguno sin referencia a un no-yo. El pensamiento de un yo puesto por sí mismo, esto es, de un yo absoluto, es, a su juicio, irreal. Así, pues, en esta línea, Feuerbach critica a Hegel, preguntando y respondiendo lo siguiente:

¿Qué otra cosa es el «yo especulativo» que ha de tejer el mundo entero a partir de sí, sino el yo de un hombre corpóreo, espacio temporalmente condicionado —del que se ha

¹⁹ Feuerbach, L. *Der Anfang der Philosophie*, citado por Schimdt, K. *Feuerbach o de la sensualidad emancipada*, Madrid, Taurus, 1977, p. 106.

quitado la sensibilidad, aquello por tanto, en lo que verdaderamente consiste? Es una abstracción, sin que por ello pueda negar su inerradicable afinidad con el yo empírico.²⁰

Así pues, Feuerbach busca una concepción de la corporalidad que le permita dar cuenta de una teoría del sujeto concreto, existencial, más acorde con su propósito antropológico. Por ello se pregunta: «¿Por qué no íbamos a poder dar un *concepto* también *teorético* y no sólo empírico del cuerpo?»²¹ Desde esta teoría de la corporalidad, la cuestión del ser puede ser nuevamente elaborada y siempre en contraposición al planteamiento hegeliano. La cuestión del ser es también una

cuestión práctica, una cuestión en la que está comprometido nuestro ser, una cuestión de vida o de muerte. Ni ahora ni nunca debo mi existencia al pan lingüístico o lógico (al pan *in abstracto*) sino siempre y únicamente a *este* pan, al pan *inefable*. El ser fundamentado en tales inefabilidades, es por esto mismo algo inefable. Sí, lo inefable. Donde cesan las palabras, sólo allí comienza la vida, sólo allí se revela el misterio del ser. Por lo tanto, si inefabilidad es no-racionalidad, entonces toda existencia, porque siempre y sólo *esta* existencia, es no razón. Pero no lo es, porque aún siendo inefable, la existencia tiene por sí misma sentido y razón.²²

Este texto muestra con claridad el esfuerzo realizado por Feuerbach para lograr poner la existencia como punto de partida: el existencialismo de Feuerbach se desarrolla a la par que su teoría de la corporalidad. La existencia sería impensable sin el cuerpo, y aún así, para el propósito de transparencia absoluta de Hegel, la existencia individual, sigue siendo el momento opaco e irreducible a la razón.

Sin embargo, según Feuerbach, no hay otro camino, porque

en modo alguno está el yo abierto al mundo por sí mismo, en cuanto tal, sino por sí en cuanto corpóreo. Frente al yo terminado, es el cuerpo el mundo objetivo. A través del cuerpo el yo no es yo sino objeto. Ser en el cuerpo significa ser en el mundo. Tantos sentidos —tantos poros, tantos lugares débiles. El cuerpo es el *yo poroso*; en él están presentes al mismo tiempo sujeto y objeto, yo y mundo.²³

Finalmente,

20 Feuerbach, L. *Op. cit.*, p. 149.

21 *Ibidem*, p. 150.

22 *Ibidem*, p. 113.

23 Feuerbach, L. *Der Anfang der Philosophie*, citado por Schmidt, K., *op. cit.*, p. 311.

el yo igual, carente de diferencias y de sexo es una quimera idealista, un pensamiento vacío; únicamente al llenarse el hombre subjetivo con los contenidos del mundo real, se convierte la subjetividad supranatural en subjetividad práctica.²⁴

Este cuerpo que permite a la subjetividad hacerse concreta y existente, es, a la vez, un cuerpo vivido, experimentado por una conciencia que se desprende, por así decirlo, de la totalidad de sus poros. Por ello puede Feuerbach decir que

sólo el cuerpo es aquella fuerza negativa, limitativa, restrictiva y colectiva, sin la cual no se puede concebir ninguna personalidad. El cuerpo es la causa y el sujeto de la personalidad. Sólo por el cuerpo se diferencia la verdadera personalidad de la imaginada por un fantasma.²⁵

Pero, ¿cómo se desarrolla, cómo deviene esa personalidad en el cuerpo? ¿Cuáles son los procesos que al activar la vivencia del cuerpo la refieren a una persona, haciendo del cuerpo un cuerpo humano, radicalmente diferente de los otros organismos? Feuerbach sabe que «el hombre que surgió inmediatamente de la naturaleza era, en principio, sólo un ser natural, no un hombre. El hombre es un producto del hombre, de la cultura, de la historia».²⁶

El cuerpo vivido que produce la persona, es un cuerpo inmerso en una red de comunicaciones con otros hombres, es un cuerpo, que se vivencia desde procesos culturales e históricos. La vivencia del cuerpo no está allí depositada en la interioridad del yo, por la sencilla razón de que Feuerbach ha negado la existencia de tal yo. Si el yo es corpóreo, si la subjetividad es práctica, esto significa que la vivencia es un producto de la acción misma, del intercambio que los hombres mantienen entre sí. Este cuerpo, que es «mi cuerpo», deviene mío tras un proceso de intercambio y asunción de los procesos socioculturales en un momento determinado de la historia de una comunidad. No existe una vivencia en tanto percepción interior de un yo sólo ante sí mismo, sino que el yo corpóreo se realiza como autoconciencia y como vivencia pasando por el reconocimiento explícito de otros yoes corpóreos. El yo deviene tal sólo en su recíproca relación con el otro, en la relación que Feuerbach denomina «yo-tú». Lo que es más, el «tú» reclama aquí una primacía frente al yo: éste es un producto, un efecto de esa relación, y nunca el punto de partida absoluto.

²⁴ Feuerbach, L. *Antropología materialista*, Bari, Laterza, 1978, p. 252, T. N.

²⁵ Feuerbach, L. *La esencia del cristianismo*, Buenos Aires, Claridad, 1961, p. 97. .

²⁶ Feuerbach, L. *Fragmenti del curriculum vitae*, en *Antropología materialista*, p. 178, T. N.

El hombre individual en sí, no tiene en sí la esencia del hombre, ni como ser moral ni como ser pensante. El ser del hombre se halla sólo en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, una unidad que se apoya, únicamente, en la realidad de la diferencia entre yo y tú.²⁷

Por esa razón, la relación que el hombre mantiene con su corporalidad está enteramente mediada por la vivencia que la comunidad o el grupo social tienen de la corporalidad misma. La manera como vemos nuestro cuerpo no depende de una relación de exclusividad en la cual los otros estarían excluidos, sino que el yo mira y vive, esto es, interpreta su cuerpo, desde la tensión originaria con el «tú». Por ello Feuerbach puede escribir que

incluso el estómago del hombre, aún cuando lo despreciemos, no es un ser animal sino humano, universal, no limitado a determinadas especies de alimentos. Precisamente por eso, el hombre es libre de la voracidad furiosa con la que el animal se abalanza sobre su presa. Déjale al hombre su cabeza, pero dale el estómago de un león o de un caballo: seguramente dejará de ser hombre. Un estómago limitado se aviene también, únicamente, a un sentido limitado, es decir, animal. La relación moral y racional del hombre con el estómago consiste, pues, también, sólo en tratarlo no como un ser bruto, sino como un ser humano. Aquel para quien la humanidad termina con el estómago, aquel que traslada el estómago a la clase de los animales, autoriza al hombre a la brutalidad del comer.²⁸

La vivencia que se tiene de la corporalidad está, como puede verse, impregnada de moralidad. Este texto prefigura la famosa frase de Scheler, según la cual el hombre es el único animal que le puede decir «no» a sus instintos. Lo puede hacer, en palabras de Feuerbach, puede negarle a su estómago la voracidad de un animal, porque mantiene con el cuerpo una relación ya no simplemente natural. Lo natural ha sido dejado atrás, porque ha sido reinterpretado por pautas que le vienen de la comunidad interpretativa, de la relación con el *tú*.

Esto lleva a Feuerbach a enfrentarse al materialismo de Moleschott, pues si bien nuestro autor repite la grosera afirmación del materialista, según la cual el hombre es lo que come, Feuerbach tiende a interpretar esta frase en un sentido muy distinto. La frase «el hombre es lo que come», puede ser interpretada en la dirección de que existen implicaciones sociales en el acto de comer, en tanto que el hombre es un producto de su misma actividad productiva, que él se crea a sí mismo en la tarea de producir los alimentos que necesita para satisfacer su

²⁷ Feuerbach, L. citado por Buder, M. *¿Qué es el hombre?* México, FCE, 1977, p. 58.

²⁸ Feuerbach, L. *Principios de la filosofía del futuro*, p. 170.

hambre. Esta interpretación parece estar avalada por este otro texto, extraído de *La esencia del cristianismo*. Aquí se puede leer que

el materialista sin espíritu dice: el hombre se diferencia del animal *sólo* por la conciencia, es un animal pero con conciencia, sin pensar, por tanto, que en un ser que despierta a la conciencia tiene lugar una *transformación cualitativa* de su esencia entera.²⁹

Por consiguiente, el acto de comer en un ser dotado de conciencia, es un acto cualitativamente distinto del mismo acto de comer realizado por un animal, y lo es, porque su cuerpo es un cuerpo vivenciado de punta a punta, interpretado, literalmente, traducido a otro orden de la realidad, a saber, la dimensión histórico-social.

Por si fuera poco, y retomando la acotación de Hume citada al comienzo del artículo, Feuerbach nos recuerda que

mientras te encuentras en un estamento, una especialidad, una relación, estás siendo *involuntariamente determinado* por ello. Tu voluntad te libera sólo de los límites e impresiones *conscientes*, pero no de los inconscientes, de los ocultos. En pocas palabras, las ocupaciones determinan el juicio, el modo de pensar, la mentalidad del hombre.³⁰

Y nosotros añadimos el acto de comer, su corporalidad misma. También en *La esencia del cristianismo* podemos encontrar un texto muy parecido. En efecto, ahí se lee lo siguiente:

¿crees tú, acaso, que sólo depende de ti, de tu voluntad, de tu ánimo, el hecho de estar libre de algo; En tal caso, te equivocas mucho y jamás habrás vivido un acto de verdadera liberación. Mientras que te encuentres en un estado, en una profesión, en una relación, estarás determinado por estos factores, quieras o no quieras. Tu voluntad, tu ánimo, sólo te libran de los límites conscientes, pero no de los escondidos, inconscientes, ni de las impresiones que están ligadas con la naturaleza de aquellos factores. Por eso no nos sentimos bien, nuestro corazón se siente oprimido, mientras no nos separamos sensiblemente de los que nos hemos librado espiritualmente.³¹

Finalmente, en un escrito intitulado *Las ciencias de la naturaleza y la revolución*, Feuerbach acota: «en un palacio se piensa y se siente de modo diferente que en una cabaña».³²

²⁹ Feuerbach, L. *La esencia del cristianismo*, p. 37.

³⁰ Feuerbach, L. *Frammenti curriculum vitae*, p. 257.

³¹ Feuerbach, L. *La esencia del cristianismo*, p. 159.

³² Feuerbach, L. *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, citado por Schmidt, K., *op cit.*, p. 21.

Así podemos comprender mejor la teoría de la corporalidad de Feuerbach, que, según vemos, está bastante lejos de un grosero materialismo. Ciertamente el hombre es un ser natural y como tal, «si por hambre o miseria no tienes en tu cuerpo ninguna sustancia, tampoco tienes en tu cabeza, en tus sentidos y corazón, materia alguna para la moral. El hombre es sólo lo que come».³³ Pero, dado lo anterior, se comprende que aquí no está en juego la ridícula visión gastrointestinal de la corporalidad y del hombre de Moleschott, sino una precisa referencia a la sociedad, a la comunidad y a la posición que dentro de ella ocupa el hombre, con relación al problema de ese «yo corpóreo» que Feuerbach viene desarrollando a lo largo de toda su obra. Esta dimensión histórico-social del sujeto existencial la ha llevado a generar, aún cuando en ciernes, lo que nosotros hemos denominado el nivel «histórico-social» de la corporalidad. Feuerbach lo reafirma una y otra vez, apuntando, por ejemplo, que

el yo fija su mirada en el ojo del tú antes de soportar la visión de un ser que no le refleje su propia imagen [los objetos del mundo]. El otro hombre es el lazo entre el mundo y yo. Soy y me siento dependiente del mundo, porque antes me siento dependiente de otros hombres. Si no necesitara de los hombres tampoco necesitaría del mundo. No sólo sería sin los otros el mundo vacío y muerto para mí, sino también carente de sentido y entendimiento. Sólo en los otros adquiere el hombre claridad y conciencia de sí mismo.³⁴

Más radicalmente aún,

un hombre que existiera únicamente por sí mismo se perdería carente de identidad y de diferencia en el océano de la naturaleza: no se captaría a sí mismo como hombre ni como naturaleza. El primer objeto del hombre es el hombre. El sentido de la naturaleza, que es el único que nos hace accesible la conciencia del mundo como mundo, es un producto posterior; pues sólo surge a través del acto de separación del hombre de sí. El hecho de ser se lo debe a la naturaleza; el de ser hombre, al hombre.³⁵

La misma razón humana es producto del intercambio, de la comunicación, literalmente de la conversación entre los hombres. Pues,

sólo donde el hombre habla con el hombre, sólo en el discurso y en la conversación, en un acto común, nace la razón. Las preguntas y las respuestas son los primeros actos del pensamiento. Para pensar se precisan en un principio dos seres. Recién cuando se

33 *Ibidem.*

34 *Ibidem*, pp. 216-217.

35 Feuerbach, L. *La esencia del cristianismo*, p. 285.

encuentra en una cultura superior, el hombre se desdobra, de manera que puede hacer el mismo papel que el otro. Por eso, hablar y pensar, en todos los pueblos antiguos, es una misma cosa; sólo piensa al hablar, su pensar es sólo conversar.³⁶

Este yo corpóreo, esta vivencia de la corporalidad es, en Feuerbach, enteramente mediada por lo social, y ese es su gran logro. Esta dimensión histórico-social de la corporalidad, es en gran medida extraviada por la corriente fenomenológica existencial, de raigambre husserliana, en la exacta medida en la cual, en Husserl, la historia no recibe su justa importancia. Se insiste, en este contexto, más en la vivencia inmediata del cuerpo ante la conciencia, que en su referencia a esa comunidad interpretativa de la cual procede la vivencia misma. Si bien muchas de las intuiciones que Feuerbach tuvo, no fueron debidamente desarrolladas y menos sistematizadas, si bien hay mucho en su obra que deja perplejo al investigador, en tanto que la misma parece desparramarse en más de una dirección, perdiendo coherencia y rigurosidad, no es menos cierto que con esas intuiciones permite recuperar una dimensión de lo corporal que no ha recibido en la tradición filosófica su justa atención. Al menos esto hemos pretendido sugerir.

³⁶ *Ibidem*, p. 90.