

---

EL CUERPO EN LA FILOSOFÍA  
DEL SIGLO XIX:  
FEUERBACH, MARX Y NIETZSCHE

---

TERESA AGUILAR GARCÍA

---

ABSTRACT. This article analyzes the paper that the body has played in the nineteenth century philosophy through Feuerbach, Marx and Nietzsche; philosophers who inverted the order of philosophy and began by the body, not the ideas. It is described to what extent each one of these authors participates within the Organicism conception on life and science, taking part in the paradigmatic debates with Mechanicism, a controversy relevant to our own contemporary worldviews.

KEY WORDS. Human body, ideas, mind, Organicism, Mechanicism, philosophy of nature.

---

---

#### 1. INTRODUCCIÓN

El siglo XIX es el momento en que Foucault cifra el apogeo de la biopolítica de la población o la injerencia de la biología en la historia, nacida ya a mediados del siglo XVIII. En este momento comienzan a proliferar investigaciones biológicas y médicas, surgidas en el seno de la medicina y la filosofía natural, a cuyo nacimiento contribuyeron los médicos renacentistas, cuyo objeto de estudio fue desplazándose hacia el mundo vivo en general, incluyendo el estudio de otras anatomías animales y vegetales<sup>1</sup>. Hall señala el hecho de que toda la labor de anatomía comparada y microscopía fue llevada a cabo principalmente por médicos<sup>2</sup>. Fue en el siglo XVII, en 1665, cuando el botánico inglés Robert Hooke nombró por primera vez la célula vegetal al observarla con un microscopio de cincuenta aumentos construido por él. Leeuwenhoek, en 1674, vio con un mejor microscopio la variedad de células que habitan en el agua de una charca, y será en la primera mitad del siglo XIX cuando se descubra el núcleo y el protoplasma de la célula (Robert Brown en 1831, y J. Purkinje en 1838). El botánico Mathias Schleiden y el zoólogo Theodor Schwann afirman en 1838: "hemos visto que todos los organismos están formados por partes llamadas células". En 1858, Virchow sostendrá que todo animal aparece como

una suma de unidades vitales, cada una de las cuales mantiene las características completas de la vida.

La filosofía mecanicista, que entendía el cuerpo humano como una máquina cuyo funcionamiento se producía por el ensamblaje de sus piezas, tuvo seguidores como Borelli que intentaron aplicarla a la fisiología sin éxito. Frente a esto, un nuevo paradigma se estaba gestando surgido de la experimentación biológica, el vitalista, para el que el organismo y su composición celular eran la pieza angular de su filosofía. El organicismo se opone al mecanicismo en tanto éste afirma que los fenómenos que se producen en el organismo están sujetos a las mismas leyes que rigen las fuerzas generales de la materia, y considera la existencia de “fuerzas vitales” características de los seres vivos. Engels, por ejemplo, describe al materialismo del siglo XVIII como predominantemente mecánico, que concebía al individuo como una máquina.

La filosofía de la naturaleza de Schelling contribuye a confrontar la concepción mecanicista imperante y a sustituirla por una concepción orgánica, al considerar a la naturaleza como un organismo viviente en el que el hombre está en relación con todo. Esta cosmovisión romántica impregna las ideas del siglo XIX que se desarrollarán tanto en biología como en filosofía. El universo, la materia y el espíritu son concebidos como un todo orgánico, viviente y evolutivo, y en cada parte de la naturaleza puede intuirse el todo. Bergson participa también de esta corriente antimecanicista, en la que la idea de parte y todo están íntimamente ligados: “Estoy de acuerdo en que la vida sea una especie de mecanismo. Pero, ¿se trata del mecanismo de las partes artificialmente aislables en el todo del universo, o el del todo real <sup>3?</sup>” El organicismo <sup>4</sup> mantiene cinco ideas básicas en los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX:

1. La aproximación mecanicista tipificada por las ciencias físico-químicas es inadecuada cuando se aplica a ciertos casos, por ejemplo al organismo biológico o a la sociedad o incluso a la realidad como un todo.
2. El todo es más que la suma de las partes.
3. El todo determina la naturaleza de las partes.
4. Las partes no pueden ser comprendidas si se consideran aisladas del todo.
5. Las partes son dinámicamente interrelacionadas o interdependientes.

J. S. Haldane escribe en 1884: “las concepciones ordinarias de la ciencia física son insuficientes cuando se aplican al fenómeno de la vida y otras concepciones deberían sustituirla”. Su tesis se basa en la idea de que el organismo humano es un todo compuesto de partes interrelacionadas, satisfaciendo así uno de los principios del organicismo, y los ejemplos que ofrece al respecto, como la regeneración de la cola de los tritones, no podían ser explicados desde un punto de vista mecanicista.

Un pionero del organicismo, E. Montgomery, sostuvo en 1880 que la entidad fundamental objeto de estudio no es la célula individual sino el organismo entero. En 1839, Schwann y Schleiden ya habían formulado la teoría celular y a finales del siglo se empezaba a contemplar la idea de totalidad que incluya al organismo y su ambiente. Es así como el organicismo biológico y el neoidealismo que se gestaba por esa época guardan una estrecha relación. Esta tesis es sostenida por D. C. Phillips, quien ve entre los postulados organicistas y las ideas de Hegel una gran afinidad, especialmente en lo referente a la teoría de las relaciones internas: si las partes sólo pueden ser comprendidas en su relación al todo, entonces la pretensión de conocimiento absoluto es imposible.

El organicismo social se vio favorecido por la corriente romántica que rechaza el mecanicismo fundado en un modelo atomístico de Estado inclinándose por un modelo orgánico <sup>5</sup>. La idea de organismo como cuerpo vivo perteneciente a la naturaleza de la que depende, la idea de sociedad como órgano, y la capacidad de interdependencia entre ambos, reflejará los postulados del organicismo en el pensamiento de Marx.

Paradójicamente, el concepto de organismo no precede históricamente al de mecanicismo, sino que surge para explicar aquellos aspectos que en el ser humano le hacen diferir de la máquina. Es Georg Ernst Stahl quien en el siglo XVIII utiliza el concepto en el sentido aristotélico de *organon* para explicar las funciones de las partes corporales en oposición al mecanicismo <sup>6</sup>. Un proceso similar ocurre con el paradójico orden de sucesión de la idea sobre el cuerpo; de igual forma que el organismo no precede al mecanicismo históricamente, el cuerpo no precede a la idea. Así, lo primero que ha sido objeto de atención en la historia de la filosofía ha sido la idea, desde la filosofía platónica al idealismo de Hegel y Berkeley, quienes afirman que lo verdaderamente existente es la idea y la noción de cuerpo se deriva de ésta. Las filosofías de Feuerbach, Marx y Nietzsche reaccionan contra este orden de preferencias y participan en sus concepciones del vitalismo en contra del mecanicismo, al considerar que la vida es un fenómeno peculiar que debe ser estudiado al margen de los fenómenos fisicoquímicos. El vitalismo nietzscheano considerará la voluntad de vivir como el valor supremo; Marx, influenciado por las nuevas concepciones biológicas del evolucionismo, fundará una idea de naturaleza e individuo con base en el organicismo necesitante, y Feuerbach llevará el organicismo a la filosofía, considerándola un organismo similar al cuerpo humano y se apoyará en el concepto de especie. En general, los tres contemplan las ideas de organismo y cuerpo como fundamentales en su filosofía. En cualquier caso, los tres suponen una reacción a la filosofía idealista hegeliana y una reivindicación del materialismo en diferentes niveles. De este modo, Feuerbach es el primero en declararse en contra de la superioridad de la idea sobre el cuerpo, proclamando hacer de éste el punto del que debe

partir la filosofía. Marx escribe la historia humana como historia natural y cree que el ser humano es necesitante por ser corpóreo en su relación con el medio natural, y de ahí la necesaria organización comunitaria de la sociedad en parámetros de justicia social. Por su arte, Nietzsche regurgita los fracasos de la historia del pensamiento occidental denunciando el secuestro del cuerpo a manos de la tradición platónico-cristiana. Un secuestro del cuerpo a los ojos del intelecto, cuando paradójicamente es expuesto como *locus* del dolor y receptor de las culpas del sujeto.

## 2. FEUERBACH

Soy un ser real, sensible, cuyo cuerpo pertenece a mi ser, ciertamente el cuerpo en su totalidad es mi yo, mi ser mismo.

Feuerbach, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*

Feuerbach será el primer filósofo que se encargue de invertir la relación entre cuerpo y espíritu que instaurara Platón en el *Fedón* y en *Timeo*. En ambas obras Platón ratifica la existencia de dos compuestos de naturaleza distinta que conforman al ser humano. En la primera obra, escrita desde el punto de vista de la muerte, Platón sentencia que el cuerpo es la cárcel del alma y cuya naturaleza mortal y corruptible sirve de prisión al alma inmortal e inmaterial que pervivirá tras la muerte física.

Aquel pensador es el primero en invertir la filosofía hegeliana, afirmando que no es el pensamiento el que genera el ser, sino el ser el que produce el pensamiento. En su obra de 1829, *Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel*, Feuerbach se alinea con la filosofía de la naturaleza de Schelling y pone en evidencia la concepción hegeliana de naturaleza, considerada como la idea misma, pero en su ser fuera de sí. Para Hegel, la naturaleza es un derivado respecto de la idea, el concepto puesto en su no conceptualidad. Feuerbach critica la idea hegeliana de que la naturaleza es una alienación de la idea absoluta. Esto lo expresa Engels en *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* <sup>7</sup>:

mientras que para el materialismo lo único real es la naturaleza, en el sistema hegeliano ésta representa tan solo la “enajenación” de la idea absoluta, algo así como una degradación de la idea; en todo caso, aquí el pensar y su producto discursivo, la idea, son lo primario, y la naturaleza lo derivado, lo que en general sólo por condescendencia de la idea puede existir.

Schelling considera la naturaleza como un todo orgánico producto de ciegas fuerzas naturales, concebible únicamente por la vía del idealismo trascendental, a cuya contradicción el carácter teleológico de la naturaleza sirve de explicación, como sostiene en *El sistema del idealismo trascendental* <sup>8</sup>:

El encanto de la naturaleza orgánica, sólo penetrable totalmente con el idealismo trascendental, reside en la contradicción de que esta naturaleza, a pesar de ser producto de ciegas fuerzas naturales, es absolutamente teleológica. Esta contradicción es suprimida por los modos teleológicos de explicación.

Feuerbach cuestiona que toda filosofía deba comenzar por el ser puro y afirma que “el sistema hegeliano es la autoalienación absoluta de la razón” y que lo contrario del ser no es la nada, como afirma la lógica hegeliana, sino el ser sensible y concreto, y es desde aquí de donde debe partir toda filosofía. Feuerbach detecta la gran contradicción existente entre la filosofía idealista hegeliana y la filosofía de la naturaleza de Shelling: El idealismo niega la filosofía de la naturaleza porque lo único existente es el espíritu y la filosofía de la naturaleza niega el idealismo al considerar que lo único existente es la naturaleza. Ante esta disyuntiva opta por un tipo de pensamiento material y sensible fundado en las causas naturales y acusa a Hegel de “haber rechazado los principios y las causas naturales, fundamentos de la filosofía genético-crítica”<sup>9</sup>.

Feuerbach publica sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* dos años antes del nacimiento de Nietzsche, en 1842, y en ellas formula el camino erróneo que ha seguido la filosofía adscribiéndose a las ideas contra los sentidos, acusando a la filosofía idealista de haber pensado en constante pugna con ellos. Es así como reivindica el filosofar partiendo del cuerpo:

Si el punto de partida de la vieja filosofía era la proposición: yo soy un ser abstracto, un ser únicamente pensante, el cuerpo no pertenece a mi ser; la nueva filosofía comienza, por el contrario, con la proposición: yo soy un ser real, un ser sensible; más aún, incluso el cuerpo en su totalidad es mi yo, es mi ser mismo<sup>10</sup>.

Invirtiendo por completo el panorama reinante de la filosofía idealista hegeliana, magnifica los sentidos por encima de la idea, preparando el camino para el materialismo marxista de la época posterior, el que será capaz de detectar las insuficiencias de Feuerbach. Así, Engels y Marx le acusan de mantenerse ligado al paradigma mecanicista cartesiano y no entender el materialismo:

Aquí Feuerbach confunde el materialismo, que es una concepción general del mundo basada en una interpretación determinada de las relaciones entre el espíritu y la materia, con la forma concreta que esta concepción del mundo revistió en una determinada fase histórica, a saber: en el siglo XVIII. Más aún, lo confunde con la forma achatada, vulgarizada, en que el materialismo del siglo XVIII perdura todavía hoy en las cabezas de naturalistas y médicos y como era pregonado en la década del cincuenta por los predicadores de feria Büchner, Vogt y Moleschott.

Le acusan también de no entender la proyección de la concepción materialista en la historia, amén de no haber intentado destruir la religión, sino sólo transformarla, lo que no le convierte en un completo materialista <sup>11</sup>. Sin embargo, Feuerbach no se identifica con el materialismo vulgar de Büchner y Moleschott, vigente en los años cincuenta y sesenta, y no comparte sus tesis. Tiene en mente la idea de organismo y compara la filosofía con un cuerpo orgánico, en el que la cabeza correspondería a la libertad y el corazón al padecimiento <sup>12</sup>. La exaltación de los sentidos sobre la idea le hace reformular un materialismo que ha sido tildado de sensualismo que, no obstante, constituye el primer intento de un pensamiento carnalizado que no piensa contra los sentidos o al margen de ellos sino desde ellos. Los sentidos dejan de ser sospechosos, como en Descartes, por ser enemigos de la razón, para convertirse en la fuente del espíritu:

Lo que es el manantial para el cuerpo, eso mismo es para la cabeza, para el espíritu, el sentido; en los sentidos hay virtudes curativas; los sentidos purifican y salvan a la cabeza y al corazón. Lo que te oprime y te angustia, lo que te irrita y ensucia, conviértelo de objeto de la imaginación en objeto del sentido, y, con toda seguridad, serás libre. La imaginación nubla, pero los sentidos vuelven a uno sobrio; la imaginación hace a uno triste; de la imaginación de los hechos surge el delito, pero de la certeza sensible la conciencia <sup>13</sup>.

El organicismo de Feuerbach, que le lleva a comparar la filosofía con el cuerpo humano, refleja bien el pensamiento biológico de la época basado en la idea de organismo, y su reivindicación del cuerpo frente a la razón será la primera en la historia de la filosofía. Con todo, se trataba de un pensamiento no estrictamente materialista, a los ojos de Marx y Engels, quienes advirtieron la falta de comprensión última de los procesos de la materia en Feuerbach, que no tenía en cuenta los progresos de la química y la biología: el descubrimiento de la célula, la teoría evolucionista y la idea de la transformación de la materia, alineándose con la concepción del materialismo vulgar mecanicista de Vogt, Büchner y Moleschott. A Vogt <sup>14</sup> se le achaca el conocido aforismo “Entre la inteligencia y el cerebro hay la misma relación que entre la bilis y el hígado, o la orina y los riñones” y Büchner se encarga de aclararlo en *Fuerza y materia. Estudios populares de historia y filosofía naturales* (1855). Estos autores consideran que el pensamiento es una secreción natural del cerebro, y la conciencia y los demás fenómenos sociales el efecto de procesos fisiológicos, dependientes de la composición del clima y de los alimentos, por ejemplo.

La pretensión feuerbachiana de superar la escisión entre cuerpo y alma, le lleva a privilegiar la sensibilidad o *Sinnlichkeit* como aquella facultad humana que define la esencia de lo humano, aun cuando el cuerpo no es para Feuerbach el artefacto fisiológico de las ciencias, sino una unidad orgánica indivisible.

## 3. MARX

La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado que cabe constatar es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su relación con el resto de la naturaleza.

Marx y Engels, *La ideología alemana*

En las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx critica la filosofía feuerbachiana acusándola de filosofía contemplativa, por no entender que la actividad humana es objetiva y práctica, ya que le falta la consideración del conjunto de las relaciones sociales (tesis quinta) en su teoría, y tampoco tiene en cuenta que el humano es un producto de las circunstancias y la educación, siendo la idea de práctica revolucionaria la que haría posible la modificación de esas circunstancias, tal y como explica en la tercera tesis. Marx avanza un paso sobre Feuerbach, quien consideró contra Hegel que es el ser el que determina el pensamiento, y no a la inversa, al considerar que es la conciencia la que determina la existencia y no a la inversa. Muchas ideas feuerbachianas pueden ser rastreadas en *Los manuscritos* de Marx. Encontramos que los sentidos son importantes para ambos y que éstos se relacionan directamente con las necesidades. El concepto de sensibilidad sirve en ambos para oponerse a la idea, en el sentido de que sólo lo sensible es real y es sólo lo que merece la pena tener en cuenta frente a la abstracción. Feuerbach afirmaba en sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*:

Sin límite, tiempo ni sufrimiento, no hay tampoco ni calidad, ni energía ni espíritu, ni llama, ni amor. Sólo el ser menesteroso es el ser necesario. Una existencia sin necesidad es una existencia superflua... Un ser sin sufrimiento es un ser sin fundamento. Sólo merece existir el que puede sufrir <sup>15</sup>.

Las necesidades en Marx adquieren una connotación social, habla de las necesidades que el otro implanta en mí en sentido mercantilista en el que los median intereses, y las relaciona con la idea de propiedad privada y los sentidos: "La superación de la propiedad privada es la superación plena de todos los sentidos <sup>16</sup>". Explicación de la existencia en comunidad que a Feuerbach se le escapa por completo, aunque instaura el concepto en su negatividad expresando más bien el aspecto desvalido de un ser en esencia necesitado, incompleto. También las necesidades en Marx sitúan al individuo como parte de la naturaleza y por eso es un ser en escasez que encuentra la satisfacción en su parte inorgánica que es la naturaleza: "La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir <sup>17</sup>".

Marx define la naturaleza como “el cuerpo inorgánico del hombre” en *Los manuscritos* y esta impregnación de lo biológico le conducirá hasta *El capital* y la idea de intercambio orgánico del hombre con la naturaleza. Según Alfred Schmidt <sup>18</sup>, la idea de intercambio orgánico la toma de Moleschott, pese a que fuera tildado de materialista vulgar, y también de la filosofía de Schelling, y se funda en la idea del movimiento de la materia y su constante circulación que constituyen toda actividad sobre la Tierra. Marx le da dignidad ontológica al intercambio orgánico como necesidad eterna de la naturaleza. El hombre interactúa con la naturaleza y entrega lo orgánico, su cuerpo mediado por las formas de organización social, y obtiene lo inorgánico. Se establece así un intercambio entre la naturaleza y la organicidad humana, el cuerpo biológico y su fisiología, que antes que un productor de ideas, es un productor de materia orgánica, un ser vivo. ¿Si estas ideas del joven Marx son fruto del romanticismo y el naturalismo de la época, qué es lo que Marx añade de nuevo? La aplicación de la idea de intercambio orgánico procedente del naturalismo para explicar cómo el comunismo, como forma social, es la única vía para armonizar hombre con naturaleza y es una idea que permanece constante a través de las épocas, cualesquiera que sean las circunstancias históricas. Del modelo natural no toma Marx la lucha por la supervivencia en un medioambiente limitado en recursos, o sea, la organización darwinista de la naturaleza. Ve en el proceso de intercambio de sustancias el lugar para comunicar lo orgánico del hombre y lo inorgánico de la naturaleza. El comunismo es la única vía para reconciliar al hombre con la naturaleza, dice en los *Manuscritos*. Es pues, más el modelo químico que el biológico el que anima la teoría marxista, como afirma Schmidt. Este autor afirma que mientras la tesis del mecanicismo dice que los cuerpos naturales tienen en común el estar unos frente a otros y en forma indiferente y abstracta-exterior, el quimismo dice que esos cuerpos existen en su pura relacionalidad recíproca <sup>19</sup>. Schmidt destaca el quimismo de Marx frente al mecanicismo de Hegel: cuerpos enfrentados a otros cuerpos, cuyo movimiento se produce por contacto, pura exterioridad. El quimismo de Marx exige la interpenetración de los cuerpos, la comunión de los cuerpos orgánicos, no ya la comunión de las almas, según la imagen del cuerpo muerto de un dios/hombre. En otro orden de ideas, también la teoría del *cyborg* no cree en el ser humano puro, su hibridación con la inorganicidad artificial promete o tiene visos de filosofía salvadora que no cree que el trabajador, sin las prótesis de las que se ha servido, por fin instaladas en su cuerpo, pueda redimir a una humanidad que repudia.

Hay que cifrar hasta qué punto la idea de naturaleza en Marx vertebró y origina toda su teoría social. La idea quimista de cuerpos fusionados, unidos en la lucha y cuya sustancia intercambiable promete el flujo de mezclas fluidas que otorgarán justicia en las relaciones humanas. Relacio-

nes no mediadas por el objeto mercancía. Este no es un cuerpo orgánico y único que merece salvación, es un cuerpo cuya sustancia es no natural y precisamente por ello no puede alienar lo humano. Es evidente su naturalismo —que es un humanismo— que le hace privilegiar la sustancia natural sobre otras. Las cosas tienen una forma fantasmagórica porque carecen de sustancia natural. El cuerpo humano en Marx está en comunión con los otros cuerpos y con la naturaleza a través del intercambio. El materialismo ve cuerpos físicos donde el idealismo no encuentra más que proyecciones de la idea. El primero es capaz de salir de su cuerpo, en cuya mente estaba atrapado para verse fuera de sí y llegar, como en Marx, a afirmar que todo lo que ve y hay fuera de sí, la naturaleza, no es más que parte de sí mismo. Este es el idealismo del joven Marx, que sólo sustituye el concepto 'idea' por el de 'hombre'. Todo lo que hay es espíritu absoluto y todo remite a él, todo lo que hay es cuerpo orgánico/inorgánico y todo remite a él. Ambos son análisis depresivos, en el sentido de que no pueden abandonar la totalidad como punto de partida o llegada, si finalmente todo remite a un solo receptáculo, la idea o el cuerpo. Estos presupuestos teóricos de la totalidad cumplen con los postulados 2, 4 y 5 del organicismo biológico, expuestos anteriormente:

El hombre así, por más que sea un individuo particular (y justamente es su particularidad la que hace de él un individuo y un ser social individual real), es, en la misma medida, la totalidad, la totalidad ideal (...) Cada una de sus relaciones humanas con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar), en resumen, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que son inmediatamente comunitarios en su forma, son, en su comportamiento objetivo, en su comportamiento hacia el objeto, la apropiación de este <sup>20</sup>.

En esta cita se encuentra el postulado organicista que afirma que las partes, los individuos, no pueden ser comprendidos aisladamente sino en su interdependencia y que cada uno de los individuos constituye la totalidad misma, al tiempo que utiliza directamente la palabra 'órgano' para referirse a las funciones que éstos desempeñan y distingue aquellos que son específicamente humanos de los comunitarios. En la exposición está implícita la analogía de la sociedad como un sistema de órganos particulares, individuales, cuya cohesión viene determinada por la identificación de cualquiera de ellos con la totalidad orgánica, de ahí que ésta se constituya en más que la suma de sus partes, cumpliendo así su razonamiento con el total de los postulados del organicismo biológico. Sigue con la analogía orgánica:

Igualmente, los sentidos y el goce de los otros hombres se han convertido en mi propia apropiación. Además de estos órganos inmediatos se constituyen así órganos sociales, en la forma de la sociedad; así, por ejemplo, la actividad

inmediatamente en sociedad con otros, etc., se convierte en un órgano de mi manifestación vital y un modo de apropiación de la vida humana <sup>21</sup>.

También la analogía orgánica está presente en la comprensión del paso de la herramienta a la máquina industrial, cuando Marx considera que la herramienta humana se asemeja a los órganos del cuerpo humano; son “instrumentos del organismo humano... que amplían su volumen hasta convertirse en herramientas de un mecanismo creado por el hombre”. Tal y como explica en el capítulo “Maquinaria y gran industria” de *El capital*. Este monismo quimista ejercido por Marx se hace desde la premisa de totalidad: humanidad, realidad, naturaleza, hombre, como conceptos binarios e intercambiables, dignos de salvación.

El ser humano es naturaleza y es realidad, la realidad es toda la naturaleza y es el hombre. Conceptos binarios que apuntan a uno solo, total, que son en sí mismos esa totalidad. El ser humano lo es todo, la realidad también, así como la naturaleza. El sustrato que anima estos conceptos es la materia. Su objetivo es claramente antropológico, pues dado que Dios no existe y pese a que no seamos el centro de la naturaleza, es porque pensamos racionalmente y somos nuestros propios amos, por lo que somos lo importante, ese cuerpo orgánico consistente, totalidad llamada humanidad y llamada a salvarse del yugo de la alienación de una sociedad injustamente organizada. Las necesidades, piezas clave en la teoría marxista, pues todo emana de su existencia, aluden al cuerpo necesitante de productos básicos y al reparto de todos esos productos básicos naturales de manera igualitaria. Las necesidades naturales o imprescindibles son aquellas que aluden al sujeto natural, y al mismo tiempo son sociales en virtud a los modos de satisfacción de esa necesidad natural. Así dice que no es el mismo hombre el que se satisface con cuchillo y tenedor que el que lo hace con carne cruda. En el fondo de la justicia social, objetivo último marxista, subyacen los cuerpos necesitantes. El cuerpo, o más bien los cuerpos que forman ese organismo coral llamado sociedad, son, en última instancia, la pieza en torno a la que gira su teoría. El cuerpo es el depositario de la injusticia y es el trabajo la capacidad de lucha.

#### 4. NIETZSCHE

El encubrimiento inconsciente de necesidades fisiológicas bajo la capa de lo objetivo, de lo ideal, de lo puramente espiritual, llega hasta el espanto. Con bastante frecuencia me he preguntado si la filosofía en general, a grandes rasgos, no ha sido hasta ahora más que una explicación del cuerpo y un malentendido del mismo. Tras los juicios de valor más elevados, conforme a los cuales se ha regido la historia del pensamiento hasta ahora, subyacen ocultos malentendidos de la disposición corporal, ya sea propia de individuos, de estamentos o de razas enteras.

F. Nietzsche, *La gaya ciencia*

La sustitución del hombre por Dios permite a Marx, como a Nietzsche, alcanzar una sociedad mejor para todos y el punto de partida para dicha consecución es la satisfacción previa de las necesidades fisiológicas del cuerpo humano. Por eso las referencias continuas al proceso de digestión como metáfora recurrente, así como la iteración de las palabras “fisiológico” y “orgánico” en el discurso nietzscheano<sup>22</sup>. Ocurre hasta el punto que Foucault encuentra, a través de Nietzsche, cómo “el sentido histórico está mucho más próximo de la medicina que de la filosofía”, expresándolo en las palabras de Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*: “histórica y fisiológicamente<sup>23</sup>”.

La tesis central, expuesta más ampliamente en *El caminante y su sombra*, que se encuentra en el último Nietzsche de *Ecce Homo*, sigue siendo la transvaloración de los valores. Se ha desatendido en la historia cuestiones tildadas de superficiales, muy común al espíritu alemán; estas son la alimentación, vivienda, dieta espiritual, tratamiento de los enfermos, limpieza, clima. En su lugar, los valores primordiales cultivados en la historia son otros: alma, pecado, inmortalidad. En la ocultación de las necesidades básicas que son identificadas por Nietzsche con los asuntos fundamentales de la vida, funciona también el mecanismo de sustitución de la apariencia por lo real. En tal mecanismo es el cuerpo lo no evidente, lo que queda desplazado a un segundo orden, y por tanto las funciones asociadas a él: alimentarse, protegerse del frío o del calor, procurarse o poseer un cobijo, etc., que son las premisas fundamentales en las que el cuerpo se encuentra y de ellas depende su conservación. Este último lugar al que se ha relegado el cuerpo ofrece como contrapartida un lugar preminente para cuestiones que ni siquiera gozan del estatus de realidades:

Las cosas que la humanidad ha tomado en serio hasta este momento no son ni siquiera realidades, son meras imaginaciones o, hablando con más rigor, mentiras nacidas de los instintos malos de naturalezas enfermas, de naturalezas nocivas en el sentido más hondo, todos los conceptos “Dios”, “alma”, “virtud”, “pecado”, “más allá”, “virtud”, “vida eterna<sup>24</sup>”.

El cuerpo está antes que el espíritu, y lo que llama “dieta espiritual” figura como otro elemento corporal más. Es el cuerpo el que debe administrarse el espíritu dosificadamente, en raciones que le proporcionen un espíritu saludable, un espíritu crítico. La inversión de los valores trae consigo, por tanto, la preminencia del cuerpo sobre el espíritu y un giro completo del idealismo platónico. La vía para tal inversión es la genealogía de la moral, el indagar en la moral platónico-cristiana que ha formado individuos tan desacordes con una moral de los fuertes, independientes y libres. El surgimiento del cuerpo exige la revisión del estado moral de la sociedad, al igual que en Feuerbach. La petición por una mutación moral en los

habitantes de la historia exige el develamiento del cuerpo o su aparición en escena en la historia de las ideas, su aparición como realidad frente a su tradicional existencia como concepto. No obstante, el cuerpo no es aún ni fuerte ni independiente ni libre, ni siquiera es una idea y aún no se ha conceptualizado, sólo ha nacido. Este primer paso de Nietzsche inaugura la materialización del cuerpo-idea y un giro decisivo en la mirada: desde la idea a la materia. El cuerpo emerge como noción debatible cuando la moral en la que se sumerge, hábitos, forma de entender el mundo privilegiado del espíritu, etc., es denunciada como caduca y dañina. En la obra de Nietzsche no aparece la palabra 'cuerpo' como aquello que ha perdido siempre en la aplicación sistemática de la moral cristiana, hasta 1883, cuando bajo el capítulo "Detractores de la moral" de *Así hablaba Zaratustra*, escribe:

Soy totalmente cuerpo, y nada más; y el alma es sólo una palabra para algo en el cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una multiplicidad con un sentido. Herramienta de tu cuerpo es también tu pequeña razón (...) lo que tú llamas espíritu, una herramienta y un juguete pequeños de tu gran razón.

La noción de cuerpo surge por la negación del concepto alma, y si esto es así, entonces la primacía del alma sobre el cuerpo continúa en la historia de las ideas como elemento dialéctico que tras su negación hace aparecer el cuerpo, o sea que éste no es prefigurado en el alma, no existe antes que ella. La obra anterior a *Zaratustra* se encarga de ello: el concepto alma ha sido inventado para despreciar el cuerpo, dice en *Ecce Homo* <sup>25</sup>, como conclusión de que primero y únicamente es el cuerpo y después el espíritu es un concepto. Cuerpo no es un concepto, alma es una noción que depende del cuerpo. Éste, tradicionalmente fuera de la razón, llega ahora a identificarse con la razón, la total transvaloración: la intrusión de la materialidad carnal en la espiritualidad inmaterial. Sin embargo, el término "material" no está en Nietzsche reivindicado o valorizado. Revisando las obras anteriores a *Zaratustra* no encontramos ninguna afirmación tan radical como "soy totalmente cuerpo". En *El caminante y su sombra* dice "¿Qué es más precedero, el espíritu o el cuerpo?". Sigue preguntándose por cuáles son las cosas importantes realmente, las cosas próximas.

Los metafísicos y sacerdotes no han conseguido cambiar el sentimiento que no concede a las cosas espirituales tanto valor como a esas cosas próximas que desprecian: la alimentación, la vivienda, el vestido y las relaciones sociales. Cosas próximas y básicas de las que nos hemos hecho dependientes a través de la figura de un especialista, el maestro, el médico, el cura. Dependencia y sometimiento social. El surgimiento del cuerpo aparece como consecuencia de la negación del alma y como consecuencia

de la necesidad de instaurar una memoria capaz de crear una conciencia determinada.

En la *Genealogía de la moral* defiende la tesis de que la memoria se hace en el cuerpo, el dolor es el más poderoso instrumento mnemotécnico:

¿Cómo se le puede hacer al animal humano una memoria? Los medios penales utilizados con el objetivo de vencer al olvido, mediante ese tipo de memoria se acaba entrando en razón. Nunca se podía prescindir de la sangre, el martirio y el sacrificio cuando el hombre consideraba necesario hacerse una memoria <sup>26</sup>.

A este respecto, el cuento de Kafka *En la colonia penitenciaria* <sup>27</sup> supone una transcripción directa de esta idea nietzscheana de grabar la mnemotécnica de la ley directamente en el cuerpo como castigo. Así se produce el triunfo de la razón y la conciencia sobre el cuerpo, utilizándolo como página en blanco donde escribir mediante el dolor, el sacrificio y la tortura. Los estudios de Foucault en *Vigilar y castigar* sobre los métodos punitivos utilizados a lo largo de la historia prolongan la tesis nietzscheana de la *Genealogía de la moral*: el cuerpo como sujeto doliente en el que se escribe la historia de la moralidad según Nietzsche, la historia de la sujeción de los cuerpos, según Foucault. El cuerpo es el texto sobre el que la conciencia escribe y en el que habita, es el elemento humano que en definitiva se presta y recibe el drama de la constitución de la conciencia. La culpa, al igual que en Freud, subyace en el fondo de este mecanismo mnemotécnico y la idea de justicia occidental “el criminal merece castigo porque hubiese podido obrar de otra manera”. Es una idea de equivalencia entre daño y dolor que Nietzsche identifica con una relación contractual de índole comercial: “de lo que se trata es de hacerle memoria a quien promete”.

El sentimiento de culpa o de estar en deuda tiene un origen económico, la relación entre comprador y vendedor. Finalmente Nietzsche identifica razones económicas en el sustrato explicativo de la moral de los esclavos. El sistema injusto del mundo está propiciado por un sistema de valores invertido. Así se acerca mucho más a Marx que a Freud, del que se separa, pues el mecanismo psicológico de la culpa es un sólo nivel y no el último que explica el problema de la moral invertida. En Freud es la culpa el motor primigenio de la humanidad. Hay un proceso de transferencia ya en los comienzos de la más primitiva organización social por el cual las relaciones económicas que afectan a los objetos lo hacen al hombre mismo y su conducta, y consecuentemente a los valores que se van creando. Como resultado de ese proceso de transacción económica se crea el mecanismo de la culpa, deudor en última instancia de la divinidad, cuyos efectos recaen en el cuerpo como la parte receptora de los males acometidos por el alma. Los cuerpos torturados y sacrificados son, pues, pagos efectuados por la deuda incumplida de actividades no acordes con la Ley <sup>28</sup>. Esta

práctica del castigo está inscrita en los orígenes de cualquier organización social humana (cita a la civilización egipcia, que arrancaba partes ponderadas de su carne al ajusticiado proporcionalmente). Es así como la conciencia se hace soberana sobre el cuerpo y lo somete a lo largo de la historia. El ateísmo, la negación de Dios, permitirá que se vuelva la mirada sobre el cuerpo y que entonces éste se instaure soberano, al igual que ocurre con Feuerbach, cuyo mecanismo de afirmación del cuerpo y una filosofía sensualista procede de la impugnación previa del catolicismo. Esto conduce también en Marx a una defensa del sensualismo como forma de reconocimiento de lo instintivo, animal y material, como única forma. Es el triunfo de lo material sobre lo espiritual y su reconocimiento efectivo. Los cuerpos libres y sin dolor necesitan del olvido como mecanismo que borre todo vestigio de pasado, de historia, de consignas morales. El cuerpo en Nietzsche, que es el precio que se tiene que pagar por la existencia de un alma, no es en última instancia contra lo que va el orden de valores tradicional, sino contra la vida misma. Es así como el cuerpo, lo que únicamente somos, ha sido sistemáticamente maltratado y pisoteado en aras de la consecución del ideal ascético.

Nietzsche denuncia ante la humanidad occidental el desprecio a que ha sido sometido el cuerpo, y su análisis del castigo en *Genealogía de la moral* será retomado por Foucault, para que a su vez construya la historia de la sujeción anatomopolítica bien conocida a través del análisis de las diferentes instituciones que la llevan a cabo. La historia del cuerpo es para Nietzsche la historia de la memoria y la escritura de esa memoria en el cuerpo. Las leyes que son infringidas quedan definitivamente escritas en el cuerpo del culpable, además de en la propia historia de los métodos judiciales, cuyo objetivo invariable a través de las culturas es menoscabar el cuerpo, cercenarlo. Es una transacción económica de pérdida y ganancia que se establece entre la carne del individuo y las normas sociales. La inequivalencia que surge cuando se ha producido un atentado a las normas sociales entre el agente que lo comete y el orden legislativo se restablece en virtud de la aplicación que exige del condenado una fracción de su carne acorde con la gravedad del delito cometido o bien la tortura en busca de la consonancia del error del ajusticiado con la normativa legal. G. Lipovetsky, en *La era del vacío*, también encuentra que "Nietzsche entrevió lo esencial del problema al relacionar la crueldad con la deuda, aunque dotáse a ésta de un significado moderno, materialista, basado en el intercambio económico". Para Lipovetsky se trata de una deuda entre vivos y muertos regida por el código de la venganza "con el objeto de instaurar un equilibrio entre vivos y muertos: la crueldad es una lógica social, no una lógica del deseo <sup>29</sup>". Así, el cuerpo en Nietzsche adquiere el lugar central en su filosofía según el doble proceso por el que el alma es denunciada como concepto inventado y cuya finalidad es destruir el

cuerpo, y aquel otro por el que la culpa, mecanismo de transferencia económica, sitúa al cuerpo en situación de destrucción, lugar donde pagar los errores del alma.

Aquí es necesario distinguir, como hace Foucault en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, entre una historia efectiva y otra tradicional y metafísica, como ya hizo Nietzsche. La historia efectiva dirige sus miradas a lo más próximo, al cuerpo, al sistema nervioso, a los alimentos y a la digestión, a las energías. La historia efectiva mira a lo más próximo, pero para apartarse bruscamente de ello y volver a captarlo a distancia (mirada semejante a la del médico que explora para diagnosticar y establecer la diferencia)<sup>30</sup>. Bajo esta diferencia habría que entender el modo en que se ha producido la inversión de los valores en la historia, señalando que cuando se quería resaltar el espíritu lo que aparece evidente es el cuerpo; eso sí, el cuerpo del dolor y fragmentario, depositario de la marca divina. La historia efectiva que se dirige a las cuestiones próximas no podría pasar por alto este hecho de develamiento paradójico por el cual el cuerpo aparece evidente tras la clara intención de ocultarlo. Por otra parte, este mecanismo inverso, que actúa develando lo que pretende ocultar, está atravesado por otra lectura, la de los intereses de clase, que revela cómo las clases dominantes nunca han desatendido esos aspectos infravalorados frente al ideal ascético y se han procurado las mejores condiciones y disfrute de los mismos. Fue Foucault quien encontró que era precisamente a través de esos aspectos infravalorados como la alimentación y la dieta, también la sexual, como podían constituirse éstos en objeto de disciplinamiento. Los aspectos higiénicos se constituyen en objetos de coerción y las diversas dietas son aparatos de dominación en manos del poder sobre el control poblacional, según la idea básica nietzscheana de que el cuerpo está sujeto no sólo a la fisiología, sino también a la historia.

- 1 Desde el siglo XVI hay anatomías de perros y caballos y se extienden los estudios clasificatorios de animales y plantas.
- 2 A. Rupert Hall (1985), *La revolución científica 1500-1750*. Crítica, Barcelona, p. 227.
- 3 H. Bergson (1998), *Memoria y vida*. Altaya, Barcelona, p. 14.
- 4 D. C. Phillips (1970), "Organicism in the late nineteenth and early twentieth centuries", *Journal of the History of Ideas*, vol. 31, n. 3, pp. 413-432.
- 5 D. C. Phillips, op. cit., pp. 413-432.
- 6 A. Etxebarria y J. Umerez (2004), "Organismo y organización en la biología teórica: ¿Vuelta al organicismo cincuenta años después?" UPV, p. 4.
- 7 F. Engels (1981), *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Obras escogidas de K. Marx y F. Engels. Tomo 3. Progreso, Moscú, p. 355.
- 8 F. W. J. Shelling (1978), *Sistema del idealismo transcendental*. Anthropolos, Barcelona, p. 406.
- 9 L. Feuerbach (1974), *Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel*. La Pléyade, Buenos Aires, pp. 49-62.
- 10 L. Feuerbach (1976), *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios para una filosofía del futuro*. Labor, Barcelona, p. 148.
- 11 F. Engels, op. cit., p. 368 y ss.
- 12 L. Feuerbach, *Tesis*, p. 18.
- 13 L. Feuerbach (1993), *Escritos en torno a la esencia del cristianismo*. Tecnos, Madrid, p. 41.
- 14 La llamada «disputa del materialismo» tuvo lugar en 1854, durante el congreso de naturalistas de Göttingen, donde Rudolf Kagner (1805-1864) defendió en su trabajo *Menschenschöpfung und Seelensubstanz*, 1854 (*Creación humana y sustancia del alma*), la concordancia de la ciencia con la Biblia, en tanto que Karl Vogt sostuvo en su *Köhlerglaube und Wissenschaft*, 1854 (*Fe de carbonero y ciencia*), un materialismo radical (J. Ferrater, *Diccionario filosófico*, 1979), pp. 2143-2147.
- 15 L. Feuerbach, *Tesis provisionales*, p. 15.
- 16 K. Marx, op. cit., p. 141.
- 17 K. Marx, *Manuscritos*, p. 112.
- 18 A. Smichdt (1976), *El concepto de naturaleza en Marx*. Siglo XXI, México, p. 92.
- 19 A. Schimdt, op. cit., p. 119.
- 20 K. Marx, *Manuscritos*, pp. 142-143.
- 21 K. Marx, op. cit., p. 145.
- 22 Las múltiples metáforas sobre la digestión las encontramos en *El caminante y su sombra*, aforismos 235, 286 y 292. La noción de "presupuesto fisiológico" en la p. 105 de *Ecce Homo*.
- 23 M. Foucault (2000), *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos, Valencia, pp. 52-53.
- 24 F. Nietzsche (2001), *Ecce Homo*. Alianza, Madrid, p. 59.
- 25 F. Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 144.
- 26 F. Nietzsche (2000), *Genealogía de la moral*, Edaf, Madrid, p. 102.
- 27 En este relato se describe la existencia de una máquina que escribe en el cuerpo de los condenados a muerte la disposición legal que éstos han violado. El reo se tiende atado por correas de pies y manos sobre una cama y una rastra descendiende sobre su cuerpo vibrando y rasgando con la punta de las agujas la superficie del cuerpo. F. Nietzsche, op. cit., pp. 104-105.

- 28 En este sentido, habría que incluir la práctica ancestral de los sacrificios humanos, que son una constante en todas las culturas del Hemisferio Sur, en las que las diferentes civilizaciones maya, minoica, china o egipcia consideraban necesaria la muerte de una o varias personas con derramamiento de su sangre, posteriormente ingerida como acto de ofrenda a una entidad superior a la que se creía forzoso donar la sangre humana para evitar cualquier catástrofe natural.
- 29 G. Lipovetsky (1996), *La era del vacío*. Anagrama, Barcelona, p. 180.
- 30 M. Foucault (2000), *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos, Valencia, pp. 51-52.