

XII Jornadas de Sociología de UNLP 4, 5 y 6 de diciembre de 2024

MESA 5 - Socialismo y sociología. Historia conceptual de sus afinidades y divergencias en su período de formación

Título: El corazón y la cabeza de los jóvenes hegelianos. Un rastreo de la dimensión corporal en el surgimiento del individuo real en la Alemania de mitad de siglo XIX

Autor: Facundo Gastón Sasso, Licenciatura en Sociología UBA (En curso)

facundosasso17@gmail.com

Introducción

Este trabajo realiza una lectura transversal de textos de filosofía alemana de mitad de siglo XIX en clave corporal en el marco de la búsqueda de derivas conceptuales y narrativas que ha dejado el vínculo entre socialismo y sociología; génesis que se remonta a Emmanuel-Joseph Sieyès de cuya prosa se desprende la co-presencia de ambos términos hacia la época de la revolución francesa (Nocera, 2012). En dicho contexto comenzaba a denunciarse teórica como políticamente la cuestión social y emerge la necesidad de resolver las tensiones de un absolutismo que se intentaba abandonar y un individualismo que aparecía como amenaza que rompería los lazos sociales. El vínculo de estos dos estadios, el de socialismo e individualismo, es propuesto por Pierre Lelux con el término de *solidarité*, quien también se adjudica haber acuñado *socialisme* más cercano al estallido de la revolución alemana en 1849 (Nocera, 2017). En este momento de la primera mitad del siglo XIX, tanto en Francia como en Alemania, comienza a pensarse cómo deben convivir los hombres sin aislarse, respetando su individualidad y a la vez no siendo sometidos por el entorno. Para ello, se propone que entre los diferentes modos que tuvieron los pensadores para dar cuenta de dicha emergencia social la dimensión corporal tuvo gran relevancia, no solo por la génesis de una episteme materialista sino por una semántica corporal en los textos teóricos de la época; semántica que -y esta es la hipótesis emergente que propone este escrito- hace de propulsión al concepto de “Proletariado”, acuñado con fuerza hacia la revolución alemana de 1849.

La preocupación parte por un lado de la bibliografía contemporánea que vincula la sociología y el cuerpo (Scribano, 2016; Fraga, 2022). Y por otro lado, en el marco de la materia del Pensamiento Sociológico del Joven Marx (de la alienación a la praxis) cátedra Nocera de la UBA, se problematiza aquel periodo histórico en Alemania de mitad de siglo XIX, donde la filosofía observa la emergencia de pensar lo social- y se pregunta qué conceptos y derivas robustecen el emerger de la sociología y la necesidad de observar la sociedad y de problematizar el orden social (alcanzar la praxis). Para ello se pone la mirada

sobre uno de los fundadores de corrientes sociológicas como lo fue Karl Marx en su periodo pre-revolucionario donde hacía sus esfuerzos por separarse de la herencia hegeliana junto a demás pensadores, muchos de los cuales fueron llamados más tarde jóvenes hegelianos, para hacer mundo la filosofía. Marx escribe tomando aportes de varios de ellos y en este trabajo se retoman a Feuerbach, Stirner, Hess, Von Chievkovsky, Ruge y por supuesto Engels. La relectura de estos autores nos permite analizar derivas y derroteros de una dimensión corporal que algunas fueron tomadas por Marx y otras no fueron tan exploradas, muchas de ellas algo perdidas y medianamente olvidadas tras haber sido dejadas de lado en su gran obra El capital cuya lectura suele ser de índole más economicista. (Scribano, 2016); por lo que se profundizan particularmente aspectos de Feuerbach, Stirner y Engels. Así el trabajo en primer lugar indaga aspectos de des-ocultamiento del cuerpo del idealismo absoluto de Hegel en algunos textos de los jóvenes hegelianos, luego cómo desarrollaron su concepción del mismo, y por último esbozar posibles vetas de incidencia de dicha dimensión al devenir revolucionario del pensamiento alemán de 1849. Por último, como hallazgo, se proponen ciertas derivas de la sociología urbana que se leen en los textos a partir de la dimensión corporal donde se le da relevancia a la ciudad como territorio de tensión entre los cuerpos, la solidaridad y el socialismo.

Primera parte: La emergencia de mirar al cuerpo como crítica a Hegel

El 14 de Julio de 1842 Marx publica en el número 179 de la Gaceta de la Colonia la necesidad de que la filosofía se haga mundo:

“La filosofía no se halla fuera del mundo, como el cerebro no se halla fuera del hombre, por el hecho de no encontrarse en el estómago, pero es cierto que la filosofía se halla con el cerebro en el mundo antes de pisar con los pies en el suelo, mientras que muchas otras esferas humanas radican con los pies en la tierra y cosechan con las manos los frutos del mundo, antes de intuir que también la “cabeza” es de este mundo o que este mundo es el mundo de la cabeza” (Marx, 1982:230)

Marx llama a la filosofía como cabeza hacia 1842. Sin embargo, se encuentra él como parte de un grupo de intelectuales que ven una necesidad de bajar a algo mundano todo orden del pensamiento porque esta filosofía, siendo cabeza, jamás ha prestado atención a que pertenecía a un mundo ni mucho menos a un cuerpo con los pies en la tierra. La filosofía había considerado la idea de que el *verdadero hombre* está más allá del mundo, idea que se consolidó después de la muerte del Maestro Hegel y se consolidaron sus ideas a partir de la

década del 30 con los “viejos hegelianos”. El principal legado de Hegel fue la idea de que la sociedad estaba deficitaria en términos ético-políticos y que la Historia por su propio proceso dialéctico de negación y autoafirmación conducirá a la hombres a la Razón ética, razón por lo que había una necesidad de un Estado Absoluto que funcionara como un Ser absoluto Otro a partir del cual el Yo se negara a sí mismo y emergiera en su “sí mismo” la autoconciencia del sujeto ético. Por lo tanto, para que de manera dialéctica la Historia alcance una “intersubjetividad equilibrada” en un Estado de Derecho y hacer de los hombres “hombres de derecho”, debe haber una ética preestablecida que le permita al hombre enajenarse de sí para afirmarse como verdadero fuera de sí (Habermas, 1989).

Sin embargo, esta teoría que principalmente era tomada por los JH para erigir un Estado de Derecho contra el Estado Monárquico de la Prusia absolutista, comienza a asomar dificultades en esa propia praxis de enajenación donde se entiende como verdadero un hombre de derecho y se deja de lado al hombre terrenal. Marx agrega a lo anterior:

“(…) llegará necesariamente el día en que la filosofía se mantenga en contacto y en intercambio con el mundo real de su tiempo, no solo interiormente, por su contenido, sino también exteriormente, por su modo de manifestarse”.(Marx, 1982, 230)

Marx ve en su tiempo un punto y aparte de esa filosofía del más allá y clama que ésta debe hacerse cuerpo, debe manifestarse, debe poner los pies sobre la tierra y reconocerse como parte de un mundo, la filosofía debe ocupar un espacio y un tiempo, y para eso debe verse como cabeza, o corazón, o estómago de un cuerpo, y para demostrar que la filosofía ha alcanzado una significación de *“alma viva de la cultura, de que la filosofía se ha hecho mundana y el mundo se ha hecho filosófico”* no se necesitaran más que *“sencillos ritos que marcan con rasgos indelebles su entrada en los salones y en los despachos de los párrocos, en las salas de redacción de los periódicos y en las antecámaras de las cortes, en el odio y en el amor de los hombres de su tiempo”* . (Marx, 1982, 230)

La filosofía debe ser real, debe manifestarse, debe marcar en los espacios materiales, en los lugares debe decir y hacer gritar, debe hacerse sentir, y ver, y oír. La filosofía sufre hacia 1842 la emergencia de un cuerpo terrenal que ame, que odie y que grite en cada aspecto mundano de la cultura de su tiempo.. Esto no es más que un antecedente para pensar la emergencia de la práctica humana por parte de la filosofía, y Marx lo toma a partir de Arnold Ruge que hacia 1840 crea los Anales de Halle y publica “Crítica del actual derecho político e internacional” en el que ya presenta su crítica a Hegel a partir de la idea de un Estado fuera de su tiempo, es decir, denuncia un filosofía que se ha a-historizado y ha escindido enormemente teoría de praxis (Ruge, 1840). Frente a la avanzada del individualismo contra el

absolutismo monárquico, buscando principalmente la fraternidad entre la égalité y liberté, Ruge propone mirar hacia la voluntad: *“Tan pronto como la mirada de entendimiento se lanza al otro lado, a la irracionalidad de las cosas existentes, se presenta la intranquilidad, la insatisfacción, la exigencia, el fastidioso deber de la praxis. Entonces hay que hacer algo con ellas. La razón también tiene que hallar justicia en las cosas existentes; (...) las palabras de la crítica se dirigen hacia la voluntad de los hombres, y aunque la pura intelección del asunto es el punto de partida, la decisión de someter el asunto a dicha intelección es el punto final del pensar. Por tanto el punto de vista de este pensar ya no es abstracto o unilateralmente teórico, sino que es la justa unidad del pensar y del querer. Solo el querer es un pensar real”*. (Ruge, 1842:147)

Ruge empieza a sentir que al pensamiento se le antepone la voluntad, poniendo en cuestión el origen del accionar filosófico, lo que nos hace cuestionar si la materialidad filosófica no se acciona desde sensaciones como “intranquilidad”, “insatisfacción”, “exigencia”, “fastidioso deber”. Entonces la sensación es que deben salir a la calle, poner los pies sobre la tierra, volverse mundanos. Primero se transita la experiencia, luego se fija en idea y entendimiento. Primero hay un movimiento, luego se comprende y a su vez se vuelve a mover en consecuencia de ese impacto cognitivo. Allí siguen siendo jóvenes hegelianos, sigue habiendo un espíritu dialéctico histórico, pero desde el cuerpo.

Por lo tanto la filosofía como cabeza no se escinde de la voluntad, ni de lo que se quiere pensar. Ya se presenta el elegir un determinado asunto de un determinado tiempo para pensar, pensar como acto que se historiza y se vuelve praxis. Ya Von Cieszkowski hubo de introducir la dimensión del futuro en esta práctica hacia 1838. Y en este pensar en sí hay una voluntad de ejecución que trae al sentimiento, es decir al fuera de sí que in-corpora y luego comprende (es decir que se siente y luego pasa a la conciencia intelectual). La voluntad de quien ejecuta la acción del pensar lo hace anclado a un tiempo que al objetivar en una acción proyecta a un futuro y en la objetivación se realiza. La voluntad *“es la determinación realmente práctica, aplicada, ejecutada, espontánea, voluntaria, libre; de ahí que abarque toda la esfera de la acción, los hechos y su significado, la teoría y la praxis, el concepto y su realidad, y engendra a los ejecutores de la historia”*. (von Cieszkowski, 2002:76).

La praxis posibilita a estos pensadores pensar (se) como ejecutores de la historia a partir de verse en el espacio-tiempo con unos pies sobre la tierra, un estómago, una cabeza, eso quiere decir, que ya están pensando/sintiéndose corporalmente y por tanto des-ocultando el cuerpo del Ser Absoluto de Hegel.

Segunda parte: Giro en la concepción del cuerpo

El Cuerpo de La Esencia de la Religión de Feuerbach

Hacia 1843 Feuerbach escribe a Marx en una carta que piensa en la práctica como “el bullir de muchas cabezas” y lo teórico como lo que está sólo en la cabeza de cada uno. (Marx, 1982) El bullir refiere a lo fuera de sí -el mundo- que implica masa colectiva; y un sí mismo en la cabeza de cada uno es algo fuera del mundo -esencial- pero que a su vez está anclada a lo material mundano en el bullir con un otro (“bullir de muchas cabezas”). Y esto se debe a que ya para 1841 este autor le pone un punto y aparte verdadero al andamiaje hegeliano que escinde al hombre del mundo con “Esencia del cristianismo” (Amengual, 1980).

Feuerbach será quien baje a tierra la esencia del hombre que no es más que su ser universal basado en su antropología. Denuncia la idea de esencia del hombre como una esencia extraña, ya que se entiende al hombre a partir de su ser como fuera de sí, y por tanto su ser “*real y corporal*” es “*contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo*” (Feuerbach, 1995:66). Por lo tanto Feuerbach ya comienza a ver al hombre *real y corporal* como una unidad con su esencia y su ser. El cuerpo y el pensar (se) están en una misma cosa y eso mismo es la esencia humana que permite pensarnos como ser universal. Dirá que la esencia del hombre es la razón, la voluntad y el corazón. Conocer, amar y querer como fin en sí mismo nos hace libres, “*elementos que fundamentan su ser, ser que él ni tiene ni hace, fuerzas que lo animan, determinan y dominan(...)*”.(Feuerbach, 1995:55). Si persigo algo fuera de mí: me encadeno. Aquí radica la esencia de la religión: esbozar un sí mismo fuera de mí, es decir no humano, al que hay que perseguir, perdiendo el cuerpo, al mundo, al otro, a lo humano. Nuestro verdadero yo no está aquí sino en un más allá, pero ¿quién nos dice donde? Dios. Y Feuerbach se preguntará ¿dónde está dios? En mí mismo. Es decir Dios no es más que una imagen escindida de mí mismo: del Hombre. El hombre como sujeto ético debe ser traído a tierra porque su autoconciencia es posible porque su ser es real y corporal; es una conciencia hecha “*carne y sangre*” porque “*al pensar le precede el parecer*” y “*la conciencia es el ser real*” (Feuerbach, 1976_a: 27). Y este pensar a partir de la conciencia hecha carne y sangre solo es posible por el sentir materialmente al Otro, es decir a un Tú sensiblemente dado que está en el más acá, en el mundo, y es sentir a ese otro lo que me da Vida como parte de mí, es decir Amor. Amo la Vida, es decir a mí mismo, que al ser posible por un Otro Hombre que forma parte de la Esencia genérica, se vive en conjunto un Amor intersubjetivo. El sentimiento de sí se objetiva en un Otro corpóreo. El amor como parte de nuestra esencia genérica antecede al otro corporal y materialmente para sentirme realmente humano. Lo corporal crea un nosotros. No nos une Dios sino lo humano.

Sin embargo, la fantástica herencia religiosa que hace a la esencia de la religión oculta a la dimensión corporal de la esencia genérica a partir precisamente del amor a partir de la “Encarnación”. El único amor posible es Dios, él me da amor, él es la esencia verdadera y al amarlo a él me amo a mí. Con mi cuerpo lo que hago es encarnar a Cristo en la voluntad de Dios. Esa es mi voluntad, la de un ser extraño, que hace a mi Dios personal, y como hay una sola persona verdadera encarnada a Cristo que me indica una única forma de encarnar, de vivir, de amar. Así la identidad corporal se oculta, solo existe la identidad corporal de Cristo que todos encarnamos por igual. Sin embargo, el otro al que yo amo es la encarnación de un ser extraño que está en el más allá. Me sigue enajenado y oculto al Tú sensiblemente dado. Paradójicamente nuestro cuerpo le da status de verdad a Dios porque con él encarnamos a Cristo, cuerpo verdadero no terrenal que está hecho a imagen y semejanza del ser absoluto. Es un otro extraño quien nos constituye en cuerpo y espíritu (cabeza y corazón); y como mi vínculo con él es a través del amor, es el cuerpo el origen material y real de la alienación, porque este no nos pertenece y el Tú sensiblemente dado solo es mundo a utilizar por la voluntad de un otro extraño. (Fouerbach, 1995)

El giro materialista que Feuerbach aplica a la crítica a la religión es aplicado luego para denunciar del mismo modo al Estado Hegeliano, denunciando que se deberá pensar al ciudadano primero desde los sentidos y necesidades con un otro sensiblemente dado y luego desde el entendimiento. Feuerbach insistirá en el Amor como primer estadio del reconocimiento de una esencia genérica a partir de este Tú sensiblemente dado para des-ocultar al cuerpo de un otro extraño y será en las Tesis provisionales de la filosofía (1842) donde menciona que “*el ser es sujeto, el pensar es predicado*”, de aquí invirtiendo a Ruge y a Marx con la idea de la cabeza como motor de acción y que la necesidad de vida hace a la esencia humana. “*El pensar es la necesidad de la cabeza; y la intuición, el sentido, la necesidad del corazón*” (Feuerbach, 1976 _a:33). Es el corazón lo que permite intuir el entorno y lo externo que no soy yo, y en el pensamiento se niega todo ello para pensar lo que sí soy. Primero se intuye por negación, luego se piensa y se afirman dichos objetos. Necesariamente, debe haber percepción real y corporal tomando relevancia los sentidos y sentimientos de cada hombre en relación con la intersubjetividad; relación que parte de lo corporal y luego con el entendimiento van “ejecutando” la Historia.

Finalmente, un año más tarde, en 1843, publica los “Principios de la filosofía del futuro” como continuación de las Tesis en las que introyecta la esencia humana en el espacio. La determinación espacial hace al ser-aquí. En el espacio es necesario un *Tú sensiblemente dado*

para reconocernos, y en principio se requiere de materia y sentidos que vean, escuchen, huelan y sientan, y en esa interacción será posible una *cultura verdadera* y no una verdad que esté omnipresente. La filosofía debe disolverse en el corazón porque “*solo la verdad convertida en carne y sangre es verdad*” (Feuerbach, 1976_b:120). El cuerpo humano es el que nos hace ser universal, y cómo lo objetivemos y lo entendamos hará a nuestro espacio-tiempo bulliendo desde las sensaciones como humanidad. Debemos tener un espacio y debemos tener un cuerpo para percibir a un Tu. Si todo este ser real y corpóreo se nos presentara como algo extraño fuera de sí, entonces se presentaría como una necesidad que debemos adquirir “esencialmente”, y lo que nos rodea nomás pertenecería a una Historia o mundo que no nos constituye. Será este problema dialéctico de la escisión lo que lleve a ver el mundo y su historia como algo dado y que lo verdadero está a salvo y fuera de este mundo. Lo dado queda fuera del alcance de la voluntad (querer) y ésta es real sólo en un más allá; ocultando al cuerpo y su sufrimiento. Así, nos vamos acercando a unos filósofos que comienzan a preguntarse ¿qué está pasando material, corporal y sensiblemente con lo humano? ¿porque la sociedad esconde esta manera de entender? ¿Qué poder tiene el bullir de muchos seres sintientes? Estas problematizaciones en el orden de encontrar una concepción a mi yo corporal y de desocultarme de un universalismo abstracto llevarán a una crítica extrema a esa herencia filosófica por parte de Max Stirner con “el único y su propiedad”. (Nocera, 2015)

El Cuerpo del Único de Max Stirner

La publicación de “El Único y su propiedad” en 1844 significó un punto y aparte a un discurso filosófico que intentó encontrar lo verdadero eterno y universal que ya está dado, que el hombre debe encontrar para determinarse y encontrar una deriva histórica, por tanto un futuro, para sus acciones y organización. Y paradójicamente, utiliza la misma crítica que elabora Feuerbach para criticar al mismo Feuerbach, diciendo que no logra escapar del absoluto de Hegel al proponer la esencia genérica que nos hace hombres ya que también ésta implica un universal donde todos nos encontramos y reconocemos entre sí como un nosotros humano, determinado de esta manera lo humano universalmente.

Esta crítica nos será crucial en nuestra lectura de la dimensión corporal en el proceso de la teoría a la praxis ya que condiciona el alcance de la esencia genérica, a partir de lo cual pensamos un vínculo natural con un tu sensiblemente dado a través del Amor intrínseco en todos los hombres. Stirner propone considerar Mi cuerpo como Mi propiedad, por tanto Mi poder y no el poder de una esencia genérica abstracta universal y por tanto extraña. Si el

poder del hombre se limita al poder de lo humano, se le impone la ley del derecho humano y toda su libertad estaría condicionada a ello humano, y por tanto todo lo único que quede por fuera de eso humano sería delito. Feuerbach impone otra ética: la de la vocación humana; él pide Amar al hombre, sentir como él y nombrarse como de la humanidad. Se nos impone un cuerpo y un sentimiento: el humano. Entonces el vínculo con un Tú no es más que el vínculo abstracto con la idea de lo humano, si ese Tu está por fuera, no es posible tal relación. Stirner dirá que Feuerbach propone la idea de hombres como miembros de lo humano, y esto permite una policía de la identidad humana; movimiento que vuelve a perder la Identidad porque la impone y oculta la verdadera. En este punto Stirner trae al Único porque dirá que la única forma de nombrarnos y de identificarnos es de manera única con nosotros mismos, y que somos nosotros mismos todo lo que esté en nuestro poder/posibilidad/fuerza de acción. Mi poder es mi libertad y toda esa voluntad es lo que tengo material, todo ello hace a Mi cuerpo Único, ni de Cristo ni de lo humano, mio (de Mi propiedad). Este yo corpóreo se relaciona verdaderamente consigo mismo, lo único real es mí mismo, mi cuerpo y la relación conmigo mismo, todo lo demás está fuera de mí, inclusive los otros. No hay tu sensiblemente dado sino un otro al que me asocio por Mi interés y bajo Mi voluntad y Mi poder. Las relaciones con el mundo fuera de mi son únicamente para mi interés y mi beneficio. Solo existo yo para Mi. El mundo está a mi utilidad según mis sentimientos y Mi amor (sentimiento de y para Mi), no puedo amar a un tú sino solo a mí mismo. El único amor verdadero es el amor consigo mismo, sino lo externo intersubjetivo me sería impuesto. De este modo Stirner es crucial en nuestro análisis, porque en esta deriva filosófica es quien, a costa de perder al tú, rescata al cuerpo del individuo en el intento de no determinarlo al universal. (Stirner, 2004)

El problema que hallará Stirner, precisamente por querer criticar utilizando la misma fuente de crítica, será que encierre en sí mismo al discurso filosófico universalista en su más irreducible célula: el individuo. Stirner crea con el único al individuo universal, pero lo aísla, pone al mundo a su disposición para goce de sí mismo a partir de su poder y su propiedad (que es todo lo que pueda tomar y hacer con el mundo) negando su sociabilidad, su condición histórica y la necesidad de ubicación espacial. Stirner considera que el individuo se crea a sí mismo. La necesidad de unicidad sí la necesita el individuo, pero no en sociedad sino bajo la lógica mercantil, cuestión que bien sabrá ver Moses Hess con la actividad humana, pero que no es del cuerpo único sino de los cuerpos únicos humanos. (Nocera, 2013) El único aislado genera la “muchedumbre de la gran ciudad de hombres”, necesidad, paradójicamente para el autor que el materialismo sabrá retomar, del mercado.

Tercera parte: Derivas Revolucionarias

Moses Hess: La materialidad está en la Actividad

Moses Hess fue un autor galo que supo vincular la filosofía de la libertad germana con la filosofía de la igualdad francesa, unión fundamental para bajar a tierra aquella esencia del hombre de la que hablaba Feuerbach, y eso lo hará posible entendiendo la práctica como el acto de libertad. (Nocera, 2013). La actividad libre para Hess (que también la entenderá como Trabajo) será la fuente fundamental de goce. Cuando se separa el goce del trabajo, entonces los individuos quedan separados y desposeídos de sus actividades y es en ese momento en el que el trabajo se vuelve servil y prima el egoísmo y la inmoralidad. Toma a Feuerbach para pensar que un pueblo no puede ser libre de conciencia si se hunde en la miseria real (material). Y hacia 1843, con *Filosofía del Acto*, su tercer artículo en los *Veintiún pliegos* de Suiza, escribe sobre la autoproducción a partir de la actividad. Ya el pensar no está separado de la existencia sino que la producción del pensar es una actividad y parte de lo material. Producir materialidad ya no se entiende como los objetos acabados producidos en un trabajo, muchas veces servil, sino que aquella materialidad de la que nos constituimos es la propia actividad, es el Verbo que nos está haciendo, es el cuerpo en movimiento que produce actividad en el orden de la vida, compuesta por pensamiento y existencia. Y Hess da un paso más, que será fundamentalmente tomado por Marx en los Manuscritos, que será pensar al individuo como la realización de la idea, la producción del en sí a partir de la *negación del otro en la auto-producción* es la realización del espíritu encarnado en la humanidad. En el todo, el individuo es posible porque se realiza materialmente a partir del acto del pensar, de la conciencia de sí, es decir, teniendo Identidad. Hess de este modo pensando Mi actividad se asoma al complejo mundo del trabajo y lo piensa como autoproducción, pero entiende a la identidad del individuo puesta en marcha solo en la negación de un otro, encarnando el espíritu de la humanidad.

A partir de ese individuo real, Hess además piensa en la Propiedad de aquella materialidad a partir de ser propietario de mi actividad, como ser libre, y así trastoca la mirada liberal “considerando solamente como propiedad aquello que remite al acto de creación, con independencia de lo creado.” (Nocera, 2023:36) y se desnaturaliza la propiedad en la servidumbre; una humanidad anclada a un Estado o una religión (o a un mercado) esconde al creador como humano en la actividad y sostiene que es humano cuando posee el fruto de la creación, lo creado; cuando es la creación en sí como actividad lo que nos supera y nos determina como tal humanidad que proyecta hacia el futuro su sí mismo corporal y real. En la actividad el individuo real produce materialmente a su sí mismo, es decir, produce en la

sensibilidad de un Tu dado su propio Cuerpo. Hallarse en los objetos esconde al trabajo como actividad y enajena en la búsqueda de posesión de objetos ilimitada y sólo en la posesión de algo exterior a mi es como me realizo y existo. La identidad se produce en la tenencia y el cuerpo queda escondido y olvidado, tan solo, es parte de una naturaleza exterior a mi mismo. La creatura es “*tomada y creada*” por algo extraño y nos determina así el sentido de Tenencia. (Nocera, 2023)

De este modo no abandona a Feuerbach, pero si piensa en una producción única del sí mismo, pudiendo pesar el cuerpo único que está inserto en una materialidad común. Hess consigue de este modo denunciar que hay un vínculo entre el Amor de feuerbach que permite la autoproducción a partir del tu sensiblemente dado porque encarnamos el espíritu de la humanidad, y a su vez poseemos una individualidad real particular a partir del propio cuerpo, acercándose más a Stirner, restando esbozar concretamente cómo funciona exactamente esa afirmación del Yo en lo social si la encarnación de lo humano inevitablemente lleva a la enajenación. Con Moses hess emerge el individuo real como corpóreo y social.

Marx y Engels: La competencia de energías

En su “*Esbozo de una Crítica de la Economía política*” (1844), Engels sabrá hacer un crítica inmanente al sistema de la propiedad privada ya que la entenderá regida por las leyes frenéticas del desconocimiento de las reglas, y para que tal maquinaria funcione debe ocultar un gran cúmulo de trabajadores desposeídos de todo y unidos en la miseria. Así presenta la imagen de la depredación de energías de un *tosco individualismo* que se maneja “*al tuntun*”: “*nadie que se vea arrastrado a la lucha de la competencia puede salir a flote de ella sin poner a contribución hasta el máximo de sus energías, renunciando a todo fin verdaderamente humano. Y como es natural, la consecuencia necesaria de esta tensión del esfuerzo en uno de los lados es el aflojamiento de energías en otro*”. (Engels, 1981:176)

Engels vio cómo se escondía el trabajo y la miseria como motor para la producción de propiedad, y a partir de aquí y de Hess ya Marx comienza a pensar que lo humano está en la actividad, en el propio trabajo, y que en verdad pensar a la propiedad como lo materialmente dado y como lo ya creado es una energía muerta que en verdad esconde la energía viva del trabajo humano usurpado. El capital, dira en sus manuscritos, es “trabajo acumulado”, y quien se hace poseedor de estas energías reales y corpóreas no es más que un propietario del “poder de mando” entendido bajo el sistema hegeliano, es decir bajo un sistema donde la determinación del individuo por si mismo no es posible porque en su conciencia es siervo y no puede realizarse ni hacer cuerpo la historia, la propiedad está dada y fuera de sí y su

autoproducción de actividad (aquello que posibilite su principio de vida) es enajenada. A la sociedad le están escondiendo su motor, los cuerpos, y funciona a ciegas bajo un estímulo de lucha a muerte guiado por el egoísmo: el motor de la competencia por la Tenencia. Aquí es donde Engels verá que la competencia no solo es de los empresarios sino también de los mismos trabajadores por no morir de hambre y conseguir empleo, imposibilitando que se vean aun como clase o “cuerpo en común”. *Será la identidad que emerge en la actividad y el desgaste físico de donde emerge el “espíritu” de clase, tesis principal de este trabajo:*

“ A medida que se ve degradado, espiritual y corporalmente, al papel de una máquina y convertido de un ser humano en una actividad abstracta y un vientre, cae cada vez más bajo una dependencia de todas las oscilaciones del precio del mercado, del empleo de capitales y de capricho de los ricos ”. (Marx, 1982:562)

Marx estudiará a fondo al trabajador como no hombre. La figura de un trabajador que es expropiado de su materialidad, (en términos de Hess su actividad libre) ya no es humano sino que cumple un papel de máquina, incluso su ser en sí es un vientre de capitales, es la actividad viva de la acumulación. En consecuencia, como denunciaba Feuerbach, como el cuerpo es otra cosa a sí mismo, incluso el propio trabajador competirá con otros trabajadores con “*el afán de enriquecerse, propio del capitalista, pero él solo puede hacerlo sacrificando su espíritu y su cuerpo*”. Incluso el trabajador, al estar enajenado, entiende a su cuerpo como algo que puede venderse, que tiene un valor en sí de producción de materialidad, pero de una materialidad exterior, como producto-creatura que tiene un precio y un valor expresado en dinero. Así, el hombre se desvaloriza o valoriza según los flujos del mercado y de la competencia, porque su valor en sí, como cuerpo, como trabajador, ya no le pertenece. El trabajador se realiza como máquina y se autoenajena. Su cuerpo no es suyo, y así entendiéndolo, lo entrega y lo oculta, *hace para padecer*. El padecimiento es lo que lo mantiene vivo, la vida como actividad está vuelta hacia sí mismo y es la propia energía espiritual y corporal la que va moviendo ese motor corporal, autoenajenando (se), dispuesto a explotarse y ser expropiado como objeto.

Marx se apoya mucho en Hess, y también empieza a preguntarse cómo sostener una propiedad sin enajenación y que no sea una propiedad comunal o universal de la esencia del hombre, no olvida el atolladero de Stirner con el Único, no debe caer en el universalismo. Todo cuerpo individual es vendible o es oprimido por una fuerza colectiva, pero si se consigue emerger al individuo real desde la propiedad de su propia actividad emerge el individuo real y corpóreo dueño de su propia actividad que lo determina y sólo es posible en asociación con un Tú sensiblemente dado.

“La apropiación de la realidad humana, su comportamiento hacia el objeto, es el ejercicio de la realidad humana, y es, por tanto, algo tan múltiple como lo son las determinaciones esenciales y las actividades; acción humana y padecer humano, pues también el padecer, concebido humanamente, es un autodisfrute del hombre” (Marx, 1982:620)

Sin embargo, el comportamiento humano como expresión sensible se ha objetivado y *“Todos los sentidos físicos y espirituales han sido suplantados, así, por la simple enajenación de todos estos sentidos, por el sentido de la tenencia”*(Marx, 1982:621), en el que el disfrute y el goce se conciben simplemente en el sentido del disfrute inmediato y unilateral, en el sentido del poseer o del tener. Como le sucede a Stirner, Mi cuerpo es algo que tengo/poseo y no algo que soy/estoy haciendo(me).

Será la Industria, por lo tanto, la máxima representación de la organización de dicha producción en la que la lógica de movimiento se rige por la Competencia. La industria no entendida como la fábrica, sino como el acto de producción moderno de individuos, producción que es eminentemente urbana como señalaba Engels cual flaneur en los suburbios de Manchester (Engels, 1974). La producción industrial de individuos urbanos que compiten entre sí por la Tenencia como modo de vida. (Marx, 1982). Ya se empieza a esbozar el entendimiento de sí como cuerpo-individuo aislado que se enajena además en el no reconocimiento del tú sensiblemente dado, lo que hace imposible reconocer el propio cuerpo y el de los demás, solo hay un sí mismo que se “hace” y se “tiene” con la acumulación de materialidades y otredades que están “fuera de mí”, instalándose una y otra vez la sensación de que el espíritu humano está más allá, en términos de los jóvenes hegelianos: en el Estado Hegeliano. Estado que “nos hace” libres e iguales desde un espíritu ajeno para competir por la tenencia de materialidades que no poseeríamos, ocultándose de esta manera desde el Estado como desde la Industria la autoproducción de la humanidad desde los cuerpos.

De La impugnación del espíritu al cuerpo hacia la Organización Corporal

En 1844, Marx y Engels publican en colaboración la *Sagrada Familia* en cuyo prólogo reivindican al *“hombre individual real”* contra el *“espíritu desencarnado”*. Marx y Engel siguen siendo hegelianos en lo que respecta a su potencialidad histórica de la negatividad del yo, y para que toda historia se mueva se necesita abordar un “de donde” (de la necesidad de un concepto) y un “a donde” (la necesidad de un próximo eslabón del ciclo). Y haciendo referencia al Amor criticándolo como algo absoluto sino más bien como algo determinado por su tiempo, le critican a la Crítica que impugnen no solo el amor, sino *“todo lo vivo, todo*

lo inmediato, toda experiencia sensorial, toda experiencia real en general, de la que nunca se sabe por anticipado de dónde viene ni a dónde va". (Marx, 1978:21)

Lo que hace la Crítica es decir que somos "Hombres del Amor" como si el amor fuera un sentimiento abstracto, algo que es en sí fuera de mi existencia material y corporal. La sensación es abstracta, lo real en realidad está en otra parte. Pero el problema es que alguien debe decir dónde está si es que siempre fue así y hacia dónde va, o cómo llega a mí. Así, entendiendo de manera abstracta lo que me define, lo que me determina, lo que me nombra, la crítica se queda con el derecho de nombrar y la filosofía especulativa de Hegel actúa igual que el Estado o la religión en las que somos Hombres de Dios u Hombres del Estado o más adelante dirán Hombres de Mercado. Entonces así el Estado nos define: hombres civilizados; o la iglesia: cristianos; o el mercado: competidores; y que no es más que la definición de la acción, no es más que organizar en base a un Nombre la existencia de los cuerpos; el cómo se ordenan y organizan en una sociedad definida por estas esferas de dominación de "las cosas existentes". El Estado organiza de manera civil a los cuerpos, la Iglesia de manera moral, el Mercado de manera comercial; y eso no es más que definir y organizar las "asociaciones" con el otro, las relaciones humanas: la asociación con aquel *Tu sensiblemente dado* pero que ahora no se determina en la actividad posible por su sensibilidad ante mí sino que lo determinó algo externo, algo extraño, algo fuera de él que me determina a mí también. Será este "poder extraño" finalmente el que tenga la potestad de Nombrarnos como humanos, éticos, competidores, cristianos, ciudadanos, de derechos, etc.

Esta idea de Sociedad como *organización de los cuerpos* a través de un Poder extraño la plasmarán finalmente en la *Ideología Alemana* ambos autores en 1845 al inicio de su crítica a la religión, retomando a Feuerbach y a Hess en la presentación de sus premisas reales, es decir engendradas por la propia acción del individuo real a partir de sus condiciones materiales de vida. Así, proponen como primera premisa la existencia de una historia fundamentada en primer lugar por la existencia de individuos humanos vivientes que implican una "*organización corpórea de estos individuos, y como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza*" (Marx, 1985 :19)

El comportamiento hacia el entorno del individuo es lo que hay que observar para observar el comportamiento netamente humano, observando la conciencia desplegada en la actividad libre, y será la separación con el animal, la humanidad, en la producción de sus propios medios de vida, y esta Producción estará condicionada por su organización corporal. "*Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material*".

Es decir en principio al cuerpo lo produce la organización, es decir es un cuerpo dado, un cuerpo ajeno y a su vez aislado porque funciona como tenencia para competir.

En segundo lugar la clave para Marx y Engels está en la Producción de materialidad que como anticipa Hess no es otra cosa que la producción de vida en la actividad libre que hace al cuerpo en movimiento que se proyecta hacia un futuro. Y este acto dependerá del entorno, del espacio, del tiempo pero principalmente de un Tu sensiblemente dado. Esta manera de manifestarse a sí mismos a partir de la acción dependerá del modo en que se producen a sí mismos y producen por tanto sus propios modos de vida. La producción es la dialéctica de Hegel, es la negación de la determinación constante en el movimiento de las actividades humanas que relacionan individuos entre sí, haciendo de sus cuerpos cuerpos sociales que se producen y autoproducen con un otro.

“El modo de producción (...) es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción”. (Marx, 1985:20)

Marx y Engels terminan viendo que el cuerpo no es más que el motor y resultado de una organización social, ya que la producción de todo este modo de vida no es más que la expresión material de sus acciones condicionadas por su espacio y por su tiempo. El individuo real posee un cuerpo y es en base a cómo esté organizado éste, como esté determinado éste, qué condiciones de acción se les están dadas y qué posibilidades de movimiento se le son ocultadas lo que hará al movimiento libre del Yo y Mi Identidad. El cuerpo organiza y es organizado, allí aparece el individuo: determinado y determinante. Jamás habiendo olvidado la crítica stirneriana y al Único, en Ideología alemana intentan no perder al cuerpo único del individuo y su persona que como sujetos únicos ocupamos en toda esa organización corporal un Espacio Único, que al estar en movimiento todo el tiempo está en transición hacia otro estadio del futuro y hace que esa autoproducción condicionada socialmente se efectúe de manera personal. Mi Identidad es social-personal porque emana de un cuerpo propio que se produce socialmente, un cuerpo personal-social.

De todas maneras en el fondo de la crítica histórica aún no logran superar el universalismo denunciado por Stirner en el hecho de implantar una historia donde está dado la necesidad de un “a donde”, por lo que los individuos reales-sociales encuentran impuesta la necesidad de unirse socialmente, encontrar cuerpo y reordenan la organización corporal de modo que la

historia se dirija hacia un lugar determinado. De todos modos, puede leerse que en dicho contexto histórico, dicha necesidad corporal-social-personal propulsó al Manifiesto comunista en 1849 a llamar al Proletariado con la icónica llamada “proletarios del mundo uníos” y generar cuerpos revolucionarios. En ese contexto histórico de opresión, el intento de evitar la imposición de un llamamiento en pos de reorganizar a los explotados para detener la depredación de energías habría sido inevitable.

Conclusiones

En este trabajo hicimos un recorrido por textos filosóficos de la Alemania de mitad de siglo XIX analizando cómo una lectura de su semántica en clave corporal robustece la visión supraindividual y social de sus análisis. En primer lugar observamos cómo del legado de Hegel reivindican su Estado hegeliano pero critican que la filosofía debía hacerse mundo y poner los pies sobre la tierra a partir -entre otras cosas- de las sensaciones de intranquilidad y urgencia de la praxis, entendiendo ésta como corazón y la filosofía como cabeza. En segundo lugar vimos cómo las concepciones materiales de la filosofía llevaron a Feuerbach y Stirner a mirar al cuerpo, entendiendo el primero que éste es la encarnación de la “humanidad hecha carne y sangre” y que es desde el cuerpo de donde es posible el Amor a un Tú sensiblemente dado; y Stirner criticando al propio Feuerbach como reproductor del universalismo que retiene al cuerpo propio en un absoluto como lo es la Humanidad; diciendo que Mi cuerpo es Mi propiedad y lo que determina Mi poder como Único. Así el cuerpo individual toma relevancia pero se problematiza qué relación se tiene con el otro. Así, es relevante la mirada de Hess que a partir de su concepción de actividad material ve al cuerpo como encarnación de la humanidad en la autoproducción mutua; introduciendo el factor dinámico del análisis: el factor espacio-tiempo. Vemos así, en tercer lugar, que la depredación de energías en la competencia en los estudios de Engels y la organización corpórea por éste y Marx funcionan como propulsores de semántica corporal hacia derivas revolucionarias que influyen en la conformación de una Identidad común, antecedente claro del Proletariado.

En este trabajo vemos así que en el análisis del modo de vida se mira la tenencia y extrañamiento del cuerpo, conformando un cuerpo común y social por la dimensión espacial-temporal (encontrándose clave el rol de la ciudad, la industria y la muchedumbre en Engels, Marx y Stirner respectivamente) , pero sin perder lo personal por lo necesario de la autoproducción. Sin embargo, también se observa, a modo de crítica, que por la propia emergencia histórica de la revolución de 1849, no evitan imponer a los cuerpos su propia organización corpórea como destino de la Historia: la de la dictadura del proletariado.

Bibliografía

- Amengual, G. Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach, España, Laia, 1980.
- Engels, F., Esbozos para una crítica de la economía política, en: Engels, F, Escritos de juventud, México, Fondo de Cultura Económica, 1981
- Engels, F.. La situación de la clase obrera en Inglaterra. Akal, Argentina. 1974
- Feuerbach, L. Tesis provisionales para la reforma de la filosofía, Barcelona, Labor, 1976_a
- Feuerbach, L. Principios de la filosofía del futuro, Barcelona, Labor, 1976_b
- Feuerbach, L. La esencia del cristianismo, Barcelona, Trotta, 1995.
- Fraga, E. El cuerpo a través de los tiempos según David Le Breton. Apuntes para empezar a remendar lo desgarrado. Revista Horizontes sociológicos (13), Argentina, 2022
- Habermas, J. El discurso filosófico de la modernidad, Madrid, Taurus, 1989.
- Marx, K. El editorial del no. 179 de la 'Gaceta de Colonia', en Marx, K. Escritos de Juventud, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Marx, K. Cartas cruzadas en 1843 (Marx, Feuerbach, Ruge, Bakunin), en Marx, K. Escritos de Juventud, México, Fondo de Cultura Económica, 1982
- Marx, K. Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844, en Marx, K. Escritos de Juventud, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Marx, K. La sagrada familia, Barcelona, Crítica, 1978.
- Marx, K. La ideología alemana, Buenos Aires, Pueblos Unidos y Cartago, 1985.
- Nocera, P. Pensar en francés, escribir en alemán, publicar en Suiza. Moses Hess como catalizador de la crítica al Estado del joven Marx en los Deutsch-Französische Jahrbücher (1842-1843), Argentina, El banquete de los dioses – Número 12 – Enero-junio de 2023
- Nocera, P. Max Stirner y las formas de lo universal como pérdida. XI Jornadas UBA, 2015
- Nocera, P. Durkheim lector de Saint-Simon o la separación de la sociología y el socialismo. VII Jornadas de sociología en la Universidad de La Plata. 2012
- Ruge, A. Crítica del actual derecho político e internacional en Barrio, J. Jóvenes hegelianos. Textos sobre cuestiones histórico-políticas, Madrid, Ediciones Libertarias Prodhufi, 1997.
- Ruge, A. La filosofía del derecho de Hegel y la política de nuestra época, en Barrio, J. Jóvenes hegelianos, Madrid, Ediciones Libertarias Prodhufi, 1997.
- Scribano, A. La sociología de las emociones en Carlos Marx, UBA, A contra corriente, 2016.
- Stirner, M. El único y su propiedad, Madrid, Valdemar, 2004.
- von Cieszkowski, A. Prolegómenos de historiografía, Salamanca, Universidad Salamanca, 2002.