

HAMBRE: LA HUMILLACIÓN COMO ARMA DE GUERRA

MARCELA VENEBRA MUÑOZ

ORCID.ORG/0000-0003-3880-8155

Universidad Autónoma del Estado de México

mvenebtram@uaemex.mx

Resumen: La instrumentación del hambre como forma de tortura en contextos bélicos explota la condición originariamente encarnada de la dignidad humana. Aclaro esta tesis en tres momentos: en la primera parte ensayo una descripción del hambre con las herramientas metodológicas de la fenomenología husserliana de la corporalidad. Esta descripción desemboca, en el segundo apartado, en un análisis antropológico de la satisfacción, a través del concepto fenomenológico de sensibilidad secundaria y de la noción marxiana de *instinto consciente*; en este marco se esclarece el vínculo entre hambre y dignidad, que sostiene la instrumentación de la hambruna como mecanismo de humillación y tortura en el aparato contemporáneo de la guerra, condición que aclaro en el tercer y último apartado de este artículo.

PALABRAS CLAVE: FENOMENOLOGÍA, MARX, HUSSERL, CORPORALIDAD, DIGNIDAD.

RECIBIDO: 05/03/2026

ACEPTADO: 10/07/2026

HUNGER: HUMILIATION AS A WEAPON OF WAR

MARCELA VENEBRA MUÑOZ

ORCID.ORG/0000-0003-3880-8155

Universidad Autónoma del Estado de México

mvenebra@uaemex.mx

Abstract: *The use of hunger as a means of humiliation in contexts of war constitutes a possibility that arises from the originary corporeal condition of human dignity. This thesis unfolds in three stages. First, I develop a description of hunger from the perspective of Husserlian corporeality. In the second section, this description leads to an anthropological analysis of satisfaction, drawing on the phenomenological concept of secondary sensibility and Marx's notion of the conscious instinct. Within this framework, the intrinsic link between hunger and dignity becomes evident, revealing how it can be instrumentalized as a mechanism of torture and humiliation in the contemporary machine of war. The third and final section examines this dimension in detail.*

KEYWORDS: PHENOMENOLOGY, MARX, HUSSERL, CORPOREALITY, DIGNITY.

RECEIVED: 05/03/2026

ACCEPTED: 10/07/2026



INTRODUCCIÓN

En contextos bélicos, la hambruna es producción de cuerpos hambrientos, acción deliberada de pauperización y exterminio de seres humanos (jóvenes, viejos, infancias) atrapados en la guerra, en el dolor, y en la imposibilidad de la subsistencia. En términos contemporáneos, guerra significa el aparato o la maquinaria que instrumenta distintos mecanismos de deshumanización del otro al que vuelve un enemigo antes de convertirlo en un blanco. O bien, como lo entiende Emmanuel Levinas,¹ la guerra es guerra contra el otro, es esta idea, en su sentido más contemporáneo, en la que se ancla este estudio. La guerra como un aparato que se despliega a través de la instrumentación de mecanismos de tortura, cuyo objetivo es la erosión de la dignidad humana, la deshumanización mediante la humillación.

En este contexto, la producción sistémica del hambre es negación del derecho a la vida y del más básico reconocimiento de las víctimas como personas sintientes. Los cuerpos hambrientos son cuerpos humillados, individualidades concretas reducidas a la urgencia de su propio cuerpo y la falta física; personas a las que la guerra les arrebató la voluntad sobre sí mismos, en sus fuerzas y potencias corporales, sobre sus necesidades y su satisfacción. La humillación a través del hambre es deshumanización, rebajamiento del espíritu a la urgencia y la negación de ésta como medio de tortura.

Comprender cómo opera la deshumanización bélica —productora de cuerpos subsistentes en la urgencia—² demanda una clarificación de la relación

¹ “Loca pretensión de lo invisible al tiempo que una experiencia aguda de lo humano enseña, en el siglo xx, que los pensamientos de los hombres son conducidos por las necesidades, que implican sociedad e historia; que el hambre y el miedo pueden vencer toda resistencia humana y toda libertad” (Levinas, 2006: 59).

² El ejemplo más reciente de hambruna, contemporáneo de estos escenarios, es la Franja de Gaza, oficialmente declarada por la Organización de las Naciones Unidas el 22 de agosto de 2025, hasta la fecha ha puesto a más de medio millón de personas en el filo de la carestía (ONU, 2025). Posiblemente, África ha sido el más extenso escenario de la hambruna producida por desplazamientos, violencia estructural y guerras intestinas. Desde 2017, Sudán vive bajo un régimen de violencia que ha provocado desplazamientos masivos y generaciones enteras en desnutrición. En Yemen, desde 2014, hay cerca de 17 millones

entre el hambre como estado corporal y la dignidad como reconocimiento del valor de sí frente al otro.³ La tesis de este artículo es que esa relación cuerpo-dignidad es genética u originaria, y la dignidad es un sentimiento encarnado y relativo a la condición corpórea de la libre voluntad del yo. La eficacia humillante de la hambruna radica en la condición encarnada de la dignidad.

Para la fenomenología, la dignidad es una vivencia del yo, un sentimiento, un valor captado desde sí frente al otro. No es un concepto abstracto que pueda disociarse del sujeto digno (o que vive dignamente), la persona concreta que vive en un mundo con otros, de quienes no espera daño, sino reconocimiento, o lo que suele llamar respeto:

El supuesto más importante de esta confianza —y el único relevante de nuestro contexto— es la certeza de que los otros, sobre la base de contratos sociales escritos o no, cuidarán de mí, o mejor dicho, respetarán mi ser físico y, por tanto, también metafísico. Las fronteras de mi cuerpo son las fronteras de mi yo. (Améry, 2013: 90-91)

Esa confianza básica en el mundo se asienta, según Améry, en la epidermis, cuyos contactos el yo controla, elige, decide libremente. La tortura quiebra esa primera confianza en el mundo, en los otros, y viola la frontera de la piel, *en el primer golpe*, en la indiferencia ante la súplica de agua o pan.

El foco del atentado humillante propio de la tortura es la condición encarnada de la dignidad, lo cual se hace especialmente patente en la hambruna. Para Primo Levi, y para otros como Gabriel Marcel, la humillación es el foco

de personas en una situación alimentaria vulnerable. Desde luego, la hambruna, como consecuencia o como objetivo, es una estrategia de guerra tan antigua como la militar, la particularidad del *modelo* nazi es su instrumentación psicológica o implementación controlada, trazada con el objetivo de humillar a la víctima. La humillación se entiende como el núcleo concreto de la *deshumanización* —categoría contemporánea.

³ Javier San Martín (2006: 269), con mayor precisión fenomenológica, define la dignidad no como un valor abstracto (limitante que reprocha Jean Améry), sino como una condición vivida frente al otro, es una forma de experiencia de sí intersubjetivamente concretada, como reconocimiento.

de la deshumanización que precede al genocidio. Ahí arraigan y triunfan las acciones del verdugo, porque la humillación es el sentimiento de disvalor de sí frente al otro, ese es el objetivo del sitio y el ataque, de la prisión y el confinamiento: la humillación del otro mediante la hambruna, que el otro sea incapaz de reconocer su propio valor humano.

Jean Améry se siente capaz de pensar y describir el sentimiento de humillación, pero no le ve caso alguno a la definición posible de una dignidad humana —o vital—. ¿Cómo se vive, entonces, la humillación? En este artículo, ensayo una descripción del hambre y la producción de cuerpos hambrientos como una de las modalidades más amplias y arraigadas de la humillación en contextos bélicos. Desarrollo esta tesis con las herramientas teóricas de Edmund Husserl y Karl Marx, o los recursos de una teoría de la sensibilidad, el instinto y la historicidad del cuerpo coincidentes entre ambos. En el primero, a través de los análisis de la pasividad, en el segundo, mediante sus consideraciones sobre el cuerpo y la *instintividad consciente del humano*,⁴ pues, según Marx: “El hombre [...] tiene actividad vital consciente” (2018: 143).

En un primer momento, ensayo una descripción del hambre desde la fenomenología husserliana de la corporalidad, este análisis abarca los dos apartados iniciales, en el primero describo los rasgos pasivos del hambre como tendencia, impulso y sensación de falta corporal. En el segundo, me centro en la satisfacción como posibilidad encarnada en la pasividad secundaria, que exhibe la estructura de lo que Marx pone como “actividad vital consciente”,⁵

⁴ Kostas Axelos interpreta como *instinto consciente* el proceso mismo de producción de necesidades en el que se despliega la historia: “Los hombres son movidos por sus impulsos; para satisfacerlos, luchan contra la naturaleza, le arrancan por la fuerza los bienes destinados a saciar sus necesidades, que se renuevan y se amplían a medida que van siendo satisfechas” (1969: 263).

⁵ Esto significa la producción generativa de la necesidad y la tendencia a su satisfacción. De acuerdo con Marx, el animal humano no sólo produce sus medios de satisfacción, sino también, a través de esa acción, produce nuevas necesidades: “El hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella; el animal se produce sólo a sí mismo, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto” (2018: 143). Esta liberación de la necesidad física, ¿no significa también una liberación del hambre?

que en Husserl es nada más que la sensibilidad secundaria o impropia. La comprensión de esto permite aclarar la relación que tanto Améry como Levi ponen en un primer plano, entre dignidad y corporalidad, lo cual exploro en el tercer apartado. El principal objetivo de este artículo es aclarar algunos rasgos de la génesis encarnada de la dignidad humana, y la función erosionante de la hambruna como producción sistémica de cuerpos que resisten en la negación violenta de su derecho a la subsistencia.

FENOMENOLOGÍA DEL HAMBRE

El hambre es urgencia del cuerpo y falta del yo; es sensación vivida por un yo, como un hueco donde se impone el cuerpo propio, pero como cuerpo ajeno. También es un vacío que se expande desde la boca del estómago, hasta la lengua y los labios como sensación amarga y de malestar que pasa por la impotencia. El cuerpo se impone en el primer plano, pero no en el modo de la atención o la concentración, sino con el protagonismo que caracteriza al dolor, como urgencia rotunda de la carne sobre el yo, que opaca cualquier otro tema, objeto o sentimiento en la atención del sujeto.⁶ El hambre se sufre como aplastamiento de la unidad autosintiente del yo. No hay trasfondo, el sentimiento o sentido del cuerpo hambriento clausura todo lo otro. No hay temas, la única sensación es la falta y el apremio inaplazable de su

⁶ “Pensemos en la fatiga o en el sueño, incluso en la sed o en el hambre. En estos casos, es el cuerpo propio, pero de manera mucho más global y unitaria, el que sufre la aflicción, el que padece el estado carencial negativo. El cuerpo entero está recorrido por el sueño, marcado por la fatiga, azotado por el hambre [...]. Se trata de una ‘geografía’ distintiva, que se repite siempre igual —en todo sueño, en toda sed—, y que contrasta con el hecho de que los dolores pueden campar por todos lados, por todas partes sin una geografía preferente, y pueden además ocurrir simultáneamente en varias ubicaciones, que no se confunden, que no se funden en un único dolor —mientras no caben dos fatigas, dos sueños, dos ‘sedes’ o hambres, que convivan en un ahora” (Serrano de Haro, 2019: 37). Resultan especialmente útiles las distinciones *plásticas* que propone Agustín Serrano de Haro entre el estar *recorrido* por el sueño o *azotado* por el hambre. Ese *azote*, de cualquier manera, envuelve el cuerpo, produciendo fatiga y sueño.

satisfacción. El cuerpo hambriento no es una sensación neutral, el hambre adquiere la forma del dolor que trae el cuerpo a un primer plano y a costas de una sordera o planura del mundo.

Las manos transpiran y tiemblan, la frente se siente fría; el cuerpo se encorva sobre sí y los brazos protegen el vacío sentido. Todo son funciones pasivas ordenadas por la tendencia a la satisfacción. La pasividad es la esfera pre-egoica, incluso, pre-corporal de la vida de conciencia,⁷ que atañe a la unidad de la carne y sus fuerzas, sus propias potencias, sus urgencias y necesidades recurrentes o cíclicas. La falta sentida del hambre es pura pasividad que se apodera de la voluntad del yo y la adormece en la debilidad que genera: la visión se nubla y el cuerpo se paraliza en su propia falta; las piernas tiemblan y el paso o mantenerse de pie puede no ser seguro. El vínculo acústico con el mundo inmediato queda atravesado y ensordecido por un zumbido en los oídos estorbo y irritante, también es hambre, forma parte de la sensación que puede estabilizarse en el modo de una debilidad permanente. Esta última constriñe el horizonte mundano del cuerpo hambriento, y en un extremo de esta condición, el yo hambriento no tiene mundo, pues está atrapado en la exterioridad de su cuerpo, o de lo vivido como insatisfacción. El cuerpo hambriento sólo puede estar volcado en su propia urgencia de mundo, del primer vínculo metabólico con él en torno con el cual forma una unidad, que en el hambre se rompe o suspende.⁸

⁷ “Se trata, en el caso de estas motivaciones carentes de razón, de nada distinto que de las motivaciones de la intencionalidad instintiva en los diversos niveles de la constitución pasiva” (Lee, 1993: 55).

⁸ Desde los análisis límite de la fenomenología, el cuerpo anímico aparece para sí en el mundo, primero como cuerpo hambriento, o cuyo entorno se ordena en función de la necesidad básica de subsistencia y alimentación. Así interpreta Nam In Lee la teoría del instinto de autoconservación: “Se trata, en el caso del instinto de autoconservación como instinto universal, de un ‘hambre’ general, la generalidad del impulso que precede a toda particularidad” (1993: 168).

En la nutrición como función pasiva de la corporalidad, la unidad o correspondencia material,⁹ originaria, entre la materia exterior, el alimento, y el propio cuerpo, se manifiesta como satisfacción: “La distensión de la pulsión (como ‘hambre’) en la acción satisfactoria, próxima [...] eso es placer, la satisfacción del impulso en sí misma, y no un mero acontecimiento acompañante, un sentimiento de placer” (Husserl, 2013: 94). Pero, ¿podemos distinguir entre hambre, tendencia, y satisfacción? Esta última es restitución de la normalidad estesiológica del propio cuerpo. El hambre es malestar generalizado y corresponde a la condición anímica o animada del cuerpo en cuanto organismo vivo, tendente, es decir, instintivo. La unidad de las tendencias corporales a la autopervivencia (orgánica, pasiva) es lo que la fenomenología llama instinto.¹⁰ ¿Qué nos autoriza insertar al hambre en esa esfera? Ésta es tendencia e impulso de satisfacción a la autopervivencia del cuerpo. Al mismo tiempo, el hambre del cuerpo y del yo es instinto del cuerpo e impulso del yo, sensación y estado corporal.

El cuerpo hambriento se constituye en la revelación de su vulnerabilidad, debilitado por un malestar total: agitación, sudoración (taquicardia), náuseas, frío, temblores. En el hambre, el entorno se emborrona entre los puntos blancos, luminosos, que invaden y deslumbran la mirada. La debilidad exhibe la fragilidad y vulnerabilidad del vínculo corporal con el entorno del que el cuerpo se nutre, y del que es parte y momento. El yo sufre el malestar, la anormalidad del cuerpo, la insatisfacción y su tendencia ínsita a un cumplimiento en la saciedad. Sirve aquí la distinción que aclara Husserl entre cumplimiento y satisfacción. El cumplimiento es la ‘meta’, la dirección de la tendencia del acto intencional del yo despierto o activo; la satisfacción es la realización de la tendencia, una forma de realización no egoica, no intencional, sino sensible.

⁹ Como sugiere Aristóteles, en *De anima* (416b), el viviente conserva su forma asimilando lo exterior y convirtiéndolo en sí mismo, de alguna manera el cuerpo lleva su ambiente dentro de sí mismo.

¹⁰ “La vida del sujeto-yo no es otra cosa que una vida de autoconservación que tiene su esfera genética más originaria en la tendencia instintiva hacia su satisfacción” (Husserl, 2013: 193).

La satisfacción es el restablecimiento de la normalidad corporal;¹¹ es la afirmación de la autopervivencia del cuerpo animado o animal; es la restitución del estado de normalidad del cuerpo y de la voluntad del yo.

La tendencia de la vida a su autoafirmación, a su propia continuidad en medio de sus mutaciones, se entendería como instinto en la perspectiva de cierto ‘vitalismo’ trascendental.¹² La conciencia es vida trascendental, a esto se refiere cuando se afirma que el yo viene a la existencia a partir de la vida, o que de la vida emerge, sí, cualquier forma de conciencia. Ya la forma más pasiva, en la que habita el mundo un calamar; ya la más compleja, en la que habita el mundo un artista; en ambos planos la individualidad del viviente se produce a través del vínculo metabólico, nutricio, en el que el cuerpo se afirma vitalmente. Pues “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real [...] No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (Marx y Engels, 2014: 21). Husserl concreta metodológicamente el fondo de la antropología marxiana a través de la fenomenológica genética: “Hablemos ahora sobre la sensibilidad: por ella entendemos el subsuelo ‘anímico’ del espíritu, y del espíritu en todos los niveles concebibles” (2005: 386), es decir, desde los niveles ínfimos, hasta los más complejos de la existencia humana.

El hambre exhibe el vínculo metabólico cuerpo-mundo-ambiente en el quiebre que produce. La unidad simbiótica *Leib-Umwelt*¹³ se exhibe en la

¹¹ “La CONSTITUCIÓN NORMAL es aquella que constituye la PRIMERA *REALIDAD* del mundo y del cuerpo, aquella que tiene que estar constituida para que puedan constituirse las transmutaciones aperceptivas precisamente como transmutaciones, como inclusión de circunstancias de experiencia ‘ANÓMALAS’, tomando en cuenta la *realidad* de nivel superior como las nuevas relaciones de dependencia” (Husserl, 2005: 100).

¹² Este vitalismo no es biologicismo, sino que apela a una génesis trascendental de la conciencia en la vida, que se ‘naturaliza’ legítimamente en su mundanización: “Que cuerpo y alma formen una unidad de experiencia propia y gracias a esta unidad lo anímico reciba su sitio en el espacio y el tiempo: en ello consiste la legítima ‘naturalización’ de la conciencia” (Husserl, 2005: 209).

¹³ “Para el yo personal, que se constituye como unidad comprehensiva, ello quiere decir que yo y mundo circundante pertenecen el uno al otro y son inseparables uno del otro” (Husserl, 2005: 378).

debilidad del cuerpo hambriento. Para el cuerpo hambriento esa correspondencia e inserción *armónica* en el entorno se vuelve hostilidad, fragilidad, dependencia, imposibilidad de la individuación que constituye al cuerpo orgánico. El hambre es la imposibilidad misma del logro individual de lo viviente y sólo la satisfacción restituye la normalidad continua del ciclo vital.

El hambre es sensación del yo y tendencia del cuerpo viviente a su autopervivencia; desde la pasividad, detona la actividad del yo como búsqueda de la satisfacción de esta falta primaria. La falta del cuerpo es pasiva en tanto no depende del yo y, sin embargo, es el yo hambriento el que busca la satisfacción de esa urgencia del sí mismo (en su vulnerable condición encarnada).

En referencia a mis actos de yo centrípetos, tengo la conciencia del yo puedo. Son acciones, y en su curso entero yace precisamente no un mero ocurrir que va transcurriendo, sino que el curso ha salido siempre del centro-yo, y hasta donde esto sea el caso llega la conciencia del ‘yo hago’, ‘yo actúo’. Si el yo es “arrastrado” o “encadenado” de alguna forma por alguna afección, entonces el “yo hago” propiamente dicho se rompe, el yo está impedido como yo activo, es no libre, “movido”, no moviente. (Husserl, 2005: 305)

A diferencia de las plantas, cuya nutrición es también pasiva, en el animal esta función está mediada por acciones que lleva a cabo un yo. Incluso en la pasividad del animal cazador, que localiza olfativamente a su presa, o del panda que sólo debe sentarse a masticar y digerir el bambú del que se alimenta; en ambos individuos hay un conjunto de actividades instintivamente dirigidas a la satisfacción de la falta. El instinto es momento constitutivo del mundo, como mundo de lo viviente, de lo no viviente,¹⁴ y de la vida trascendental. El instinto es el vaso comunicante, de interacción dinámica en la unidad del cuerpo, entre la carne y el mundo entorno, el hambre exhibe lo frágil de esa unidad.

¹⁴ “Es cierto que también el animal produce. Se construye un nido, viviendas, como las abejas, los castores, las hormigas, etc. Pero produce únicamente lo que necesita para sí o para su prole; produce unilateralmente, mientras el hombre produce universalmente” (Marx, 2018: 143).

Si bien en los animales hay mediaciones entre la falta y su saciedad, en el animal humano éstas son una compleja elaboración del vínculo entre el humano y lo que él mismo es, su propio cuerpo, y a través de él, con la naturaleza como su mundo entorno inmediato. El hambre en el animal implica los modos de su satisfacción, pero en el caso concreto del humano, media una distancia real, elaborada, histórica, entre los modos de satisfacción del hambre y el hambre misma. Esa elaboración es labor y es trabajo,¹⁵ es transformación de la naturaleza en medio de satisfacción, ordenamiento y significado (o significación, simbolización) del *Umwelt*, y de las funciones pasivas —nutritivas— del cuerpo propio.

Se puede reconducir fenomenológicamente el trabajo al hambre, pues ésta es la primaria motivación de la caza, la recolección, la domesticación y el pastoreo de animales, o de todo lo que Marx llama modos de producción. El trabajo es humanización de la naturaleza, o elaboración histórica de la necesidad y el hambre:

La primera premisa de toda existencia humana es que los hombres se hallen para hacer historia en condiciones de poder vivir [...] El primer hecho histórico es [...] la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es este un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas. (Marx y Engels, 2014: 22)

El hambre es motivación histórica porque es la primaria condición corporal y su satisfacción explica una génesis de la socialidad humana, no sólo en el sentido gregario básico, sino también en un nivel político, lingüístico y simbólico más complejo.

¹⁵ Hannah Arendt hace la distinción entre trabajo y labor en *La condición humana*. Las actividades de la labor corresponden a la reproducción social y de la vida, estructurar la vida doméstica o laboral. “La distinción que propongo entre labor y trabajo no es usual. La evidencia a su favor es demasiado grande para no tenerla en cuenta, y, sin embargo, es un hecho histórico que salvo unas cuantas observaciones aisladas [...] apenas hay nada en la tradición premoderna del pensamiento político” (2003: 98).

En este plano se entiende, tanto en Husserl como en Marx, que el instinto es, en el humano, *instinto consciente*;¹⁶ pues para ambos la conciencia (egoica) viene a la existencia a partir y a través de la vida, en tanto “El yo no es primigeniamente a partir de la experiencia —en el sentido de la apercepción asociativa en la cual se constituyen unidades de multiplicidades del nexo— sino a partir de la vida (es lo que es no PARA el yo, sino él mismo el yo)” (Husserl, 2005: 300). En este sentido, Husserl radicaliza la intuición fundamental de Marx. El instinto humano es también una institución histórica, ubicada en el núcleo esencial de la mayor parte de las instituciones humanas, concretamente en el hambre, de donde irradia el orden social más básico, el de la labor y el trabajo, la organización familiar y territorial de la naturaleza.

Reconducir el trabajo al hambre es sólo una parte del problema, porque el animal humano no sólo come o trabaja por hambre. Hay instituciones que median la alimentación y la ordenan, entre ellas el trabajo juega una función esencial. Si bien el hambre motiva el trabajo y la labor, en la historia estas actividades ordenan los modos de satisfacción, produciendo nuevas necesidades. O bien, ese *instinto consciente* es histórico y tiene rastros, rasgos de razón: es sensibilidad secundaria.

LA CARNE COCIDA: SENSIBILIDAD SECUNDARIA

Husserl dice que el cuerpo es *órgano del espíritu*, es decir, órgano histórico y de la cultura, pues a través de la dinámica de la sensibilidad secundaria esa organicidad espiritual deviene y se concreta como propiedad del yo: “El cuerpo no es solamente en general una cosa, sino expresión del espíritu, Y ES A LA VEZ ÓRGANO DEL ESPÍRITU” (2005: 131). Órgano del espíritu quiere decir órgano cultural, histórico, interpersonal, político, simbólico, económico, propio.

El cuerpo propio es el *órgano del espíritu*. El protohaber del impulso forma parte de ese núcleo pasivo de la sensibilidad y lo que comprendemos como instinto animal: tendencia del organismo a su autoafirmación vital, a su per-

¹⁶ “Marx llama a los impulsos que animan las necesidades humanas naturales *Triebe*, y Freud empleará el mismo vocablo para designar lo que nosotros traducimos habitualmente por *instintos*” (Axelos, 1969: 124).

sistencia o pervivencia, se historiza —o humaniza— en la sensibilidad secundaria. La constitución histórica del cuerpo y su vivencialidad autoconsciente son procesos que acontecen en el horizonte cultural de la persona. Desde esta perspectiva, por humanización (espiritualización) del cuerpo hay que entender el proceso de educación del instinto, adquisición de hábitos —en el seno de un mundo cultural— que rigen el cuerpo en sus funciones orgánicas más íntimas, que se insertan en el curso temporal o de desarrollo de la persona y se encarnan en el modo de la sensibilidad secundaria. Entonces, esta última es el contenido histórico de la sensibilidad primaria, accesible al análisis genético.¹⁷

El hambre es instinto, tendencia corporal, pero también sentimiento, sensación de falta del yo, y emana tanto del plano pasivo, puramente corporal, como del activo, donde deviene de la sensibilidad secundaria. La sensibilidad primaria implica las estructuras de la protosensibilidad y es el plano de fondo del nivel que Husserl distingue como secundario, esto es, una *capa* de la pasividad que ya no es sólo pasiva, sino que se trasmina en la actividad. La sensibilidad secundaria ordena los contenidos y elementos de razón que envuelven la sensibilidad primaria.¹⁸ Estos contenidos son adquiridos en actos del yo y conducen la mera emergencia pasiva del impulso o el instinto. A este nivel secundario pertenecen también tendencias e impulsos, pero ya no arraigados en la génesis sensible del cuerpo (en su tendencia instintiva), sino en la historia del yo. Se trata así, de impulsos adquiridos, hábitos y una estilística propia de la vida egoica, que conforma los contenidos de este nivel, ya plenamente personal, el del cuerpo vivido como cuerpo propio. Las adquisiciones y sedimentaciones que produce el decurso de la experiencia tienen una carga espiritual y se adquieren *con* y *a través* de los otros. Esta es la estructura histórica —de ordenamiento— del campo más básico de la sensibilidad.

Sin embargo, la estructura de la sensibilidad secundaria hace visible el interregno entre la urgencia y su saciedad, un espacio que se construye, se

¹⁷ “El análisis genético explicita la unidad de una historia en la que el ego se convierte en el sujeto de capacidades y disposiciones que lo individualizan” (Walton, 1993: 19).

¹⁸ “(Quizá sería terminológicamente mejor distinguir entre sensibilidad propia e impropia, y por este último lado hablar también de sensibilidad intelectual o espiritual, y por el primero de sensibilidad sin espíritu)” (Husserl, 2005: 386-387).

elabora, y es ocupado por las maneras de mesa, así como por la diversidad alimenticia del animal humano. Entre el hambre y su satisfacción hay formas de organización de los alimentos, modos administrativos conforme a valores culturales, heredados a través de las generaciones, y que envuelven el metabolismo humano.¹⁹ El animal humano no sólo siente hambre, sino que también siente hambre respecto de ciertos alimentos, de los cuales sólo algunas cualidades le parecen aceptables, siempre y cuando se ordenen en ciertos horarios y espacios específicos, donde los alimentos deben disponerse de cierta forma. En torno a ellos (a la mesa, el fogón, o la estera), las personas ocupan también posiciones con significados que se expresan en acciones y discursos que integran la comida en común, no sólo los alimentos. Así, el hambre se humaniza, es decir, el cuerpo, la carne, el instinto se historiza, en el mismo sentido en el que Marx habla de un devenir humanizante de la naturaleza como autoconstitución genérica de lo humano:

“Por eso el hombre no se confirma como ser genérico más que en la elaboración del mundo objetual”.

El trabajo es la relación histórica real del hombre con la naturaleza y determina al mismo tiempo la relación recíproca entre los hombres. (Márkus, 1973: 18)²⁰

Lo genérico refiere al modo en el que se gestan y transmiten los modos de producción de la vida espiritual, de la cultura o el devenir histórico, intergeneracional del humano. Esa relación, en su reciprocidad y sus jerarquías, se afianza y afirma en sus valores en torno a la mesa. Uno de estos valores será la dignidad, la constitución (experiencia) del sí mismo como valioso frente al otro. Algo del valor de sí de la persona se concreta en el acto de la comida

¹⁹ Se entiende que “El hombre es una parte de la naturaleza, y que como ser sensitivo-sensorial sólo puede subsistir por su constante intercambio o metabolismo con la naturaleza” (Márkus, 1973: 15). Esta idea de metabolismo da al traste con la oposición animalidad/humanidad y permite ver el *continuum* naturaleza/humanidad, que significa la animalidad humana.

²⁰ “El trabajo es el proceso por el cual el hombre regula su metabolismo con la naturaleza” (Márkus, 1973: 18).

común, en la normalidad o la festividad del banquete, en todo caso, en la atención a las reglas y las formas espirituales en las que el animal humano no sólo satisface su hambre, sino que también es reconocido como miembro de una comunidad en torno a una mesa.

Hambrienta, frente a la mesa del banquete, la persona sabe qué cubiertos tomar, qué sitio ocupar, a quién agradecer primero, qué no debe hacer con los alimentos. La comida común vertebrata la vida social, la ordena no sólo por la necesidad, sino también desde una libertad creativa y creadora del orden y el deleite de los alimentos. La comida común es un acto económico, pero también simbólico, estructura el trato interpersonal y adquiere valores extraordinarios, rituales, festivos, incluso teóricos y extáticos —como los del banquete socrático—. La historización del instinto que acontece en la sensibilidad secundaria es encarnación, mundanización y espiritualización de la existencia; este valor espiritual es el foco del que irradia la dignidad, por ello también destruye la tortura.²¹

Se pretendía rebajar, humillar en nosotros la dignidad humana, borrar de nosotros toda huella de humanidad, convertirnos en bestias salvajes, inspirarnos en el horror y el desprecio de nosotros mismos y de nuestro entorno. ¡Este era el objetivo, tal era la idea! (Marcel, 2001: 44-45)

La tortura es también des-mundanización del cuerpo torturado, des-espiritualización.

La hambruna visibiliza la radicalidad material de la forma en que la tortura arranca al animal humano del mundo. El hambre no es sólo una sensación, un dolor e imposibilidad física, sino que también su satisfacción (tanto como su control) es relativa a un campo de valores que atañen a la voluntad y autonomía del ser humano.

²¹ “Así en Auschwitz toda espiritualidad asumía progresivamente una forma nueva en un doble sentido: era, por una parte, desde un punto de vista psicológico, algo absolutamente irreal y, por otra, en términos sociológicos, una especie de lujo prohibido [...] entonces el espíritu perdía de improviso su cualidad fundamental: la trascendencia. [...] El poema ya no trascendía la realidad [...] se encontraba tan extrañado espiritualmente, que ya no era capaz de reaccionar” (Améry, 2013: 61).

La alimentación del animal humano es un proceso donde se procura no sólo lo necesario para la subsistencia o la nutrición, sino además todo un campo de significados, pautas de comportamiento o tramas simbólicas en las que se socializa materialmente el impulso del cuerpo hambriento. El hambre es también instinto espiritualizado y ese vacío que lo debilita adquiere un sentido simbólico, por ejemplo, en el ayuno como ejercicio purificador o en la ‘huelga de hambre’, como práctica que moviliza políticamente la pérdida del propio cuerpo para el logro de un poder decisivo mayor. La espiritualización del hambre es elaboración de las formas de satisfacción, pues en éstas el ser humano recrea la necesidad, humaniza la determinación orgánica o natural, e instaura las condiciones en las que debe ser satisfecha para ser humanamente aceptable.

La comida común es el acto más básico de la vida social. Según Marx, ésta convoca a los otros en la misma dinámica en que lo hace la caza, la recolección o el cultivo común. No es sólo consumo de alimentos ni se reduce a la digestión y los procesos orgánicos propios del metabolismo, sino que también, esos procesos, adquieren significados que desbordan las determinaciones orgánicas y en algún punto las orientan. La pérdida de esta estructura se experimenta como desorden —o falta de higiene— y ese sentimiento implica una pérdida de mundo. Así, la comida deja de ser humanamente aceptable. La hambruna como arma de guerra consistiría, sobre todo, en esta des-espiritualización (deshumanización) de las formas de satisfacción o producción deliberada de cuerpos en el límite de la subsistencia.

HAMBRUNA

¿Por qué es humillante verse encorvado sobre el tazón de comida, poniéndolo bajo el mentón para no perder una miga del pan duro con el que alimentan a los confinados del *Lager*? ¿Por qué es humillante correr tras los bultos de alimentos lanzados desde el aire en ciudades devastadas por la guerra? ¿Qué es entonces la dignidad? Apenas en agosto de 2025 Human Rights Watch señaló que “Matar palestinos en busca de alimentos constituye un crimen de guerra” (HRW, 2025). En su informe sobre la situación de hambruna en Gaza, se expone la utilización de los centros de distribución de alimentos en zonas fronterizas como armas de guerra, momentos de un aparato que aprovechaba la necesidad de los palestinos desplazados, cuando se acercaban a los puestos

de alimentos, entonces convertidos en parte del dispositivo de exterminio, al aniquilar la última fuente de dignidad en la búsqueda del propio alimento:

Hemos aprendido el valor de los alimentos; ahora también nosotros raspamos diligentemente el fondo de la escudilla después del rancho y nos la ponemos bajo el mentón cuando comemos pan para no desperdiciar las migas. También sabemos ahora que no es lo mismo recibir un cucharón de sopa de la superficie que del fondo del caldero y ya estamos en condiciones de calcular, basándonos en la capacidad de los distintos calderos, cuál es el sitio más conveniente al que aspirar cuando hay que hacer cola. (Améry, 2013: 55)

Jean Améry, Primo Levi e incluso el mismo Gabriel Marcel ponen delante los aspectos que minan el auto-reconocimiento de la víctima: la imposibilidad de aseo e intimidad, la despersonalización del trato, el hambre continua y el dolor, el miedo y la vulnerabilidad.²² La tortura apunta, en primera instancia, a un quiebre de la propiedad del cuerpo:

Muchos, como animales, orinan mientras corren para ganar tiempo porque dentro de cinco minutos empieza la distribución del pan, del pan-*Brot-Broit-chleb-pain-lechem-kenyér*, del sagrado pedacito gris que parece gigantesco en manos de tu vecino y pequeño hasta echarse a llorar en las tuyas. (Levi, 2017: 62)

La condena al hambre implica cancelar la posibilidad de realización autónoma en la apropiación y trato del cuerpo como propiedad del yo. La tortura cancela, como en el dramático ejemplo de Primo Levi, la posibilidad de autocontrol. Hambruna quiere decir aniquilación de la posibilidad de autopervivencia conforme al marco de significados y referencias de orden, satisfacción e higiene que cada sujeto reconoce o en las que se reconoce.

²² “No sé exactamente qué es la dignidad humana. Uno cree perderla cuando se encuentra en circunstancias que tornan imposible el aseo diario. Otro opina que la pierde cuanto ante una autoridad se ve obligado a hablar una lengua que no es su lengua materna” (Améry, 2013: 90).

La hambruna es humillación porque destruye el marco higiénico en el que arraiga la dignidad.²³ Higiene es orden de mundo²⁴ y orden del cuerpo, de las necesidades del cuerpo, es la estructura que se encarna en la sensibilidad secundaria, o la pauta de historización del instinto. Aquí opera la fenomenología genética,²⁵ radicalizando el análisis materialista al seguir el curso de los entretejimientos aperceptivos que integran el sentido de los objetos espirituales. Esos entretejimientos son históricos, la comida no es sólo el alimento ni comer para el animal humano es sólo satisfacer una necesidad orgánica. Los

²³ Actualmente, la hambruna se clasifica como Fase 5 o catastrófica en la Clasificación Integrada de Seguridad Alimentaria por Fases (IPC, por sus siglas en inglés). Una situación se califica como hambruna cuando al menos el 20% de las familias de un territorio padecen escasez extrema de alimentos y no poseen las capacidades para afrontar la carestía. Otra condición de una declaratoria de hambruna es que el 30% de la población infantil sufra desnutrición aguda. Los índices de mortalidad (dos muertes diarias de inanición por cada 10 mil habitantes; 4 muertes diarias por cada 10 mil menores). Si una de estas condiciones falta en el escenario, no se cuenta como *hambruna*. La definición deja claro que la hambruna se reconoce como tal *a posteriori*, cuando es ya una catástrofe humana. Tampoco incluyen las posibles causas o determinaciones, aunque el primer aspecto enfatiza la incapacidad de autosuficiencia como rasgo principal.

²⁴ El estado de bloqueo energético y económico en el que se encuentra la sociedad cubana en estos últimos meses es un ejemplo de la raíz en la que el hambre, la falta de condiciones para la satisfacción de necesidades básicas de las personas, es instrumentado como arma de guerra. En Cuba, de acuerdo con la proyección del segundo semestre de 2026 de The Crisis Group, la crisis de seguridad alimentaria, energética y, en consecuencia de salud y seguridad, se agudizará, tanto como sus consecuencias, la emigración entre las más inmediatas, durante los últimos meses de este mismo año (véase ICG, 2026).

²⁵ El terreno de la fenomenología genética son las leyes que rigen el despliegue histórico de la vida subjetiva, aquí entran las “Legalidades que regulan la formación de apercepciones. Las apercepciones son vivencias que tienen en sí algo consciente como percibido, que no está dado ello mismo en ellas (no completamente), y se llaman apercepciones, en la medida en la que tienen esta propiedad, incluso si en ese caso también tienen consciente algo que en verdad está dado ello mismo en ellas. Las apercepciones trascienden su contenido inmanente” (Husserl, 2017: 117).

alimentos concentran esos valores apercibidos en la mesa que las personas comparten. Las cualidades sensibles adquieren un valor espiritual, comer pan duro o sopa fría, o caldo de basuras, es humillante porque desnuda la comida de los valores espirituales en los que el sujeto se encuentra —a salvo— en casa.

Respecto de la definición de la humillación, la instrumentación bélica o torturante de la hambruna permite distinguir la vergüenza de la humillación. No es concebible que la víctima que se orina en sus pantalones al correr por la comida, o quien exhibe su costillar frágil, sienta vergüenza por su estado, no puede ser éste un sentimiento equivalente al de aquel que sabe que ha cometido un error corregible —en la conciencia mortificada del mismo—. Sentirse humillado no es una forma del sentirse avergonzado, el padre que ve a su hijo anémico y es él mismo incapaz de proveerle lo necesario para reestablecer su salud, o satisfacer su hambre, no se siente íntimamente avergonzado. Su humillación tampoco está referida a la presencia apagada del hijo hambriento. La humillación puede ser un campo sentimental mucho más complejo que, en efecto, implica al otro.²⁶ Supriya Subramani²⁷ afina provechosamente la distinción entre vergüenza y humillación, precisando la implicación del otro con un sentimiento de injusticia. Si bien la autora trabaja en contextos médicos y de cuidados, es posible pensar que la vulnerabilidad que se devela para sí mismo, también en escenarios bélicos, haga aplicable esta condición material en el hambre, en la hambruna provocada como un radical y profundo sentimiento de injusticia. La humillación es irreductible a cualquier otra forma del verse a sí mismo frente al otro. Esto nos devuelve al

²⁶ “La humillación es, en su núcleo, interpersonal; no puede ocurrir en un *solus ipse*, aunque no expresa relaciones interpersonales positivas” (Steinbock, 2020: 481).

²⁷ Supriya Subramani (2025) distingue entre humillación y vergüenza a través de la incidencia intersubjetiva (en un modo estructural o institucional) sobre el estado sentimental del yo. La vergüenza emana de la intimidad egoica, mientras la humillación se ejerce, es experimentada por el yo en un modo de trato violento, o de no reconocimiento por parte del otro. No obstante, la experiencia humillante puede entenderse como un campo emocional más complejo, pues implicaría también modos o grados diversos de vergüenza, ira, frustración, dolor, etcétera.

punto de partida sobre el que Améry prefiere no ahondar más, la definición de justicia resulta tan abstracta y escurridiza como la de dignidad.

En la cruda circunstancia en que Améry o Primo Levi narran sus experiencias, preguntarse ¿qué es la dignidad?²⁸ profundiza más de lo que alivia la herida, pues la pregunta exhibe la irrelevancia —para la víctima— de cualquier axiología con la que se pretenda criticar los tormentos del *Lager*. “Puesto que se trata de un abismo moral, es razonable que permanezca por el momento abierto” (Améry, 2013: 43). Para la víctima, todo intento por hacer inteligible un suceso como la tortura es al mismo tiempo una traición al propio dolor y una justificación. Para el sobreviviente, justificar quiere decir insertar lo inenarrable en un marco de sentido, darle un sitio a lo que dinamita cualquier posible asiento mundano. En el dolor, todo parece frívolo o demasiado abstracto.

De tal modo, es posible afirmar que los valores de la dignidad humana, y la justicia se revelan condicionadamente en su pérdida, violenta, y humillación. La víctima hambreada no vive su existencia reducida en estado avergonzado, sino en un campo sentimental que abarca la indignación, un profundo sentimiento de injusticia, la impotencia y la rabia derivada de ésta, el dolor físico y espiritual, el abandono y el temor. También es posible comprender ese sentimiento de lo injusto como vivencia indignante, no sólo de la indignidad en sí misma —encarnada—, como el cuerpo hambreado palpando sus huesos, sino que supone la captación de esa condición como humillante, que arrastra la destrucción, la dolorosa erosión de todo el campo de valores que supone el derecho a ganarse la subsistencia por sí mismo y, con ello, la dignidad.

La humillación no es vergüenza, porque esta última supone un yo avergonzado, quien repara en el momentáneo e incontrolable quiebre de un escenario de su desenvolvimiento, un yo descubierto en un mundo que está ahí para él. En cambio, la humillación apunta a la disolución de esa identidad a través

²⁸ “En el ensayo sobre la tortura, por ejemplo, no me había quedado del todo claro el significado que había que atribuir al concepto de dignidad, y por tanto lo rechacé sin miramientos, mientras posteriormente, el artículo sobre mi condición de judío creí comprender que la dignidad es el derecho a la vida concedido por la sociedad” (Améry, 2013: 48).

de la erosión de la voluntad corporal y de los contornos de su mundo. La tortura no pretende avergonzar al otro, sino sembrar temor, dolor, quebrar la voluntad —encarnada— y, con ello, en la hambruna, quebrar el vínculo primario del sujeto con su mundo. Quedarse sin mesa no sólo es quedarse sin alimentos y sufrir el dolor del hambre, sino también la pérdida de referentes mundanos básicos, horario social, reconocimiento comunitario, seguridad humana. Esa seguridad que en tiempos de paz es cimiento de la dignidad e identidad de las personas.

Nuestra certeza continua —ingenua o dogmática— en la realidad, se entrelaza con la confianza básica de que el otro no me hará daño. Según Piotr Kropotkin —a quien Améry también apela—, la expectativa de ayuda es un sentimiento primitivo, animal y simultáneo de la amenaza, o de la oposición competitiva.²⁹ El destierro del que habla Améry —la pérdida de mundo que produce la tortura— se funda en la ruptura del tejido básico de esa certeza o confianza en la presencia, o co-presencia, de los otros, y en el mutuo reconocimiento. No hay, pues, un “nosotros” que sostenga la certeza y la realidad del acontecimiento de la hambruna.

La hambruna va más allá de la reducción del sujeto libre, digno, de las comunidades civiles —siempre inocentes— a la urgencia del instinto, pues en esto consiste la explotación y la expoliación de los cuerpos, también implica la destrucción del mundo hogar de las personas:

El cuerpo indigente y desnudo no es una cosa entre cosas que yo «constituyo» o que veo como Dios en relación con un pensamiento; ni instrumento de un pensamiento gestual cuyo límite marcaría simplemente la teoría. El cuerpo desnudo e indigente es el retorno mismo, irreductible a un pensamiento, de la representación como vida de, de la subjetividad que representa, como vida sostenida por estas representaciones, y que vive de ellas; su indigencia —sus

²⁹ “En todas estas escenas de la vida animal que se desarrollaban ante mis ojos, decía, veía yo la ayuda y el apoyo mutuo llevado a tales proporciones que involuntariamente me hizo pensar en la enorme importancia que deben tener en la economía de la naturaleza para el mantenimiento de la existencia de cada especie, su conservación y su evolución futura” (Kropotkin, 2016: 17).

necesidades— afirman «la exterioridad» como no-constituida, antes de toda afirmación. (Levinas, 2006: 146)

La hambruna aniquila la autonomía que concreta, material o históricamente, el vínculo metabólico, vital, yo-mundo, y la posibilidad del trabajo. La hambruna es producción de cuerpos sin hogar y, por lo tanto, sin referente identitario. El problema en este plano de tortura va mucho más allá del orden político de las identidades étnicas, porque la humillación del género es el objetivo del modelo bélico contemporáneo. De acuerdo con Améry —y también pese a él—, el nazismo instauró un modelo de guerra, cuyo fundamento es la tortura,³⁰ un esquema que se replica desde entonces en todas las formas de invasión, agresión, sometimiento interno y externo en las naciones contemporáneas.

Las diferentes capas de la tortura en los campos de concentración se extirparon y diseccionaron como momentos de una nueva forma de hacer y comprender la guerra, tanto para las víctimas como para quienes entonces fueron verdugos, pero legaron un aparato de dolor permanente, un instrumental de deshumanización continuamente replicado:

El mismo «*Lager*», como sistema de organización, constituye una objetivación del espíritu de la tortura, pues el severo control que ejerce sobre el espacio y el tiempo de los presos tiende a destruir la experiencia corporal propia de la relación con el mundo en libertad. (Améry, 2013: 33)

El cuerpo torturado deja de ser propio y, con ello, el mundo se vuelve ajeno. Esta alienación tiene como primer nivel experiencial el estado del cuerpo hambriento.

La hambruna es la escena prolongada de una derrota que parece repetirse en cámara lenta, en cada cuerpo, hasta cumplir el criterio numérico internacional para que sea ‘oficialmente’ reconocida como tal, como momento de una crisis humanitaria. Sin embargo, estos parámetros no delimitan la naturaleza de la

³⁰ Améry define la tortura como una modificación, una clausura de la relación volitiva del yo con su propio cuerpo y, por lo tanto, con el mundo.

hambruna en contextos de guerra, desplazamientos o bombardeos, saqueo, y destrucción de los medios de vida locales. En estos actos hay una intención productora de hambre, y una exhibición necesaria de fuerza —violencia— frente al otro, como el núcleo material (intencional) de la hambruna en tanto delito contra la humanidad. Se trata de la intención manifiesta de destruir la capacidad individual y social de proveerse sus propios medios de vida, atentando contra una dimensión (y posibilidad) humana universal.³¹ La hambruna es un atentado contra la autonomía humana, entendida como el logro de los medios de satisfacción vital. La hambruna es la clausura primaria del horizonte laboral, congelamiento de la *praxis* constituyente del mundo humano, de la naturaleza humanizada.

La dignidad del animal humano radica en la autodeterminación de su voluntad encarnada, pues hay una génesis, una raíz de la captación del valor de sí que emana del “yo-puedo” y del yo-puedo sobre mi cuerpo, ésta es la primera condición histórica de la existencia de la que habla Marx, pues “El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos” (Marx y Engels, 2014: 16). La comida común, la alimentación humana, expresa en su ciframiento simbólico estas condiciones, las de la autonomía de sujetos capaces de proveerse su propio sustento. En esta potencia se arraiga el sentimiento y el sentido del valor de sí, como un yo capaz —para el otro— que se expresa en el yo-puedo ser en el mundo, que implica la capacidad de proveerse sus propios medios de satisfacción (o continuidad) vital.

La hambruna comienza con la destrucción de la posibilidad de los individuos de satisfacer autónomamente las urgencias propias y de su comunidad. Esto es un principio de humillación. La hambruna atenta contra la dignidad porque reduce el espectro de concreción humana, en lo laboral y en el trabajo, a la mendicidad, la dependencia y la urgencia más básica. El objetivo de la tortura es provocar en la víctima el violento nacimiento sentimental de su propio disvalor. Este disvalor se siente en el cuerpo como debilidad,

³¹ Véase el Artículo 8.2.b).xxv del *Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional*: “Hacer sufrir hambre, de manera intencional a la población civil como método de guerra, privándola de objetos indispensables para su supervivencia, incluidos los obstáculos deliberados al suministro de ayuda humanitaria”.

incapacidad, alienación de la carne, que se opone al yo en su debilidad y en su dolor. La hambruna es una forma de tortura continuada que quiebra la confianza del yo en el mundo, trayendo a un primer plano el cuerpo en la falta y la carencia. La pérdida de la mesa común erosiona el reconocimiento y las jerarquías que estructuran a la comunidad en tanto disuelve los roles, las funciones económicas de proveeduría y la organización de la vida común en su entorno.

La lentitud corrosiva de la hambruna extiende la humillación a los testigos, salpicados de impotencia frente a las atrocidades de la guerra. De este modo, conforme al modelo del campo de concentración, no se trata sólo de aniquilar al “enemigo”, sino también de generar terror en los silentes testigos de la deshumanización. Esta última es despojo existencial de los valores del género, para Marx, o histórico-espirituales, para Husserl. La deshumanización no es animalización —involutiva— de las víctimas, es más bien aplastamiento del mundo, clausura del horizonte mundano, de su posible realización. La humillación es deshumanización, alienación y hambre.

CONCLUSIONES

La fenomenología hace visible la condición del hambre en el animal humano, no como una mera necesidad biológica, sino como una estructura histórica y humanizante. El hambre es urgencia domesticada que, además de tener un sentido, da sentido, ordena el tiempo y el mundo de la vida corriente. La condición humanizante de la comida común que la fenomenología trae a un primer plano —a través del análisis de la sensibilidad secundaria— aclara la dialéctica histórica o material de la actividad y la pasividad. La *dynamis* de la encarnación (mundanización) exhibe la génesis de la dignidad en la autonomía de la voluntad y en la historicidad del instinto. La deshumanización es pérdida del sentido humano del sí mismo en el mundo, destrucción de la orientación de la existencia humana hacia la estabilidad del hogar y el mundo familiar.

La hambruna aniquila los valores del género, el horizonte de posibilidades de satisfacción que humanizan el instinto, el hambre. La hambruna es, antes que un determinado número de personas con padecimientos derivados de la falta de alimentos, la total destrucción de la mesa humana, del mundo hogar donde las personas se proveen a sí mismas de lo necesario para su digna subsistencia. Finalmente, la dignidad puede no ser un concepto abstracto ni

una justificación formal de la barbarie histórica, sino la condición de una subjetividad encarnada que es libre por su cuerpo y que desde esa libre voluntad constituye su horizonte mundano, como correlato de las capacidades y potencialidades que la hambruna erosiona hasta su destrucción, estriba aquí su fuerza humillante, en la intimidad vulnerable que deja de reconocerse como valiosa o digna en un mundo hostil.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (2008), *De anima*, Buenos Aires, Leviatán.
- Améry, Jean (2013), *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia, Pre-Textos.
- Arendt, Hannah (2003), *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- Axelos, Kostas (1969), *Marx, pensador de la técnica*, Barcelona, Fontanella.
- Integrated Food Security Phase Classification (IPC) (2026), *IPC Official Website*. Disponible en: [<https://www.ipcinfo.org/>]. Fecha de consulta: 24/07/2026.
- International Crisis Group (ICG) (2026), “On the Horizon: July-December 2026”, 9 de julio. Disponible en: [<https://www.crisisgroup.org/oth/chad-cuba-horn-africa-pakistan/horizon-july-december-2026>]. Fecha de consulta: 24 de julio de 2026.
- Human Rights Wacht (HRW) (2025), “Gaza: Matar a palestinos en busca de alimentos constituye un crimen de guerra”, 1 de agosto. Disponible en: [<https://www.hrw.org/es/news/2025/08/01/gaza-matar-a-palestinos-en-busca-de-alimentos-constituye-un-crimen-de-guerra>]. Fecha de consulta: 24 de julio de 2026.
- Husserl, Edmund (2017), “Método fenomenológico estático y genético (1921)”, *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación Filosófica y Científica*, núm. 3, pp. 117-125.
- Husserl, Edmund (2013), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik* (Texte aus dem Nachlass 1908-1937), Hua 42, Dordrecht, Springer.
- Husserl, Edmund (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II: *Análisis sobre la constitución*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica.
- Kropotkin, Piotr (2016), *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución*, Logroño, Pepitas de Calabaza.

- Lee, Nam In (1993), *Phaenomenológica*, vol. 128: *Edmund Husserl's Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht, Kluwer.
- Levi, Primo (2017), *Trilogía de Auschwitz*, Barcelona, Península.
- Levinas, Emmanuel (2006), *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme.
- Marcel, Gabriel (2001), *Los hombres contra lo humano*, Madrid, Caparrós.
- Márkus, György (1973), *Marxismo y antropología*, México, Grijalbo.
- Marx, Karl (2018), *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (2014), *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Madrid, Akal.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU) (2025), “La ONU declara la hambruna en Gaza, asegura que es un fracaso de la humanidad y un crimen de guerra”, *Noticias ONU*, 22 de agosto. Disponible en: [<https://news.un.org/es/story/2025/08/1540356>]. Fecha de consulta: 24 de julio de 2026.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU) (1998), *Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional*, Roma, Organización de las Naciones Unidas. Disponible en: [[https://www.un.org/spanish/law/icc/statute/spanish/rome_statute\(s\).pdf](https://www.un.org/spanish/law/icc/statute/spanish/rome_statute(s).pdf)]. Fecha de consulta: 24 de julio de 2026.
- San Martín, Javier (2006), “Para una fenomenología de la dignidad humana”, en Pedro M. S. Alves, José Manuel Santos y Alexandre Franco de Sá (coords.), *Humano e inumano: a dignidade do homem e os novos desafios (Actas do Segundo Congreso Internacional da Associação de Filosofia Fenomenológica)*, Lisboa, Universidade de Lisboa, Centro de Filosofia da Universidad de Lisboa, pp. 267-278.
- Serrano de Haro, Agustín (2019), “Introducción a la fenomenología del dolor: la experiencia del dolor físico desde el punto de vista filosófico”, *Revista d'Humanitats*, 03-31, pp. 31-42.
- Subramani, Supriya (2025), “Phenomenology of humiliation: Feeling injustice in healthcare”, *Medical Humanities*. DOI: [10.1136/medhum-2025-013288].
- Steinbock, Anthony (2020), “Humility, humiliation and affliction”, en Thomas Szanto y Hige Landweer (eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, Nueva York, Routledge, pp. 517-531.
- Walton, Roberto J. (1993), *Mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires, Almagesto.

MARCELA VENEBRA MUÑOZ: Licenciada en etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y maestra en filosofía de la cultura por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora Investigadora de Tiempo Completo de la Universidad Autónoma del Estado de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel II. En 2019 recibió la Beca para Mujeres en las Humanidades y las Ciencias, otorgada por la Academia Mexicana de Ciencias. Sus líneas de investigación son: fenomenología trascendental, teorías de la subjetividad, antropología filosófica y teorías de la cultura. Su libro más reciente es: *Fenomenología de la sangre. Cuerpo propio y cuerpo otro* (Buenos Aires, SB Editorial, 2023).

D. R. © Marcela Venebra Muñoz, Ciudad de México, enero-junio, 2026.