

β

Karina Montiel González

La pregunta por el hombre: Kant, Hegel, Feuerbach y Marx

1. Nociones preliminares de *antropología*

Indagar sobre el objeto del estudio antropológico supone la pregunta fundamental que oscila en toda investigación de este tipo: ¿Qué es el hombre? Antes de resolver esta cuestión hemos de buscar un sentido o respuesta para esta pregunta, pues toda pregunta supone una motivación; esa pregunta no es nueva, la respuesta clásica define al hombre como un animal racional, pero ésta no es la respuesta que busca la antropología, puesto que sus aspiraciones van más allá de la simplicidad; adentrarse en el problema del hombre significa atender la multiplicidad de variantes de la vida humana, de sus relaciones y sus peculiaridades; inmiscuirse en la antropología no significa necesariamente que debamos saberlo todo sobre todos los hombres; basta la simple pregunta "¿qué soy yo?" para despertar en nosotros mismos la búsqueda de nuestro propio significado.

¿Qué es lo que motiva al ser humano a preguntarse por sí mismo? Probablemente el sentido de desapropiación hacia lo que somos es lo que motiva al individuo a preguntarse por sí mismo, debido a que, si bien es un hecho que estamos en este mundo, no es frecuente que nos preguntemos por qué, cuál es nuestra naturaleza, qué nos diferencia de otros seres vivos; si bien parecen simples las respuestas, de hecho no lo son.

Responder que el ser humano se diferencia del resto de los seres vivos por su constitución física y su capacidad cognitiva no abarca satisfactoriamente la cuestión, debido a que, por ejemplo, la constitución orgánica de los animales tiene ciertas similitudes con el organismo del ser humano, esa comparación no puede suponer que el hombre se conozca a sí mismo y que ello le dé facultad para estudiar a las otras especies, puesto que cuando se realizan estudios sobre el organismo de los animales es común que se establezca una asociación entre lo que se investiga del animal con la parte análoga en el ser humano; en este sentido, puede decirse que cuando el hombre concentra sus esfuerzos en conocer el mundo y lo que hay en él, lo que en el fondo está buscando es conocerse a sí mismo, buscar entre los seres vivos vestigios de alguna forma de comunicación similar a la nuestra, y ello da cuenta de la

afirmación antes dicha: el hombre trata de comprenderse a sí mismo sirviéndose de otros seres vivos.

Esa inquietud de conocerse a sí mismo es la motivación de la investigación antropológica que se nutre de distintas ciencias para poder establecer, desde diferentes posturas, la naturaleza del hombre: la biología, por ejemplo, dirá en su discurso antropológico lo que el cuerpo del ser humano es, se ocupará de describir sus procesos; de la biología se servirá la medicina para controlar, prevenir y curar enfermedades, lo que a su vez significa la prolongación de la vida del hombre; por su parte, la psicología versará sobre el bienestar emocional del individuo, explorando sus emociones y parte de su vida interna; a su vez, ésta puede asociarse con la sociología, que dará cuenta de las diferentes formas de relacionarse del ser humano, y así sucesivamente, las distintas disciplinas tendrán algo que agregar sobre lo que el hombre representa, de una forma especializada pero fragmentaria, y es en la antropología en donde todos estos saberes se concentran en su sentido más abstracto, con el único fin de crear una imagen atemporal del hombre; más allá de su lenguaje y su forma física: se busca la imagen de un hombre común a todos los tiempos, naciones y lenguajes, se busca el hombre y no al hombre.

Buscar una respuesta simple a nuestra cuestión no nos llevará muy lejos, pues el hombre es un ser complejo, lleno de particularidades y peculiaridades que lo dibujan como diferente a otros seres, y es en virtud de estas diferencias como podemos dar cuenta de su puesto especial en el universo, en el cosmos, como un ser distinto a los demás, y que sin, embargo, como especie no implica una igualdad entre los hombres sino una identidad; los individuos no se desenvuelven de la misma manera, pero participan de rasgos comunes que los hacen parte de lo que se entiende como hombre.

La investigación antropológica, entonces, no se encarga propiamente de indagar lo que es un hombre y lo que no es, sino de establecer lo que es común a todos los hombres, lo que los constituye, lo que los sitúa en ese lugar que ocupan en el mundo, a partir de las diferentes ciencias que tienen como objeto de estudio alguna parte constitutiva del hombre.

Como se ha ilustrado anteriormente, el estudio antropológico trata la cuestión del individuo humano, del hombre mismo, en su situación cambiante: su destino, sus relaciones con los demás hombres y con el mundo. En general, puede decirse que la pregunta sobre lo

concerniente al hombre ha sido tratada por muchos, incluso puede decirse que es una cuestión atemporal en el sentido de que ha sido planteada desde diversas perspectivas, aunque su nacimiento como disciplina no haya surgido a partir de éstas.

Rastrear el origen de la cuestión humana y de la pregunta por el hombre es algo sumamente complicado, puesto que la recopilación de datos al respecto es difícil de manejar; en filosofía, concretamente, la cuestión antropológica ha sido tratada por la filosofía clásica, pasando por todas y cada una de las etapas de la historia de la filosofía, sin necesariamente recibir el título de antropología: cuando Platón trataba cuestiones como el alma, el amor, la amistad, entre otros asuntos, implícitamente estudiaba cada una de las piezas que conforman al hombre; en Aristóteles sucede lo mismo y así sucesivamente. Si se hace una revisión exhaustiva, puede comprobarse la preocupación por la cuestión específica del hombre sin recibir el nombre de antropología como tal, y ello no supone bajo ninguna circunstancia que no sea antropología.

Estrictamente, el nombre de antropología en la historia de la filosofía es designado en la obra de Immanuel Kant *Antropología filosófica en sentido pragmático*, obra que marcara los paradigmas para el estudio de esta disciplina. Kant es el primer filósofo que se plantea la cuestión humana y el problema del hombre concretamente, y se dedica a estudiar al hombre en un sentido *terrenal*, es decir, alejado de las esencias y los significados de éstas; como el mismo nombre de la obra lo designa, se ocupa de tomar en cuenta al hombre por el hombre, de decir todo lo que es para poder encontrarle un significado.

2. Antecedentes de la pregunta por el hombre

Si bien, como anteriormente se ha mencionado, a lo largo de la historia de la filosofía los pensadores se han encargado de las cuestiones fundamentales del hombre, a saber: la ética, la moral, la política, el conocimiento, el lenguaje, la metafísica, ontología, etcétera, ninguna de las cuestiones tratadas significa por sí sola el acercamiento directo a la cuestión del hombre.

¿Qué significa entonces *tratar* la cuestión del hombre? Puntualizo que abordar cuestiones relativas al hombre no significa que con ello se lleve un estudio del mismo, antes bien, supone un acerca-

miento que constituye un esfuerzo por entender al hombre bajo circunstancias concretas, pero no de forma lo suficientemente abarcante para constituir un panorama integral sobre el problema del hombre; la disciplina que se encarga de este estudio *integral* del hombre lleva el nombre de antropología, cuya significación gramatical se deriva del término griego ἄνθρωπος –anthropos (hombre, humano), y λόγος –logos (estudio, conocimiento, tratado),¹ así, bajo esta definición etimológica, podemos decir que la antropología estudia al hombre.

Pero ¿de dónde parte el estudio antropológico? Para construir un estudio sobre algo es necesario partir de una premisa que nos proporcione el camino a seguir; según el filósofo Martín Buber, el estudio antropológico en un sentido general debe orientarse hacia el hombre concreto y finito, consciente de su mortalidad, de su realidad cambiante ahí como de las circunstancias de aquellos que le antecedieron. La cuestión de la finitud del hombre “nos da al mismo tiempo el conocimiento de su participación en lo infinito”² esta afirmación se refiere al punto de partida del estudio antropológico, que es, la premisa de un hombre finito, mismo que se encuentra situado en una naturaleza, una realidad que puede entenderse como aquel infinito de lo que participa el hombre.

En consecuencia, el antropólogo, en tanto que hombre, participa de la reflexión de la que ha hecho su campo de estudio, debido a que en la antropología se le presenta al hombre el estudio de él mismo, la universalidad de sus procesos y cambios, de modo que no es preciso atender las particularidades de cada individuo ni de cada época, antes bien es preciso atender aquellos caracteres que definen al hombre dentro de cada circunstancia específica, elemento que constituirá un peldaño dentro del estudio antropológico.

¿Cuál es la importancia de rastrear los antecedentes de la pregunta por el hombre? Ya se hizo mención al hecho de que la pregunta por el hombre no constituye una novedad, y que sin embargo el estudio formal que tiene como eje esa pregunta sí lo es; en el ámbito de la filosofía, particularmente, es menester hacer referencia a Immanuel Kant cuando se intenta estipular los paradigmas de la antropología filosófica.

¹ Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*, Tomo I, España, Anthropos, 2001, p. 169.

² M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, 1992, p. 15.

La pertinencia del estudio kantiano se hace patente a través de su esfuerzo por formalizar la pregunta "¿qué es el hombre?", en su obra célebre *Antropología en sentido pragmático*, obra que le valió ser una referencia para los estudios de su tiempo. Si bien es preciso aclarar que su mayor esfuerzo no se ve patentado en el estudio del hombre, es dentro de las reglas de la razón práctica (*Crítica de la razón práctica*, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*) en donde él enuncia su mirada más directa a lo constituyente en el individuo humano.

Una segunda referencia que constituye una de las bases de esta investigación es aquella que nos apunta a tener un acercamiento a la teoría antropológica de Hegel, que a diferencia de la kantiana no fue estudiada exhaustivamente en su conjunto, antes bien, fue tratada de manera aislada y en más de una ocasión por el filósofo, quien dentro de su sistema, que goza de cierta complejidad debido a la continuidad conceptual de sus obras, pueden vislumbrarse, dentro de su acervo filosófico, ciertos rasgos característicos que definen lo que el filósofo entendía como el hombre y la problemática del mismo.

Un tercer momento de este capítulo tratará sobre el aporte de Ludwig Feuerbach a la antropología, la obra que aquí se citará es la *Esencia del cristianismo*, que representa una explicación de lo tocante al hombre a través de la religión cristiana. Cabe mencionar, en este sentido, a Feuerbach como una de las influencias directas del joven Marx, de modo que algunas de sus ideas a este respecto se ven implícitamente expuestas en su discípulo.

1.1 Antropología kantiana

Los vestigios de la concepción antropológica de Kant vienen cimentados desde su ética, lo que significa que parte de algo real. La ética kantiana "gira en torno al concepto fundamental de la personalidad moral",³ es decir, del hecho de estar en el mundo, ese hecho de estar en el mundo no significa otra cosa que el actuar mismo, a través del actuar del hombre, que cobra conciencia de su deber en el mundo, "no es fenómeno, sino nóumeno, no es cosa sino persona",⁴ el hombre como persona es el principal objeto de estudio de Kant, esa concep-

³ Cfr., E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, México, FCE, 1968.

⁴ F. Copleston, *Historia de la filosofía, de Wolf a Kant*, México, Ariel, 1979, p. 364.

ción es heredada del estado natural que expone Rousseau en sus teorías; aquello que no permite que el hombre sea una cosa es la libertad, aquí nos conviene decir que ésta es una de las principales distinciones entre el hombre y el resto de los seres vivos, la autonomía del hombre le permite participar de esa moralidad que lo hace a su vez una persona y no un objeto. Así pues, podemos decir que la primera acepción del hombre se guarda dentro de la esfera moral y la segunda en la esfera social (esa esfera social es entendida por Kant como el desenvolvimiento histórico). Aquí primeramente trataremos lo tocante a la esfera moral.

La concepción kantiana respecto al hombre no se cimienta en términos metafísicos sino en puntos estrictamente materiales, ¿cómo puede llegarse a esa conclusión? Una lectura de la *Crítica de la razón práctica* dará cuenta de esa interpretación: el hombre “no se crea a sí mismo, ni tiene un concepto a priori de sí mismo, sino que lo recibe empíricamente”,⁵ lo cual quiere decir que el conocimiento a priori del mundo circundante nos es dado por nosotros mismos: aquello que derivamos de nuestra realidad es lo que nosotros mismos ponemos en él, lo cual significa la más pura imagen de la interacción del hombre con su medio.

Esa aseveración puede respaldarse, por lo enunciado por Frederick Copleston en su *Historia de la filosofía*; “el hombre pretende ser una esfera del mundo sensible.”⁶ Así pues, la asimilación del hombre es dada, en términos del propio Kant, como un ser fenoménico, lo que quiere decir que el primer acercamiento que se tiene respecto al hombre ha de referirse a su situación *real*, entendiendo por real aquella situación inmediata: como un ser físico alejado de su constitución metafísica, su situación real apena a la mundanidad de las cosas, a la experiencia vivida de la cotidianidad del ser humano, de lo cual se deriva una serie de elementos que trascienden su individualidad a través de sus actos, lo que nos va a llevar a la moral.

El sentido moral expuesto por Kant parte de una premisa trascendente para su filosofía práctica; “hay en el hombre un principio activo, aunque suprasensible, el cual, independientemente de la natura-

⁵ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 233.

⁶ F. Copleston, *op. cit.*, p. 364.

leza de la causalidad natural, determina fenómenos, y es la libertad.”⁷ Aquí la libertad aparece como elemento principal, sin el cual el hombre no puede denominarse de este modo, puesto que es la libertad, lo que le da cierto sentido, lo que puede distinguirlo del resto de los seres vivos; es el único ser que es libre de determinar su propio obrar, esto lo definirá Hegel con sus propias palabras: “en cuanto ser moral el hombre es libre, se halla colocado por encima de cualquier ley natural y cualquier fenómeno.”⁸ El elemento libertario es, pues, el concepto central y el primer atributo distintivo del hombre entre el resto de las especies vivientes en el mundo. La libertad como tal representa la infinidad de posibilidades del actuar del individuo y su desenvolvimiento en su entorno, lo cual significa que, de no haber libertad, el hombre estaría sujeto a un solo destino que va más allá de su inminente finitud, de modo que la libertad es ejercida por el hombre en su entorno, es decir, en la naturaleza misma que es en donde se desenvuelve.

El concepto de naturaleza aparece como un término clave para definir al hombre en unión con la libertad, sin embargo, es de una índole más compleja, puesto que no se encarga propiamente de definir al hombre, sino que lo sobreentiende. La libertad es, en este sentido, aquello sin lo cual el individuo no podría situarse en su tiempo y su lugar, ello es reforzado con una cita del propio Kant: “La naturaleza ha querido que el hombre complete de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad que la que él mismo, libre de instinto, se procure por la propia razón.”⁹ El espectro de la naturaleza aparece como un elemento necesario para que el hombre pueda *desarrollarse* plenamente, más allá de todo lo que le es propio fisiológicamente.

Lo anterior quiere decir que la libertad se ve proyectada en la naturaleza, a través del actuar del hombre mismo liberado del instinto; como ya se ha dicho, en su actuar el hombre busca la felicidad, aquello que le es conveniente para la vida, para su desarrollo, y todo ello lo hace mediante el uso de su facultad de razonar.

Un atributo fundamental que es propio en la constitución del hombre es la razón, en su *Antropología en sentido pragmático*, Kant

⁷ *Ibidem*, p. 365.

⁸ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, México, FCE, 1955, p. 444.

⁹ I. Kant, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1979, p. 44.

esboza una definición del hombre como un “ser racional dotado de libertad”,¹⁰ lo que nos lleva a la unión de los dos conceptos anteriores, asunto que nos envía a considerar la afirmación de que la libertad debe ser razonada, ya que si los actos del hombre se dan por instinto, no son libres, puesto que se ven atados a un capricho.

Ahora bien, es necesario mencionar a qué se refiere la racionalidad a la que alude Kant, concepto que aclara él mismo en su *Filosofía de la historia*, racionalidad “significa aquella facultad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas las fuerzas más allá del instinto natural”,¹¹ en ambas acepciones, a saber libertad y razón, Kant deja bastante claro que, si bien al hombre le es propio tener instintos, pasiones y debilidades como un ser físico y, ante todo, animal, es aunado a la razón en donde aquellos instintos pierden todo sentido y se hace patente la necesidad de impulsarse hacia aquello que le es más propicio y conveniente.

Según el propio Kant, son “los hombres las únicas criaturas racionales sobre la tierra”,¹² esta afirmación se deriva de lo explicitado anteriormente: si la libertad implica necesariamente la racionalidad, los actos están directamente relacionados con la reflexión de los mismos, es decir, cuando un animal reacciona violentamente porque su alimento le ha sido arrebatado, éste ha sido presa de sus instintos y no ha actuado de manera libre sino que fue víctima de su propio instinto; ante este mismo asunto el hombre no tiene más opción que la violencia; aunque puede reaccionar de la misma manera, ante una misma circunstancia, que un animal, el hombre tiene más opciones en su esquema: puede reaccionar de diferentes formas que no necesariamente le lleven a un acto violento, puede solicitar apoyo de alguna autoridad superior a él, lo cual muestra la ventaja y proyecta la relevancia de la moralidad de las sociedades humanas; así pues, en vista de las posibilidades y potencialidades del actuar del individuo, se puede decir que es en virtud de la razón como el hombre es capaz de moldear su libertad.

La segunda esfera de la acepción kantiana respecto al hombre comprende lo competente a la sociedad, el elemento social adquiere valor en tanto que significa un medio de educación para la libertad

¹⁰ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 1999, p. 299.

¹¹ *Ibidem*, p. 43.

¹² *Ibidem*, p. 42.

del individuo. ¿A qué me refiero con esto? La libertad del hombre no puede patentarse dentro de la esfera individual, es necesario que existan más hombres con los cuales el individuo libre sea capaz de hacer manifiesta su libertad, asociándose unos con otros de acuerdo a las capacidades que han de desarrollar en el uso de su libertad y es la necesidad lo que lleva al hombre a agruparse en sociedad, dicho agrupamiento está delimitado por la libertad de los mismos hombres, de este modo lo expresa Cassirer: "La verdadera idea de orden social [...] consiste en determinar la libertad de otro individuo",¹³ ello responde plenamente al proverbio "Los límites de la libertad se hallan donde finaliza la libertad del otro".

El elemento social adquiere importancia para la naturaleza en el sentido de que es aquí en donde ve cristalizado su desarrollo integral en cuanto tal y en cuando se sirve del humano. Por ello "el propósito de la naturaleza para el desarrollo de la razón humana es un propósito que sólo puede realizarse plenamente en la historia de la raza humana y no en una vida individual",¹⁴ es aquí donde la naturaleza adquiere un tinte social en tanto que ya no se sirve sólo de un hombre, sino que le es necesario para su desarrollo el desenvolvimiento social del hombre; lo anterior puede explicarse poniendo como ejemplo la historia: si entendemos la naturaleza ya no en un sentido abstracto sino como el escenario en el cual se desenvuelve el hombre, a saber, el mundo en general, podemos decir que quienes han hecho la historia son hombres, en plural, y no un hombre, la individualidad del hombre es expresada para determinar los elementos que le son esenciales, sin embargo, éste no podría subsistir de no ser por otros hombres: "el hombre tiene una inclinación a entrar en sociedad, porque es en tal estado en el que se siente más como hombre, es decir, siente el desarrollo de sus disposiciones naturales",¹⁵ puede deducirse, pues, que es en virtud de su interacción social como el individuo humano explora y hace patentes, por decirlo de algún modo, sus posibilidades de libertad.

La visión general del estudio kantiano en sentido antropológico describe al ser humano en su universalidad a través de conceptos que lo definen de una forma universal; moral, libertad y razón, son conceptos fundamentales que cimientan la base de la vida humana en

¹³ E. Cassirer, *op. cit.*, p. 264.

¹⁴ H.G. Collingwood, *Idea de historia*, México, FCE, 2004, p. 69.

¹⁵ I. Kant, *op. cit.*, p. 46.

general; el hombre, dotado de razón, es aquel que actúa con libertad y adquiere ese énfasis moral cuando responde a su disposición natural a adaptarse a una sociedad; esto nos refiere al hombre en su situación inmediata, aquel que socializa y que vive en interacción con su entorno, con su naturaleza, lo que lo convierte en un ser cosmopolita, que comparte con el resto de los seres vivos rasgos que le son insolubles y que, al mismo tiempo, actúa a placer de su propia conveniencia.

2.2 Antropología hegeliana

El pensamiento de Hegel es reconocido dentro de la historia de la filosofía por sistematizar la totalidad del conocimiento. Es menester hacer mención de esto debido a que cuando se trata de hacer un estudio sobre algún concepto en este filósofo, se hace explícita esa sistematicidad que *engrana* todas las concepciones desde su primer hasta el último tratado. Este análisis parte de la premisa extraída de la propuesta antropológica de Hegel que sitúa al espíritu como aquel elemento constituyente del hombre: “el hombre es esencialmente espíritu y el espíritu consiste esencialmente en ser para mí sí, en ser libre, en oponerse a lo natural, en desprenderse de su inmersión en la naturaleza, en dividirse respecto a ella y después, por esta misma división, en reconciliarse con ella”.¹⁶ De este modo, la antropología hegeliana considera al espíritu tal como proviene de la naturaleza, dotándolo de la facultad de ser libre, que es aquello que le permite ese desprendimiento de la naturaleza y, en este mismo sentido, lo considera en virtud de una dualidad que se aleja de las características particulares de los individuos; es decir, la constitución física, por ejemplo, esta dualidad no es otra cosa que la división entre sujeto y objeto.

Derivado de lo anterior, Hegel afirma en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* que el estudio antropológico “significa [...] el conocimiento de la verdad del hombre, de la verdad en sí y para sí, de la esencia misma en cuanto espíritu”;¹⁷ la filosofía del espíritu en este sentido se ocupa de lo universal del hombre; la sustancia del espíritu mismo, con “espíritu” Hegel se refiere a aquello que “resulta como la

¹⁶ Y. Belaval et. al., *Historia de la filosofía*, Vol. VIII, México, Siglo XXI, 1972, p. 256.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Porrúa, 1977, p. 21.

idea que ha llegado a ser por sí, cuyo objeto y sujeto surge a la vez del concepto",¹⁸ aquí se hace patente la dualidad ya enunciada: se hace explícita ante la existencia una identidad entre objeto y sujeto, que en la naturaleza se ve objetivado hacia el mundo exterior y de este modo, dicha dualidad, se ve como una identidad.

La identidad a la que hacemos mención se refiere al universal particularizado que, sin embargo, no pierde en esencia la identidad; ese universal del que hacemos mención no es otra cosa que el espíritu mismo que ha de ser objetivado de distintas maneras entre los individuos particulares que se desenvuelven en una misma naturaleza. Por su parte, el conocimiento de sí mismo del espíritu, necesariamente implica la exteriorización en la naturaleza que se da a través del concepto: "el concepto es la idea, la forma que tiende a realizarse [...] el sujeto se realiza saliendo de sí para retornar a sí mismo";¹⁹ este concepto, en la medida en que logra una suerte de *existencia*, conserva un cierto grado de libertad, debido a que el espíritu es absoluto, y el concepto de absoluto en este sentido es entendido como ilimitado, de lo cual deriva en términos generales el abanico de posibilidades de proyección de aquel individuo que se exterioriza; el sentido de libertad radica en esa existencia del concepto por encima de otros conceptos, de su peculiaridad ante otros conceptos que han de situarse al mismo tiempo con aquel, de modo que se deduce por consiguiente que la esencia del espíritu es la libertad, que bajo esta concepción puede entenderse como la negatividad absoluta del concepto como unidad con sí. ¿Cuál es la materialidad del espíritu? Es claro que no somos solamente espíritu, ya que participamos de una materialidad palpable que nos da una *realidad* que no es íntegramente espiritual.

La concepción del ser material del espíritu se hace pensable a través de la alteridad, ello se ve ejemplificado dentro de la filosofía hegeliana, con el espíritu del pueblo, que se hace patente en una realidad espiritual no material, mediante las costumbres, prejuicios, tradiciones y realidades de un pueblo. La historia es todo lo que ello encierra, sus costumbres, usos, prejuicios, etcétera, todo aquello que tiene historia; sin ésta, la sucesión de los seres humanos no tendría dirección ni evolución, lo anterior forma parte del espíritu objetivo, y

¹⁸ Y. Belaval, *op. cit.*, p. 202.

¹⁹ *Ibidem.*, p. 261.

es a través de éste que se "eleva al hombre por encima de la condición animal y se hace un ser histórico".²⁰

De este modo, la realización del espíritu objetivo se logra a través de los individuos que son a los que por una parte forma, en tanto que pertenecen a un tiempo y participan de las cualidades propias de esa situación histórica particular que imprime su sello dotándoles de las características que han de trascender, porque la historia está hecha de hombres.

Lo finito del hombre que participa de lo infinito de la razón del mundo es lo que constituye el principio activo de la historia, de una realidad cambiante que depende de los hombres. Así pues, la realidad concreta, singular y activa que da sentido a la historia, se puede traducir como la cumbre de la experiencia humana, "en [ella] alcanza el hombre la verdadera realización de sí mismo, la bondad íntima, la libertad concreta y la personalidad consciente y realizada. [...] es el espíritu consciente de serlo".²¹

Hegel parte de términos abstractos que en la medida que se van entrelazando captan el universal del hombre y es a partir de esta universalidad que el hombre se ve a sí mismo como un individuo a través de su participación social o alteridad, ya que su concepción individual fragmenta sus posibilidades de desarrollo en su propia naturaleza; es decir, como se ha manifestado en filosofías anteriores, a saber, en Kant la proyección social del individuo es lo que le da el carácter de hombre, puesto que su aislamiento no necesariamente implica el desarrollo de sus potencialidades, lo cual no significa bajo ninguna circunstancia que aquel que está aislado de su esfera social no sea un hombre.

El desarrollo del carácter del hombre permite que éste pueda dar cuenta de sus alrededores, y se asume como partícipe de la historia y a su vez participa de la razón del mundo en tanto que constituye una pieza importante para la evolución de la razón del mundo, entendida, en este sentido, como la historia misma.

²⁰ *Ibidem*, p. 275.

²¹ *Ibidem*, p. 281.

1.3. Antropología *feuerbachiana*

La concepción antropológica de Feuerbach se explicará en este apartado a la luz de su obra *La esencia del cristianismo*, en la cual parte de la premisa “el secreto de la teología es la antropología”,²² la particular forma que encontró Feuerbach para explicar o entender al hombre fue la religión, tomando así el mundo religioso en su fundamento mundano.

La problemática de fondo era aquella que oscilaba entre el pensar y el ser, la que según Engels se deriva de un filamento muy importante que compone la columna vertebral de dicho problema:

Desde tiempos remotísimos, en que el hombre, sumido todavía en la mayor ignorancia acerca de la estructura de su organismo [...] dio a creer que sus pensamientos y sus sensaciones no eran funciones de su cuerpo, sino de un alma especial, que moraba en ese cuerpo y lo abandonaba al morir; desde aquellos tiempos el hombre tuvo forzosamente que reflexionar acerca de las relaciones de esta alma con el mundo exterior.²³

Esta problemática rompe con el idealismo especulativo para fundamentar la idea antropológica, vislumbrando el contenido religioso en un contenido netamente humano, elemento a través del cual se establece una proyección de la esencia misma del hombre. La definición de esa esencia nos remite a la primera diferencia que se estipula entre éste y el individuo animal; a propósito de la religión, Feuerbach dice que “descansa en la diferencia esencial entre el hombre y animal –los animales no tienen religión”,²⁴ ¿cuál es la importancia de la religión? Ello se deduce de la forma en la cual el individuo hace conciencia de sí mismo, lo que constituye el segundo elemento que diferencia al individuo humano del animal.

La conciencia, para Feuerbach, no es aquella que nos remite a la sensación sólo de nosotros mismos, se refiere a “una fuerza de distinción sensual, de la percepción hasta de un juicio de los objetos sensibles según características determinadas y perceptibles”,²⁵ lo cual

²² L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, España, Juan Pablo Editor, p. 10.

²³ K. Marx & F. Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, s/a., p. 625.

²⁴ L. Feuerbach, *op. cit.*, p. 13.

²⁵ *Ibidem*, p. 15.

implica necesariamente esa conciencia que a su vez lleva al individuo humano a la reflexión de su propia esencia y de su especie: "el hombre se distingue precisamente del animal en que tiene consciencia de género, de la dimensión superadora de la propia individualidad que constituye la esencia misma del hombre".²⁶

¿Cómo adquiere el hombre esta conciencia de género? Precisamente por el carácter religioso es que el hombre adquiere esa conciencia de su propia esencia: el contenido explicativo de la religión es humano: "el hombre desarrolla la religión porque él, a diferencia del animal, tiene conciencia de su género específico",²⁷ el hombre tiene una vida interior que el animal no es capaz de explicitar de la misma forma, en términos de Feuerbach se explica de la siguiente manera: "El hombre [...] posee una vida doble, pues para el animal la vida interior se identifica con la vida exterior. El hombre, empero, tiene una vida en relación a su especie a su esencia. El hombre piensa, quiere decir que conversa, habla consigo mismo",²⁸ ese sentido reflexivo permite que el individuo dé cuenta de sí mismo y del otro, el yo y el tú en términos de Feuerbach, colocándose en el lugar del otro, trascendiendo la individualidad y asumiendo así la especie y su esencia como los motores de su reflexión.

El hombre que es consciente de las cosas y lo es a la vez de sí mismo: "un sujeto no es otra cosa que la propia esencia objetivada del sujeto",²⁹ el sujeto se identifica con el objeto, ya que es a través de éste como se conoce al hombre, es la manifestación de la esencia del individuo aquel objeto del que es partícipe: en el estudio de civilizaciones antiguas, por ejemplo, el estudio de artefactos representativos es de vital importancia para interpretar tanto su forma de vida como la de su pensamiento; una explicación tan simple como ésta puede ilustrar lo anterior, el hombre que interactúa con un objeto lo hace parte de su vida y de su esencia en tanto que se sirve de éste para llevar a cabo su vida cotidiana. Feuerbach afirma: "sin tener un objeto el hombre es una nada",³⁰ ya que como se dedujo anteriormente, el sentido explica-

²⁶ M. Castro Cabada, *Feuerbach y Kant: Dos visiones antropológicas*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1980, p. 151.

²⁷ F. Volpi, *op. cit.*, p. 685

²⁸ Feuerbach, *op. cit.*, p. 15.

²⁹ *Ibidem.*, p. 18.

³⁰ *Idem.*

tivo y la conciencia del hombre son determinados en virtud de los objetos con los que interactúa y de los que participa.

El hombre, para Feuerbach, es perfecto, ya que la perfección que le confiere a ese Dios religioso no es otra cosa que su perfección misma: "el hombre no puede ir más allá de su esencia verdadera. Por medio de la fantasía puede imaginarse individuos de otra clase que supone superiores, pero jamás podrá prescindir de su especie, de su esencia";³¹ así pues, Dios en su suma perfección, como es descrito en el cristianismo, no es otro que el hombre mismo que hace conciencia de sí mismo plasmándolo a través de otro.

El hombre en tanto participa de esa misma perfección tiene tres elementos constituyentes que, dentro de su estudio, representan a la trinidad: "Para que el hombre sea perfecto debe tener la fuerza del raciocinio, la fuerza de la voluntad y la fuerza del corazón, la fuerza del raciocinio es la luz de la inteligencia; la fuerza de la voluntad es la energía del carácter y la fuerza del corazón es el amor";³² lo anterior puede reducirse a tres términos que el mismo Feuerbach designa: conocer, amar y querer; todos constituyen a su vez las fuerzas más altas de la esencia del hombre, ya que son aquello que motiva e impulsa sus actos: "el hombre existe para conocer para amar y para querer".³³ ¿Qué es lo que implica lo anterior? La libertad misma, ya que el individuo actúa y actúa según sus propias convicciones determinadas por esos tres elementos constituyentes que lo dotan de perfección.

La imagen del hombre de Feuerbach, entonces, es aquella de un individuo que es espiritual, pero esa espiritualidad es consciente: mencionada consciencia nos remite a esa objetivación individual de una realidad concreta, es decir, el individuo tiene consciencia de su realidad a través de los objetos; si bien el telón de fondo es el cristianismo, lo que ello implica es la construcción del hombre a través de la misma especie, ya que el mismo Feuerbach apela a descartar la esperanza de un más allá que no se proyecte en la realidad mundana de la que se predica el hombre y derivado de ello puede afirmarse, como se hizo al inicio de este apartado, que el individuo construye la religión para poder explicarse y entenderse a sí mismo.

³¹ *Ibidem.*, p. 24.

³² *Ibidem.*, p. 16.

³³ *Idem.*

3. El hombre y la naturaleza

Marx no se pregunta de dónde viene el hombre, el aspecto genético está totalmente fuera de contexto dentro de la investigación del filósofo. La premisa principal de esta investigación es que el hombre es parte de una naturaleza; esta naturaleza se refiere al mundo circundante, al suelo que palpamos, el aire que respiramos, a todo el conjunto de cosas que propician la realidad material en la cual se desenvuelve el hombre.

Ahora bien, debe hacerse patente que el hombre del cual se ocupa Marx es el hombre somático, natural, finito, limitado y biológico, aquel encuadrado bajo las circunstancias reales de la vida; es decir, el obrero, si se quiere definir en su esfera individual, o el proletario, si se habla de una clase social, así, pues al igual que el animal el hombre está inmerso en la naturaleza y en función de sus necesidades e inclinaciones naturales, se ve necesitado de actuar de manera tal que, análogo a los animales, realiza acciones que le permiten subsistir; sin embargo, es preciso referir que "el carácter distintivo del hombre es la actividad consiente [*sic*] libre,"³⁴ esta actividad consiste en describir la actividad vital, a través de la cual "el hombre se enfrenta como poder natural, con la materia de la naturaleza,"³⁵ a saber, el hombre realiza intercambios con la naturaleza, la modifica y la transforma; un ejemplo de estos intercambios es la producción de alimentos para su subsistencia, que corresponde a uno de los apetitos humanos más fundamentales: el hambre, así pues, la construcción de casas o la elaboración de indumentarias son fabricadas en respuesta a necesidades y/o apetitos básicos en el hombre mismo que toma como materia prima elementos de la naturaleza.

Hasta este punto puede asumirse como una característica fundamental en el hombre el movimiento, empleado a través de la energía que emerge del hombre, este movimiento no es otra cosa que la manifestación de la actividad vital misma, esta actividad vital, entonces, es lo que distingue principalmente al hombre del animal: el animal come porque sabe que debe hacerlo y come lo que está a su alcance; por otra parte, el hombre racionaliza aquello que va a comer, no come una liebre en estado de putrefacción: busca alimento fresco y en ello realiza

³⁴ M. György, *Marxismo y "antropología"*, Barcelona, Grijalbo, 1973, p. 17.

³⁵ E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, México, FCE, 1973, p. 51.

la conciencia de su actividad, en que aquellas acciones que realiza, aparte de estar orientadas a un fin, están plenamente racionalizadas.

Si quisiéramos relacionar o dar contenido al concepto de actividad vital, ante todo diríamos que ésta se refiere al trabajo, a su vez, éste entendido como un proceso natural entre el hombre y la naturaleza en donde el hombre "regula y controla su propia acción, su metabolismo con la naturaleza",³⁶ esta metabolización del hombre con la naturaleza se refiere a ese *todo* del cual el hombre forma parte: la comunidad del hombre con su entorno y con el resto de los seres vivos que no lo aleja de su misma naturaleza, esta interacción entonces supone esa acción que el hombre ha de realizar para adaptarse a esta naturaleza en la que está viviendo. En este sentido, el hombre aparece como un ser natural dotado de elementos físicos y psicológicos que le dan facultad para convivir y desarrollarse en la naturaleza, el hecho de que el estudio de Marx parta desde este precepto tan primitivo, como es el de entender al hombre en su esfera natural, se debe a que para poder entender las relaciones humanas, los hechos, movimientos y calamidades humanas, es preciso entender primero lo tocante a la naturaleza humana en general.

Ahora bien, el hombre que estudia Marx no es un hombre aislado, puesto que "el 'ser humano' del hombre se encuentra precisamente en el ser del proceso social global, y activo de la humanidad",³⁷ asume que refiere a un hombre productivo que no produce para sí mismo y es en este punto donde aparece la esfera social. El hombre vive en un mundo prehumanizado, ¿a qué nos referimos con prehumanizado? Ello es fácil de entender con un ejemplo: en la antigüedad, mediante exploraciones, el hombre primitivo pudo deducir que haciendo excavaciones, en ciertos puntos, con cierta profundidad y con herramientas específicas, podía obtenerse agua; este método se empleó hasta que las herramientas y formas de obtener agua se perfeccionaron, así se instauraron los pozos que, mediante un dispositivo, podían suministrar agua con menor esfuerzo; esta misma técnica alcanzó su culmen con el agua que era llevada a través de ductos, canales y fuentes para ser suministrada por medio de piletas. De ello se deduce que el trabajo no sólo se transforma, sino también la naturaleza del hombre,

³⁶ M. György, *op. cit.*, p. 18.

³⁷ *Ibidem*, p. 74.

en tanto que modifica sus modos de producción adquiriendo cualidades nuevas al cambiar.

Este mundo prehumanizado se refiere, en este sentido, a la continuidad histórica en la cual los hombres producen su vida de un modo determinado, adoptando formas y modos de vida que existían previamente, por lo que nos preguntamos: ¿cómo es que se desarrollan los modos de vida? Primeramente debe aclararse que cuando decimos "formas de vida" nos referimos a la actividad histórica, misma que es el conjunto primigenio de las necesidades biológicas del hombre, ello, dentro de la esfera natural orgánica del hombre; ahora bien: ¿cómo es que las necesidades individuales se vuelven necesidades sociales? Como se había mencionado anteriormente, el apetito primitivo más importante en el hombre es el hambre apetito del cual se deriva primeramente la necesidad de la inclusión social, que es establecida por esta colectividad que trabaja en conjunto debido al desarrollo de habilidades diversas. La fuerza física y la inteligencia, por ejemplo, no son desarrolladas de forma uniforme e igualitaria en todos los hombres, por lo cual el beneficio de la inclusión social se ve retratada en ello.