



Universidad
de Navarra

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

FEUERBACH Y BUBER: FUNDADORES DEL HUMANISMO
DIALÓGICO

Principios para pensar al hombre en su ser concreto

Jordi Fernández Gel

Trabajo Final de Grado
Dirigido por Dra. Julia Urabayen

En Pamplona, Mayo del 2021

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
1. EL HOMBRE COMO SER-CON-OTRO.....	9
1.1 El ‘género’ y el Yo-Tú como principios de la humanidad.....	10
1.2 El amor como vínculo radical.....	15
1.3 La corporalidad como realidad sensible.....	18
2. EL HOMBRE FRENTE-AL MUNDO.....	23
2.1 El acceso al mundo como mundo.....	24
2.2 El mundo en su modo de ser.....	30
3. EL HOMBRE ANTE DIOS.....	37
La relación interhumana e intramundana como reflejo divino.....	39
CONCLUSIONES.....	45
BIBLIOGRAFÍA.....	49

INTRODUCCIÓN

“Todo lo mortal vive en la angustia de la muerte; cada nuevo nacimiento aumenta en una las razones de la angustia, porque aumenta lo mortal. [...] Pero la filosofía niega las angustias de la Tierra. La filosofía salta sobre la tumba que a cada paso se abre bajo el pie. Deja que el cuerpo quede a merced del abismo, pero la libre alma sale revoloteando. [...] [E]l hombre no quiere escapar de no sé qué cadenas: quiere quedarse, permanecer; quiere vivir. La filosofía, que le hace el elogio de la muerte como protegida suya y ocasión espléndida para huir de las estrecheces de la vida, sólo le parece al hombre que se burla de él”¹.

Ludwig Feuerbach suele ser estudiado como un mero intermediario entre dos hitos gigantes en la historia de la filosofía: es el primer crítico de Hegel y el predecesor de Marx. Pero muy pocas veces se le ha visto como el primer humanista que da ese soplo de aire fresco que necesitaba la filosofía para volver a poner los pies en la Tierra, centrar su atención en el hombre real –mortal, corporal y relacional–, y, sobre todo, dirigir el prisma de la mirada filosófica hacia realidades que en la filosofía moderna habían sido prácticamente ignoradas. Feuerbach es el primer post-hegeliano en abandonar el arranque cartesiano de la filosofía para establecer un nuevo comienzo, un principio alternativo que garantizase un pensamiento filosófico del ser real y concreto. Es obvio que sus pretensiones de una filosofía sensible y conectada con el mundo influirán en corrientes tan centrales en la historia de las ideas como son la fenomenología y el existencialismo. Pero, lo más importante para este ensayo será mostrar de qué manera Feuerbach es clave determinante para el *descubrimiento del tú* como nuevo campo de investigación filosófica.

El propio Martin Buber, establecido como el padre del pensamiento dialógico, reconoce que Feuerbach le sirvió de inspiración en su juventud para sus propuestas antropológicas. Pero en la historia de la filosofía vuelve a ocurrir, en el caso de Martin Buber, un fenómeno curiosamente parecido al de Feuerbach. El pensador judío es estudiado principalmente como un sucesor, entre muchos otros, del gran filósofo danés

¹ Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, 1921, Ediciones Sígueme – Salamanca, Trad. Miguel García-Baró, Ed. 1997, p. 43.

Kierkegaard, por su clara influencia en la tematización de la experiencia religiosa. Solo unos años después de publicarse, los escritos de Buber serán leídos desde la acusación de su compañero Lévinas de concurrir en un formalismo indefendible. Su propuesta de una antropología fundante se presentará en la historia de las ideas como superada por la ética como filosofía primera.

Sin embargo, este ensayo busca encontrar nuevas líneas de interpretación, a partir de los textos de Martin Buber y Ludwig Feuerbach, que permita vincular a estos dos autores como padres fundadores de una corriente autónoma en la historia de la filosofía: el humanismo dialógico. En esta investigación se defiende que el *género* de Ludwig Feuerbach es la base para una lectura justa de la intuición dialógica de Martin Buber. Para recuperar la totalidad del hombre, su ser concreto, como principio real del pensamiento filosófico, Buber se apoyó claramente en las palabras de Feuerbach sobre el doble principio de la razón y el corazón, planteada previamente por Blaise Pascal, como elementos definitorios de la humanidad. Su intención de hacer un tratamiento estrictamente filosófico e innovador de la realidad del otro a partir de las palabras básicas yo-tú y yo-eso está claramente vinculada a la antropología encarnada de Feuerbach.

Por lo tanto, la pregunta que motiva este trabajo es, en el fondo, doble. En primer lugar, el escrito se formula una pregunta de carácter histórico-hermenéutico: se cuestiona el papel que tradicionalmente se le ha atribuido a Feuerbach en el surgimiento de este nuevo humanismo dialógico. ¿Puede realmente reducirse, como se ha hecho en las interpretaciones precedentes, a una simple influencia *juvenil* en su fundador? ¿No será más correcto hablar de una *bicefalia* a la hora de establecer el origen de esta nueva forma de pensar? Para justificar esta segunda hipótesis, la investigación se centrará en descubrir los puntos de encuentro y las diferencias que existen entre ambos autores mencionados: pondremos en *diálogo* las propuestas teóricas que, tanto en Feuerbach como en Buber, sirven para la instauración del humanismo dialógico.

En segundo lugar, el escrito también se propone resolver una cuestión mucho más teórica. Una antropología no-racionalista no puede seguir distinguiendo al hombre solo a partir de su facultad racional. El reto post-hegeliano está no en pensar la peculiaridad del hombre desde el *cogito* o sustituirlo por cualquier otra instancia, sino en pensar al hombre en su totalidad, en su *humanitas* más concreta. Pero, para dar respuesta a esta incógnita, en ningún caso el método puede ser el de la disección: no se trata de separar al hombre del mundo, dividirlo en partes y observarlo en un laboratorio. En este humanismo

dialógico, la cotidianeidad del hombre no es algo accidental a la peculiaridad humana, y eso es algo que el método de estudio debe respetar en todo momento.

Por ello, para *dejar-ser* al ser, la estructura que sigue la investigación pondrá al hombre en relación con los tres 'objetos' de la metafísica, tomando así la propuesta metodológica de Franz Rosenzweig. En primer lugar, el estudio hará hincapié en la sociabilidad del hombre con sus semejantes, para mostrar de qué manera el ser del hombre es esencialmente relacional. Pero, para establecer la *humanitas* en su concreción, no basta con observar al hombre en un contexto humano; hay que completar el *en sí* con la diferencia *frente-a-otro*. Por ello, en segundo lugar, se investigará el tipo de relación que el hombre mantiene con los demás entes intramundanos y con el mundo como totalidad, para mostrar que el *estar-en-el-mundo* es esencial al hombre que sirve de principio para esta nueva filosofía. Finalmente, el análisis pondrá el foco también en la relación que el hombre *puede* mantener con instancias trascendentales o divinas. La relación religiosa nos mostrará que, tanto desde la visión judeocristiana como desde el ateísmo del siglo XIX, al hombre le es esencial responsabilizarse de su *llegar-a-ser*, hacerse cargo de su sentido existencial, a través de su sociabilidad y su mundanidad. Así, con la reflexión sobre los textos, el humanismo dialógico de Feuerbach y Buber dará respuesta a la segunda cuestión planteada. En cada una de las relaciones esenciales del hombre, la *humanitas* se mostrará en su peculiaridad, en su diferencia y, sobre todo, en su realidad dialógica.

1. EL HOMBRE COMO SER-CON-OTRO

“El andrógino, en efecto, era entonces una cosa sola en cuanto a forma y nombre, que participaba de uno y de otro, de lo masculino y de lo femenino [...]. Eran también extraordinarios en fuerza y vigor y tenían un inmenso orgullo, hasta el punto de que conspiraron contra los dioses”².

Tanto en la mitología clásica como en la literatura judía, el hombre aparece como varón y mujer a la vez. La divinidad se manifiesta en las emanaciones del principio masculino y el principio femenino: la Clemencia y el Rigor. Por esta misma razón, “porque el hombre se parecía a Dios fue creado varón y hembra a la vez y posteriormente fue separado”³. Es decir, el Cielo impuso la distancia entre ellos por un acto de ‘hybris’: una rebeldía contra Dios, el tomar el fruto del árbol prohibido. Solo juntos en el *encuentro*, vueltos a reunir, pueden ser humanos, porque la *humanitas* no deja de implicar siempre a *dos*. Más allá de las Escrituras y la interpretación teológica, el hombre es la única especie que necesita *volverse hacia* su propio ser para llegar a ser quien es. O, lo que es lo mismo, necesita confirmar su ser mediante la apelación de un tú presencializado, mediante *otro* que se muestra con su carácter de ser-sí-mismo. Es precisamente su *llegar-a-ser-tú-mismo-conmigo* el saber que induce al yo a *llegar-a-ser-sí-mismo-con-otro*.

Esta peculiaridad relacional del ser del hombre es el secreto de la antropología *encarnada*⁴ de Feuerbach y del diálogo en Buber. Por ello, a continuación se analizarán el “género” y la relación “yo-tú” como designadores de la humanidad para establecer, posteriormente, un debate que saque a la luz los parecidos y, sobre todo, las diferencias entre ambos autores: la relación, ¿es generada por una toma de conciencia o una apelación lingüística?; el amor, ¿es un sentimiento o una responsabilidad?; el cuerpo, ¿es condición de la apertura a lo otro o es condición para el surgimiento del *ego*?

² Platón, *El Banquete*, 189e, Biblioteca Clásica Gredos, Ed., p. 222.

³ *Zohar o Libro del Esplendor*, Ediciones Obelisco, trad. Carles Giol, ed. 2017, p. 72.

⁴ “[C]on dicho término [*Sinnlichkeit*] intenta Feuerbach llamar la atención sobre la importancia de un pensamiento ‘encarnado’, inmerso en la realidad que se nos comunica por los sentidos, e insistir en que todo pensamiento filosófico ha de tener su inicio y su fundamento constante en la experiencia, que necesariamente ha de ser siempre, de algún modo, ‘sensible’”, Manuel Cabada, *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, 1975, Biblioteca de Autores Cristianos, de La Editorial Católica, p. 11.

1.1 El 'género' y el Yo-Tú como principios de la humanidad

Atendiendo a la exigencia kantiana de una *antropología filosófica* que responda a la pregunta fundamental de la filosofía –¿qué es el hombre?–, tanto Feuerbach como Buber sitúan al *hombre* en el principio del método filosófico. Pero este comienzo no tiene nada que ver con el yo moderno, fruto de un método filosófico que empieza con el *cogito*. En vez de partir del yo-pensante encerrado *en sí* que deduce *lo otro* de la simple reflexión sobre sí, que afronta el mundo en solitario con actitud objetivante, buscando siempre fuera de sí algo que experimentar y dominar; la apuesta revolucionaria de Feuerbach y Buber es empezar desde el hombre *real*⁵. Si el principio moderno del *cogito* resultaba en un yo abstracto, entonces tener al hombre “real” como principio es simplemente partir de la humanidad no-abstracta, de la *humanitas* en su realidad más concreta.

La concreción del ser del hombre se expresa en Feuerbach con la palabra “género”. Por mucho que pudiera parecer contraintuitivo, ya que el término “género” suele referir a un conjunto de seres sobre el que se ha aplicado una cierta abstracción de las diferencias, en Feuerbach el término se emplea con una semántica más amplia:

“En primer lugar, el hombre real es cada hombre, concreto, material, corpóreo, sexuado. Pero ese hombre real no es solitario, es género, y género es la dualidad dialógica: el hombre con el hombre; y concretando más esta relación es la dualidad sexuada. Por último, el género es toda la humanidad, pero no tanto como idea abstracta sino como conjunto de la pluralidad de los singulares”⁶.

Feuerbach pone en primer lugar al hombre en su concreción existencial: cada uno, en su diferencia, como cuerpo sexuado e individual. Pero en este yo empírico ya hay una apelación al tú que nos lleva al segundo significado del término “género”. En la relación

⁵ “La ilustración de esta [nueva] filosofía que tiene por principio [...] ninguna esencia abstracta, sea pensada o imaginada, sino un ser real, o, mejor, el más real de los seres: el hombre”, Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, 1841, Editorial Trotta, trad. Manuel Cabada, 2013, p. 40. “El antropo-filósofo tiene que poner en juego no menos que su encarnada totalidad, su yo (*Selbst*) concreto. [...] [T]iene que tirarse a fondo en el acto de autorreflexión, para poder cerciorarse por dentro de la totalidad humana”, Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, 1942, Ed. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, trad. Eugenio Ímaz, 1949, México, p. 20s.

⁶ Blanca Castilla y Cortázar, *La antropología de Feuerbach y sus claves*, 1999, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, p. 70s.

concreta es donde el hombre desvela su peculiaridad frente a los demás entes⁷. El hombre se diferencia, además de porque su cuerpo es ya de carácter humano, por su capacidad de *tomar conciencia* del propio género; es decir, por ser capaz de tomar su propia esencialidad como objeto⁸. La razón, la voluntad y el corazón son las notas que conforman el género de la humanidad. No es del todo correcto hablar de ellas como aquellas *facultades* distintivas que hacen del hombre un ser peculiar; más bien, se trata de los tres elementos fundadores del ser del hombre que conforman entre sí una unidad estructural. El hombre no *es* sin alguna de ellas, y no puede *tenerlas como objeto* desde la perspectiva del individuo solo y aislado⁹: necesita la dualidad del yo y el tú en relación para hacerse cargo completamente de su género.

Cada uno de los elementos constitutivos del ser humano, tomado aisladamente, presenta esa apelación del tú. La razón “es el ser que se objetiva como fin de sí mismo”¹⁰, es el elemento fundamental que determina la existencia objetiva del hombre: *lo que es*. Como tal, necesita de la manifestación del tú como representante del género. La voluntad “es la energía del carácter”¹¹, que tiene como fin la libertad de querer. La voluntad culmina o

⁷ Según Cornelio Fabro, el “género” de Feuerbach refiere al conjunto de relaciones reales que el hombre *puede* mantener con sus semejantes [cfr. Cornelio Fabro, *Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo*, 1977, Editorial Magisterio Español, Colección Crítica Filosófica, p. 35]. También en Buber se verá que el principio del método no es el hombre solitario que reflexiona sobre sí, sino el hombre en relación con otros y con el ser: “La cuestión de Kant ‘¿Qué es el hombre?’ [...] no puede ser resuelta, si es que cabe resolverla, partiendo de la consideración de la persona humana en cuanto tal, sino, únicamente, considerándola en la totalidad de sus relaciones esenciales con el ente”, Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, p. 141.

⁸ Feuerbach menciona que, cuando el individuo toma conciencia de su pertenencia al género, dispone a la humanidad de una ‘vida interior’: “El hombre piensa, es decir, conversa, habla consigo mismo [...], independientemente de otro individuo. El hombre es, al mismo tiempo, para sí mismo el yo y el tú”, Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, p. 54. Max Stirner acusó a Feuerbach de haber sustituido a Dios por otro ser igual de abstracto e ideal. Pero realmente esa *vida interior* del hombre no es sino una apertura *real* del yo hacia el tú. A pesar de los apelativos al “tú” como “representante del género”, como “mi conciencia objetivada” o como “mi sentimiento de vergüenza personificado”, estas expresiones refieren a características que el otro presenta *para mí*. Ese para-mí no anula el carácter de alteridad del otro ni encierra el tú como mera representación del yo: concretamente, no lo hace por el matiz que añaden los términos “objetivada” y “personificada”, que mientan cierta independencia de ser. El *ser-para-sí* del hombre significa justamente que Feuerbach no está conceptualizando al hombre, sino que está instaurando su ser independiente del pensar y en el que participan el yo y el tú conjuntamente. Pensar el *ser-para-sí* del hombre como una realidad abstracta que sustituye a Dios es *pensar* al hombre como objeto, no *verlo* como sujeto [cfr. *Ibid*, p. 93].

⁹ “El otro es en y por sí mismo el mediador entre yo y la idea sagrada de género”, Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, p. 204.

¹⁰ *Ibid*, p. 94. “Solamente donde el hombre habla con el hombre, en el discurso, acto comunitario, se origina la razón. Preguntas y respuestas constituyen los primeros actos del pensamiento. Para pensar son dos necesarios; por lo menos originariamente” *Ibid*, p. 133.

¹¹ *Ibid*, p. 54s. “Si soy un ser bueno y comunicativo –pues bueno es solamente lo que se da a sí mismo, *bonum est communicativum sui*– no lo sé antes de que se me ofrezca la ocasión de hacer el bien a otro. [...] El alegre sentimiento del que da es solamente el reflejo, el autosentimiento de la alegría en el que recibe.

se perfecciona identificándose con la ley, con *lo que debe ser*. Como tal, el yo tiene necesidad de la presencia del tú en tanto conciencia ya objetivada que reprocha sus faltas en la moral. Por último, el corazón o el amor constituye la “existencia subjetiva del género”¹², el vínculo entre el hombre como lo que es y lo que tiene que ser: es el principio de mediación entre lo perfecto y lo imperfecto. Así, los tres elementos fundamentales, vinculados por el amor, constituyen la unidad estructural de la *trinidad divina* en el hombre: lo humano se constituye en la unidad de lo verdadero, lo justo y lo bueno.

A pesar de la apuesta común de Feuerbach y Buber por el *hombre con el hombre* como principio de la filosofía, el encuentro buberiano de la alteridad nada tiene que ver con un *tomar conciencia* del género o con un *tenerse como objeto*. Todo lo relacionado con el *tener* y con los *objetos* corresponde en Buber al mundo del eso, el mundo de la separación¹³. El objeto es algo que se *interpone* entre el yo y lo otro, algo que funciona como intermediario y que surge cuando el yo tiene una actitud de experiencia frente a lo que se le aparece. Por ello, no tendría sentido que la relación yo-tú se caracterizara, en Buber, por un *tener por objeto* el propio género; porque en la relación yo-tú no puede haber intermediación alguna¹⁴. Es justamente en el desprenderse de toda intermediación, de toda representación, cuando acontece la esfera del encuentro, de la verdadera relación. Para captar en su plenitud la concepción del hombre como *ser-con-otro* desde la perspectiva de Martin Buber es sumamente importante entender la diferencia entre el *lenguaje* como expresividad del pensamiento y el lenguaje como *creador* de realidades intersubjetivas¹⁵. Mientras que Feuerbach, por mucho que reconozca un cierto poder

Su alegría es un sentimiento comunitario que también se hace sensible exteriormente por la unión de las manos y de los labios”, *Ibid*, 274.

¹² “En el amor, en la razón, desaparece la necesidad de un intermediario. [...] El amor es, como hemos dicho, la manifestación, la realización de la unidad del género mediante el sentimiento. El género no es sólo pensamiento; existe en el sentimiento, en la interioridad, en la energía del amor. El género infunde en mí el amor. El corazón del género es un corazón lleno de amor”, *Ibid*, p. 309 y p. 99.

¹³ Martin Buber, *Yo y Tú*, 1962, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013, trad. Marcelo G. Burello, p. 12.

¹⁴ “La relación con el tú es directa. Entre el yo y el tú no se interpone ninguna conceptualidad, ningún saber previo, ninguna fantasía [...]. Solo cuando se suprimen todos los intermediarios acontece el encuentro. [...] El verdadero límite (por cierto, fluctuante y oscilante) no corre entre la experiencia y la no experiencia, ni entre el dato y el no-dato, ni entre el mundo del ser y el mundo del valor, sino que atraviesa todos los dominios que hay entre el tú y el eso: o sea, entre el presente y el objeto”, *Ibid*, p. 18.

¹⁵ No hay que olvidar que incluso la narración judía de la creación está basada en el lenguaje como principio creador. Es Dios como Infinito Innombrable quien se encuentra, en su sentido estricto, con las Letras del abecedario hebreo, a partir de las cuales crea todas las criaturas: “Fue, gracias al nombre grabado por cuarenta y dos letras, cuando el mundo tomó una forma nítida. Toda forma existente en el mundo emana de estas cuarenta y dos letras, que son, en cierta manera, la corona del nombre sagrado. Al combinarse entre

creativo a la palabra, encasilla el lenguaje en el ámbito de la imaginación¹⁶, Buber considera el lenguaje como el *signo y medio* de la esfera donde acontece el encuentro: la esfera del *entre*. La relación del hombre con el hombre no ocurre en el interior de cada quién, como si se actualizase una potencia enraizada en la subjetividad individual. Tampoco se trata de un fenómeno que sucede en un mundo circundante, como si esa esfera englobase y abrazase a los dos individuos que entran en relación. Lo que para Buber “hace del hombre un hombre”¹⁷, porque es causa de cualquier manifestación espiritual, es ese *inter-espacio* que se identifica con el *decir-tú*¹⁸.

La distinción entre las palabras básicas yo-tú y yo-eso corresponde a la separación de dos tipos de lenguajes: el que tiene origen en el *dirigirse* a otro y el que surge al hablar *sobre* otro¹⁹. Estos dos lenguajes establecen dos modos de existencia totalmente opuestos: decir tú y ser apelado por un tú con todo el ser, ya sea de forma implícita o expresa, es lo que vuelve *humano* al yo; mientras que el yo que *tematiza* sobre algo sigue anclado en el vínculo superficial del sujeto con el objeto²⁰. La palabra básica que pronuncia el yo con todo su ser provoca la ruptura de la cosificación del otro y su florecimiento como presencia. A su vez, transforma el propio yo desde su conciencia de sí como *ego* a su conciencia de sí como *subjetividad*. Se establece, en el presente que permanece, una relación dialógica y exclusiva entre dos *personas*²¹.

ellas, superponiéndose y formando así ciertas figuras arriba y ciertas otras abajo, han dado origen a los cuatro puntos cardinales y a todas las formas e imágenes existentes”, *El Zohar o Libro del Esplendor*, p. 54.

¹⁶ Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, p. 128.

¹⁷ Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, p. 146s.

¹⁸ Emmanuel Lévinas, *Fuera del sujeto*, 1987, Caparrós Editores, Colección Esprit, 27, trad. Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal, 1997, p. 55.

¹⁹ Diego Sánchez Meca, *Martin Buber*, 1987, Caparrós editores, Colección Esprit, 27, trad. Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal, 1997, p. 118.

²⁰ Carlos Díaz entiende la realidad lingüística de la relación yo-tú desde la perspectiva de la intencionalidad [cfr. Carlos Díaz, *El humanismo hebreo de Martin Buber*, 2004, Colección Persona, cap. VIII, p. 132]. Si bien Feuerbach y Buber están separados por una gran brecha metodológica en la filosofía que no puede ser pasada por alto, y que es establecida por la fenomenología de Husserl; no es tan evidente que la relación dialógica pueda explicarse desde la “intencionalidad” husserliana. No es que el yo *sea* intencionalmente el *tú* o que posea en sí una referencia intencional hacia el *tú*. Esto convertiría el *entrar-en-relación* de Buber en un simple *re-conocerse* del yo en el *tú* por su referencia intencional hacia el yo, lo que difuminaría los límites entre el conocimiento de objetos y el *encuentro* de un *tú*. “Si bien es cierto que el ‘hablar sobre algo’ se deja interpretar sin resistencia alguna según el paradigma de la intencionalidad, la estructura relacional yo-tú no permite tal interpretación, pues hago objeto al otro cuando hablo de él en tercera persona, y ser objeto está en abierta contradicción con ser persona”, Diego Sánchez Meca, *Martin Buber*, p. 119.

²¹ “El yo es real gracias a su participación en la realidad [...]. La persona se hace consciente de sí como alguien que participa en el ser, como alguien que coexiste, y por lo tanto, como alguien que es. El ego se hace consciente de sí como alguien que es como es y no de otro modo”, Martin Buber, *Yo y Tú*, p. 53s.

Esta relación del yo y el tú no es, ni en Buber ni en Feuerbach, ningún tipo de “fusión” entre dos realidades que constituye una tercera. En tanto que son y siguen siendo *dos*, la relación no puede darse sin *pluralidad*: el encuentro no difumina la individualidad real de los relacionados. Este es un punto de encuentro claro entre Feuerbach y Buber. Ambos establecen la diferencia como condición de posibilidad para el encuentro. En Feuerbach, el *tomar conciencia* del individuo sobre su género no puede acontecer sin diferencia sexual²²; y en Buber, a pesar de las críticas por parte Lévinas de concurrir en un *formalismo*²³, la alteridad del otro también está asegurada por la apelación lingüística:

“La llamada del Tú y la respuesta del Yo comportan siempre, si son auténticas, la elección del otro en su individualidad y la confirmación de su diferencia. Es decir, todo lo contrario de lo que, para cualquier individuo, representa el imperativo ético, que sumerge en lo general. [...] La santidad, a la que Israel y todo hombre, en general, es llamado, supone una diferencia individual y no una nivelación”²⁴.

La *díada* es el punto intermedio entre la “diferencia sin identidad” y la “identidad sin diferencia”²⁵: es la alternativa entre el individualismo y el colectivismo, entre el Uno y el Todo del hombre. Pero Buber entiende que la esfera del *entre* donde acontece la relación no ha llamado hasta ahora la atención porque, “a diferencia del alma individual y del mundo circundante, no muestra una continuidad sencilla sino que vuelve a constituirse incesantemente al compás de los encuentros humanos”²⁶. El *estar-dos-en-recíproca-presencia* es, en tanto *presente*, volátil; es decir, está siendo continuamente arrastrado por el devenir humano. La esfera del *entre* no tiene ni espacio ni tiempo²⁷, se desvanece en el

²² Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, p. 201.

²³ “El *tú* que *yo* interpelo es ya entendido por Buber, en esta interpelación, como un *yo* que me dice *tú*. La interpelación del *tú* por el *yo* supondría por lo tanto al instante, para el *yo* la instauración de una reciprocidad, de una igualdad o de una equidad; desde ese momento, entendimiento del *yo* en calidad de *yo* y posibilidad de un análisis adecuado del *yo*. La idea del *yo* o de un Yo en general se desprendería inmediatamente de esa relación”, Emmanuel Lévinas, *Fuera del sujeto*, p. 58.

²⁴ Diego Sánchez Meca, “Martin Buber o la actualidad del judaísmo”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 1992, Núm. Extra. Homenaje a S. Rábade, p. 440.

²⁵ Carlos Díaz, *El humanismo hebreo de Martin Buber*, p. 127.

²⁶ Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, p. 147. Buber yerra en un matiz, y es que, antes que él, Feuerbach ya se había percatado del yo-tú en relación como hecho fundamental de la existencia humana. Tal vez no se ocupa de ello de forma tan intensa como sí lo hace Buber, pero sin duda Feuerbach puso las bases para una filosofía centrada en el hombre con el hombre.

²⁷ Martin Buber, *Yo y Tú*, p. 32s. La expresión que utiliza el traductor de *posesión* de un presente o *proceso* relacional no son las mejores palabras para mantener la fidelidad al texto original. No hay *proceso* propiamente en la relación y tampoco hay una *posesión* de una presencia, porque la relación yo-tú no tiene tiempo ni la posición del yo ante el tú es de dominación.

mismo momento en el que el yo pretende experimentar, recordar y apoderarse del encuentro vivido. Pero no solo se convierte una y otra vez en objeto, sino que continuamente el yo *debe* convertir el tú en un eso: esa es la “melancolía de nuestro destino”²⁸. El tú se hace presente solo en el *silencio* que acalla cualquier ruido del eso; pero en el momento en el que pretendemos *decir* su nombre, se nos aparece como lo indecible²⁹.

Así, la vida del hombre es un continuo *oscilar* entre el tú y el eso. El ser humano solo puede – y debe– vivir *en* el mundo del eso, en el mundo de la continuidad espacio-temporal. Pero su *humanitas* depende del mundo del tú: “sin el eso, el ser humano no puede vivir, pero quien *solo* vive con el eso no es un ser humano”³⁰. A pesar de la fluidez del mundo de la relación, la esfera del “entre” –que no se distingue del *dónde* de la relación, del mundo del tú– no es un espacio vacío. Si en ella acontece *lo humano*, es porque su *dónde* rebosa del acto más esencial del ser humano: el amor.

1.2 El amor como vínculo radical

Tanto Feuerbach como Buber niegan que el amor sea algo que *tienen* los amantes al modo de una adhesión objetiva del tú. Buber hablará del amor no como algo que se *posee*, sino como el *dónde* de la relación en tanto que vivenciado: el yo y el tú, en cuanto amantes, viven *en* el amor; es decir, el amor es la vivencia de la esfera del *entre*. También Feuerbach tiene una visión del amor como algo *en* lo que el hombre vive y en lo que se hace *humano*. A este respecto, se pregunta retóricamente: “¿Qué es lo más fuerte: el amor o el hombre individual? ¿Es el hombre quien posee el amor o es, más bien, el amor quien posee a los hombres?”³¹. El corazón, junto con la razón y la voluntad, no son facultades

²⁸ *Ibid*, p. 21.

²⁹ “Solo el silencio ante el tú, el silencio de *todas* las lenguas, la callada espera en la palabra informe, indiferenciada, prelingüística, deja en libertad al tú y permanece con él en ese estado de reserva en el que el espíritu no se manifiesta, sino que es. Toda respuesta sujeta el tú al mundo del eso. Esa es la melancolía del ser humano, y esa es su grandeza”, *Ibid*, p. 37. También Feuerbach destaca la limitación de las palabras para alcanzar el verdadero *ser real*: “El ser, fundado en multitud de indecibilidades semejantes, es por ello él mismo algo indecible. Más aun, lo indecible. Sólo allí donde terminan las palabras comienza la vida, sólo allí se revela el misterio del ser”, Ludwig Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro*, p. 92.

³⁰ Martin Buber, *Yo y Tú*, p. 34.

³¹ Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, p. 55.

que el hombre *tiene*: son constitutivos de su ser. Así, tanto en Buber como en Feuerbach el amor no se categoriza como un acto surgido de la subjetividad que entra en relación, sino que es algo en lo que los hombres individuales *viven*: el tú amado no es el contenido del amor del yo, sino que el amor del yo y del tú es algo que los *comprende*.

Pero mientras Buber define el acto esencial de la relación inter-humana como la *responsabilidad* de un yo ante un tú, Feuerbach lo define como el sentimiento del género de sí mismo. Es justamente sobre el carácter *sensible* del corazón humano donde Feuerbach edifica la dicotomía entre dos formas de ser *humano*: como sujeto de un objeto o como yo que ama a un tú. Solo con la mirada del corazón el hombre individual descubre la *verdad* del género, porque solo con el amor puede empezar a ver ante sí al *tú* de la relación.

“En el amor reside la verdad del género, de lo contrario, sólo sería una cosa de la razón, un objeto del pensamiento, una cosa y una verdad del sentimiento, pues en el amor expresa el hombre la insuficiencia de su individualidad, postula la existencia del otro como una necesidad del corazón”³².

El individuo toma conciencia de su necesidad de otro cuando se transforma en *amante*: cuando el amor le domina y le determina en tanto que *personalidad*. En cierto sentido el amor feuerbachiano se identificaría con una energía que domina sobre los hombres individuales y que confirma su unidad en el género. Pero, teniendo en cuenta que el género no se diferencia del *estar-en-relación* de los individuos, tampoco puede decirse que esa “esfera superior” de la que habla Feuerbach esté realmente por encima del hombre individual: el amor no es distinto al *sentirse* de los individuos en relación³³.

En este sentido, el amor repite la tríada de sentidos que utiliza Feuerbach con el término “género”. El amor es, en un primer nivel, lo que hace sintiente al ser humano: es lo que abre su ser de tal manera que, a través del vínculo creado con el ser de otro yo, hace aparecer su esencia compartida, su esencia humana. Además, el amor también abre el ser del hombre hacia lo que no comparte con él su misma esencia: le pone en contacto íntimo

³² *Ibid*, p. 201.

³³ Esta afirmación va conscientemente en contra de las declaraciones de Manuel Cabada, que toma la identificación del amor con la divinidad como indicio de una separación de esferas entre la realidad concreta y el amor divino: [cfr. Manuel Cabada, *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, p. 46]. Feuerbach no deja nunca de hablar de un amor de *carne y sangre*, aspecto crucial para entender cómo el amor divino no abandona la concreción del yo y tú amorosos. El género solo sería una cosa de la razón sin el amor: el amor es justamente lo que devuelve al género a su concreción. [cfr. Mario Germán Gil Claros, “La Cuestión del otro en la antropología filosófica de Feuerbach”, 2019, *Revista de Educación & Pensamiento*, p. 13].

con la realidad de los entes intramundanos y con el mismo mundo en tanto naturaleza. El sentimiento es lo que hace descubrir al hombre el valor de ser de los objetos que están ahí en el mundo, porque solo a raíz de su parte *sensible* el yo los descubre como existentes concretos ante sí: “lo que no es amado ni puede ser amado, no es”³⁴.

En ambos sentidos el amor cumple con su función de llevar lo distinto al mismo estrado, de ser lo que “iguala” a los existentes concretos individuales. De tal manera que, desde esta perspectiva unificadora de lo distinto, el amor adquiere un tercer grado. Es justamente en esta vertiente donde el corazón alcanza su divinidad. Así, el amor, además de ser la condición para la apertura del hombre hacia el otro hombre y la apertura del hombre hacia el mundo, es también una facultad divina que diviniza al hombre y humaniza a Dios

“El amor fortalece lo débil y debilita lo fuerte, humilla lo altivo y eleva lo humilde, espiritualiza la materia y materializa el espíritu. El amor es la verdadera unidad de Dios y del hombre, de espíritu y naturaleza. [...] El amor es materialismo; un amor inmaterial es absurdo. [...] Lo que los antiguos místicos decían de Dios, que era el ser supremo, y, sin embargo, más común, vale también para el amor, y no para un amor soñado o imaginario, no, sino para el amor real, el amor en carne y sangre”³⁵.

Esta capacidad del amor para igualar lo distinto también aparece en Buber, pero la responsabilidad de un yo ante un tú “no puede residir en ningún tipo de sentimiento”³⁶. El sentimiento, para Buber, es justamente lo que constituye el yo de la palabra básica *yo-eso*. Cuando el yo objetivante se experimenta a sí mismo, establece una separación entre experiencias externas y experiencias internas que le permite diferenciar su intimidad objetivada y privada con respecto a la vida pública y común con los demás hombres. Así, el sentimiento buberiano tiene un sentido mucho más negativo: la intimidad en la que descansa el hombre de las instituciones, la vida privada en la que se resguarda, se define como el ‘adentro’ del yo, como lo no-público³⁷.

³⁴ Ludwig Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro*, p. 104. “Los sentimientos humanos no poseen por ello una significación empírica, antropológica, en el sentido de la vieja filosofía trascendente, sino una significación ontológica, *metafísica*: en los sentimientos, incluso en los sentimientos cotidianos, se albergan las verdades más profundas y elevadas. Así, el amor es la verdadera prueba *ontológica* de la existencia de un objeto (*Gegenstand*) fuera de nuestra cabeza –y no existe otra prueba del ser que no sea el amor, el sentimiento en general” *Ibid*, p. 102s.

³⁵ Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, p. 99.

³⁶ Martin Buber, *Yo y Tú*, p. 20.

³⁷ *Ibid*, p. 39s.

Más bien, el amor buberiano se refiere a la respuesta del yo que pone *todo su ser* ante la llamada de un tú. Es justamente el amor lo que constituye –o mejor dicho, se identifica con– la realidad espiritual del ser humano: el espíritu es la respuesta y la llamada; es una realidad lingüística³⁸. Así, vuelve a aparecer el lenguaje como la clave antropológica del amor humano: el vínculo amoroso tiene su fundamento en el vínculo lingüístico del *dirigir* la palabra. De la misma manera en que el *decir-tú* no es algo que surge del individuo, así tampoco el amor buberiano se identifica con el *sentirse* humano, sino que lo hace con el suceso de la esfera del *entre*³⁹.

Esta diferencia implantada por Buber entre el amor y el sentimiento implica una absoluta contrariedad con respecto al amor en Feuerbach. El sentimiento de sí mismo solo podría identificarse desde Buber no como lo que hace *humano* al ser humano, sino como la yoidad que se auto-constituye como *ego* en un mundo de experiencias. Pero esta separación está justificada en otra distinción entre los autores aún más profunda: el modo de *hacerse presente* que tiene el tú ante el yo, y la manera que tiene el yo de hacerse cargo de dicha presencia. Ya ha quedado establecido que en Buber se trata de una llamada y una apelación; es decir, el tú se hace presente por el lenguaje y el yo entra en relación por el *decir*. Pero en Feuerbach, aunque se reconozca la importancia del lenguaje en la relación, este no es su fundamento. Más bien el yo entra en relación con el tú por la *sensibilidad*, por el *cuerpo*.

1.3 La corporalidad como realidad sensible

Los sentidos posibilitan que el hombre entre en relación con lo distinto, con el tú, con el objeto. Es así que el individuo toma conciencia de su género a través de la sensibilidad.

³⁸ “En su manifestación humana, el espíritu es la respuesta del hombre a su tú. El ser humano habla en diversas lenguas: la lengua verbal, la del arte, la de la acción; mas el espíritu es uno, es una respuesta al tú que emerge del misterio y nos habla desde el misterio. El espíritu es verbo. [...] [E]n verdad el lenguaje no está en el hombre, sino que es el hombre el que está en el lenguaje y habla desde él, así ocurre con toda palabra y con todo espíritu. El espíritu no está en el yo, sino entre el yo y el tú”, *Ibid*, p. 36s.

³⁹ Es cierto que los sentimientos son algo que *acompañan* al amor, pero no lo constituyen. “Para Buber, el espíritu, el amor son la respuesta, la responsabilidad del yo en relación con el tú, del tú en relación con el yo. Se trate del tú humano o del Tú absoluto, la sustancia misma de la relación, que implica la libertad – pues se instituye como responsabilidad que responde a otro–, se mueve en el ámbito del amor que no está en el yo, ni está en el tú, sino entre los dos. Por eso el amor no se confunde, para Buber, con un simple sentimiento”, Diego Sánchez Meca, *Martin Buber*, p. 142.

Teniendo esto en cuenta, el hombre con el que empieza la nueva filosofía de Feuerbach, el hombre que puede *sentirse*, obliga a un abandono de la clásica dualidad espíritu-materia y se centra en la corporalidad, lo único que realmente existe: “El cuerpo es aquella fuerza negativa, limitativa, restrictiva y estrecha sin la cual no es pensable ninguna personalidad. Quitada a tu personalidad su cuerpo y le quitas su consistencia. El cuerpo es el fundamento, el sujeto de la personalidad”⁴⁰.

Si la peculiaridad relacional del hombre es el fundamento de toda certeza y de toda verdad, su cuerpo es lo que lo hace concreto: es la garantía de la diferencia entre individuos. Pero esta concepción de la corporalidad como fundamento de la existencia concreta del ser humano no nos hace buscar el principio de la relación en otra realidad distinta a la materia, porque en el mismo cuerpo del individuo ya hay determinada una dirección al tú, marcada por la fisiología. En la biología del ser humano aparece esa *insuficiencia* de la individualidad, ese ansia o necesidad de otro distinto a uno que impregna todo el ser del individuo⁴¹ y constituye su intimidad más preciada: la sexualidad. La condición sexuada del ser humano no es algo accidental ni algo que se reduce a la función de los órganos encaminados a la procreación: es la virilidad en el varón y la femineidad en la mujer⁴²; es decir, lo que constituye a cada quién en su personalidad. El yo mismo está impregnado, en todas sus facetas, de sexualidad. Por lo tanto, el cuerpo es el ser sensible y concreto que posibilita, en Feuerbach, la relación con la alteridad, pero lo hace por la apertura trascendental que implica la condición sexuada de cada individuo.

A su vez, el cuerpo en Feuerbach constituye el lazo de unión entre el hombre y el mundo⁴³, entendido como la totalidad de los objetos inmediatamente dados a la intuición sensible. La condición corporal del hombre, en tanto que es la base de los sentidos, pone en contacto a este en su espiritualidad pasional con los objetos *reales*. Es justamente el cuerpo humano la condición para que el yo reciba una actividad de *lo circundante* que le haga descubrir lo otro en tanto existente *fuera de sí*. Es, además, la condición para que el

⁴⁰ Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, p. 140.

⁴¹ Blanca Castilla y Cortázar, *La antropología de Feuerbach y sus claves*, p. 58s.

⁴² Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, p. 140.

⁴³ Hablando sobre la concepción del cielo cristiano como destino del alma purificada, Feuerbach dice: “El alma vivifica al cuerpo. Pero si el alma está en el cielo, entonces el cuerpo está abandonado, muerto; ha muerto también el órgano de unión entre el mundo y el alma”, *Ibid*, p. 207.

hombre tome conciencia de su propio objeto sensible, que no deja de ser el hombre mismo:

“No sólo las cosas ‘*exteriores*’ constituyen el objeto de los *sentidos*. *El hombre sólo se da a sí mismo a través de los sentidos*; él es objeto para sí mismo en tanto que objeto de los sentidos. [...] No sólo, pues, lo exterior, sino también lo *interior*, no sólo la carne, sino también el *espíritu*, no sólo la cosa, sino también el Yo constituye el objeto de los sentidos. Todo es, por eso, sensiblemente perceptible [...]; el objeto sensible más importante y esencial del hombre es *el hombre mismo*; que sólo en la mirada del hombre en el hombre mismo se enciende la luz de la conciencia y del entendimiento”⁴⁴.

En cambio, Buber toma distancia de esta concepción del cuerpo como condición para la relación y como apertura hacia el mundo, porque añade una distinción que no está presente en Feuerbach: la diferencia entre el *tú* y el *objeto*. Al categorizar el *tú* como un *alguien* con plena exclusividad para el yo de la palabra básica yo-tú, Buber rompe con la concepción del cuerpo como condición para las relaciones intersubjetivas. Más que relacionar, el cuerpo disipa y separa, y esto es incompatible con la exclusividad del *tú*. Nótese aquí que ambos autores comparten la misma concepción de lo que es el *cuerpo*: es individuación, concreción, lo que mantiene la diferencia entre los pares. También Buber, que habla del hombre como una “posibilidad hecha cuerpo”⁴⁵. Lo que cambia, por lo tanto, no es tanto la concepción como la valoración que hacen del cuerpo: en Feuerbach, en tanto que es la garantía de la diferencia, el cuerpo es condición para la relación con los otros y con el mundo; en Buber, en tanto que separa y distancia, pertenece al mundo del *eso* y no de la relación.

Por otro lado, Buber también rompe con la concepción del cuerpo como *subjetividad* vuelta objeto o realidad empírica. El yo en tanto que sujeto –la *yoidad*– se diferencia del cuerpo en que este es fundamento de la toma de conciencia del yo de la palabra básica yo-eso. Buber reduce el cuerpo al cómputo de los instintos naturales en el hombre, y por esta misma razón no lo considera como *apertura* hacia el mundo:

“[C]uando el yo de la relación ha emergido y goza ya de una existencia liberada, curiosamente se diluye y se funcionaliza, y se dirige también hacia el suceso natural de la liberación del cuerpo de su contexto, despertando allí a la calidad de yo. Recién ahora

⁴⁴ Ludwig Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro*, p. 109

⁴⁵ Martin Buber, *Eclipse de Dios*, 1952, Ed. Hermeneia, Ediciones Sígueme Salamanca, 2014, p. 145.

puede surgir el estado de yo consciente, la primera forma de la palabra básica yo-eso, de la experiencia centrada en el yo⁴⁶.

La conciencia del yo aparece cuando el cuerpo deja de considerarse *en* el mundo y se constituye en *portador* de su entorno de sensaciones. El cuerpo, así, se distingue de la yoidad en tanto que es su fundamento, en tanto que el sujeto se hace consciente de sí mismo en la medida en que el cuerpo se distingue a sí mismo conforme a su contexto. El yo, al poseer el mundo como objeto de experiencia, pierde su capacidad de *participar* de la realidad⁴⁷. Es por esto mismo que la relación yo-tú buberiana no tiene nada que ver con el cuerpo⁴⁸. La irrupción del tú en el mundo objetivo aparece como un momento lírico-dramático que rompe la continuidad experiencial del mundo y funda, a su vez, un mundo totalmente distinto: el de la relación.

Así pues, a pesar de que tanto Feuerbach como Buber reconozcan el hombre con el hombre como el principio del pensamiento *verdadero*, el acceso a la alteridad es totalmente dispar. Mientras en Feuerbach se trata de un tomar conciencia del género a través de la corporalidad como fundamento del sentimiento –único descubridor de existencias distintas–; en Buber, el cuerpo es el garante de la disolución del *tú* en objeto, y solo a través del *decir-tú* con todo el ser se hace presente el otro en tanto que *persona*. En todo caso, en tanto que la palabra básica yo-eso no deja de referirse a un modo de existir humano, el cuerpo sigue siendo en Buber parte esencial de lo que es el hombre. Ahora queda por dilucidar una cuestión que, en el presente capítulo, ha sido tan solo perfilada: ¿frente a qué ser es peculiar el hombre en su *humanidad*? Para que la misma *humanitas* del hombre se muestre en su claridad desde el pensamiento de Feuerbach y Buber, primero hay que arrojar algo de luz sobre el *mundo*.

⁴⁶ Martin Buber, *Yo y Tú*, p. 26.

⁴⁷ “La persona se hace consciente de sí como alguien que participa en el ser, como alguien que coexiste, y por lo tanto, como alguien que es. El ego se hace consciente de sí como alguien que es como es y no de otro modo. [...]El ego no participa en realidad alguna, y no consigue ninguna.”, *Ibid*, p. 54.

⁴⁸ Lévinas toma este aspecto de la relación desvinculada de la corporalidad de los relacionados para criticar y hacer patente la falta de concreción y formalismo que, desde su perspectiva, presenta el yo-tú buberiano: “Uno puede preguntarse si vestir a los que están desnudos y alimentar a los que tienen hambre no nos acerca al prójimo más que el éter en el que se celebra a veces el Encuentro de Buber. Decir ‘Tú’, atraviesa desde ahora y para siempre mi cuerpo hasta las manos que dan, más allá de los órganos de fonación”, Emmanuel Lévinas, *Fuera del sujeto*, p. 33

2. EL HOMBRE FRENTE-AL MUNDO

“Quien piense de esta manera se asustará de sí mismo, y al considerarse sostenido en la masa que la naturaleza le ha dado, entre estos dos abismos de lo infinito y de la nada, temblará ante tales maravillas; y creo que, convirtiéndose su curiosidad en admiración, estará mejor dispuesto para contemplarlos en silencio que para investigar en ellos con presunción. Porque, veamos, ¿qué es el hombre en medio de la naturaleza? Una nada respecto al infinito, un todo respecto a la nada, un término medio entre la nada y el todo”⁴⁹.

El principio metodológico por el que apuestan Feuerbach y Buber —el hombre real concreto— no refiere solo a la diada del hombre con el hombre. También pretende partir del hombre tal como se nos presenta: en medio de sus circunstancias, en relación con el mundo. El principio de la *humanitas* no puede hacérsenos claro si no se diferencia de la realidad de otros seres. Así funciona nuestra forma de conocer: vinculando lo semejante y diferenciándolo de lo distinto. De la misma manera, para que el hombre se haga cargo de su *para-sí*, primero tiene que captar su realidad como *frente-a-otro*. Por ello, para cumplir con la intención de establecer el fundamento propio del ser humano desde las lecturas de Feuerbach y Buber, es igual de importante tratar el mundo tal como es.

El mismo existente se encuentra siempre *siendo-con-otros-en* un mundo que se le presenta como envolvente y desde el cual el hombre vive. Pero cuando uno se deja absorber por el pensamiento especulativo y pierde de vista la condición relacional de su existencia humana⁵⁰, empieza a pensar el mundo como algo que está ahí *a su disposición*,

⁴⁹ Blaise Pascal, *Pensamientos*, 1670, Editorial Planeta, S. A., Colección Grandes Pensadores, 1986, cap. I, p. 211.

⁵⁰ En palabras de Buber, el yo del ego transforma todos los seres en el mundo con el prisma del *valor* y pasa a entenderlos como “mecanismos para fines diversos”. Con respecto al mundo como totalidad, el yo de la palabra básica yo-eso se encuentra estremecido como ante una criatura que le resulta horrible. Es en esa situación cuando convoca el pensamiento para que diseñe una imagen más amigable del mundo: “Entonces ve que el yo está en el mundo y que en realidad no hay ningún yo, por lo que el mundo no puede hacerle nada, y se tranquiliza. O bien ve que el mundo está dentro de su yo y que en realidad no hay ningún mundo, por lo que el mundo no puede hacerle nada, y se tranquiliza”, Martin Buber, *Yo y Tú*, p. 59s.

para ser interrogado sobre las verdades trascendentales que le interesa saber⁵¹ o para realizar sobre él alguna actividad o sistema⁵². Esos intereses oscurecen la aparición del mundo *tal como es*, porque lo convierten en una ‘totalidad de bienes’ de los que la voluntad del yo pensante puede disponer para sus fines intelectuales: se reduce a ser un mero *intermediario* entre el hombre y algo que está todavía por alcanzar.

Los pensadores del humanismo dialógico se posicionan decididamente contra ese razonar que solo empieza con el abandono del mundo. Dar con la *verdad* no puede ser una observación epistemológica *desde fuera* porque el observador nunca está realmente fuera. La verdad es algo que implica al hombre en su totalidad, por lo que el acceso tiene que ser una actividad más cercana a la *participación* que a la contemplación clásica. El pensador que se sabe existente en su pensar quiere conocer la *verdad* del mundo en el que *es-con-otros*: quiere pensar el mundo *como mundo*⁵³.

2.1 El acceso al mundo como mundo

El término “mundo” no tiene, ni en Buber ni tampoco en Feuerbach, una referencia unívoca que se pueda definir de forma clara. La realidad en la que se mueve el hombre dialógico es, más bien, confusa y oscura. Esta *indefinibilidad* del término está coherentemente vinculada a la finitud y a la limitada capacidad del conocimiento humano. La representación que podamos tener del mundo no es –ni tampoco facilita el acceso a–

⁵¹ Nos referimos aquí, por ejemplo, a todo aquel intento de sacar pruebas *a posteriori* de las causas de la naturaleza a partir de sus efectos. Se trata de pasar por alto el *más acá* del mundo y descubrir en el mundo algo que está más allá de él, ya sean los primeros principios aristotélicos o la última causa [cfr. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, c. 2, art. 2, Ed. Estudios de las provincias dominicanas en España, p. 110].

⁵² También aquí el mundo se ha visto reducido a ser la materia bruta para la realización de una utopía, sea esta de naturaleza política –la democracia de Tocqueville o la sociedad sin clases de Marx– o incluso, sin haberse secularizado, con fines religiosos [cfr. Hegel, *Introducción a la filosofía de la historia universal*, 1830, Editorial Planeta, Colección Grandes Pensadores, Ed. Román Cuartago, 2005, p. 191].

⁵³ “La filosofía es el conocimiento de *lo que es*. Pensar y conocer las cosas y seres *tal como ellos son*: ésta es la ley suprema y la más elevada tarea de la filosofía”, Ludwig Feuerbach, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, 1842, Edición Orbis, S. A., 1984, p. 30. Martin Buber muestra su interés por el mundo tal como es tomando así distancia de todas las interpretaciones místicas de su trabajo, y lo hace en un ensayo titulado *Con un monista*: “A mí me preocupa muchísimo precisamente este mundo, esta plenitud dolorosa y preciosa que veo, oigo y gusto. No puedo suprimir ninguna parte de esta realidad”, Martin Buber, “Con un monista”, *Collected Essays*, Harper Ed., p. 28, citado por Julio de la Vega-Hazas en “Martin Buber: filosofía dialógica y teología natural”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 21, p. 65.

el mundo en el que somos. El concepto de “mundo” es un ente pensado que es *en mí*, pero yo soy *en el mundo* que es⁵⁴. El mundo en el que el hombre puede constituirse como hombre queda, para Feuerbach, *más acá* de toda abstracción que pretenda comprender su esencia en el pensar: se descubre en el primer contacto siempre *sensible* del hombre con el mundo⁵⁵. También para Buber hay una diferencia clara entre el mundo representado y el mundo tal como es, establecida desde la dicotomía de las dos palabras básicas. Las distintas actitudes que el hombre puede tener frente a lo distinto son, al fin y al cabo, los dos modos básicos de ser en el mundo: *ser-partícipe* de la realidad o experimentar el mundo. Por lo tanto, la pregunta por el ser del mundo coincide con la pregunta por el *dónde* del ser humano: el mundo es el ser *donde* habita y del que participa el hombre en su día a día.

Frente a esta situación originaria, el hombre se diferencia en un primer momento “desde la naturaleza”⁵⁶, desde su unidad con los *vivientes*; o, en palabras de Feuerbach, el hombre se distingue –se vuelve independiente– desde la naturaleza de la que depende⁵⁷. El hombre se encuentra *ya siendo* en una unión vital con el resto de los seres que aparecen en el mundo: él mismo forma parte de la totalidad que constituye la naturaleza. Pero, por su propia esencia, se distingue del resto de los entes intramundanos. No quiere decir esto que el hombre pase a estar *fuera* del mundo: más bien lo que se quiere decir es que *lo otro* está fuera de nosotros y es indiferente a lo que pensemos de él⁵⁸. En Feuerbach, el

⁵⁴ Estas palabras expresan la diferencia entre Feuerbach y todo tipo de idealismo, también el idealismo kantiano. Mientras Kant habla del *fenómeno* como el aparecer del *noúmeno* presupuesto, la posición de Feuerbach sería, aunque con algunos matices, una identificación del fenómeno con el noúmeno en favor del primero: “el mundo o la naturaleza son como se le aparecen al hombre”, Ludwig Feuerbach, *La esencia de la religión*, 1845, Editorial Páginas de Espuma, trad. Tomás Cuadrado, 2008, p. 72. En palabras de Manuel Cabada, “Feuerbach ha ido reduciendo cada vez más el mundo real al mundo sensible, cerrando consecuentemente de hecho, y no sólo de derecho, toda comunicación con un posible mundo superior, el mundo de las ‘cosas en sí’, de los ‘noúmenos’, en formulación de Kant”, Manuel Cabada, *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas*, 1980, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, p. 49.

⁵⁵ Manuel Cabada hace hincapié en que la sensibilidad no refiere a una facultad concreta del hombre, sino más bien a la actitud filosófica renovada que propone Feuerbach y que pretende una conexión directa e inmediata del conocimiento del hombre con el ser de las cosas: “Lo típico de la ‘sensibilidad’ feuerbachiana no será un sensismo puro o un materialismo a ultranza, sino la preocupación por la unión (mucho más radicalizada que en Kant) en el hombre de todos sus niveles de conocimiento (con especial insistencia en su dimensión sensible) y de este conocimiento con la realidad en la que vive el hombre”, *Ibid*, p. 55.

⁵⁶ Martin Buber, *El conocimiento del hombre*, 1962-1965, Caparrós Editores, Colección Esprit, 42, trad. Ricardo de Luis Carballada, 2005, p. 9.

⁵⁷ Ludwig Feuerbach, *La esencia de la religión*, p. 67s.

⁵⁸ “La existencia sensible, real es tal que es independiente de mi autodeterminación, de mi actividad; al contrario, yo soy involuntariamente determinado por ella, que existe, aunque yo no exista en absoluto ni piense ni sienta”, Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, p. 246.

hombre se distingue de la naturaleza y reconoce al ente que no posee esencia humana como tal, como ente independiente de las convicciones humanas⁵⁹. Es así como el hombre se capacita para recibir una manifestación de las cosas *tal como son* o *aparecen* en la intuición sensible: solo tiene que reconocer su independencia de ser en tanto que son *seres-fuera-de-nosotros*.

Que las cosas se muestran “tal como son” en la intuición sensible quiere decir, para Feuerbach, que se muestran en su *ser real*, es decir, en su ser determinado y concreto: porque toda existencia real es *cualitativamente* determinada⁶⁰. Como ya se apuntaba en la introducción de este capítulo, este reconocimiento humano de las cosas como “objetividad”, como *ser-fuera-de-nosotros* independiente que actúa sobre nosotros a través de la intuición sensible, es lo que permitirá una apertura al *ser real* y concreto del hombre:

“La *existencia (Dasein)* es el primer ser, el primer ser-determinado. Estoy aquí –tal es el primer signo de un ser *real, vivo*–. El dedo índice es el indicador que señala de la nada al ser. Aquí es el primer límite, la primera fisura. Aquí estoy yo, allí estás tú; estamos el uno fuera del otro; de ahí que ambos podamos ser sin menoscabo del uno o del otro; para ambos hay espacio suficiente. [...] Allí donde no hay espacio, tampoco tiene cabida sistema alguno. La *determinación* espacial es la *primera determinación racional* en que reposa toda determinación ulterior. Con la distribución en distintos lugares –pues con el espacio se establecen inmediatamente diferentes lugares– comienza la naturaleza organizadora. Sólo en el espacio se orienta la razón”⁶¹.

El *aquí* del hombre, su determinación de lugar que le diferencia de lo que está *allí* en el espacio, es el primer paso para pensar las cosas como *deben ser* pensadas: en el modo separado en que se presentan en la realidad, como un *estar-fuera-de-nosotros* determinado e independiente. Así, el mundo no es ni más ni menos que el conjunto de las esencias sensibles que el hombre distingue de sí mismo como *no-humanas*. El mundo aparece como la realidad que me hace consciente del *límite* esencial del hombre, por mucho que la esencia humana tenga una aspiración para la ausencia de límites⁶².

⁵⁹ “El objeto sensible es en sí mismo indiferente, independiente de la convicción, de la facultad del juicio”, Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, p. 64.

⁶⁰ “Un ser sin determinaciones es un ser sin objetividad, y algo sin objetividad es una nada de ser”, *Ibid*, p. 66s.

⁶¹ Ludwig Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro*, p. 111.

⁶² Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, p. 132.

También en Buber, para acceder al principio de lo humano, hay que diferenciar su realidad peculiar respecto de la realidad de otros seres: solo en el encuentro con lo otro *como otro*, el hombre se capacita para aprehender lo esencial en sí⁶³. El ente que se ofrece al hombre para el acto de “ser diferenciada” es, precisamente, la *naturaleza*. En lugar del ámbito vital que podría establecer cualquier animal, el acto de distanciamiento originario hace aparecer un *mundo*. Para Buber, sin ese acto humano de distanciamiento no hay realmente ningún mundo, porque se trata de establecer el mundo en cuanto *totalidad*⁶⁴.

Podría parecer que este primer movimiento de la diferencia originaria no cumple con la autarquía del ser de los entes intramundanos. Pero esa dependencia del mundo buberiano con respecto al hombre se justifica en que el distanciamiento originario ofrece el mundo solo como *objeto*, algo que en Feuerbach es más que suficiente para conseguir una relación verdadera con las cosas mismas. La alteridad de lo otro está más que garantizada por la intuición sensible, que nos muestra las cosas en su objetividad. Pero el término “objetividad” está funcionando en ambos autores con significados dispares: para Buber, el objeto es un constructo de la actitud del sujeto; para Feuerbach, el objeto es la realidad de la cosa que me es inmediatamente dada.

Con Feuerbach, el objeto que el hombre descubre en la intuición sensible es una realidad *fuera-de-mí* que actúa sobre mí: es justamente en mi *pasividad* donde recibo el ser de lo otro. Para dejar que lo otro se muestre con fidelidad a su alteridad, los sentidos reciben la actividad del objeto, que, en tanto que es lo verdaderamente activo, se convierte en el Yo de la relación: la persona se vuelve un Tú a ojos del objeto, cuya actividad hace emerger en mí una representación de un ser-distinto a mí⁶⁵. Ahora bien, para Buber la alteridad de lo otro no se explica suficientemente con la mera diferencia entre activo y pasivo, pues la verdadera relación requiere de una reciprocidad entre la llamada y la respuesta. El tú no es lo *pasivo* que recibe una actividad de una *presencia* fuera de sí ni el yo es lo activo que ejerce una presión sobre otro. Más bien, el tú y el yo se relacionan en la interpresencialidad: el Tú es el ser *presente* del otro, o, para ser más exactos, el tú es la

⁶³ “El ser no puede aprehenderse, pues, originariamente mediante la actividad constituyente de mi yo, sino solamente en virtud de ese gran fenómeno que es el encuentro con el otro como otro, posibilitado por el hecho indeclinable de la *Urdistanz*”, Diego Sánchez Meca, *Martin Buber*, p. 127.

⁶⁴ Martin Buber, *El conocimiento del hombre*, p. 9ss.

⁶⁵ “[S]ólo allí donde Yo soy transformado en un Tú, allí donde sufro, emerge la representación de una actividad existente fuera de mí, es decir, de una objetividad”, Ludwig Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro*, p. 101.

presencia del ser del otro. La relación no es, ni siquiera en el conocimiento de las cosas en sí mismas, una actividad que va de fuera hacia dentro; es un encuentro recíproco de diálogo, de presencia mutua. Es así como se muestra que, para Buber, no es suficiente la mera diferenciación originaria: hace falta una superación del mundo como *objeto* para llegar al mundo *como todo y uno*⁶⁶ y, con ello, al modo pleno de *ser en el mundo*. Por lo tanto, Buber requiere de otro principio necesario para que el mundo se establezca como tal: el *estar-frente-al-mundo* no es pensable sin un *conducirse-con-él-como-mundo*.

“El ser humano se dirige al conjunto de lo existente, una vez separado, y entra en relación con ello. [...] Al acto y a la obra del entrar-en-relación con el mundo en cuanto tal —es decir no con una parte del mismo y no con la suma de todas las partes, sino con el mundo en cuanto mundo— podemos denominarlo intuición sintética, con tal que acordemos que ese concepto en su uso más adecuado incluye la función de la unidad. Llamamos intuición sintética a la visión de un existente como una totalidad y una unidad. [...] Solamente la visión del ser mundano, que está frente a mí, en su presencia completa, y con el que yo mismo, presente como persona total, he entrado en relación, me da el mundo de verdad como un todo y un uno”⁶⁷.

La intuición sintética o *entrar-en-relación* con el mundo es un acto radical de implicación personal con la realidad: mienta una adhesión total a la verdad del ser. Una verdad que ya no es tematizada como cierta adecuación del intelecto y las cosas, sino como un *descubrir* existencial de la realidad. Solo con el añadido de este segundo movimiento, el hombre se capacita para que lo que tiene frente a sí se le revele en cuanto tal: se prepara para *dejar ser* al ser. Solo con la intuición sintética el hombre se pone con todo su ser ante la presencia del mundo en cuanto mundo. Con el *respeto* al ser en el encuentro vivencial de la verdad, el hombre se pone con todo su ser ante la presencia del mundo y participa del vínculo de presencias que es el mundo en cuanto mundo.

Fijar la mirada en ese mundo que se le *presenta* y con el que el ser humano entra en relación significa encontrar la respuesta a cómo el hombre *deviene* en el mundo: introduciendo en las cosas la misma relación que tiene con ellas. Introducir la relación humana que tiene el hombre con los demás entes no es otra cosa que el acto de *humanización* a través de la mirada del hombre: la tendencia relacional del hombre a ver la *alteridad* en cuanto tal. La *humanitas* del hombre es peculiar porque se propaga a todo

⁶⁶ Diego Sánchez Meca, *Martin Buber*, p. 129.

⁶⁷ Martin Buber, *El conocimiento del hombre*, 12s.

lo que el hombre toca y a todo con lo que entra en relación. Con el mundo, el hombre se vuelve mundano, pero en la misma medida el mundo también se vuelve *humano*.

“El animal se encuentra en el ámbito de su percepción como la carne del fruto en su cáscara. Sin embargo el ser humano está en el mundo, o puede estar en el mundo, como un inquilino en un enorme edificio, agrandado constantemente por añadidos y a cuyo límite no se acerca nunca, pero que lo conoce igual que se conoce la casa en la que uno vive, a saber, porque está capacitado para tomar posesión de la totalidad del edificio”⁶⁸.

Al contemplar el mundo donde vive y entrar en relación en su totalidad y unidad, el hombre descubre un modo de ser propio. Es entonces cuando, al establecer una relación con el mundo, el hombre *participa* en el ser y se hace consciente de sí mismo como *alguien* que es, que coexiste y es parte de la totalidad del mundo. Ahora bien, este mundo del Todo y el Uno con el que el hombre *entra-en-relación* a través de una intuición sintética no se identifica con el mundo de las relaciones, originado por la palabra básica yo-tú. El mundo de la relación no es un mundo en el que el hombre *habita*. La llamada del tú y la correspondiente respuesta del yo fundan la existencia del mundo de la relación como una interrupción del espacio continuo, un instante que paraliza el tiempo⁶⁹, un *frente a mí* que no limita con ningún otro. En este sentido, las relaciones originadas por el *decir-tú* no pueden conformar ningún todo, porque cada encuentro es *singular* en el sentido estricto de la palabra: es único, personal y no puede ligarse con otros semejantes para conformar un “mundo”.

“Lo que está allí presente se revela en el acontecer, y lo que allí sucede, le ocurre como el hecho de ser. Lo que tiene presencia para él es esa única cosa, pero es una cosa universal. Toda medida y comparación desaparecen. De ti depende hasta qué punto lo inconmensurable se vuelve realidad para ti. Los encuentros no se alinean formando un mundo, pero cada uno de ellos es para ti una señal del orden del mundo. No están ligados entre sí, sino que cada uno te garantiza tu vínculo con el mundo”⁷⁰.

Más bien, este último es el garante de que el hombre pueda establecer una relación fundamental con el mundo tal como se le presenta, un vínculo relacional con el ser que

⁶⁸ Martin Buber, *El conocimiento del hombre*, p. 11.

⁶⁹ “El tú aparece sin duda en el espacio, pero en el espacio de lo que se está frente a él con exclusividad, en el que todo lo demás solo puede oficiar del trasfondo del cual él emerge, no de límite o de medida. Y aparece en el tiempo, pero en el tiempo del proceso que se completa por sí solo, que no se vive como parte de una serie constante y articulada, sino como un momento cuya dimensión puramente intensiva solo se define a partir de sí mismo”, Martin Buber, *Yo y Tú*, p. 31.

⁷⁰ *Ibid*, p. 32.

habita. Así, la esfera del “entre” originada por el encuentro entre el yo y el tú es lo que posibilita una presencia del mundo como mundo. Esta condición de posibilidad recuerda a la mediatización que hace Feuerbach de la conciencia del mundo a través de la conciencia del tú. Parece que, para ambos autores, lo que permite una conciencia verdadera del mundo tal como se presenta ante nosotros es la relación yo-tú. Aunque, para matizar, los términos y el tipo de vinculación no son exactamente los mismos. El “tú” que mediatiza la conciencia del mundo en Feuerbach es el tú humano, el otro hombre⁷¹; en cambio, cuando Buber habla de que el mundo de la relación es el garante de la presencIALIZACIÓN del mundo *como mundo* no está interponiendo ningún medio entre el hombre y el mundo: está indicando simplemente que la *presencia* del mundo ante el yo es una relación *mutua* de presencias.

Por mucho que, de forma general, se podría decir que, para ambos autores, lo que permite una aparición *verdadera* del mundo es la relación yo-tú, no es exactamente correcto terminar con esta conclusión. Que el mundo de la relación garantice la *presencia* del mundo no significa otra cosa que el mundo se nos presenta como *tú*; pero no quiere decir, para nada, que la conciencia del mundo tenga que ser *mediata*. Los dos movimientos que distingue Buber en la relación del hombre y el mundo no son dos momentos distintos que causan un tercero: son, más bien, elementos constitutivos de la mundanidad del hombre. Una vez captado este modo de ser en el mundo, el siguiente paso es establecer qué características peculiares hacen del mundo un verdadero *ser-distinto*. Más bien, la tarea que a continuación nos ocupa necesariamente es responder a cómo se nos aparece ese mundo, su *modo de ser* propio.

2.2 *El mundo en su modo de ser*

El mundo se nos aparece con *doble* forma, siguiendo el par de actitudes con las que el hombre buberiano se enfrenta a lo distinto. Por un lado, el mundo descubierto por la actitud epistemológica es el mundo que engloba lo objetivo, lo óptico y lo cósmico:

“Percibe el ser que lo rodea, las meras cosas, y los seres en cuanto cosas; percibe el acontecer que lo rodea, los meros procesos, y las acciones en cuanto procesos; las cosas

⁷¹ Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, p. 132.

compuestas de atributos, los procesos compuestos de momentos, las cosas inscriptas en la trama espacial, los procesos inscriptos en la trama temporal, las cosas y procesos limitados por otras cosas y procesos, mensurables y comparables entre ellos, un mundo ordenado, un mundo separado. Este mundo, hasta cierto punto, es confiable: tiene densidad y duración, su disposición se deja abarcar con la vista, siempre se lo puede reproducir, repitiéndolo con los ojos cerrados y verificándolo luego con los ojos abiertos. Siempre *está ahí*, próximo a tu piel”⁷².

El mundo percibido se le ofrece al hombre como objeto común para el entendimiento con los demás individuos⁷³: me permite ocupar un lugar entre otros y *vivir* mi cotidianeidad. En este sentido, el mundo del eso y el mundo sensible de Feuerbach mantienen entre sí claros parecidos: los dos se aparecen al individuo con continuidad espacio-temporal. Por ello, el espacio y el tiempo son, también en Buber, formas de la existencia de todo ser en el mundo. Por una parte, cada *eso* se constituye excluyendo a otros de sí, diferenciándose y poniendo *distancia*. También en Feuerbach, cada ser es determinado y real en la medida en que es diferenciado primeramente en un *allí* en contraposición a un *aquí*. Por otra parte, es justamente en el mundo del eso donde se da el tiempo, porque, a través de la experiencia, el yo establece su existencia en el pasado. Se instala, además, en un proceso para el cumplimiento de sus finalidades: dirige su mirada *hacia* las posibilidades que harían factible un futuro deseado. Para Feuerbach, el tiempo es lo que permite la existencia de un ser absoluto, porque un ser solo es verdadero en tanto que se desarrolla y despliega en el tiempo.

A pesar de este paralelismo, un primer distanciamiento surge al discutir el tipo de vinculación que hay entre los momentos de la cadena temporal: ¿están causalmente relacionados o, más bien, es otro el tipo de necesidad que opera? Para Feuerbach, este mundo *material* constituye el ser *en tanto que ser*. Como tal, es independiente, necesario y se explica desde sí mismo. La existencia del mundo no nos lleva, en los textos de Feuerbach, a la pregunta por el fundamento o la creación divina. El mundo existe porque “si no existiera algo, existiría la nada”⁷⁴. En eso consiste la necesidad intrínseca de su existencia: en que la no-existencia del mundo es un absurdo.

⁷² Martin Buber, *Yo y Tú*, p. 32

⁷³ *Ibid*, p. 32.

⁷⁴ Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, p. 93. No es que no tenga fundamento tras de sí, sino que la pregunta por la causa del mundo no tiene sentido alguno, va en contra de todos los presupuestos de la filosofía de la sensibilidad: “Solamente en el pensamiento, en la representación que el hombre se hace,

El mundo no solo *es* porque es necesario que sea, sino que además vincula los entes intramundanos a través de la *necesidad*. Pero hay que matizar que Feuerbach no está hablando aquí de la clásica necesidad lógica o matemática del racionalismo moderno. La necesidad específica que opera en todas las esferas mundanas no tiene nada que ver con una ley, ni mucho menos con la ley de la causalidad⁷⁵: los entes intramundanos están vinculados por una necesidad *sensible*. El nuevo pensamiento de Feuerbach no permite la deducción de una cadena de causas segundas hasta llegar a una causa última que explique el *de-dónde* de un ente: lo que da origen o genera un objeto son simplemente aquellos seres más próximos que intervienen en el surgimiento de dicho objeto, sin que pueda deducirse una serie enlazada de causas. En la realidad sensible, la extrema individualidad y novedad de cada cosa es la única regla. También en Buber las ‘leyes’ de cualquier tipo son un producto posterior a la *aparición* exclusiva de la cosa ante mí⁷⁶, pero es justamente por este motivo por el que Buber caracteriza el mundo del eso como un entorno dominado completamente por la causalidad.

“En el mundo del eso, la causalidad ejerce un dominio ilimitado. Todo suceso ‘físico’, perceptible a los sentidos, así como todo suceso ‘psíquico’, descubierto o hallado en la introspección, es necesariamente causa de algo y causado por algo. Y esos sucesos a los que se les puede atribuir el carácter de finalidad no son ninguna excepción, pues también integran el continuo del mundo del eso: este tolera una teleología, pero solo como un resguardo parcial de la causalidad, que no daña su íntegra totalidad⁷⁷”.

La causalidad del mundo del eso es algo que asfixia al ser humano: cada vez que ejerce su actitud de separación, pierde capacidad para la relación. Solo se libera de la causalidad con el ejercicio *libre* de la segunda actitud básica: cuando responde con todo su ser a la

existe una serie ininterrumpida de causas consideradas finitas, que antiguamente los ateos designaban como infinitas y los teístas como finitas; y lo mismo vale para el tiempo, en el que sin pausa y sin diferencia cada momento viene detrás de otro”, Ludwig Feuerbach, *La esencia de la religión*, p. 28.

⁷⁵ Decir que la naturaleza funciona por una ley de la causalidad implicaría afirmar que existe una intencionalidad en los fenómenos naturales, pero esta categorización solo responde a una forma de pensar la naturaleza de modo distinta a como ella es sensiblemente: “[...] de este modo la naturaleza se le presenta como un ente dotado de inteligencia o, al menos, como un puro objeto de la inteligencia. [...] El hombre invierte el orden natural de las cosas; verdaderamente pone el mundo patas arriba, hace del vértice de la pirámide su base; lo primero en la mente o para la mente, el fundamento por el que algo existe, lo convierte en lo primero en la realidad, en la causa por la cual ese algo existe”, *Ibid*, p. 79ss.

⁷⁶ “El ser no se comunica en la ley que se ha formulado después de su aparición, sino en la aparición misma. Pensar lo general es solo desenrollar un acontecimiento que estaba ovillado y que fue contemplado en lo particular, en lo que está frente a uno, y que ahora está encerrado en la forma de eso que es propia del conocimiento conceptual. Quien lo libera y lo ve nuevamente como presencia, realiza el sentido del acto cognitivo como algo actual y activo entre los seres humanos”, Martin Buber, *Yo y Tú*, p. 37s.

⁷⁷ *Ibid*, p. 45.

llamada del *tú* que está presente *frente a mí*. Es solo entonces cuando el hombre se capacita para tomar decisiones frente al *rostro*, porque deja libertad al ser y adquiere libertad en su ser. Con el pronunciamiento de la palabra básica yo-tú, el hombre abandona el mundo del eso y entra en relación con la presencia del otro.

Este abandono del mundo de los objetos no se corresponde con el movimiento originario de diferenciación con respecto a la naturaleza. No hay que olvidar que las mismas palabras básicas que permiten una doble apertura frente al mundo tienen ambas origen en la realidad natural: la palabra básica del yo-eso nace de la separación natural, mientras la palabra básica yo-tú nace de la vinculación natural. La *participación* del hombre en la realidad está desde siempre posibilitada por la vinculación natural que este tiene con el mundo primordial desde su gestación⁷⁸, igual que la *experiencia* del mundo está posibilitada por la separación natural que ejerce el cuerpo con respecto de su entorno. Esta anteposición del vínculo natural en la cronología vital de cada quién es totalmente compatible con mantener la relación como realidad primera⁷⁹, porque el niño que entra por primera vez en contacto con el mundo tiene previamente un *deseo* de relación:

“No es del todo exacto decir que el niño percibe primero un objeto y luego entra en relación con él. Al contrario, lo primero es el deseo de entrar en relación, la mano ahuecada en la que ha de anidar lo que está frente a él. Lo segundo es la relación, una forma de decir tú previa a lo verbal. Y la condición de cosa es solo un producto tardío, surgido de la descomposición de la vivencia originaria, de la separación del compañero, tal como la condición de yo. En el comienzo está la relación: como categoría del ser, como disposición, como forma que busca llenarse, como modelo animico. Es el *a priori* de la relación, el *tú innato*”⁸⁰.

El *tú innato* es la posibilidad de ser captado en exclusividad y de ser apelado con la palabra básica de la relación por parte de cada ser *frente a mí*. El mismo mundo le da tiempo al hombre para que transforme por sí mismo dicha vinculación natural en una vinculación

⁷⁸ Martin Buber, *Yo y Tú*, p. 27s.

⁷⁹ La relación es *primera* en el sentido de que ya en la diferenciación con respecto a los demás entes está bosquejado un comportamiento relacional, pero propiamente *lo humano* tiene un principio doble: “El primero es llamado distanciamiento originario, el segundo *entrar-en-relación*. Que el primero es condición del segundo resulta del hecho de que sólo se puede entablar una relación con un existente distanciado o, dicho de modo más preciso, con aquello que ha llegado a convertirse en un ‘frente-a’ independiente. [...] De nuevo no puede entenderse ‘primero’ y ‘segundo’ en sentido de una sucesión temporal. No es pensable un-estar-frente-al-mundo que no sea también un-conducirse-con-él-como-mundo”, Martin Buber, *El conocimiento del hombre*, p. 10ss.

⁸⁰ Martin Buber, *Yo y Tú*, p. 29.

espiritual. Así, cuando dirige la palabra *tú* hacia los entes intramundanos, se abre ante sí el mundo de la relación en su primera esfera: la de la convivencia con la naturaleza. En ella contemplamos los entes en su ser exclusivo y con una relación igual de recíproca que la que puede darse entre seres humanos. El hombre, habiendo trascendido la naturaleza por el movimiento originario de la diferenciación, se capacita para entrar en relación con los entes naturales.

Esta potencialidad está anclada, en ambos autores, a la génesis natural del hombre. Por ella, por mucho que se diferencie, siempre mantendrá cierto vínculo con la naturaleza. La diferencia entre los autores aparece cuando esta vinculación entre el hombre y la naturaleza se explica, en Feuerbach, en términos de *dependencia*. ‘Necesario’ es el ser que *necesita* de otro para ser. En este sentido, entonces el ser más necesario es aquel más necesitado. Un ser necesario sin necesidades es, para Feuerbach, igual de contradictorio que un ser sin determinaciones o un ser sin objetividad. El ser *innecesitado* es el ser que no necesita ni existir⁸¹, pero aquel ser que *se juega* su existencia constantemente es, a la vez, el ser más necesario y el ser que más *padece*.

Es así como el ser humano aparece como el ser más necesario de todos los seres del mundo. El hombre ha llegado a ser lo que es porque detrás de sí tiene una infinita cadena de entes auxiliares, naturales e inferiores a él de los cuales tiene necesidad para su *génesis*. Es gracias a los animales, no gracias a Dios, que el hombre puede diferenciarse del estado animal y juntarse con otros semejantes para tomar conciencia de su propio género⁸². El hombre, en tanto que constituye el ente *superior* de la naturaleza, es aquel que llega el último en la cadena de la evolución y es justamente en él donde la naturaleza toma autoconciencia de sí misma.

Pero la facultad relacional que hace *humano* al hombre surge en el momento en que éste se separa de la naturaleza para establecer, fuera de ella, una *civilización*⁸³. Para responder a su deseo de ausencia de límites, el hombre se junta con otros hombres y establece, fuera de la naturaleza, un mundo *humano*. En ambos autores hay una necesaria *liberación* de un primer mundo –en Buber, del mundo del eso; en Feuerbach, de la naturaleza– para la

⁸¹ Ludwig Feuerbach, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, p. 32.

⁸² “El hombre no ha conseguido llegar a ser todo lo que es por sí mismo, por obra propia: para esto necesitó del apoyo de otros entes. Y estos entes no fueron criaturas sobrenaturales o fantásticas sino reales y naturales, y no superiores sino inferiores al hombre [...]. Aquellos entes auxiliares, esos espíritus tutelares del hombre eran, precisamente, los animales”, Ludwig Feuerbach, *La esencia de la religión*, p. 25s.

⁸³ *Ibid*, p. 67s.

entrada a un mundo mucho más *humano* –en Buber, el mundo del tú o del encuentro; en Feuerbach, el mundo *civil*–. El punto de separación radica en que el mundo *civil* de Feuerbach no garantiza el encuentro que Buber pretende con la realidad de lo propiamente humano. El hombre puede constituirse como un ente político, unirse con otros hombres, diferenciarse del resto de los entes y, aún así, seguir *cosificando* la convivencia con sus semejantes. Es por eso que, cuando la palabra básica yo-eso es pronunciada sobre la convivencia con los demás hombres, se diferencian dos ámbitos de convivencia: las instituciones y los sentimientos. Esta división genera una vida pública y una vida privada igualmente *inauténticas*⁸⁴.

Para encontrar el verdadero mundo *humano* del que habla Buber es necesario abandonar el mundo espacio-temporal, el mundo físico y material que, a ojos de Feuerbach, es el único mundo real. El mundo que engloba todo lo determinado en su lugar y su tiempo, que muestra los objetos tal como son en la intuición sensible de Feuerbach, es, desde la perspectiva de Buber, el mundo resultante del yo que, posicionándose como el sujeto absoluto, oculta la *presencia* del ser tras un *ser-para-sí*. El mundo sensible, por mucho que sea descubierto a través de una intuición inmediata, sigue siendo un producto filtrado por el criterio de la *experiencia*. El hombre buberiano solo se capacita para *dejar-ser* al ser y para encontrarse con el mundo en su *presencia* cuando ha descubierto lo que se esconde tras la máscara del mundo del eso⁸⁵.

“Lo único que hay que destruir es el hechizo de la separación. Tampoco se necesita ‘sobrepasar la experiencia sensible’: cualquier experiencia, aun la más espiritual, solo podría redituarnos un eso. Y no se precisa apelar a un mundo de ideas y valores: dicho mundo no puede ser una presencia para nosotros. [...] Cualquier avance en el conocimiento o en el poder que algún que otro ejercicio pueda producir no ayuda en nada a aquello a lo que nos referimos aquí. Es algo que se da en el mundo del eso, y no nos hace dar ni un paso, no nos hace dar *el* paso fuera de ese mundo. A nivel prescriptivo, ese desplazamiento es algo que no se puede enseñar: solo se lo puede mostrar [...]. Así se hace visible qué es lo que se precisa: la total aceptación del presente”⁸⁶.

⁸⁴ Martin Buber, *Yo y Tú*, p. 40.

⁸⁵ Buber entiende el mundo del eso como una máscara de *fatalidad*, como “la separación y la alienación de aquello cuya rebosante y cercana plenitud viene a nuestro encuentro cada tú terrenal”, *Ibid*, p. 50s.

⁸⁶ *Ibid*, p. 63.

Por todo ello, la *presencia* del mundo o de cualquier tú con el que se establece una relación no puede identificarse con el *aparecer* del objeto en la intuición sensible de Feuerbach⁸⁷, por mucho que se aplique un significado amplio del término ‘sensibilidad’. Aunque ese *aparecer* sea un contacto directo e inmediato entre el yo y el objeto, aunque también el mundo *sensible* refiera al *mostrarse* del mundo en su ser verdadero, hay muchos motivos que nos llevan a no equipararlo con la *presencia* del tú buberiano. En primer lugar, porque el *mostrarse* sensible de Feuerbach no deja de referir a una identificación entre representación y realidad, entre lo que se me aparece y lo que es; el *mostrarse* de la presencia en Buber es, por su parte, un fenómeno meta-epistemológico. En segundo lugar, porque mientras el yo recibe *pasivamente* un impacto sensible del objeto que está en frente, la presencia del tú se manifiesta en una relación *recíproca* de diálogo, de pasividad y actividad a la vez, que nada tiene que ver con la sensibilidad.

Pero, definitivamente, no puede equipararse el mundo sensible con el mundo de la relación por una cuestión que se explicará en el próximo capítulo. Para Feuerbach, la verdad del pensamiento reside en el pensamiento purificado de toda abstracción y toda imaginación: un pensamiento anclado en el *presente*, momento en el que el mundo real y el mundo representado coinciden. Pero es justamente por esta coincidencia por la que el presente es completamente *ateo*. No hay lugar para los dioses en un pensamiento anclado en el *más acá*. Ahora bien, el presente que descubre la sensibilidad carece por completo de la trascendentalidad de la *presencia*. El presente en Buber no es un mero instante determinado entre el pasado que se recuerda y el futuro que se imagina: el presente es, más bien, la esfera del tú. El que responde a la llamada se hace finalmente cargo del significado de la *palabra*: el ser se vuelve cognoscible en la *inter-presencialidad*. Toda existencia que participa de la realidad es, en la misma medida, una existencia *religiosa*, porque en ella está implantada la dirección hacia el *Tú eterno*.

⁸⁷ Emmanuel Lévinas da, sin quererlo directamente, con la diferencia que aquí se establece entre el *aparecer* sensible de la cosa misma en Feuerbach y la *presencia* del tú ante mí en Buber: “Lo que Buber deja a nuestra meditación desde el punto de vista de la filosofía general, es la búsqueda del modo mismo según el cual puede presentarse una presencia que no es objetividad, que no es ya desvelamiento del ser. [...] [U]na presencia que no es representación, que es absolutamente recta, la más recta que existe, la rectitud misma y que sin embargo no está tematizada; que la esfera inmanente pueda ser rota, que una proximidad irreductible pudiese alterar el orden”, Emmanuel Lévinas, *Fuera del sujeto*, p. 34.

3. EL HOMBRE ANTE DIOS

“[D]escansaba bajo los racimos, quien,
nacido luego de la tibia noche,
en esa hora brumosa del amanecer,

es tu más hermoso hijo, oh Madre Tierra.
Y dirigiendo al padre Helio
una mirada de inteligencia, el niño se despierta,
prueba del dulcísimo racimo
y así elige como nodriza

la sagrada vid. Y crece rápido.
Los animales le temen, pues no es su semejante;
no se parece ni a ti ni a su padre,
pues sólo en él se unen en audaz mezcla,

para siempre, el alma excelsa de su padre,
y tu alegría, oh Tierra, y tu dolor.
A la madre de los dioses, a la Naturaleza
que todo lo abarca, quisiera igualarse”⁸⁸.

Hasta ahora se nos ha hecho patente la constitución óptica del hombre como *ser-con-otros-en-el-mundo*. Sin ánimo de que esto sirva para conceptualizar su situación concreta, la peculiaridad humana se muestra desde su *ser-diálogo* con otros y con el mundo del que participa. Pero el camino recorrido nos invita a formular la siguiente pregunta: ¿existe alguna relación *humana* que falte por explicar? La relación con los hombres y con los seres intramundanos, ¿es todo para el hombre? Con su obra, tanto Feuerbach como Buber pretenden, en última instancia, dar una explicación de un fenómeno innegable: que hay personas que mantienen una relación con entidades percibidas como supra-mundanas y supra-humanas.

⁸⁸ Hölderlin, “Los que duermen”, *Poesía Completa*, trad. Federico Gorbea, Ed. Libros Río Nuevo, Edición Bilingüe, I, p. 113.

Cuál sea la naturaleza del Otro con el que se entra en relación es una pregunta que, en el estudio de ambos autores, carece de sentido. En Buber, porque el conocimiento objetivo o la imagen que podamos hacer del Tú de la relación *religiosa* no es más que un obstáculo para la íntima relación entre el hombre y Dios. El Tú eterno no deja de ser, en esencia, el absoluto Misterio del ser. Dios no es incognoscible porque el hombre carezca de capacidad, sino que es Lo Incognoscible en sí, el misterio en esencia⁸⁹. Así, los escritos de Buber solo pueden aspirar a cumplir una función pedagógica, en el sentido de marcar una dirección a la existencia humana en cuanto a la relación con el Tú Absoluto; pero la esencia divina permanece escondida tras su Infinitud.

Tampoco la esencia divina tiene realmente espacio temático en los escritos de Feuerbach. Su análisis de las Sagradas Escrituras está más dirigido a reinterpretar el simbolismo referente a un Dios trascendental y a elaborar una crítica de las *praxis* cristianas. Pero la esencia divina en cuanto tal no se diferencia de la esencia humana: Dios es la proyección del hombre de sí mismo en su aspiración para la ausencia de límites. Por lo tanto, preguntar por la naturaleza del Otro no tiene sentido, porque no hay un verdadero Otro en la relación religiosa, sino un “sí mismo” extrañado. Dios es la negación del hombre provocada por el hombre mismo al buscar su esencia fuera de sí: es una mera ilusión. Así, en los textos de Feuerbach no hay espacio para la discusión de la naturaleza divina, porque no cabe un sujeto real, más allá del hombre, que recoja sin límites todas *sus* perfecciones y que responda al nombre de “Dios”.

Por lo tanto, la cuestión temática de este capítulo no se centrará en establecer un debate entre la concepción judía de Dios y la concepción protestante que Feuerbach reinterpreta. Más bien, este apartado tratará solo de la relación que puede el hombre establecer *ante* Dios: la relación *religiosa*. Mas que a la discusión entre teísmo y ateísmo, se busca esclarecer ese vínculo existencial del que el hombre *puede* participar y que se enmarca, como se verá, en la meta-categoría de la relación yo-tú.

⁸⁹ Recordemos que la literatura judía es, generalmente, iconoclasta. En este sentido, Buber mantiene una gran coherencia con el jasadismo iconoclasta y con las siguientes palabras de la Cábala: “Llamamos Infinito a lo que nadie comprenderá jamás, a aquello que no tendrá fin, porque tampoco tuvo principio. [...] [L]a esencia del Infinito no tiene fin, de él siquiera percibimos ni intención, ni luz, ni claridad; todas las luces emanan del Infinito, pero ninguna de ellas es lo bastante resplandeciente para que nos pueda conducir a él. Es una Voluntad Suprema, más misteriosa que cualquier otro misterio”, *Zohar o Libro del Esplendor*, p. 46.

La relación interhumana e intramundana como reflejo divino

La relación religiosa es una realidad dialógica exclusiva del ser humano, pero no es un elemento determinante de la *humanitas*: se puede vivir con otros en este mundo sin ninguna apelación a la trascendencia divina. Más bien, la religión es un tipo de relación que responde a un modo más esencial de ser: el *estar-vuelto-hacia*. Los entes intramundanos pueden funcionar con cierta dirección, pero en ningún caso pueden *marcar* con su voluntad la dirección que debe seguir su ser. Esto es así porque el punto de partida del hombre no es definitivo, sino que su existencia es un *dirigirse-a* para *llegar-a-ser* aquello que aspira a ser. A este modo de existir se refiere Buber cuando habla del hombre como ‘posibilidad hecha cuerpo’. Partiendo de esta concepción de la existencia como *posibilidad*, la dirección en la que está *vuelto* cada ser humano puede ser religiosa o puede ser secular.

El *estar-vuelto-hacia* Dios de la relación religiosa es una actitud que queda expresada ya, para Buber, en cada una de las relaciones concretas que el yo puede establecer con un tú particular. El encuentro instaurado por la expresión de la palabra básica yo-tú, la interpresencialidad en la que el otro y el yo se muestran en su ser, abre una perspectiva *hacia* el Tú eterno. Al *decir-tú*, el yo se instala en un mundo sin continuidad en el espacio y, sobre todo, sin continuidad en el tiempo. La esfera del *entre* en la que se presenta el tú solo puede ocurrir en el más radical de los presentes. Cuando el hombre se hace cargo de esa presencia en su exclusividad, tiende su mano hacia la eternidad⁹⁰.

El mundo que se abre con el encuentro del tú particular pervive en la melancolía de tener que destruirse constantemente, de tener que convertir el tú cada vez en un eso. Es así como, para mantener una consistencia, el mundo y el yo de la palabra básica yo-tú *necesitan* de un Tú absoluto, inobjetivable e inapelable con la palabra yo-eso⁹¹. El Tú Absoluto se hace presente de forma también absoluta, aunque no por ello se haga evidente a los ojos del yo humano. La contingencia del encuentro particular hace que la relación

⁹⁰ Para una primera aclaración, puede servir la explicación que hace Miguel García-Baró de la presencia desde la perspectiva de Franz Rosenzweig: “[La vivencia del presente en el hombre] es la experiencia de Dios, pero no en el sentido de la divinidad mítica, no en el sentido de lo sagrado elemental, sino como acontecimiento de la temporalidad: como perpetua vigilia del tiempo que no se termina de cerrar, cansado de muerte, sobre sí mismo. Dios acontece como instante, y, mejor, como negación del instante que ahora mismo constituía mi vivencia”, Introducción de Miguel García-Baró en el libro de Franz Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, p. 30.

⁹¹Diego Sánchez Meca, *Martin Buber*, p. 139s.

con la presencia del otro requiera de fundamento en una relación última, absoluta y religiosa. Pero la infinita exclusividad del encuentro entre Dios y los hombres no implica un abandono monástico de las relaciones interhumanas e intramundanas. El encuentro con cada tú particular no deja de ser una expresión concreta de la relación religiosa con la Presencia Absoluta. La inter-presencialidad mundana se convierte, así, en una vía para la trascendencia:

“Si se las extiende, las líneas de la relación se intersectan en el eterno tú. Cada tú particular es un atisbo de ese tú, y mediante cada tú particular la palabra básica se dirige a él. La mediación del tú de todos los seres hace que las relaciones entre estos lleguen a contemplarse o no. El tú innato se realiza en cada uno, pero no se consume del todo en ninguno: solo alcanza la perfección en la relación directa con el único tú que, por su naturaleza, no puede convertirse en eso”⁹²

La religiosidad está enraizada en el hecho de que el hombre *es-con* el hombre. La relación con el Tú Eterno pretende abrir la posibilidad de relacionarse con Lo Invisible, con lo no-dado, a través de la interpelación del tú particular. Sin que sean, por ello, intercambiables. Aquí está la diferencia con respecto a Feuerbach: la voz de Dios no es intercambiable por la voz de los hombres, por mucho que sea la relación cotidiana del yo-tú particular la que permite un acercamiento existencial a lo divino. No es que los hombres sean “medios” para llegar a Dios, ni tampoco se reducen a ser *imagen* de Dios: “sin la verdad del encuentro, todas las imágenes son puro juego y engaño”⁹³. Pero en ningún caso pueden confundirse ambos extremos de la relación.

En Feuerbach hay una identificación de la esencia de Dios y la esencia del Hombre: cuando se da el encuentro entre el yo y el tú particular, los individuos toman conciencia de su propia esencia humana. Pero es justamente la ausencia de esta conciencia lo que constituye la esencia de la religión. El hombre religioso no se da cuenta de la profunda identidad que existe entre las propiedades que atribuimos a Dios y las propiedades esenciales del hombre⁹⁴: ignora que la esencia de Dios es el interior revelado del hombre, la expresión de la intimidad humana más oculta. En vez de tomarla como autoconciencia, el religioso vuelve extraña su propia esencia: la toma como si fuera esencia de un objeto distinto a él.

⁹² Martin Buber, *Yo y Tú*, p. 61.

⁹³ Martin Buber, *Eclipse de Dios*, p. 51.

⁹⁴ Manuel Cabada, *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, p. 23.

“La religión, por lo menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo, o, mejor dicho, con su esencia, pero considerada como una esencia extraña. La esencia divina es la esencia humana, o, mejor, la esencia del hombre prescindiendo de los límites de lo individual, es decir, del hombre real y corporal, objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo”⁹⁵.

Así, la relación religiosa que el hombre mantiene con Dios no es una relación trascendente. No podía serlo, porque en Feuerbach no hay más ser que el concreto, sensible y a la mano. Pero, lo que hay que dejar claro es que su manera de renegar de la trascendencia divina no se diferencia de su intento por divinizar la inmanencia. Que la relación religiosa no tenga distinción con la relación yo-tú humana es lo mismo, para Feuerbach, que decir que la relación entre hombres es una relación religiosa, sagrada y divina. Una vez que el hombre ha dejado de estar dividido consigo mismo, es entonces cuando adquiere una visión completa y autoconsciente de la humanidad. Esa autoconsciencia del *género* en la relación yo-tú es lo que hace que el individuo se vea como parte de la humanidad, como parte de la síntesis de las cualidades y perfecciones de todos los hombres y en todos los tiempos.

Así, la humanidad –y no Dios– es lo que pide un culto por parte de cada hombre⁹⁶. Pero que existan hombres que se representan un ser distinto a sí mismos que recoge todas las perfecciones que desean es un hecho que Feuerbach explica, de nuevo, apelando a la *sensibilidad*. El culto religioso del hombre a un ente distinto e independiente es algo que se fundamenta en un sentimiento de dependencia⁹⁷. Consciente de sus limitaciones como ser finito y mortal, el hombre descubre su ser no como a su plena disposición, sino como *dependiente* de muchas otras entidades. Para el pensamiento religioso, los entes de los que depende el hombre son, a su vez, dependientes de una instancia volitiva mayor y superior; pero para Feuerbach no hay mayor ser subsistente que la naturaleza. La idea de

⁹⁵ Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, p. 66.

⁹⁶ El culto religioso a la humanidad no es algo exclusivo de Feuerbach, sino algo que comparte con los principales autores de la izquierda hegeliana. Así lo reconoce Luis Miguel Arroyos en objeción a la tesis principal de De Lubac: “El problema actual y el drama de ese humanismo ateo es que ya no existe; es decir, ya no se lucha con pasión contra Dios en favor del hombre, porque sencillamente ya no se lucha con pasión en favor del hombre. Los ateos del siglo XIX no creían en Dios, pero sí creían en el hombre”, Luis Miguel Arroyos, “Humanismo y cristianismo. El humanismo ateo”, *Revista de Filosofía Thémata*, nº 36, 2006, p. 207. Así, sería en este sentido, en el sentido de una “lucha en favor del hombre”, en el que hablaríamos de un culto a la humanidad por parte de Feuerbach.

⁹⁷ Ludwig Feuerbach, *La esencia de la religión*, p. 24.

que el hombre depende de la existencia de un ente independiente a la esencia humana al que llamamos ‘Dios’ encuentra su justificación en que nos encontramos originariamente *en el mundo*.

“Tú estás obligado a creer que Dios es un ser existente porque te ves obligado por la naturaleza a reconocer que por encima de tu conciencia y de tu existencia está la suya, y el primer concepto base de Dios no es ningún otro sino este: el de que es un ser cuya existencia precede a la tuya; tú existencia presupone la suya. En otras palabras: cuando hablas de la existencia de Dios como algo ajeno al corazón y al raciocinio del hombre [...] en realidad no estás hablando de otra cosa que de la naturaleza”⁹⁸.

Feuerbach no está proponiendo que la naturaleza deba sustituir a Dios en la relación religiosa: no está hablando de una vuelta a las religiones paganas. Solo intenta mostrar que nuestra relación ilusoria con Dios surge por la relación de íntima dependencia que mantenemos con el mundo. El hombre religioso pretende cumplir con su aspiración a la ausencia de límites alejándose de su mundanidad esencial, declarándose independiente del mundo. Pero solo lo consigue a través de su imaginación, instalando su ser en la representación de una dependencia ulterior ajena al mundo. Ante tal ensoñación, Feuerbach prefiere dejar el origen de la vida en su *inexplicabilidad*⁹⁹ antes de dar cabida a preguntas sobre las que ningún hombre tiene capacidad de respuesta. Al hombre del pensar sensible solo le queda *volverse-hacia* el hombre, que es, al fin y al cabo, el único objeto o esencia que satisface su deseo de perfección *divina*¹⁰⁰.

Por lo tanto, desde los textos de Feuerbach la religiosidad y la mundanidad del hombre aparecen en clara contradicción. Pero en el hombre buberiano no existe esa tensión entre la relación religiosa con Dios y la relación con el mundo. Lo que ocurre es, más bien, lo contrario: solo hay una profunda inserción en el mundo cuando se está ante el rostro de Dios. Cuando el hombre entra en relación con Dios y el Tú eterno lo ilumina todo, solo entonces el mundo se hace presente en la plenitud de *la presencia*¹⁰¹. De la misma manera que en una relación particular todo queda a la luz del tú exclusivo, la relación religiosa transfigura no solo la relación con el mundo, sino todas las demás relaciones ante el rostro del eterno Tú.

⁹⁸ *Ibid*, p. 31.

⁹⁹ *Ibid*, p. 48.

¹⁰⁰ Manuel Cabada, *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, p. 104.

¹⁰¹ Martin Buber, *Yo y Tú*, p. 85.

“Uno ante todo debería cuidarse de comprender el diálogo con Dios [...] como algo que ocurre meramente junto a –o por encima de– lo cotidiano. El hecho de que Dios se dirija a los humanos penetra el acontecer de cada una de nuestras propias vidas y todo lo que acontece en el mundo a nuestro alrededor, todo lo biográfico y todo lo histórico, y lo transforma en una instrucción, en una exigencia para ti y para mí. Este lenguaje personal posibilita y estimula a que cada evento, cada situación exija de la persona humana resistencia y decisión. A menudo pensamos que no hay nada para escuchar, y sin embargo hace mucho que nos tapamos los oídos con cera”¹⁰².

Así, la relación interhumana sigue siendo el encuentro cotidiano más expresivo o simbólico de lo que es la relación con Dios; pero si se da este simbolismo es porque, en última instancia, es la respuesta de Dios la que sitúa al hombre –y a todo el universo– en cualquier *presente*. El encuentro con Dios no consiste en ningún tipo de elevación mística, sino que necesariamente implica un mantenerse *presente*, vivir en la realidad concreta como lugar de encuentro entre lo humano y lo divino. El sentido de la existencia no está fuera del mundo¹⁰³, sino justamente en *ocuparse* del mundo. Por eso Buber habla de la *llamada* divina como si tuviera forma de *misión*, de encargo.

Pero el Tú eterno no es solo un Dios que habla y se revela como lo hace el Verbo, sino también un Dios que se oculta. El hombre puede responder con todo su ser a la llamada de Dios, pero el silencio divino es también algo a lo que el hombre religioso debe enfrentarse vitalmente. El ocultamiento divino que significa la modernidad ha resultado, para Buber, en un hombre incapaz de relación, un pensamiento anclado en el objeto, o, lo que es lo mismo, en un *eclipse*¹⁰⁴ de Dios.

“Los tiempos en los que aparece el verbo esencial son aquellos en los que se renuevan los lazos entre el yo y el mundo. Los tiempos en los que impera el verbo efectivo son aquellos en los que se mantiene el acuerdo entre el yo y el mundo. Los tiempos en los que el verbo cobra validez son aquellos en los que se consume la pérdida de realidad, la alienación entre el yo y el mundo, el devenir de la fatalidad... hasta que irrumpe el gran estremecimiento [...] y el silencio preparatorio”¹⁰⁵.

¹⁰² Martin Buber, *Yo y Tú*, p. 104.

¹⁰³ Martin Buber, *Eclipse de Dios*, p. 61.

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 144s.

¹⁰⁵ Martin Buber, *Yo y Tú*, p. 92s.

La espiral de la fatalidad histórica solo puede ser superada con un retorno de la teofanía, una aproximación a la esfera de los encuentros que rompa la continuidad tan propia del mundo del eso. Para Buber, ese retorno del tú es, en el fondo, la tan deseada *salvación* religiosa. Por lo tanto, al hombre religioso solo le queda el diálogo con Dios, la oración en la que, más allá del cumplimiento de los deseos particulares, se pide que se manifieste la presencia divina: se pide el retorno del Verbo, la salvación. Así, la actitud vital del hombre religioso es, ante todo, la espera. Es solo en este deseo de respuesta cuando la presencia del hombre se predispone para recibir la presencia divina. Pero en ello queda: en una *predisposición* que nunca llega a efectuarse hasta el final de los tiempos.

Así, la relación religiosa con Dios no hace que el hombre quede desvinculado de su mundanidad, sino que justamente es dicha relación la que lo instala completamente en su existencia mundana. El hombre buberiano, cuando dirige su palabra al Tú eterno, abraza su concreción para cumplir con la encomendada misión de encontrar el sentido de su existencia en el mundo. El hombre de Feuerbach, sin embargo, consume su sentido propio dirigiendo su existencia hacia la humanidad, sin olvidar nunca su esencial dependencia de la naturaleza. Pero en ningún caso necesita que Otro le encomiende una misión que ya, en su propia esencia, está inscrita.

CONCLUSIONES

Después de haber puesto al hombre en relación con cada uno de los objetos de la metafísica, de haberlo pensado desde los textos de Martin Buber y Ludwig Feuerbach, sin abandonar la esencial *reflexibilidad* que requiere el pensar antro-po-filosófico; la investigación se capacita para dar respuesta a las preguntas que la motivan. El humanismo dialógico se instaura como una corriente autónoma de la historia de la filosofía, que comparte con otras posturas post-hegelianas la intención de pensar al hombre más allá del *cogito* y de su facultad racional. Pero inmediatamente se da cuenta de que buscar una peculiaridad aislada que lo distingue del resto de entes no es una correcta forma de proceder, porque no es un método que *deje ser* al ser. El hombre no posee ninguna peculiaridad que lo distinga; es más correcto decir que *él mismo –tú mismo, yo mismo–* es peculiar en su totalidad y ser concreto. La *humanitas* del hombre es su misma humanidad expresada en la vida relacional de *cada-quién*.

El humanismo dialógico piensa al hombre desde sus relaciones porque entiende que la *humanitas* del hombre es relacional: está esencialmente *abierto* a lo otro, a lo distinto. Ya sea a través del lenguaje en Buber o a través de los sentidos en Feuerbach, pensar al hombre en su concreción implica pensarlo desde esa apertura del ser del hombre, que no se distingue del modo de existir más propiamente *humano*. Pero el hombre tiene la potencialidad de *perderse*, de olvidarse de su ser y extrañarse con respecto a sí mismo. Una auto-alienación que provoca, en Feuerbach, la ilusión de un ser subsistente, representado como distinto al hombre y que es llamado ‘Dios’; y, en Buber, la cosificación de todo ser distinto en un objeto *para-mí* que eclipsa las verdaderas relaciones.

Es por ello que, ante la posibilidad de *cerrarse* con respecto a lo otro, la existencia propia del hombre se constituye como un mandato, un *hacerse-responsable* con la humanidad misma. Aunque se trate solo de una definición nominal y escrita, existir es, para el hombre, vivir conforme a la misión de *llegar-a-ser* lo que *quiere-ser* a través de su *ser-con-otros-en-el-mundo*, sin que por ello la función de sus relaciones inter-personales y sus relaciones intramundanas se reduzca a ningún tipo de mediación. La apuesta central del humanismo dialógico queda expresada en este modo de *hacerse-cargo* del sentido existencial de cada quién: ser *humano* consiste en *ocuparse* de las relaciones con el prójimo y en *cuidar* nuestra mundanidad esencial. Esa es, para Buber, la vida del religioso; y esa es, para Feuerbach, la religión de la vida.

El recorrido del presente trabajo fin de grado ha consistido, sobre todo, en una puesta en diálogo de las propuestas teóricas de Feuerbach y Buber en materia de antropología, epistemología y filosofía de la religión. Con sus escritos se instaura una nueva filosofía, una nueva forma de pensar, que se inicia a partir del hombre real y concreto. La apuesta por la díada como principio, por la relación yo-tú como fundamento antropológico, es el punto de encuentro clave entre ambos autores: es la base que nos permite hablar de una *bicefalia* en la fundación de esta corriente filosófica. Sus discusiones sobre el modo de *hacerse-presente* que tiene el tú ante el yo, sobre el tipo de *participación* que el hombre mantiene en el mundo y sobre el ‘objeto’ hacia el que cada uno debe *estar-vuelto* en su vida solo enriquecen los distintos puntos de vista que tienen cabida en la nueva filosofía humanista.

Es cierto que, para hablar con sentido de un humanismo *dialógico*, hace falta tener una concepción lingüística del ser personal: la persona es *ser-diálogo*. Ese paso solo lo realiza Martin Buber, no Feuerbach. Pero, para hablar con sentido de un *humanismo* dialógico, es igual de necesario dejar espacio a la sensibilidad humana. Asumiendo la crítica de Lévinas, no hay encuentro sin cuerpo ni diálogo sin voz, sin oídos, sin sonido, sin pulmones... En definitiva, no hay *presencia* sin sentidos. El cuerpo sigue siendo en Buber parte esencial de lo que es el hombre, de la misma manera que la palabra, en Feuerbach, es parte esencial para la configuración de un mundo humano. Por lo tanto, este humanismo, al pretender pensar al hombre en su totalidad, no puede ignorar lo común a ambos autores ni puede olvidar tampoco sus diferencias. El humanismo dialógico queda instaurado precisamente en el momento en el que Feuerbach y Buber entran en diálogo.

BIBLIOGRAFÍA

Atterton, P.; Calarco, M.; Friedman, M. (2004), *Levinas & Buber: Dialogue & Difference*, Pensilvania, Duquesne University Press.

Arroyo, L. M. (2006), “Humanismo y cristianismo. El humanismo ateo”, Madrid, *Revista de Filosofía Thémata*, nº 36, pp. 207-221.

Buber, M. (1942), *¿Qué es el hombre?*, México, Ed. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, trad. Eugenio Ímaz.

Buber, M. (1949), *Cuentos jasídicos. Los primeros maestros*, Barcelona, Ediciones Paidós Orientalia, trad. Salomón Merener.

Buber, M. (1952), *Eclipse de Dios*, Salamanca, Ed. Hermeneia, trad. Luis Miguel Arroyos.

Buber, M. (1962), *Yo y Tú*, Buenos Aires, Prometeo Libros, trad. M. G. Burello.

Buber, M. (1962-1965), *El conocimiento del hombre*, Madrid, Caparrós Editores, trad. Ricardo de Luis Carballada.

Cabada, M. (1975), *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Madrid, Editorial Católica.

Cabada, M. (1980), *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas.

Cabada, M. (2004), “Feuerbach y Kant: dos centenarios relacionados”, Madrid, *Revista Teorema*, vol. 22, pp. 157-169.

Castilla y Cortázar, B. (1999), *La antropología de Feuerbach y sus claves*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias.

De Lubac, H. (2008), *El drama del humanismo ateo*, Madrid, Ediciones Encuentro, trad. Carlos Castro Cubells.

Díaz, C. (2004), *El humanismo hebreo de Martin Buber*, Madrid, Editorial Mounier.

Dobre, C. E. (2013), *Pascal, Kierkegaard, Buber. Un nuevo modo de filosofar: la relación como fundamento de la existencia*, Madrid, Editorial Fundación Enmanuel Mounier.

Fabro, C. (1977), *Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo*, Madrid, Editorial Magisterio Español.

Feuerbach, L. (1828), *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Madrid, Alianza Editorial, trad. José Luis García Rúa.

Feuerbach, L. (1841), *La esencia del cristianismo*, Madrid, Editorial Trotta, trad. Manuel Cabada.

Feuerbach, L. (1842), *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Barcelona, Editorial Labor, trad. Eduardo Subirats Rüggeberg.

Feuerbach, L. (1843), *Principios de la filosofía del futuro*, Barcelona, Editorial Labor, trad. Eduardo Subirats Rüggeberg.

Feuerbach, L. (1845), *La esencia de la religión*, Madrid, Editorial Páginas de Espuma, trad. Tomás Cuadrado.

García-Valdecasas Medina, J. I.; Belmonte García, O. (2018), “La religión del amor: Feuerbach y los filósofos del diálogo”, Madrid, *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35 (2), pp. 395-413.

Gil Claros, M. G. (2019), “La Cuestión del otro en la antropología filosófica de Feuerbach”, Cali (Colombia), *Revista de Educación & Pensamiento*, nº 26, pp. 7-13.

Johnson, P. (1987), *La historia de los judíos*, Barcelona, Ediciones Bolsillo, trad. Aníbal Leal.

Jospe, R. (2009), *Jewish philosophy in the middle ages*, Boston (USA), Academic Studies Press.

Lévinas, E. (1987), *Fuera del sujeto*, Madrid, Caparrós Editores, trad. Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal.

Martín Rodríguez, D. (2015), “El cuerpo del Dasein. Planteos en torno a la corporalidad desde Feuerbach y Heidegger”, La Plata (Argentina), *Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía de UNPL*, nº 10, pp. 1-7.

Mantilla Rodríguez, J. C. (1992), *Un diálogo entre Martin Buber y Martin Heidegger sobre ética y alteridad*, Bogotá (Colombia), Universidad de los Andes.

Pavón González, A. (2020), “Ludwig Feuerbach como crítico moderno de la religión”, Medellín (Colombia), *Revista Escritos*, vol. 28, nº 61, pp. 130-147.

Riva, F. (2005), “Ética como sociabilidad. Buber, Marcel y Lévinas”, Pamplona, *Anuario Filosófico*, vol. 37/2, pp. 633-655.

Rodríguez Molinero, J. L. (1997), “La antropología de la corporalidad sexuada en Ludwig Feuerbach”, Salamanca, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 24, pp. 221-245.

Rosenzweig, F. (1921), *La Estrella de la Redención*, Salamanca, Editorial Hermeneia, Trad. Miguel García-Baró.

Sánchez Meca, D. (1984), *El principio dialógico y la crítica al yo trascendental en el pensamiento de Martin Buber*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid.

Sánchez Meca, D. (1987), *Martin Buber*, Barcelona, Editorial Herder.

Sánchez Meca, D. (1992), “Martin Buber o la actualidad del judaísmo”, Madrid, *Revista Anales del Seminario de Metafísica*, Núm. Extra. Homenaje a S. Rábade, pp. 423-442.

Scholem, G. (1998), *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Madrid, Editorial Trotta, trad. José Luis Barbero.

Vega-Hazas, J. (2004), “Martin Buber: filosofía dialógica y teología natural”, Madrid, *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 21, pp. 61-69.

Wartofsky, M. W. (1977), *Feuerbach*, Nueva York (USA), Cambridge University Press.

Zohar o Libro del Esplendor, Barcelona, Ediciones Obelisco, trad. Carles Giol.