

EL “JO I TU” DE MARTIN BUBER COM A CONTRAPARTIDA

Miquel Seguró

Aquest treball s'acosta a una de les figures més rellevants del personalisme (Martin Buber) a través de la seva obra cabdal: 'Jo i Tu'. Així, en primer lloc, s'exposa sintèticament l'esquema conceptual de l'obra, des del qual s'esbossa, en segon terme, una hermenèutica crítica que ressalta tant els punts confusos i conflictius de l'obra com les seves contribucions fonamentals. El motiu pel qual Buber és un autor rellevant encara avui és per la contrapartida i l'estímul que el seu pensament suposa per a una filosofia occidental que, massa acostumada a treballar amb una conceptologia excessivament formal i allunyada de la realitat humana, ha arribat als extrems de l'autodestrucció.

*“L'ésser de l'home es funda en la paraula
i la paraula ve a l'ésser com a diàleg”
Martin Heidegger*

276

1. Introducció

El personalisme, un dels corrents filosòfics que ha vist sorgir el s.XX, aglutina, tal com diu Ferrater Mora, *“toda doctrina que sostiene el valor superior de la persona frente al individuo, a la cosa, al impersonal”*¹. La riquesa i l'heterogeneïtat del grup, per contra,

** Aquest escrit pren com a punt de partida algunes de les reflexions ja fetes en el nostre “Aproximació al ‘Jo i Tu’ de Martin Buber” (Cf. AA.VV, Pensar l'Alteritat, La Busca Ed.: Barcelona, 2005, p.183-201).

¹ *Diccionario de Filosofía*, “Personalismo”, vol. III, Alianza Editorial: Madrid, 1979, p. 2555.

s'ha vist sovint reduïda a l'impacte -sens dubte merescut- del seu representant més reconegut: Emmanuel Mounier. En una de les seves obres cabdals, *Le Personalisme*, que constitueix un autèntic manifest de l'essència del propi personalisme, ens parla d'altres pensadors inspiradors del personalisme, i entre aquests inclou Martin Buber ².

És Martin Buber un dels pensadors més rellevants del pensament jueu més recent. Nascut a Viena el febrer de 1878, ben aviat entra en contacte amb la filosofia, la psicologia, l'art i la germanística a les universitats de Leipzig, Zurich i Viena. Contacta amb altres intel·lectuals del moment, com Franz Kafka o Max Brod, i amb altres filòsofs semites, com ara Rosenzweig. Als anys 30, amb el nazisme instal·lat a Alemanya, es veu privat de la docència a la Universitat de Frankfurt, on impartia classes d'Ètica i Filosofia de les Religions. Emigrat a Jerusalem, continua la seva recerca filosòfica i també teològica fins a la seva mort, el 1965³.

És en la tradició jueva en què creix, reconeixible en tota la seva obra, on hem de cercar l'origen de la inquietud 'motora' de tots els seus escrits. Ens referim sobretot a la influència primerenca del hassidisme, una tradició que li mostrarà la certesa que, pel camí de la separació de subjecte i objecte, de la teoria i la pràctica, no s'arriba a la Veritat. Per això, ben aviat es convencerà de la necessitat de cercar vies per a llur reunificació en una unitat superior de tota la multiplicitat que ens permeti accedir, alhora, a la Realitat Última. Des d'aquest apriori, treballarà Buber en el seu llibre *Jo i Tu* (1923), desenvolupat a partir d'un principi fonamentador: el "principi dialògic". Aquest es constitueix com un autèntic *mètode* i camí de recerca, i comportarà, com a tal, repensar l'ontologia fonamental que se'n deriva⁴.

En aquestes línies ens proposem dur a terme una lectura d'aquesta obra cabdal, *Ich und Du*, fet que també ens servirà d'introducció al seu pensament. Dividirem la nostra aproximació en dues parts ben delimitades: una primera, en què farem un repàs al contingut del llibre, i una segona, en què esbossem una incursió crítica a les idees fonamentals exposades.

² *El personalisme*, Ed. 62: Barcelona, 1964, p.52

³ Diego SÁNCHEZ MECA, *Buber*, Ed. Del Orto: Madrid, 1997, p.8-11

⁴ Diego SÁNCHEZ MECA, *Martin Buber*, Ed. Herder: Barcelona, 2000, p. 103-115

2. L'estructura de *Jo i Tu*

El llibre comença amb l'afirmació fonamental del pensament buberià: "l'actitud de l'home és doble a causa de la dualitat de les paraules primordials que pot dir": *Jo-Tu* i *Jo-Allò*⁵. Aquestes paraules creen una relació entre els membres de la dualitat expressada, i en cap cas la identitat del Jo mencionat rau en si mateix, sinó que és a través de la relació establerta a través de la paraula primordial dita, que es configura⁶. D'aquesta manera, i ja de bon principi, ho podem intuir, la identitat personal està marcada fonamentalment per l'alteritat⁷.

La dualitat de les paraules primordials creen dos móns possibles, dos modes d'existir: un món del Tu i un món de l'Allò. Segons pronunciem una o altra paraula, les nostres relacions seran d'una manera o d'una altra. I diem relacions en plural perquè, per a Buber, hi ha tres esferes de relació diferenciades: la vida amb la natura, la vida amb els homes i la vida amb les essències espirituals⁸.

A. *El món del Tu*

La relació basada en la paraula Jo-Tu estableix una afirmació de l'alteritat com un Tu, és a dir, com a quelcom que no és un objecte. Com a tal, doncs, no se l'experimenta (empíricament parlant), sinó que ve donat 'com a tal' a partir de la relació⁹. Però quan diem que l'alteritat és un Tu, estem permetent que s'esdevingui una reciprocitat, i això requereix d'una relació immediata. Per això, si bé Buber no accepta la relació objectivadora, sí que admet la necessitat d'un *trobament* gratuït amb ell, que, com a tal, es dona sense conceptualitzacions ni coordenades preestablertes. D'aquesta forma, aquest Tu esdevé una presència única i actual que ho omple tot en un veritable temps present. És en aquestes circumstàncies on hi ha una actuació recíproca del Jo cap al Tu i del Tu cap al Jo, i així pot néixer *l'amor* genuí entre dos, ja que es tenen per iguals, requeriment bàsic per poder viure una relació de lliure donació responsable. Des d'aquest vessant, el Jo esdevé en la mesura en què diu Tu i s'acompleix en aquest: un i altre s'afirmen mútuament. Paral·lelament, és només

⁵ Martin BUBER, *Ich un Du* 1923. (Les cites d'aquest escrit remeten a la traducció catalana d'Editorial Claret: Barcelona, 1994; cf. p.5)

⁶ *Ibid.*, p. 7

⁷ "Al principi hi ha la relació" afirma. Cf. *Ibid.*, p. 21

⁸ *Ibid.*, p. 8 i p. 107

⁹ *Jo i Tu*, op. cit., p. 7

en aquest marc de adjudicació sincera d'èsser on esdevé el llenguatge vertader, aquell que inclou el doble camí de la pregunta (del Jo al Tu) i de la resposta (del Tu al Jo)¹⁰.

B. El món de l'Allò

Si en el món del Tu parlàvem de *trobament*, aquí parlarem d'experiència. Però és més, "el que experimenta no participa pas en el món. L'experiència és 'en ell', i no entre ell i el món"¹¹. Així, el Jo se separa del món en el moment en què dic Jo-Allò; hi ha un esquinç, una ruptura fatal, i ara el Jo es declararà portador de les sensacions de les quals el món que l'envolta és l'objecte. El món de l'Allò és un món totalment *separat*¹². Tanmateix, si abans vivíem en un present ple i veritable, en aquest món només tenim passat, record de l'experiència, memòria cognoscitiva dels objectes analitzats i sotmesos a la nostra raó. L'home, que s'ha reduït a un subjecte cognoscent, queda situat més enllà del propi "món" constituït sense poder-hi participar enterament. La buidor que el Jo experimenta enfront de l'Allò el duu, per exemple, a muntar tot un annex d'idees que garanteixin la seva seguretat i consistència davant l'amenaça del no-res¹³. Penseu en la soledat *cogito* cartesiana o en la seva versió lògica més recent (Wittgenstein)¹⁴.

¹⁰ *Ibid.*, p. 14, p.17-19, p. 25. La idea de reciprocitat com a fonament de l'autoafirmació té un exponent clau i important en G.W.F. HEGEL: "l'autoconsciència aconsegueix la seva satisfacció en una altra autoconsciència (...) L'autoconsciència viva és una autoconsciència per una autoconsciència. Només així és de fet, car només en això esdevé per a ella la unitat de si mateixa, en el seu ésser-altre (...) Aquesta substància absoluta constitueix la unitat d'aquestes autoconsciències: jo que és nosaltres, nosaltres que és jo" [*Fenomenologia de l'Esperit*, vol.1, Ed. Laia: Barcelona, 1985, p. 193-194].

Per contra, la valoració buberiana de Hegel no és gaire favorable, ja que, segons el vienès, el sistema del gran idealista ha ajudat a desposseir la persona concreta en favor de la Raó. L'home queda relegat a un episodi d'aquesta, i tota la Història no és més que un sistema determinat cap a la consumació plena de la mateixa Raó Universal. Conseqüentment, l'espontaneïtat del moment i la incertesa que l'acompanya s'han diluït en favor d'un Tot racional. Per a Buber, l'Esperit no és en un Jo-Nosaltres, sinó en un Jo-Tu (Cf. *¿Qué es el Hombre?*, FCE: Mèxic, 1999, p. 41-54; cf. *Jo i Tu*, p. 41).

¹¹ *Jo i Tu*, op. cit., p. 8

¹² *Ibid.*, p. 26

¹³ *Ibid.*, p.16. Aquestes reflexions ens recordem l'enfocament de Theodor Adorno i Max Horkheimer a la *Dialèctica de la Il·lustració* (1947), on afirmen el desencantament del món com a conseqüència de la raó tècnica il·lustrada, i la relació de poder i dominació entre subjecte i natura que s'esdevé.

¹⁴ Per a ell, els límits del món són els límits del mateix llenguatge (*Tractatus*, 5.6). Per això, el subjecte no forma part del món (*Ibid.*, 5.632)

Si bé en el món del Tu predomina la reciprocitat, la mútua acceptació i reconeixement de l'altre com a Tu, és evident que en el món de l'Allò hi ha unilateralitat, cosificació i fredor. És tracta d'un món quantificat i quantificable, reduït a unes lleis fiables i, per tant, previsible i determinat. Aquest món és el regne absolut de la causa¹⁵. En canvi, quan dic "Tu", considero l'altre com un interlocutor, i es crea un nou temps que, com a lliure i no controlat, esdevé incert, però, com a contrapartida, real¹⁶. Amb tot, ambdues paraules primordials, Jo-Tu i Jo-Allò, són una veritat inherent a la creació, entesa com a fundacional de tot món possible i, per tant, necessàries des del seu mateix origen¹⁷. Per tant, a la pregunta "puc escollir una no-relació amb el món?", Martin Buber respon que això és impensable, ja que l'home és fonamentalment relació. Per això, la mateixa no-relació seria la punta de l'iceberg d'una assumptió del món com un 'Allò'. Paradoxalment, doncs, no som lliures enfront d'allò que ens fa ser persones i que ens brinda l'opció d'esdevenir, lliurement, com a tals¹⁸.

Feta aquesta breu 'fenomenologia' de la paraula, podria fer l'efecte que hi ha un jerarquia implícita en aquesta dualitat, com si la paraula Jo-Tu fos "millor", més autèntica i plena que la de l'Allò. Però, per a Buber, la importància de l'Allò és vital, ja que sense ell l'existència humana seria impossible. En un present pur hom no podria viure, ja que seria quelcom semblant a un vèrtig constant, una estampida desorientadora. Necessitem de l'Allò per a poder ordenar i endreçar les nostres experiències. És, com diria Nietzsche, la necessitat apol·línica de controlar i de fer més suportable el cor mateix de la vida: "sense l'allò, l'home no pot viure"¹⁹.

C. La ruptura fonamental

"La història dels individus i la del gènere humà coincideixen en una cosa, tinguin les diferències que tinguin, i és que signifiquen un augment progressiu del món de l'allò"²⁰, ens diu Martin Buber.

¹⁵ *Jo i Tu*, op. cit., p. 54

¹⁶ *Ibid.*, p. 36

¹⁷ *Ibid.*, p. 27

¹⁸ El nen experimenta –no en el sentit pejoratiu– un desig i un impuls primari de relació que converteix tot en un Tu, inclòs abans que el de percepció. Podríem dir que en nosaltres hi ha un veritable *principi de relació*, per dir-ho en termes psicoanalítics (Cf. *Ibid.*, p.29-32).

¹⁹ *Ibid.*, p. 38

²⁰ *Ibid.*, p. 39

D'això tracta precisament la segona part: del procés colonitzador per part de l'Allò en l'àmbit personal, intersubjectiu i historicosocial o institucional.

L'home ha optat per la paraula Jo-Allò de forma progressiva i continuada, substituint el trobament original en experiència mediatitzada. I així, per exemple, s'ha trencat l'equilibri inicial en el binomi institució i sentiments. Ara, la primera és sinònim d'exterioritat, mentre que els segons són d'una esfera absolutament íntima. I la realitat ens mostra que calen tant les *estructures* (que són la forma perduradora) com els *sentiments* (el contingut canviant i mudable) per arribar a una vida pública i personal veritable²¹.

Paral·lelament, l'historicisme ha vist la història com una successió progressiva de diferents estats que duen cap a una fita evolutiva superior. Així, ha determinat el món com a esdevenir objectiu, ha reduït la persona a un simple titella d'aquest procés totalitari i ha convertit l'home en un mer observador passiu d'aquest procés. Evidentment, aquesta concepció de la història, de la vida i de tot el que en ella hi ha també inclou un enfocament antropològic determinista. L'home no és lliure perquè no pot defugir el destí marcat per l'objectivitat. No és estrany que, des d'aquests paràmetres, es defineixi l'home ontològicament com a matèria, entesa aquesta com a quelcom quantificable, manipulable i comú. Per a Buber, en canvi, la història ha de ser concebuda des de les antípodes d'aquestes posicions. Per això defensarà que es tracta d'un descens i d'un camí indeterminat cap a les profunditats de l'esperit, un camí de llibertat i, es podria dir, de conquesta de la pròpia identitat²².

Situat Buber en plena reflexió sobre la individualitat de cada persona, es planteja la qüestió fonamental de si el Jo de les paraules Jo-Tu i Jo-Allò es refereix a la mateixa autoconsciència. Respon ràpidament que no, i ho raona afirmant que la diferència entre ambdues consciències rau en el fet que, en l'experiència, el Jo pren un rol independent, enfrontat i dominador, mentre que, en el trobament, apareix com a persona "i es transforma de manera conscient en subjecte"²³. És aquesta, sense cap mena de dubte, la tesi bàsica del personalisme: "subjecte" no és el mateix que "persona". Un és intencional cap a l'objectivitat, mentre que l'altre s'afirma per reconeixement de i en l'alteritat. De fet, la *persona* com a tal engloba i

²¹ *Ibid.*, p. 46-49

²² *Ibid.*, p. 59-61

²³ *Ibid.*, p. 66

transcendeix el *subjecte* (el món de l'Allò és necessari, recordem-ho) dotant-lo d'un nou sentit funcional intermedi i, per tant, no últimament referit a una objectivitat. Tot i això, i com que existeix el món de l'Allò, no forçosament tot subjecte s'entén últimament com a persona. Ans al contrari, el subjecte pot donar-se sense referència a res més i esdevenir, com a tal, un *ésser independent*. En tot cas, però, mai arribarà a ser el Jo del món del Tu, el qual descobreix la genuïnament última de l'home: *ésser una persona*.

El desenvolupament subjectiu total requereix, per a Buber, d'un moviment dinàmic: un primer moment de separació ('jo no sóc X') i un segon d'unificació, que s'inicia amb el reconeixement conscient d'ésser amb un mateix ('jo sóc Y'), i es completa amb l'afirmació d'ésser amb els altres. Si només es dona el primer moment, s'entén que el dinamisme donat és incomplet, mancat d'alteritat i de plenitud. Per tant, l'auto(re)coneixement tancat en si mateix no és més que la creació d'una imatge, d'una forma enganyadora que, tot i que ens sembli que ens duu cap una auto-percepció més fiable, en el fons és una forma velada de caure en el desig vanitós de destacar-nos progressivament de l'altre²⁴. Com més governat està l'home per l'individu, pel Jo autònom, més en la irrealitat viu. En aquest estat de no-reconeixement de la relació com a *a priori* del món, l'home es gira cap endins i es converteix a si mateix en objecte, i entra en contradiccions i enfrontaments irreversibles amb si mateix, plens d'aparença i buits de realitat²⁵.

²⁴ Martin Buber també ens parla de tres tipus de diàlegs: el primer i genuí, entre dos o més interlocutors recíprocament reconeguts; el segon, el que converteix el món en objecte d'experiència i anàlisi i, per tant, s'estableix un diàleg tècnic, objectiu; i, per últim, el monodiàleg, pretesament revestit de diàleg genuí, que és el que té lloc entre un Jo autoreferenciat i tancat que no reconeix l'altre com un Tu. Aquest últim tipus és el que més veiem avui en dia, i és una conseqüència més d'aquesta ruptura entre les persones que es tanquen en la seva autopossessió conscient i que només aspiren a imposar o fer-se valer davant de l'altre. (Cf. Mariano URE, *El diàlego Yo-Tú como teoría hermenéutica en Martin Buber*, Eudeba: Buenos Aires, 2001, p. 68)

²⁵ *Jo i Tu*, op.cit., p. 66-69. És evident que l'aportació de Martin Buber a la interminable reflexió sobre l'autoconsciència aposta per una necessitat d'autoafirmació paral·lela, o fins i tot posterior, a l'afirmació de l'altre. Altres pensadors també han enfocat aquesta qüestió des d'aquesta perspectiva (cf. Nota 6). Però també hem de dir que molts d'altres han optat pel camí contrari: Descartes i el seu *cogito*, per exemple. Més recentment, Manfred FRANK ha reflexionat sobre les qüestions de l'autoconsciència i la individualitat, i ja des de bon principi deixa clara la seva postura. Diu: " A mi no me parece que pueda pensarse adecuadamente una intersubjetividad, sin explicar antes conceptualmente la estructura de los sujetos, que se comprometen e interactúan en el obrar comunicativo" (Cf. *La piedra de toque de la individualidad*, Herder: Barcelona, 1995, p. 14. El subratllat és nostre.)

Veiem que l'home és fonamentalment llibertat, capacitat per abraçar autònomament tant la fatalitat com la felicitat. Ara bé, una llibertat usada de forma abusiva pot desvirtuar-se a si mateixa, ja que en el seu propi nom pot convertir l'altre en un Tu utilitzable, en un Allò emmascarat de Tu. La conseqüència evident d'aquesta postura pertorbada serà la immersió en un món d'autoglorificació i d'aparent autoafirmació que viu, en el fons, enmig d'una tràgica mentida destinada irremeiablement a la inconsistència última del seu *ésser*²⁶.

D. El Tu etern

La tercera i última part del llibre tracta la qüestió del Tu Etern. Pren cos ara el que dèiem al principi: per a Martin Buber, que professa la fe jueva, no es pot afirmar el veritable sentit del Tu sense referir-lo al Tu infinit. Un Tu infinit que en el fons ja està pressuposat en qualsevol Tu concret, i que, per tant, *només* s'actualitza per mitjà d'aquest Tu finit²⁷. A aquest Tu etern se l'ha anomenat amb diversos noms, però ha estat el vocable "Déu" el que s'ha emprat més freqüentment. Per a Buber, aquesta paraula ha estat molt sovint desvirtuada i manipulada, i és, sense cap dubte, la més "carregada de totes les paraules humanes"²⁸. Tanmateix, hem convertit "Déu" en un objecte mental (Anselm), en una idea regulativa (Kant) o en un sinònim de la Idea (Hegel), tot caient en els paranys de l'Allò i del seu llenguatge. Cercar Déu no és cercar quelcom cosificat, i és des d'aquest punt de vista que podem afirmar que cercar Déu no és perseguir un fonament metafenomenic, més enllà del món donat. Aventura-se en el camí de Déu és cercar el Totalment Altre, tot cercant-se a si mateix, i 'trobar' la Presència total, el *Mysterium Tremendum*²⁹.

²⁶ *Ibid.*, p. 64

²⁷ *Ibid.*, p. 85. Totes les qüestions relatives a la qüestió de Déu van tenir un tracte prioritari i foren desenvolupades per Buber en el llibre *Gottesfinsternis*, publicat el 1952 (traducció castellana: *Eclipse de Dios*, Fondo de Cultura Económica)

²⁸ *Ibid.*, p. 80.

²⁹ *Ibid.*, p. 84. En el darrer segle, molt sovint s'ha parlat de Déu com el *Totalment Altre* (K. Barth, per exemple), establint la idea de trobament o encontre com a cabdal en qualsevol aproximació a la divinitat. En aquest sentit, destaca en la filosofia espanyola més recent l'obra de Juan Martín Velasco, que, a més de partir de plantejaments semblants als del propi Buber, conclou les possibilitats per a un encontre de Déu en paràmetres semblants als buberians. (Cf. *El encuentro con Dios*, Caparrós Editores: Madrid, 1995).

Per tant, si volem trobar Déu, no cal practicar una renúncia del Jo –com en general diu la mística-, ja que el Jo és tan indispensable com el Tu per al veritable encontre: necessitem Déu, és cert, però també Ell ens necessita a nosaltres. Així, doncs, el sentiment de criatura d'absoluta dependència que tant va enlairar Schleiermacher és descartat per Buber com a únic sentiment de relació divina, ja que només té en compte una de les dues realitats participants i, a més, redueix a psicologia una veritat (la relació) que és més enllà de la subjectivitat particular³⁰. Al pol oposat trobem la postura del replegament en un mateix com a via d'arribada a allò unitari, a l'experiència extàtica per excel·lència. Però es tracta igualment d'un reduccionisme erroni, ja que l'accés a aquella pretesa unitat primordial de l'experiència extàtica no és res més que la vivència de la relació com a tal i el gaudi de la caiguda de les fronteres que, des de l'Allò, separen el 'subjecte' de 'l'objecte'. A més, tot i que la capbussada interior prometi la vivència de l'U pensant a través del subjecte pensant, la teoria de la *intencionalitat* (F. Brentano) ens demostra que no hi ha pensament sense objecte pensat. Per això, en el fons, un subjecte alliberat de l'objecte pensat és un subjecte anul·lat com a tal. La paradoxa del món de l'Allò toca sostre: l'esquinç del món comporta l'anul·lament del mateix subjecte que ha optat per aquest món. Només la vivència i el reconeixement del Tu, Etern primer, i concret després, pot alliberar l'home d'aquesta feixuga creu de solitud anihiladora³¹.

Així, doncs, què vol dir relacionar-se amb Déu? Doncs, vol dir ser abraçat, inclòs en una totalitat –la relació-, sense ser-ne engolit: és la inclusió i l'exclusió absoluta. És un llenguatge absolut, una interpel·lació on els dos pols estan actualitzats i presents d'una manera profundament real. És evidentment que el nostre llenguatge, contaminat per la lògica de l'Allò, no ens permet copsar aquestes idees, i és per això que només podem acudir a les relacions humanes viscudes sota la dualitat Jo-Tu per fer-nos una petita idea aproximativa del que vol dir relacionar-se amb Déu, de manera que, per a nosaltres, aquestes relacions humanes esdevenen una *paràbola real* del que és la relació amb Déu. La diferència insuperable entre una i altra és que, en la relació divina, la respos-

³⁰ *Ibíd.*, p. 84-88

³¹ *Ibíd.*, p. 89-100

ta (reconeixement) rebuda és en si mateixa total i, per tant, plenament satisfactòria, i duu per això mateix el propi llenguatge al seu acompliment totalment³².

Ara bé, si a Déu no se'l pot cosificar perquè Déu és el Tu Absolut, com podem accedir a relacionar-nos amb Ell? Per mitjà de la Revelació. Però aquesta tampoc és definible com a tal, i només podem saber d'ella perquè l'home que l'ha experimentat surt de la seva vivència canviat, renovat. El Jo no rep un contingut, sinó una Presència Present profunda i més forta que qualsevol altra cosa. Però, com sabem que aquesta experiència és certa? Per a Buber, cal corroborar que compleix tres requisits bàsics: el primer, ser acceptat i acceptar aquesta Força; el segon, rebre la confirmació del sentit de la vida, i per últim, que aquest sentit sigui vàlid per a aquesta vida. Així, doncs, l'experiència reveladora de Déu no és un desxiframent del Seu misteri, sinó més aviat una ressonància de la Veu eterna. En el fons, tal com diu el Llibre del Profeta Isaïes (45, 15), Déu és un Déu amagat³³.

Per això, qualsevol camí que l'home hagi agafat per cosificar Déu és una via més aviat d'allunyament que no pas d'apropament a la Realitat divina. Aquest desviament s'exemplifica en els dogmes, les conceptualitzacions, els rituals, etc., en els quals Déu és *objecte-de-dogmes*, *objecte-d'idees* o *objecte-de-rituals*. La veritable oració, la pregària que purifica i unifica, és aquella que desenterra i permet fer brollar la força original com allò que és. El culte ritual de l'oració comunitària i segura no és més que una caricatura i una via morta del que és una relació *viva* amb Déu. Hem de ser valents i acceptar la crida del Tu, tot endinsant-nos en la revelació del sentit de la nostra vida, i seguir avançant en la Història cap a un aprofundiment més autèntic de la nostra realitat més radical i fonamental; tot un procés conegut en la història de les religions com a *conversió* (des de la nostra perspectiva) i *redempció* (des de la divina)³⁴.

³² *Ibid.*, p. 105-114.

³³ *Ibid.*, p. 115-118

³⁴ *Ibid.*, p. 119-127. És palesa la influència desitjada i acceptada del judaisme en aquestes afirmacions. Per només mencionar-ne algunes, podem dir que aquesta presència absoluta és la mateixa que Yahvé revela a Ex 3,14 amb la famosa frase "Jo sóc el que sóc". També la idea de la sortida necessària de la comunitat i de la pròpia seguretat com a camí espiritual el veiem afirmat en la demanda que Déu li fa a Abraham a Gn 12,1. Per últim, també cal recordar la idea de Déu amagat, ja abans explicada del Llibre d'Isaïes.

E. *Primeres (auto)objeccions*

La darrera part del llibre fou adjuntada posteriorment (1957), i es tracta d'una resposta que Buber donà a algunes de les objeccions que li feren. Una breu repassada ens permetrà d'extraure'n el sentit general d'unes i altres.

La *primera* objecció fa referència al fet que, segons Buber, podem entrar en una relació Jo-Tu no sols amb les persones sinó també amb la natura. Si això és així, quina diferència hi ha entre aquestes dues relacions? No podem concórrer en una animalització de les persones (fins i tot una cosificació)? Martin Buber respon a aquestes qüestions afirmant que en el cas dels animals hi ha una dualitat latent, mentre que en les plantes el que trobem és una presència que manifesta aquell Tu interpel·lat quan l'anomenem com a Tu. D'altra banda, Buber anomena aquest àmbit tan ampli que va des de les "pedres als estels" el prellindar (de la relació)³⁵. Però, segons el nostre punt de vista, aquesta resposta no refuta del tot la possible cosificació de l'home, ja que tant un home com una pedra poden obrir-nos a una relació de Jo-Tu. Els nivells de relació no són els mateixos, per tant, s'estableix una jerarquia de "nivells" que diferencia entre els homes i els no-homes, és a dir, entre uns "Jo" que poden afirmar un "Tu" i uns "No-Jo" que només aspiren a ser interpel·lats per manifestar-se *passivament* (els objectes). En altres paraules, que diferencia entre persones i no-persones, entre subjectes i objectes.

Però, a més, la jerarquització suposa una certa quantificació. En efecte, el més i el menys es diuen per comparació, i aquesta per reducció a mínims comuns que, alhora, es diferencien en la seva 'quantitat' i a, per tant, una reducció a entitats objectives.

La *segona* objecció a la qual respon Martin Buber fa referència a la separació entre l'esperit que ja ha entrat al món i el que encara no hi ha entrat, reprenent la darrera afirmació sobre el prellindar. Així, per exemple, ens diu que, enfront una columna dòrica, la relació amb l'esperit està formalitzada i mediatitzada. Però, en canvi, més enllà de la ment que l'ha pensat (entès com a fonament), la mà que l'ha esculpit i el marbre que el materialitza, hi ha la immediatesa de l'esperit originari. És a dir, que aquest està sote-

³⁵ *Ibíd.*, p. 132

rrat o submergit, que no és ben bé el mateix que denunciar-ne la desaparició³⁶.

La *tercera* objecció respon a l'acusació que es fa a Buber d'establir una relació mística entre el Jo i la natura (potser tal com feia San Francesc d'Assís). La resposta de Martin Buber és clara: cal defugir qualsevol forma de misticisme en la relació amb Déu, així com en la relació Jo-Natura³⁷. Per contra, cal una (co)afirmació dual de Jo i el Tu.

La *quarta* reflexió que fa Buber tracta la constatació que no tota relació personal és portadora d'una relació Jo-Tu efectiva; i manté que és bo que de vegades sigui així. Per exemple, és el cas de l'educador o del psicoterapeuta, ja que contràriament la tasca que aquests professionals puguin desenvolupar quedaria en entredit per un excés d'implicació³⁸.

Paral·lelament, se'ns planteja el problema ètic. Una relació d'un Jo i un Tu exigeix d'un compromís i, per tant, d'una responsabilitat. Responsabilitat que exigeix, com a mínim, una finalitat (per a què) i un destinatari (per a qui). Però aquestes dues nocions exigeixen un cert grau d'objectivitat o, com a mínim, de formulació objectiva. D'aquesta manera, la implicació ètica de la relació ens portaria a formalitzar la relació i encaminar-la cap a una fita, és a dir, a predeterminar-la d'alguna manera³⁹.

Amb tot, encara podríem dir que la missió ètica de l'home és reconèixer l'alteritat que l'envolta i establir-hi una autèntica relació dialògica lliurement escollida⁴⁰. La qüestió continua essent la mateixa: com es concreta aquesta ètica i es duu a la pràctica sense caure en un formalisme?

La *cinquena* i última reflexió gira al voltant de la inclusió i l'exclusió del Tu etern: com són aquestes possibles? Respon Buber que Déu és Aquell qui entra en una relació directa i que, per tant, refusa qualsevol connotació de principi ontològic o d'idea absoluta. Déu és persona, i no només esperit i natura (com diria Spinoza), i

³⁶ Ibid., p. 135

³⁷ Ibid., p. 136

³⁸ Ibid., p. 137-139

³⁹ Ibid., p. 198-200

⁴⁰ Cf. URE, op.cit., p. 62-63

és a la vegada diferenciat (persona) i no diferenciat (absolut): és la Persona Absoluta⁴¹. De fet, aquesta afirmació continua i continuarà despertant vius debats entorn de la seva viabilitat ontològica. En aquest petit escrit no podem afrontar en la seva dimensió la disputa fonamental que aquí es planteja, però sí podem ressaltar que la filosofia de Martin Buber s'ha tingut en compte en plantejaments recents⁴².

*

Però, des del nostre punt de vista, encara s'haurien de puntualitzar algunes qüestions relatives a la viabilitat del principi dialògic.

1) Comencem per la relació Jo-Tu. Si la suposem plenament donada, l'hem d'emmarcar en una immediatesa absoluta constant. Ara bé, això comporta una dificultat extrema, ja que comportaria estar en una relació de simultània continuïtat amb l'Altre afirmat. No és aquesta una dificultat quasi insalvable? Una relació entre dos individus comporta també l'afirmació d'una correlació d'instants i de fugacitats, com suggereix la paraula Jo-Tu⁴³. Com que la relació és possible per la diferència radical que hi ha entre el Jo i el Tu, una relació immediata anul·laria aquesta dualitat i, per tant, anihilaria la mateixa possibilitat de la relació. De fet, el mateix Buber reflexiona en aquests termes quan afirma la necessitat de l'Allò per endreçar les vivències del Tu, tot i que sembla no acabar de resoldre la qüestió⁴⁴.

2) La dualitat de possibles fundacions del món ens ha mostrat un cert rebuig per part de Buber del món de l'Allò. Aquest, que és sinònim d'objectivació i determinació, remet sempre a la causalitat i no a la llibertat. Però, amb això, també queda compromesa la valoració de la ciència i de la mateixa raó. En efecte, la ciència es val d'una metodologia fonamentalment descriptiva i predictiva,

⁴¹ *Jo i Tu*, op. cit., p. 142

⁴² Per exemple, en la filosofia cristiana de la religió. A l'obra abans mencionada de Juan MARTÍN VELASCO (supra, nota 27) podem afegir-hi la de Gisbert GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino* (Ed. Herder: Barcelona, 2001), en què es fa referència a Buber unes quantes vegades. També els plantejaments antropològics de Romano GUARDINI fan referència a l'estructura relacional Jo-Tu (Cf. *Mundo y persona*, ed. Encuentro: Madrid, 2000, p.114 ss).

⁴³ Aquesta ha estat una de les objeccions més repetides. Cf. SÁNCHEZ MECA, *Martin Buber*, *Ibíd.*, p. 202.

⁴⁴ *Supra*, nota 19.

per la qual cosa la relació causa-efecte (encara que sigui en règim de probabilitat) es constitueix com a fonament per al propi progrés cognoscitiu. A més, la mateixa etimologia llatina ens mostra com *ratio* significa primordialment "càlcul". Per tant, si el món de l'Allò, que és el regne de la causa i de la quantificació objectivadora, no ajuda a descobrir l'arrel profunda de la persona, podríem caure en la desqualificació de tots els 'seus fruits'.

Ara bé, per a Buber, el món de l'Allò és imprescindible, recuperant el valor necessari de la medietesa per a nosaltres. Amb això, es restitueix el valor de la ciència i de la raó, però encara caldria calibrar-ne el valor definitiu si tenim en compte que Buber situa la dualitat Jo-Tu no sols com a antagònica al Jo-Allò, sinó com a cús-pide ideal de tota relació.

3) D'alguna manera, doncs, la medietesa queda interpretada com un impediment per a l'autenticitat personal. Però *persona* també vol dir 'cos', com afirma Merleau-Ponty. Per això, el cos no és mai com un objecte constituït perquè no puc posar-me davant d'ell totalment. Cal entendre'l d'una forma més *propèra*, com un mitjà de comunicació amb el món, i a aquest, com un horitzó d'experiència⁴⁵. D'aquesta forma, ens dirà aquest filòsof francès, el *Cogito* no serà el primer pas d'afirmació del jo, sinó que prèviament aquest pressuposa el seu vincle material fonamental amb la realitat⁴⁶.

Però la història del pensament ha conegut altres interpretacions. Així, i contràriament a aquestes tesis, Kant entengué per "Cos" tot objecte dels sentits externs⁴⁷ que només passa a ser quelcom interior gràcies a la síntesi de les categories. Per tant, el nostre 'cos' l'hem de pensar com una representació més⁴⁸ i, per tant, no ens diu res sobre la -pretesa- realitat en si que podem ser. En cap cas, doncs, podem dir que el coneixement del 'cos' ens transmeti cap notícia afirmativa o negativa sobre la nostra condició corporal⁴⁹.

⁴⁵ *Phénoménologie de la perception*, 1945. (Les cites que referenciem estàn preses de la traducció castellana a Ed. Península: Barcelona, 2000), Cf. p.108-110.

⁴⁶ Com diu Merleau-Ponty, "no estoy delante de mi cuerpo, estoy en mi cuerpo, o mejor, SOY MI CUERPO (...) Somos nosotros mismos el que mantiene juntos estos brazos y piernas, el que a la par ve y toca" (Cf. *Ibíd.*, p. 167).

⁴⁷ *Kritik der reinen Vernunft*, B 400/A 342

⁴⁸ *Ibíd.*, A 371

⁴⁹ Per a una prospecció de la qüestió en la filosofia kantiana, vegeu l'article de LUNA ALCOBA, Manuel. "¿Porqué somos corporales? El tema del cuerpo de Kant a Fichte", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía XXXI* (2004). Salamanca, 2004, p.61-85.

Ara bé, la sensibilitat sempre ha de ser rebuda per quelcom que comparteixi la mateixa estructura de l'exterioritat, i així pugui permetre que l'enteniment se senti afectat per aquestes dades sensibles rebudes. Per això, si l'enteniment està completament deslligat de la sensibilitat, no s'explica com les categories poden operar amb el *datum* donat. L'abisme entre un i altre ens recorda la problemàtica cartesiana, i és que Kant no supera en la *KRV* la contraposició absoluta entre ment i sensibilitat, i tots els problemes que d'això se'n deriven. Amb això, s'aclearix perquè la doctrina de la imaginació transcendental és un dels nuclis més conflictius de l'epistemologia kantiana⁵⁰.

Tornant a la problemàtica buberiana que ens ocupa, si la percepció del cos implica distanciament, caiem en el dualisme de l'Allò. Per contra, si no l'implica i és constitutiu de la persona, cal preguntar-se pel seu estatut, perquè el cos també és diferenciable de la persona, en tant que, si hom perd una part corporal, no és 'menys' persona. Per tant: es pot donar una immediatesa a través de quelcom objectiu i d'alguna manera "extern" al món "interior"? No significarà això una certa mediació objectiva del trobament? I en qualsevol cas: es pot parlar de trobament sense referència a la corporalitat?

290

4) Per tant, l'afirmació de la primordialitat dialògica comporta, com veiem, una revisió de la *metafísica fonamental de la persona*. Per contra, els darrers temps intel·lectuals han estat marcats per un fenomen dispers i heterogeni batejat com a *postmodernitat*⁵¹. Un dels filòsofs més representatius del 'moviment' (si així se'l pot considerar), Gianni Vattimo, dedueix la dissolució del subjecte com a conseqüència d'una superació genèrica de l'humanisme. Dins del panorama postmodern, en general, el subjecte 'perd corda' en tots els terrenys, de manera que el que fa Vattimo és recollir l'eco d'aquest desgast i donar-li 'una consistència filosòfica'. Per tant, si el nucli de la modernitat és la subjectivitat i amb això el posa en 'el centre a l'home'⁵², la seva fi serà alhora la del subjecte i la de l'hu-

⁵⁰ Paradigmàtic és el respecte al penetrant estudi de Martin HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929.

⁵¹ Gilles LIPOVETSKY, per contra, parla d'*hypermodernité* (Cf. *Les temps hypermodernes*, ed. Grasset: Paris, 2004, p. 76-78. Tot el llibre és un desenvolupament d'aquesta tesi).

⁵² Cf. BUENO De la FUENTE, Eloy, "El hombre en la disolución de la metafísica: G. Vattimo", a *Nuevas antropologías del siglo XX* (ed. LUCAS, J. De S.), Salamanca, Sígueme, 1994, p. 163

manisme⁵³. Per a explicar aquest fenomen, Vattimo pren la referència de Nietzsche i de Heidegger, afirmant una interpretació antihumanista per *Sein und Zeit*, i la denúncia de la prepotència del jo, que passarà a ser afirmat com a identitat fantasmagòrica i reduït en si 'mateix' a un mer joc de màscares⁵⁴, com a eix de l'obra nietzschiana.

De fet, per a Vattimo, les posicions de Nietzsche són absolutament imprescindibles per entendre el present. Segons afirma Vattimo, avui en dia hi ha un desemmascarament del subjecte i del seu valor ontològic, reduït ara a simple producte social⁵⁵. El subjecte és denunciat com una pura aparença, sense un '*grund*' ontològic en si i, si de cas, només se li pot afirmar un caràcter actiu intrínsec⁵⁶. Paral·lelament, la vida "interior" perd el seu caràcter intransitiu i es redefineix ara com un joc constant d'instints i pulsions⁵⁷. A més, la dissolució del subjecte que s'afirma afecta, per descomptat, la seva consciència. Aquesta queda ara relacionada amb les estructures de domini, i no com un constituent en si de la pròpi "bastimentada" (sempre fictícia) de la subjectivitat⁵⁸.

Des d'aquests traços nietzschians, doncs, Vattimo ens proposa una subjectivitat que aferma el seu fonament en un eminent caràcter *hermenèutic de l'ésser*. Som un encreuament de diàlegs, 'alguna cosa' sense fonament substancial que dóna com a fruit una ètica *feble* sense cap valor en si i sense un *jo* al qual reclamar ni atorgar res, que fa que tot quedi en 'un desenfadat' intersubjectivisme⁵⁹.

En aquest sentit, és evident que la filosofia dialògica de Buber és una autèntica contrapartida. La recuperació i l'afirmació de la persona des d'una caracterologia *forta* ens permet pensar-la no ja com la màscara nietzschiana d'inspiració *grecotràgica*, sinó com a quelcom que és més enllà de la imatge externa i cosificada que ens en fem. Però si la dissolució de la persona era conseqüència de l'evaporació de l'ésser, en Buber creiem que la vida personal es conso-

⁵³ *Ibíd.*, p. 172

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 165

⁵⁵ VATTIMO, G., *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós: Barcelona, 1989, p. 28-29

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 30-36

⁵⁷ VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, Paidós: Barcelona, 2003, p. 345

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 356

⁵⁹ BUENO De la FUENTE, Art. cit., p. 175-180.

lida en darrer terme perquè hi ha una ontologia forta i sòlida que permet afirmar la solidesa del Jo, del Tu i del Tu Etern.

Ara bé, d'una banda, la persona és plenament donada com a persona, en virtut de *l'ésser* (sentit afirmatiu); però, de l'altra, no esgota tot *l'ésser*, ja que només és 'una' persona (sentit restrictiu). Per tant, si *l'ésser* no es redueix a la persona, sinó que la persona *té ésser*, s'imposa el desenvolupament anterior del que fonamenta la possibilitat de la pròpia *dialogia* fonamental. La tasca metafísica, doncs, és obligada per a qualsevol intent de dir coherentment alguna cosa sobre la realitat.

Paral·lelament, la història de la subjectivitat ha deixat clara la seva dissortada fortuna en perdre's a través de visions de la realitat reduccionistes. No caldria, doncs, recaure en afirmacions subjectivistes últimes que anul·lessin el *més enllà* de la realitat. Per això, des del nostre punt de vista, caldria afirmar la persona –o la *dialogia*– no com a fonament de *l'ésser* sinó com a fonamentada per aquest, entenent-lo com a pura vida i com a pura transcendència, real, de tota concreció finita. Si no, el perill de reduir *l'ésser* a la persona continuaria amenaçant el desenvolupament d'una metafísica que aspirés a explicitar tot el real. Tanmateix, el perill d'objectivació metafísica ha de ser contrarestat amb la denúncia dels excessos de l'Allò, protegint l'autonomia i la transcendència de la persona i la seva dignitat més enllà del mesurable⁶⁰.

3. Aportacions de l'obra de M. Buber

Abans de finalitzar la nostra aproximació al *Jo i Tu* de Buber, voldríem ressaltar quatre valoracions sintètiques al voltant del seu pensament que concentren les aportacions fonamentals del pensament buberià en general.

- *la relació essencial com a ontologia fonamental*. La relació dialògica és inherent a la condició humana: "al principi hi ha la relació", ens diu Buber⁶¹. Com a tota filosofia sistemàtica, cal cercar un fonament últim que doni unitat i coherència a tota la proposta. Martin Buber,

⁶⁰ Podria ser aquest el sentit últim de la crítica kantiana a l'ús de les categories en el coneixement de l'ànima. No podem explaiar-nos aquí en tota l'extensió que requereix aquest assumpte, però sí que hem intentat raonar la nostra posició a "La subjectivitat en Kant: crítica i afirmació del jo", a AAVV, Fars del pensament, La Busca Ed: Barcelona, 2007, p.75-100.

⁶¹ *Supra*, nota 7.

lluny de refusar aquesta exigència, l'encara i cerca per al seu projecte un nou fonament ontològic que doni sentit al seu pensament: la relació en si mateixa. La primera veritat ontològica és ara que un membre no pot *ésser* sense l'altre. Jo no fundo la relació des de mi mateix, sinó que Jo sóc *individu* en la mesura que abans són en una relació; l'ordre s'ha invertit. La relació absoluta és aquella en què s'estableix una relació amb un Tu absolut. Però el fonament continua essent el mateix: la relació. En aquest cas, l'U és una dualitat, una relació que demana dos membres⁶². El perill és cosificar i reduir l'ésser a una 'instància', o sigui, al diàleg o a la persona.

- *la fundació del món a partir de la paraula*. Tal com hem vist a la primera part del llibre, l'home anomena el món, el diu, el crea en certa manera. L'home parla i articula molts llenguatges, però l'esperit és un i, en el fons, l'esperit és llenguatge, de forma que l'home és en el llenguatge i parla des d'aquest⁶³. Aquestes paraules recorden les que Heidegger escriu a la *Carta sobre l'humanisme*: "aquest oferir consisteix en això, que, en el pensament, l'ésser es fa paraula. La paraula (*Sprache*) és la casa de l'ésser. En la seva habitança, hi habita l'home"⁶⁴.

El veritable llenguatge és aquell que interpel·la i que és interpel·lat, és a dir, aquell en què un Tu ens respon. Llenguatge i relació es fonen en una identitat quan el Jo reconeix un Tu i viceversa. La conversa quotidiana és filla d'aquest reconeixement original, del fet d'instal·lar-se en el llenguatge originari. Per contra, en el món de l'Allò no esdevé el veritable llenguatge, sinó més aviat es dona la paraula de separació per excel·lència: la de l'objectivització⁶⁵.

- *la recuperació de la metafísica en un sentit positiu*. Vivim en un temps advers per a la metafísica. Molts la donen per sepultada o, com a molt, la tracten més com una relíquia que no pas com una eina útil. En aquest cas, el pensament de Martin Buber és 'contra-

⁶² SÁNCHEZ MECA, Diego, *Martin Buber*, Ibíd., p. 133-150

⁶³ *Jo i Tu*, op. cit., p. 41.

⁶⁴ Cf. "Carta sobre l'humanisme" a *Fites*, Ed. Laia: Barcelona, 1989, p. 139. Estudiar les dues concepcions que es proposen en l'obra de Buber i de Heidegger sobrepassa les possibilitats d'aquest escrit. Breument direm que, per a Buber, el sistema de Heidegger és tancat perquè el Dasein és un ésser que sol·licita els altres i amb qui no té una relació essencial. És a dir, està tancat essencialment en una solitud feixuga (Cf. SÁNCHEZ MECA, Diego, *Martin Buber*, op.cit., p. 162-173)

⁶⁵ URE, Mariano, op.cit., p.56-58

cultural' perquè recupera un sentit diferent i positiu del mot metafísic. Lluny de definir-la com la ciència que estudia 'allò que ve després de la física' -en el sentit ontològic-, Buber estableix que el coneixement metafísic és aquell coneixement personal autèntic (el primer grau de coneixement és l'objectiu, l'abstracte, el de l'Allò; el segon correspon a l'estètic, on l'artista no pinta essències sinó imatges, representacions singulars de les coses concretes, i el tercer és el metafísic, en el qual s'estableix un discurs viu i dinàmic). Si, tal com hem vist, el fonament ontològic és la relació, el saber d'allò que és la realitat ens vindrà donat per la relació. Per tant, s'entén que només relacionant-nos coneixerem el fonament últim. Ara bé, tal com ja hem vist, aquest saber metafísic no es pot condicionar, objectivar. Per això, el sentit buberià de metafísica exigeix que entenguem aquesta disciplina com quelcom obert, i no pas com un sistema en què tot queda reduït a unes categories preestabertes. Metafísica és la vivència concreta, l'experiència radical de la relació, essent la reflexió posterior i el discurs sobre aquesta -quelcom formalitzador i, per tant, condicionat- tasca de l'ontologia⁶⁶.

 294

- *una nova antropologia filosòfica*. L'home ja no serà un jo aïllat, o un animal social, o una part de la societat. En l'individualisme, l'home és víctima de la seva soledat i creu que afirmant-se en ella com a subjecte s'afirma com a persona. Per contra, en el col·lectivisme, l'home creu que renuncia a la decisió i a la llibertat personal en favor d'un bé major: la seguretat. Però, en el fons, està renunciant a si mateix. Per tant, ni el col·lectivisme marxista ni l'individualisme cartesià són la via adequada per realitzar-nos plenament com a éssers humans i, com que erròniament creiem que només hi ha aquestes dues possibilitats, sentim que d'alguna manera estem condemnats.

Per a Buber, en canvi, hi ha una tercera via: la de l'home amb l'home. És a dir, la de la relació autèntica en què l'home busca un altre home concret, en la qual es crea una esfera comuna que transcendeix la particularitat sense esgotar-la, sinó més aviat integrant-la. Una relació que busca un trobament autèntic *entre* un Jo i Tu, no reduïble com a tal a un sumatori formal de dues entitats. Només seguint aquesta via, afirma Buber, podrem respondre correctament 'Què és l'home?'⁶⁷.

⁶⁶ Ibid, p. 177-191.

⁶⁷ BUBER, Martin, *¿Qué es el Hombre?, FCE: Mèxic, 1999, p. 141-151.*

4. Conclusió

Moltes vegades s'ha acusat la filosofia de ser lluny dels problemes fàctics de la realitat. Però la majoria d'aquestes acusacions no reparen en el fet que la tasca de la filosofia és mitjà i no finalitat, en el sentit que l'essència última és estar al servei de l'home com a eina utilíssima per a orientar-se per la realitat. En aquest sentit, i més la filosofia de Martin Buber, és per a nosaltres una contrapartida. En uns moments en què l'altre es veu com un rival, com un problema, com una amenaça, i que se'l vol integrar en una globalitat difícil de conjuntar, acudir a escriptors que defensen per sobre de tot el diàleg i la relació com a punt de partida existencial es fa necessari. Més encara en el cas de Martin Buber, el qual, sent fidel a les seves conviccions de respecte mutu, va defensar ja el 1946 l'existència d'un estat palestí conjuntament amb Israel.

Més enllà de les dificultats que alguns plantejaments essencials comporten per a la seva viabilitat racional, la filosofia de Buber vehicula un reclam més enllà de la raó (sense ser per això irracional) de l'home i la seva condició d'obertura essencial, que en llega com a guany una manera *vivificant* de repensar la realitat. Ara bé, l'alteritat sempre ha estat un motiu de reflexió per a la filosofia, i el fet que encara hi estiguem pensant és un símptoma de la seva importància alhora que de la seva dificultat. Potser és que encara no hem diagnosticat bé el mal, o que interactuar amb l'alteritat ens suposa un esforç excessiu per al nostre *ego*. En aquesta línia, diu Imre Kertész, escriptor hongarès i premi Nobel de Literatura, que sobrevisqué a Auschwitz, "la llei del nostre món és l'error, el malentès, el no-reconeixement de l'altre"⁶⁸. El repte és esmenar aquest error.

Abstract

This work in an approaches to one of the most relevant figures of *personalism* (Martin Buber) across his cardinal work: *I and You*'. For this, firstly there is exposed synthetically the conceptual scheme of the work, from which there is outlined, secondly, a critical hermeneutics that expose so much the confused points of the work as his fundamental contributions. The reason which

⁶⁸ Cf. *Un instante de silencio en el paredón*, Ed. Herder: Barcelona, 2002, p. 15

Buber is a relevant author still today, is for the counterpart and stimulus that his thoughts supposes for a western philosophy that, too much accustomed to working with a ideas excessively formal and removed from the human reality, it has become self-destructive.